

ISSN 2411-6513

# ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

## ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

**Выпуск V**  
**Часть I**

Материалы конференции  
**«Моральная ответственность  
в современном мире»**

посвященной 75-летию  
академика РАН **А.А. Гусейнова**

**2015**



В альманахе представлены статьи, отражающие широкий спектр исследований в области моральной философии. Тематика статей касается как вопросов моральной ответственности, так и различных аспектов теоретической и прикладной этики.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ЭТИКИ

---

ISSN 2411-6513

# Проблемы этики

## Философско-этический альманах

### Выпуск V. Часть I

Материалы конференции

«Моральная ответственность в современном мире»,  
посвященной 75-летию академика РАН А.А. Гусейнова



Москва  
2015

ISSN 2411-6513

Key title: Problemy ètiki

Abbreviated key title: Probl. ètiki

Variant title: Problemy ètiki. Filososfsko-ètičeskij al'manah

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель — академик РАН А.А. Гусейнов

Члены редколлегии — А.В. РАЗИН, И.А. АВДЕЕВА, А.А. СКВОРЦОВ

Ответственные за выпуск — А.В. РАЗИН, И.А. АВДЕЕВА

**Проблемы этики: Философско-этический альманах. Выпуск V. Часть I:** Материалы конференции «Моральная ответственность в современном мире», посвященной 75-летию академика РАН А.А. Гусейнова / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Под ред. А.В. Разина, И.А. Авдеевой. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. — 240 с.

В альманахе представлены статьи, отражающие широкий спектр исследований в области моральной философии. Тематика статей касается как вопросов моральной ответственности, так и различных аспектов теоретической и прикладной этики.

© Философский факультет МГУ, 2015

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2015

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	4
<i>И.А. Гобозов.</i> Ответственность философа и глобализация .....	6
<i>В.И. Бахитановский, М.В. Богданова.</i> Ответственность университета: гуманитарная экспертиза стратегий его модернизации.....	20
<i>А.В. Разин.</i> Глобальный мир и взаимная ответственность.....	31
<i>Т.М. Махаматов.</i> Моральная ответственность и гражданственность...	44
<i>Р.Г. Апресян.</i> Важность идеи признания для понимания морали.....	52
<i>В.М. Артемов.</i> Ответственность как важнейшая составляющая зрелой свободы личности .....	64
<i>О.П. Зубец.</i> Ответственность за все.....	75
<i>О.В. Артемьева.</i> Добродетель и ответственность .....	90
<i>Г.Н. Мехед.</i> Абсолютная этика и границы моральной ответственности.....	104
<i>Е.Н. Болотникова.</i> Забота о себе как ответственность перед самим собой.....	118
<i>Л.Ю. Пионткевич.</i> Тема моральной ответственности в этике И. Канта.....	130
<i>А.В. Прокофьев.</i> Справедливая война как наказание агрессора .....	146
<i>И.А. Авдеева.</i> Метод определения ценностных предпочтений П. Тагарда и его задачи .....	160
<i>Д.А. Гусев.</i> Корпоративная социальная ответственность: новые форматы и контексты .....	174
<i>К.Е. Троицкий.</i> Этика ответственности и этика убеждения: конфликт или единство .....	188
<i>О.В. Попова.</i> Биотехнологическое конструирование человека: этико-философские проблемы .....	200
<i>А.А. Гусейнов.</i> О состоянии современной отечественной этики (Заметки на полях конференции).....	218
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....	238

# CONTENTS

EDITORIAL NOTE.....	4
<i>I.A.Gobozov</i> . Responsibility of philosopher and globalization.....	6
<i>V.I.Bakshstanovsky, M.V.Bogdanova</i> . Responsible University: humanitarian expertise of the University modernization strategies.....	20
<i>A.V.Razin</i> . Global world and mutual responsibility.....	31
<i>T.M.Mahamatov</i> . Moral responsibility and citizenship.....	44
<i>R.G.Apressyan</i> . The importance of the recognition concept for understanding of moral.....	52
<i>V.M.Artemov</i> . Responsibility as an important component of mature personal liberty.....	64
<i>O.P.Zubets</i> . Responsibility for the whole.....	75
<i>O.V.Artemyeva</i> . Virtue and responsibility.....	90
<i>G.N.Mehed</i> . Absolute ethics and moral responsibility.....	104
<i>E.N.Bolotnikova</i> . Taking care of yourself a responsibility to yourself.....	118
<i>L.Y.Piontkevich</i> . Theme of moral responsibility in Kant's ethics.....	130
<i>A.V.Prokofyev</i> . Just war as punishment of an aggressor.....	146
<i>I.A.Avdeeva</i> . Method for determining the value priorities and objectives of P.Tagard.....	160
<i>D.A.Gushev</i> . Corporate social responsibility: new formats and contexts.....	174
<i>K.E.Troitsky</i> . The ethic of responsibility and the ethic of conviction: conflict or unity.....	188
<i>O.V.Popova</i> . Biotechnological human design: ethics and philosophical problems.....	200
<i>A.A.Guseynov</i> . About the State of Modern Russian Ethics.....	218
ABOUT AUTHORS.....	238

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Представленный пятый выпуск философско-этического альманаха «Проблемы этики» содержит материалы конференции «Моральная ответственность в современном мире», посвященной 75-летию академика РАН А.А. Гусейнова, которая проходила 17–18 апреля 2014 г. на философском факультета МГУ.

В сборник включены только статьи участников конференции, написанные на основе их докладов. Они разбиты на тематические блоки. Первый из них посвящен ответственности философа и университета, второй — глобальным проблемам современности, третий — пониманию ответственности, данной в связи с общими определениями морали, отражением ее сущностной стороны. Далее следуют статьи, посвященные прикладным проблемам и отдельным мыслителям.

Завершает альманах статья, подготовленная на основе открытой итоговой лекции академика А.А. Гусейнова, в которой сначала формулируется оригинальная позиция автора по вопросу понимания соотношения ответственности и свободы. Затем раскрывается авторское понимание специфики морали как способа бытия человека, ориентированного на идеально завершенную реальность и возвышающего индивида до уровня субъекта, ответственного за ее воплощение в собственной жизнедеятельности. На основе этого взгляда даются комментарии к сегодняшнему состоянию отечественной этики.

И.А. Гобозов

Кафедра социальной философии  
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова  
igobozov@bk.ru

## Ответственность философа и глобализация

АННОТАЦИЯ: В статье показывается, что история философии необходимо свидетельствует о том, что философам не было безразлично, когда общество оказывалось в трудной ситуации. Будучи ответственными гражданами, они выдвигали те или иные идеи по выходу из кризисного состояния, порой — утопические теории, за которые нередко приходилось страдать и даже расплачиваться жизнью. Но сегодня в эпоху господства постмодернистской философии, превратившей философию в пустой разговор обо всем и ни о чем, философы либо уходят в тень, либо занимают конъюнктурную позицию. Между тем общество, в котором мы живем, оказалось в глубоком кризисе, в точке бифуркации, и вовсе не факт, что оно выживет. Поэтому философы обязаны дать объективный, научный анализ современного состояния общества, выразить свою ответственность. Проблема ответственности философа рассматривается в статье в связи с анализом процессов глобализации, которая понимается как процесс, навязанный всему миру после умышленного развала СССР.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: общество, ответственность, мораль, право, философия, глобализация, интернационализация, объективное, субъективное.

### Свобода и ответственность

Мы живем в очень тревожном мире, и кому, как не философам, громко заявить о моральной ответственности. Еще в 2002 году на философском конгрессе в Ростове-на-Дону я выступил с докладом



на секции по социальной философии об ответственности философа. Но меня никто не поддержал. Наоборот, критиковали.

Вначале коснусь некоторых методологических вопросов и в этой связи рассмотрю, прежде всего, соотношение ответственности и свободы. Как известно, свобода всегда находилась в центре внимания многих философов, но особое внимание она получила в XVIII веке, когда происходили коренные, качественные изменения во всех сферах общественной жизни. Так, в экономической сфере во многих европейских странах начали доминировать буржуазные общественные отношения. Принцип лессеферизма, то есть принцип личной инициативы освобождал человека от феодальных оков, он становился свободным и независимым человеком. В сфере политики происходили глубокие трансформации. Королевская власть зашаталась. Во Франции произошла Великая буржуазная революция, лозунгом которой было *Liberté, fraternité, égalité* (Свобода, братство, равенство). Французские философы-рационалисты и просветители Гольбах, Гельвеций, Руссо и др. немало страниц посвятили проблемам свободы. Гольбах определял свободу как «возможность делать ради своего счастья все, что не вредит счастьем других членов общества» [5, 173].

По мере продвижения человечества по пути социального прогресса понятие свободы все чаще и чаще встречается не только в общественном сознании, но и в средствах массовой информации, и все ее интерпретируют по-разному. Нет необходимости в рамках данной статьи анализировать все интерпретации свободы. Я просто приведу свою дефиницию свободы. На мой взгляд, свобода есть возможность проявлять свои физические и духовные потенции.

Быть свободным вовсе не значит не нести никакой ответственности. Человек живет в обществе и, следовательно, он не свободен от общества. Нелишне напомнить читателю, что процесс антропогенеза и процесс социогенеза представляет собой единый процесс и формирование общества начинается не со свободы, а с запрета. У животных нет ни свободы, ни запрета. Они не нуждаются ни в том, ни в другом. Человек как разумное существо, естественно, нуждается в свободе, которая имеет определенные рамки. И если, допустим, его интересы не совпадают с интересами общества, то

он обязан ограничивать свою свободу и подчиниться общепринятым нормам и принципам.

Понятие ответственности многозначно и многоаспектно. Можно выделить такие общезначимые виды ответственности, как *моральная ответственность* и *юридическая ответственность*.

Мораль как совокупность норм и принципов, регулирующих общественные отношения, формируется вместе с формированием общества как целостного социального образования, качественно отличающегося от природы, где действуют стихийные силы. Общество есть продукт взаимодействия людей, сознательно преследующих свои цели. У каждого человека есть свои личные интересы, которые не всегда совпадают с интересами всех членов общества. Вследствие этого возникают определенные противоречия между личными и общественными интересами, и их разрешение в первую очередь связано с подчинением личных интересов общественным, иначе общество погибнет, и с его гибелью погибнет и человек как член общества. Ведь общество есть целое, а человек часть, часть не может существовать без целого, но целое может обойтись без части, хотя это связано с определенными трудностями и риском. Чтобы и общество сохранилось, и личность была удовлетворена, возникают соответствующие механизмы регулирования их отношений, которые принято называть моральными нормами и принципами. В первобытном обществе они были *единственным* регулятором всех общественных отношений людей. Они выступали в виде традиций и обычаев, и каждый старался придерживаться их в своей жизни. Индивид чувствовал свою *ответственность* перед всеми, перед своим родом и племенем и старался не нарушать общепринятые нормы.

Мораль — это убеждение, и от убеждений человека зависит его моральная ответственность перед всеми, перед семьей, перед коллективом и т.д. Один из важнейших принципов морали — это совесть. Ее рационально трудно объяснить. Совесть — это внутренний судья человека, и если у него есть совесть, то чувствует свою моральную ответственность и старается поступать в соответствии с общепринятыми моральными нормами.

В первобытном обществе моральные нормы и принципы, как уже отмечалось, выступали единственным регулятором взаимоот-

ношений людей. Но с переходом от первобытного общества к классовому, с возникновением цивилизации и государства наряду с моральными нормами возникают юридические или правовые нормы. Если мораль — убеждение, то право — принуждение. За нарушение моральных норм человек несет только моральную ответственность, а за нарушение правовых норм он уже несет юридическую ответственность и может быть наказан на основании правовых законов.

Вместе с развитием общества функции морали сужаются, все больше и больше на первый план выходит право. А в буржуазном обществе, где все продается и покупается, мораль по существу исчезает. Как писал Маркс, буржуазия «превратила личное достоинство человека в меновую стоимость...» [9, 426].

Кроме общезначимых форм ответственности, существуют многочисленные формы ответственности, связанные с многообразием взаимоотношений людей в процессе их совместной жизнедеятельности. В этой связи можно говорить об ответственности ученого, политика, философа, рабочего, преподавателя, студента, мужа, жены, детей и т.д. и т.п. Я остановлюсь лишь на ответственности философа перед обществом.

Ретроспективный взгляд на историю философии свидетельствует о том, что корифеи философии всегда чувствовали свою ответственность за то, что происходило в обществе. Им вовсе не было безразлично, когда общество оказывалось в трудной ситуации, когда происходили те или иные коллизии, приводившие нередко к трагическим последствиям. Будучи ответственными гражданами, они выдвигали те или иные идеи по выходу из кризисного состояния общества, порой строили утопические теории, за которые нередко приходилось страдать и даже расплачиваться жизнью.

Но сегодня в эпоху господства постмодернистской философии, превратившей философию в пустой дискурс обо всем и ни о чем, философы ушли либо в тень, либо в конъюнктуру. А между тем хочу подчеркнуть, что общество, в котором мы живем, оказалось в глубоком кризисе, оказалось, так сказать, в точке бифуркации, и вовсе не факт, что оно выживет. Поэтому философы обязаны дать объективный, научный анализ современного состояния общества.

Они должны чувствовать свою ответственность за то, что происходит в социальном мире.

## Глобализация и интернационализация

Глубочайший кризис современного общества есть следствие глобализации. На Западе давно уже пишут о негативных последствиях глобализации (Н. Хомский, Стиглиц, Алле, Бек и др.). А наши теоретики глобализации поют ей только дифирамбы. Они практически не замечают ее ужасных последствий. Вместо научного подхода к анализу глобализации они предпочли потребительский («колбасный») подход. Конечно, я как приверженец диалектического метода исследования объективного мира, в том числе социального мира вижу в глобализации не только сплошной негатив, но и определенный позитив, особенно в сфере коммуникации и высоких технологий. Но в целом я к ней отношусь очень критически.

Должен признаться, что вначале я глобализацию считал объективным, неизбежным процессом на данном этапе развития человеческого общества. Но трагические события, произошедшие в последние годы в мире, убедили меня в том, что глобализация не есть объективный процесс. Она была навязана Западом всему остальному миру после умышленного развала СССР. Давайте вспомним, что было до развала СССР.

До развала СССР социальный мир делился на три части: на мир социализма, мир капитализма и мир развивающихся стран. Все государства сотрудничали между собой, но защищали в первую очередь свои национальные интересы во всех сферах общественной жизни. В экономической сфере каждое государство развивало свою экономику, в политической — на первом месте была защита территориальной целостности и сохранение национального суверенитета. В духовной сфере большое внимание уделялось развитию национальной культуры,

Возникло два полюса. Во главе одного полюса находился Советский Союз, а во главе другого — Соединенные Штаты Америки. Интересы этих двух полюсов, естественно, не совпа-

дали, но у них была общая цель: недопущение третьей мировой войны.

До разрушения СССР была интернационализация. Все интеграционные процессы, охватывавшие в прошлом экономические, политические, государственные, культурные и другие области общественной жизни, можно обозначить термином «**интернационализация**». Суть интернационализации заключается в том, что каждое государство ведет экономическое, политическое, культурное и т.д. сотрудничество, исходя из собственных, национальных интересов. Оно экспортирует и импортирует то, что ему приносит выгоду. Оно руководствуется своим национальным правом, защищает свои традиции, культурные ценности. Иными словами, оно выступает как форма бытия народа. И народ, не имеющий своего государственного образования, не есть исторический народ. Именно в рамках своего государства, представляющего единое экономическое, политическое, правовое и культурное пространство, может сохранить себя как субъект истории. Он может передавать свои достижения последующим поколениям, оставить определенный след в истории человечества.

Интернационализация — **объективный** процесс. Она вытекает из имманентной логики истории. Социальный мир един. Это единство прежде всего доказывается трудом. Где бы ни жили люди, они в первую очередь должны трудиться, производить материальные и духовные ценности.

Социальный мир един и вместе с тем многообразен. Это многообразие проявляется в экономике, политике, культуре, в традициях и обычаях. В единстве нужно видеть многообразие, а в многообразии — единство. Такова **диалектика** истории.

Что касается глобализация, то она не есть объективный процесс. Она, как выше отмечалось, была насильственно проведена США и их союзниками с целью защиты своих национальных и геополитических интересов. Об этом прямо пишет американский исследователь Н. Хомский: «Глобализация — это результат насильственного навязывания народам мира могущественными правительствами, особенно правительством США, торговых сделок и прочих соглашений, призванных облегчить корпорациям и бога-

чам господство над национальными экономиками при отсутствии обязательств перед представителями этих наций» [15, 19].

А вот что пишет З. Бауман: «...Концепция «глобализация» была создана для того, чтобы заменить прежнюю концепцию «универсализации», когда стало ясно, что установление глобальных связей и сетей не имеет ничего общего с преднамеренностью и контролируемостью, подразумеваемыми ею. Понятие глобализации описывает процессы, представляющиеся самопроизвольными, стихийными и беспорядочными, процессы, помимо людей, сидящих за пультом управления, занимающихся планированием и тем более принимающих на себя ответственность за конечные результаты. Без большого преувеличения можно сказать, что это понятие отражает беспорядочный характер процессов, происходящих на уровне, оторванном от той в «основном скоординированной» территории, которая управляется законной «высшей властью», то есть от суверенных государств» [1, 43]. По существу, от национальных государств ничего не зависит. Глобализация уничтожает национальные государства, национальные экономики, национальные культуры. Глобализация деинтеллектуализирует и деантропологизирует людей. Она уничтожает моральные нормы и принципы. Она абсолютизирует рационализм, который нередко превращается в иррационализм.

Глобализация формирует рыночное человечество, в котором господствует гоббсовский принцип «война всех против всех». Глобализация — это индивидуализм, а не коллективизм. Глобализация привела к появлению наднациональных экономических, финансовых, политических, юридических и иных структур, предписывающих всем народам и государствам правила поведения и даже образ жизни. Глобализация — это своего рода «плавильная печь», куда брошено более шести миллиардов населения земного шара. Из этих шести миллиардов людей только «золотой миллиард» более или менее удовлетворяет свои общественно необходимые потребности. Остальные впадают в жалкое существование. «Всего лишь 358 миллиардеров владеют таким же богатством, как и 2,5 миллиарда человек, вместе взятые, почти половина населения земли» [11, 46].

Глобализация — это насилие, это террор, в том числе государственный, это локальные войны, которые со временем могут перерасти в мировую войну.

События последних лет показали, что Запад подвергает суровому наказанию те государства, которые не подчиняются их представлениям о современном социальном мире. Россию подвергают такому же суровому наказанию в виде экономических санкций только за то, что была восстановлена историческая справедливость.

В отличие от интернационализма глобализация разрушает единство и многообразие мировой истории. Она унифицирует, стандартизирует и примитивизирует социальный мир.

Глобализация привела к деинтеллектуализации общества. Интеллектуальное развитие общества связано с **Разумом, с Рационализмом**. История европейской теоретической мысли свидетельствует о том, что наука и философия добиваются больших успехов лишь тогда, когда они руководствуются рационалистическими формами познания. И как пишет Ф.Х. Кессиди, «деление философии на рационализм и иррационализм — не случайность и не «каприз» философов. Истоки этого деления имеют метафизический (онтологический) характер; они коренятся в самом фундаменте бытия, который представляет собой единство логического и алогичного, сознательного (идеального) и бессознательного (материального).

На высших уровнях действительности — в человеческом обществе — противоположности рационального и иррационального имеют своей корреляцией (соотношением, взаимосвязью) должное и сущее, идеал и действительность. Рационалистическое познание (особенно наука) ориентировано на сущее, на действительность. Иррационализм же (особенно в его романтическом варианте) — преимущественно на должное. Отсюда приоритет, отдаваемый рационалистами познанию бытия, а иррационалистами — постижению этических, эстетических и подобных проблем» [8, 79–80].

Античная философия — это рационалистическая философия. Именно на базе рационализма формируются научные теории. А их формирование происходило в европейской мысли — наследнице

античного рационализма. В этой связи не могу не процитировать М. Вебера (заранее прошу извинить за длинный пассаж): «Только на Западе существует *наука* на той стадии развития «значимость», которой мы признаем в настоящее время. Эмпирические знания, размышления о проблемах жизни и мироздания, философская, а также глубоко теологическая мудрость жизни, познание и наблюдения поразительной тонкости — все это существовало и в других странах, прежде всего в Индии, Китае, Вавилоне и Египте... Однако ни вавилонская, ни какая-либо иная культура не знали математического обоснования астрономии, его дали лишь эллины... В индийской геометрии отсутствовало рациональное «доказательство» — оно также является продуктом эллинского духа, как, впрочем, и механика, и физика. Естественным наукам Индии, чрезвычайно развитым с точки зрения эмпирического знания, не известны ни рациональный эксперимент (начатки его относятся к античности, а полное развитие — к эпохе Возрождения), ни современные лаборатории, поэтому в высокоразвитой по своим эмпирическим наблюдениям и техническим методам медицине Индии отсутствует биологическая, и прежде всего биохимическая основа. Ни одна культура, кроме западной, не знает рациональной химии. Высокоразвитая китайская историография лишена прагматизма, укоренившегося на Западе со времен Фукидида. У Макиавелли есть предшественники в Индии. Однако ни в одном учении о государстве, возникшем в странах Азии, нет ни систематики, подобной Аристотелевой, ни рациональных понятий вообще. Несмотря на все то, что сделано в области права в Индии (школа мимансы), несмотря на ряд обширных кодификаций, созданных преимущественно в Передней Азии, и на появившиеся в Индии и других странах сборники обычного права, здесь нет того, что позволило бы говорить о рациональной теории права, нет строго юридических схем и форм юридического мышления, присущих римскому и сложившемуся на его основе западному праву. Феномен, подобный каноническому праву, — также порождение Запада» [3, 44–45].

Таким образом, без греческого рационализма не было бы наук. Но отсюда не следует, что в Древней Греции иррационализм пол-



ностью был вытеснен. Рационализм превалировал, но иррационализм не исчез [6].

В Новое время религиозный иррационализм постепенно уступает место Разуму и поиску Истины. Философы, как и их античные предшественники, были убеждены в том, что только с помощью разума можно заниматься раскрытием истины, что только разум дает нам подлинные знания.

Восемнадцатый век — век Рационализма и Просвещения. Во Франции в это время жили и работали выдающиеся философы-материалисты Дидро, Гольбах, Гельвеций и многие другие, в Англии — Толанд, Коллинз, Гартли, Пристли и др. В Германии — Лессинг, Гердер и др. Они, как и их предшественники, задачей философии в первую очередь считали поиск истины и место человека в мироздании.

Кант, Фихте, Гегель, Маркс — великие интеллектуалы создали учения, которые далеко продвинули рационалистическую философию. Для Канта, например, «разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания» [7, 120]. Рационализмом вдохновлялись и великие творцы художественной литературы Гете, Бальзак, Пушкин и многие другие создатели великих произведений. Пушкин провозгласил здравицу в честь Разума: «Да здравствуют музы, да здравствует разум!» [14, 139].

В конце XIX века на философскую сцену врывается иррационализм, яркими представителями которого были Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон. Наиболее известной фигурой является Ницше. Ницше — крайний нигилист и иррационалист, о котором Н.К. Михайловский писал, что ему «претит все, в чем он усматривает преобладание «разумности»...» [12, 390]. Вот что пишет Ницше о своем соотечественнике и великом рационалисте Гегеле: «Я думаю, что в истории немецкой образованности за последнее столетие мы не найдем ни одного опасного колебания или уклонения, которое не стало еще опаснее благодаря громадному и продолжающемуся до настоящей минуты влиянию этой философии, именно гегелевской. Поистине парализует и удручает вера в то, что ты последыш времен, но ужасной и разрушительной представляется эта вера, когда в один прекрасный день она путем

дерзкого поворота мыслей начинает обоготворять этого последыша как истинную цель и смысл всего предшествовавшего развития, а в ученом убожестве его видит завершение всемирной истории. Такой способ мышления приучил немцев говорить о «мировом процессе» и оправдывать свою эпоху как необходимый результат всемирного процесса; эта точка зрения поставила историю на место других духовных сил, искусства и религии, как единственную верховную силу, поскольку она является «реализующим самое себя понятием», «диалектикой духа народов» и «мировым судом» [13, 209–210].

В настоящее время со всех сторон идут атаки на классический рационализм, на возможности Разума познать объективную действительность, на науку. И здесь особая «заслуга» принадлежит **постмодернизму**. «Первыми свидетельство о смерти притязаниям науки на разум и рационализм с радостным энтузиазмом выдали философы постмодернизма» [2, 21].

Никогда человечество не имело таких возможностей для обогащения духовного мира индивидов. Но никогда общий интеллектуальный уровень людей не падал так низко, как в настоящее время. Люди, особенно молодежь, не желают заниматься интенсивной умственной деятельностью. Многие школьники не знают таблицу умножения и ничего плохого не видят в этом. Крайне редко стали обращаться к классикам мировой литературы. Прежние духовные ценности либо уничтожаются, либо игнорируются.

## Возможности деглобализации

Известно, что категория «возможность» соотносится с категорией «действительность», и поэтому их нужно рассматривать в единстве.

Категория возможности предполагает переход от одного состояния в другое, а категория действительности отражает совершившийся факт перехода. Мир социальный, как в целом вообще мир, детерминирован. Это значит, что все феномены и процессы причинно обусловлены. Поэтому возможен переход того или иного социального феномена от одного состояния к другому. Эта воз-

возможность подготавливается постепенно, путем количественных накоплений. Так, возможность перехода от одной стадии развития общества к другой — длительный процесс. Во всех сферах общественной жизни происходят изменения, трансформации, преобразования, и все это в конечном итоге приводит к тому, что совершается качественный скачок к другой стадии общественного развития. Возможность превращается в действительность. В возможности следует различать абстрактную и конкретную возможность. Абстрактно можно рассуждать о чем угодно, а конкретная возможность зависит от конкретных исторических условий. Как писал Гегель, «возможно ли нечто или невозможно, это зависит от содержания, т.е. от тотальности моментов действительности, которая в своем раскрытии обнаруживает себя как необходимость» [4, 317]. Возможность — это потенциальная действительность. А действительность — реализованная возможность. И если бы не было возможности, то не было бы и действительности.

Возможность и действительность, как и все философские категории, отражают объективный мир, частью которого является социальный мир, возникший на определенном этапе эволюции природы. Социальный мир — это общество, в котором живут и действуют разумные существа, т.е. люди. Из их многообразной деятельности образуется вся история человечества.

Исторический процесс — это единство объективного и субъективного. Объективное — имманентная логика развития общества. Субъективное — деятельность людей. Примат принадлежит объективному. Нельзя игнорировать естественноисторическое развитие человечества, нельзя нарушать объективные законы общества. Но абсолютизация объективного приводит к фатализму, а абсолютизация субъективного — к волюнтаризму. Объективное и субъективное диалектически взаимосвязаны. Эту взаимосвязь гениально раскрыл Маркс: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [10, 119].

Раз люди сами делают свою историю, то они могут ее корректировать в ходе этого делания. И это происходит ежедневно, если

не ежеминутно. В целях улучшения своей жизни люди совершают революции, проводят экономические, политические, культурные и иные реформы. Исторический процесс объективен, но не фатален. Поэтому вполне возможна *деглобализация*. Для этого требуется лишь политическая воля правящих классов Запада. Необходимо защищать не свои эгоистические интересы, а интересы всего человечества. Это означает возврат к естественной, т.е. объективной логике развития общества. Либо деглобализация, либо мировая катастрофа. Другого нет. От катастрофических последствий глобализации пострадают все народы и государства, ибо мы живем в эпоху единого экономического, политического, духовного и информационного пространства и все, что делается в мире, касается всех нас.

### Литература

1. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 43.
2. *Бек У.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001, С. 21.
3. *Вебер М.* Избранные произведения, М., 1990. С. 44–45.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 317.
5. *Гольбах П.А.* Избранные произведения: В 2 т. М. 1963. Т. 1. С. 173.
6. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
7. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.120.
8. *Кессиди Ф.* От мифа к логосу. Становление греческой философии, СПб., 2003, С.79–80.
9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 4. С. 426.
10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 8. С. 119.
11. *Мартин Г.-П., Шуман Х.* Западная глобализации. Атака на процветание и демократию. М., 2001. С. 46.
12. *Михайловский Н.К.* Литературная критика и воспоминания. М., 1995. С. 390
13. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С.209–210.
14. *Пушкин А.С.* Стихотворения, М., 1983, С. 139.
15. *Хомский Н.* Прибыль на людях. М., 2002. С. 19.

## Responsibility of philosopher and globalization

I.A. GOBOZOV

Chair of Social Philosophy. Department of Philosophy

Lomonosov Moscow State University

igobozov@bk.ru

ABSTRACT: This paper shows that the history of philosophy obviously demonstrated that philosophers were not indifferent for crisis situation in the development of society. As responsible citizens, they put forward some ideas concerning the overcoming of crisis situation and often suffered for those ideas.

But today, in the epoch of postmodern philosophy, turned philosophy into an empty conversation about everything and nothing, philosophers often simply go into the shade, or accept the opportunistic position. Meanwhile, the society in which we are living now entered in a deep crisis. We are near the bifurcation point and not the fact that we will survive it. So philosophers are obliged to give an objective, scientific analysis of the current society state and express their responsibility.

The problem of the responsibility of the philosopher is considered in the article in connection with the analysis of the processes of globalization that is understood as a process imposed by the world after the intentionally executed collapse of the USSR.

KEYWORDS: society, responsibility, morals, law, philosophy, globalization, internationalization, objective and subjective.

### References

1. *Bauman Z.* Individualizirovanoe obshchestvo. M., 2002. S. 43.
2. *Bek U.* Chto takoe globalizacija? Oshibki globalizma — otvety na globalizaciju. M., 2001, S. 21.
3. *Veber M.* Izbrannye proizvedeniya, M., 1990. S. 44–45.
4. *G.V.F. Gegel'.* Jenciklopediya filosofskih nauk. T.1. Nauka logiki. M., 1974. S.317.
5. *Gol'bah P.A.* Izbrannye proizv. v 2 t. T. 1. M. 1963. S. 173.
6. *Dodds Je.R.* Greki i irracional'noe. Sankt-Peterburg, 2000.
7. *Kant Soch.* v shesti tomah. T.3. M., 1964. S.120.
8. *Kessidi F.* Ot mifa k logosu. Stanovlenie grecheskoj filosofii, Sankt-Peterburg, 2003, S.79–80.
9. *Marks K., Jengel's F.* Soch. T.4. S.426.
10. *Marks K. i Jengel's F.* Soch. T. 8. S. 119.
11. *Martin G.-P. , Shuman H.* Zapadnja globalizacii. Ataka na procvetanie i demokraciju. Perevod s nemeckogo, M., 2001. S.46.
12. *Mihajlovskij N.K.* Literaturnaja kritika i vospominaniya. M., 1995. S.390
13. *Nicsh F.* Soch. v dvuh tomah. T. 1. M., 1990. S.209–210.
14. *Pushkin A.S.* Stihotvorenija, M., 1983, S.139.
15. *Homskij N.* Pribyl' na ljudjah. M., 2002. S. 19.

В.И. Бакштановский, М.В. Богданова

Тюменский государственный нефтегазовый университет  
Научно-исследовательский институт прикладной этики  
priclet@tsogu.ru, etica2@tsogu.ru

## Ответственность университета: гуманитарная экспертиза стратегий его модернизации

**АННОТАЦИЯ:** В статье представлены концепция и практический опыт применения ноу-хау инновационной парадигмы прикладной этики — *институции гуманитарной экспертизы* стратегий модернизации университета в формате ректорского семинара ТюмГНГУ.

В центре проекта — ТюмГНГУ как университет, сосредоточенный на самопознании, рефлексии своего самоопределения в трансформирующемся обществе. Этот проект был реализован в ходе работы специального ректорского семинара, материалы которого были опубликованы в книге «Рефлексирующий университет».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** прикладная этика, университет, ответственность, модернизация, рефлексия, ноу-хау, гуманитарная экспертиза.

Я не думаю, что следует много рассуждать об этической экспертизе без того и до того, как будут налицо хотя бы несколько успешных опытов такой экспертизы.

А.А. Гусейнов. 1987

В 2009 году на конференции в МГУ в честь 70-летия А.А. Гусейнова в докладе В.И. Бакштановского говорилось о двойном юбилее — 25-летию цитаты, взятой в эпитаф. 25 лет назад в роли одного из инициаторов проекта «Самотлорский практикум» [2] В.И. Бакштановский обратился к А.А. Гусейнову — в числе трех

десятков представителей социогуманитарного и этического сообщества — с анкетой экспертного опроса.

В ней вслед за вопросом об эффективности традиционных и возможности новых видов практического приложения этики предлагалось прокомментировать изобретенную инициаторами этико-прикладных исследований идею-технологию: «*Считаете ли вы целесообразной этическую (шире — средствами гуманитарного знания) экспертизу практики принятия решения различными социальными субъектами?*»

В характерной для него манере А.А. Гусейнов не просто высказал представленное в эпиграфе этой статьи мнение, но и сопроводил его иронической репликой: «Когда, скажем, человек говорит, будто он может перепрыгнуть 5 метровый барьер, но ни разу этого не сделал, то его утверждение никто не примет всерьез, даже если он в «доказательство» напишет толстую книгу и приложит детальные схемы того, как он это мог бы сделать» [1].

В том же докладе В.И. Бакштановский заявил, что инновационная парадигма прикладной этики «*пронесла требование А.А. Гусейнова через всю свою биографию*», и предложил А.А. Гусейнову обстоятельный «*отчет об исполнении его требования*» к заявленной много лет назад инновации. Отчет сочетал краткую автобиографию идеи-технологии прикладной этики с характеристикой принципов гуманитарной экспертизы и ее ноу-хау. Часть соответствующих публикаций представлена на слайде.

Трудно ли уже по этим слайдам было увидеть, что гуманитарная экспертиза как идея-технология прикладной этики давно вышла за формат *манифестационной дерзости* первых экспериментов и представлена в основательном исследовательском и практическом опыте?

Нет, нетрудно — так полагал В.И. Бакштановский.

Но принял ли этот «отчет» А.А. Гусейнов? Учил ли, что в целом ряде экспертных проектов НИИ ПЭ самых последних лет он участвовал лично? Каковы его замечания? И справится ли с ответами на них инновационная парадигма?

Прошло пять лет. Скепсис преодолен?

Не теряя надежды на это, НИИ ПЭ запустил еще один цикл экспертных проектов: «Рефлексирующий университет».



Это концептуальный и практический опыт работы нового наука инновационной парадигмы прикладной этики — *институции гуманитарной экспертизы* стратегий модернизации университета в формате ректорского семинара ТюмГНГУ.



В центре проекта — ТюмГНГУ как университет, сосредоточенный на самопознании, рефлексии своего самоопределения в трансформирующемся обществе, полагающий необходимым особое внимание не только к проектированию своих *целей*, но и к рефлексии *высоких* ценностей, ориентирующих его на *Идею университета*.

Ректорский семинар — центр гуманитарной рефлексии таких основных этапов развития университета,



как становление → самоопределение → модернизация. Актуальная задача такой рефлексии — *удержание* установок этических документов ТюмГНГУ на культивирование и системную поддержку ценности профессионализма в сфере научно-образовательной деятельности университета.

*Этически* значимый экспертный потенциал ректорского семинара заключается в выведении языка самопознания и самоопределения технического университета за рамки категорий *прагматики и коммерции* и последовательном освоении языка *смысло-ценностных ориентиров*.


В основе культивируемой семинаром *идеи-технологии* гуманитарной экспертизы — моделирование предложенных на экспертизу проблем и гипотез через *испытание ситуацией морального выбора*, рефлексию этических контрпозиций, сопровождающих каждую из моделей.

Рабочая метафора для понимания базового принципа предпринимаемых ректорским семинаром гуманитарных экспертиз — *испытание ситуацией морального выбора* — определяет системный эффект этого принципа. Он выражается:

- в *инициировании* предлагаемых на экспертизу ситуаций выбора;
- в их *проектировании в формате* проблем, гипотез, вариантов решений;
- в модельном *прогнозировании* последствий выбора;
- в апелляции к рефлексии *этических* контрпозиций, сопровождающих каждую из альтернатив, к этическим документам университета — Миссии-Кредо и Профессионально-этическому кодексу.

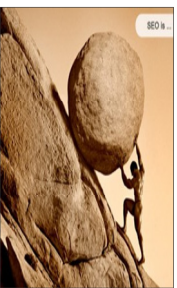
Семинары сосредоточены на экспертизе таких ситуаций, как выбор миссии; самоопределение к профессионально-нравственным нормам, ориентирующим через кодекс деятельность профессора; предпочтение той или иной модели профессионального успеха; определение более или менее адекватной парадигмы воспитания («возврат к прошлому», «дальнейшее усиление воспитательной работы», «освоение потенциалов свободы выбора и самоопределения») и т.д.

Всего в проекте 2010–2013 гг. — 8 семинаров:



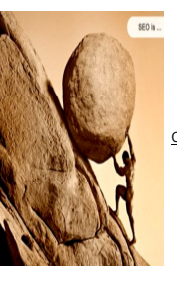
ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2010 -2011 гг.  
**«Удержание профессионально-этических ориентиров университета в кризисных обстоятельствах»**

Семинар первый  
**Между «псевдоуниверситетом» и «корпоративным университетом»: гуманитарная экспертиза практикуемых и проектируемых стратегий университета**




ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2010-2011 гг.  
**«Удержание профессионально-этических ориентиров университета в кризисных обстоятельствах»**

Семинар второй  
**Дилеммы успеха университетского интеллектуала в модернизационной стратегии университета**



ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2010 – 2011 гг.  
**«Удержание профессионально-этических ориентиров университета в кризисных обстоятельствах»**

Семинар третий  
**Этически полноценный профессионализм: индивидуальный долг или институциональная поддержка?**



ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2010 – 2011 гг.  
**«Удержание профессионально-этических ориентиров университета в кризисных обстоятельствах»**

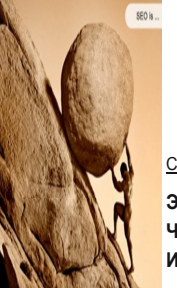
Семинар четвертый  
**«Как возможен этически полноценный профессионализм без взаимного доверия администраторов и профессоров?»**

**ДОВЕРИЕ - это дверь в которую хочется войти**



ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2012 – 2013 гг.  
**«Миссия профессора в исследовательском университете»**

Семинар первый (5)  
**Этика профессора: вне-алиби-бытие**




ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2012 – 2013 гг.  
**«Миссия профессора в исследовательском университете»**

Семинар второй (6)  
**ЭТИКА ПРОФЕССОРА: ЧЕСТНОСТЬ И ЧЕСТЬ**



ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2012 – 2013 гг.  
**«Миссия профессора в исследовательском университете»**

Семинар третий (7)  
**ПРОФЕССОР КАК ВОСПИТАТЕЛЬ**



ЦИКЛ РЕКТОРСКИХ СЕМИНАРОВ 2012 –2013 гг.  
**«Миссия профессора в исследовательском университете»**

Семинар четвертый (8)  
**«ЧТО ТАКОЕ ХОРОШО И ЧТО ТАКОЕ ПЛОХО?» В ДЕЛЕ ПРОФЕССОРА**

Гипотеза семинара:  
**Честность перед профессией предполагает свободу быть честным.**

В этом докладе представлено одно из направлений экспертизы стратегии модернизации университета — «Этически полноценный профессионализм: индивидуальный долг или институциональная поддержка?».

Наша задача — не просто *рассказать* об очередном шаге в исполнении «задания» от А.А. Гусейнова.

Мы сосредоточимся здесь на двух аспектах *этически* значимого — инновационная парадигма прикладной этики при всей своей *технологичности* остается в лоне этики — потенциала этого проекта.

Первый аспект — подход к развитию *концепции университетской этики* как направления инновационной парадигмы, сконцентрированный на проблеме этически полноценного профессионализма. Образ такого профессионализма сформирован в Профессионально-этическом кодексе ТюмГНГУ.

Второй аспект — способ организации этического дискурса в процессе экспертизы гипотезы об альтернативах самоопределения стратегов университета к проблеме этически полноценного профессионализма *применительно к ситуации университета*.

В числе признаков ПРОБЛЕМНОЙ СИТУАЦИИ, определившей предмет экспертизы:

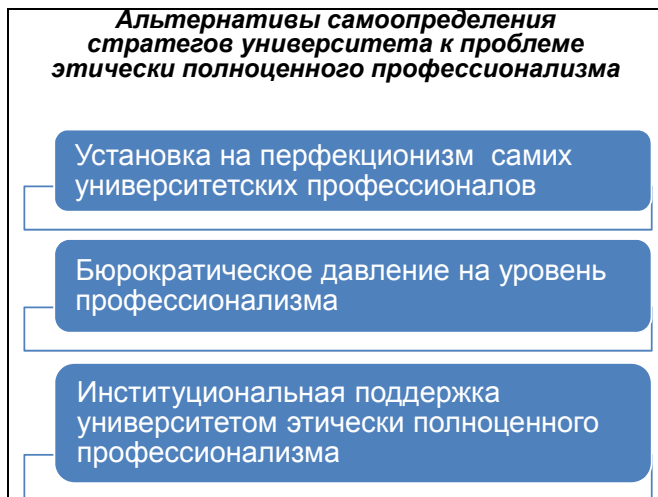
- ориентация ТюмГНГУ на статус национального исследовательского университета;

- истончение потенциала индивидуального перфекционизма в отстаивании этически полноценного профессионализма;

- вольное или невольное распространение в университетской практике *псевдостандартов* профессионализма (*псевдо* «благодаря» подмене *академических* критериев в оценке профессионализма критериями *бюрократическими*);

- вольное-невольное распространение в университете моделей успеха за счет патоса профессии: склонение скорее к рискованным в моральном смысле моделям и препятствие моделям морально оправданным, значимым по «гамбургскому счету» профессионального сообщества.

ГИПОТЕЗА семинара — на следующем слайде:



*Организация дискурса* вокруг гипотезы об альтернативах самоопределения стратегов университета к проблеме этически полноценного профессионализма предполагала:

- (а) конкретизацию каждой альтернативы,
- (б) проблематизацию каждой альтернативы.

ПЕРВАЯ альтернатива — «Установка на перфекционизм самих университетских профессионалов» — была содержательно *конкретизирована* разработчиками семинара и предложена его участникам в следующем виде:

*Возложение заботы об этически полноценном профессионализме на перфекционизм самих университетских интеллектуалов, апеллируя к их призванию, служению, долгу, правомерно исходит из акцентированного в Профессионально-этическом кодексе ТюмГНГУ статуса университетского профессионала как субъекта морального выбора и профессионально-этической ответственности, а не просто дисциплинированного исполнителя должностных инструкций и стандартов благопристойности.*

*Соответственно, эта альтернатива правомерно опирается на готовность профессионала противостоять порокам сообщества: групповой эгоизм, противопоставленный общеобщественному интересу; беспределность границ педагогической солидарности;*

*ложное понимание престижа профессии, «чести мундира»; уклонение от личной ответственности за «педагогический брак».*

*Проблематизация этой альтернативы предлагалась участникам семинара для экспертизы в следующем виде:*

*Не является ли эта альтернатива лишь стратегией эксплуатации самоотверженности профессионалов-«одиночек», которые индивидуальным успехом, достигнутым за счет жестокого износа своего «человеческого капитала», продвинули и весь университет, «благородно» избавляя его от заботы об институциональной поддержке?*

*ВТОРАЯ альтернатива — «Бюрократическое давление на уровень профессионализма преподавателей и исследователей» — была конкретизирована в следующем виде:*

*Университетское сообщество объективно имеет двойственную природу. Университет является не только академическим учреждением, но и бюрократически организованным предприятием по подготовке специалистов. Сегодня университеты не смогли бы справиться с возрастающим потоком студентов без развития бюрократии.*

*Но для исследователей и преподавателей характерно стремление к автономии и академической свободе. Они могут сохранять лояльность по отношению к бюрократии лишь в той степени, в какой она не противоречит ценностям образования и науки.*

*А бюрократизм — пренебрежение стремлением к ценности свободы и академической автономии. Именно бюрократизм продуцирует конфронтационную форму в общем-то естественного позиционного конфликта «академиков» и «бюрократов».*

*Проблематизация этой альтернативы предлагалась в следующем виде:*

*Инвестируя не в профессионализм, а в гипертрофированный бюрократический контроль над профессионалами, как близко можно подвести модернизируемый ТюмГНГУ к статусу научно-исследовательского университета?*

*ТРЕТЬЯ альтернатива — «Институциональная поддержка университетом этически полноценного профессионализма» — была конкретизирована следующим образом:*

*Во-первых, характеристикой потенциала третьей альтернативы самоопределения университетских стратегов через ряд ре-*

*сурсов институциональной поддержки университетом этически полноценного профессионализма:*

- *профессионально-этический кодекс университета;*
- *инфраструктурная поддержка;*
- *инвестиции в человеческий капитал;*
- *востребованность такой поддержки университетскими профессионалами.*

*Во-вторых, признаками ситуации, актуализирующими тему семинара в целом — «Этически полноценный профессионализм: индивидуальный долг или институциональная поддержка?».*

*Один элемент проблематизации третьей альтернативы — тезис: стремление к академическому успеху за счет профессионализма в педагогической и исследовательской деятельности, предполагающего профессионально-этическую компетентность, все более становится только индивидуальным делом, выходя за рамки ответственности университета как институции.*

*Второй элемент:*

*готов ли сам университет влиять на выбор университетскими профессионалами разных моделей успеха, пока еще остается потенциал индивидуального перфекционизма? Сегодня этот потенциал истончился.*

*Предложенный участникам семинара образ истончения феномена индивидуального перфекционизма — на слайде:*



Третий элемент проблематизации:

*действительно ли в этой альтернативе происходит смягчение дилеммы «индивидуальный долг или институциональная поддержка?» и появляется возможность снятия конфронтационной модели позиционного конфликта «бюрократов» и «академиков?»*

\* \* \*

А что делать, если и этот доклад, намеренно сосредоточенный на двух аспектах *этически* значимого потенциала этико-прикладного экспертного проекта «Рефлексирующий университет», не убедит юбиляра в реальности гуманитарной экспертизы как идео-технологии инновационной парадигмы прикладной этики?

Придется на следующей юбилейной конференции продолжить доклад, представив новые проекты.

**PS:** В научном обеспечении проекта «Рефлексирующий университет» активно участвовали сотрудники кафедры этики МГУ, сектора этики ИФ РАН, авторы «Ведомостей прикладной этики», коллеги, представляющие другие этические центры — отечественные и зарубежные.

### Литература

1. *Гусейнов А.А.* Мораль и этика: время перемен // Самотлорский практикум-2. Сборник материалов экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. М.; Тюмень, 1988. С. 21.

2. Самотлорский практикум. Сборник материалов экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. М.; Тюмень, 1987. См. также: Самотлорский практикум-2. Сборник материалов экспертного опроса / Под ред. В.И. Бакштановского. М.; Тюмень, 1988.

## **Responsible University: humanitarian expertise of the University modernization strategies.**

V.I. BAKSHTANOVSKY, M. V. BOGDANOVA  
Tyumen State Oil and Gas University.  
Scientific-Research Institute of Applied Ethics.  
priclet@tsogu.ru

ABSTRACT: The article considers the possibility of carrying out humanitarian expertise, showing the achievements of Scientific-Research Institute of Applied Ethics in the realization of such projects. One of the last projects was the project named «Self-Reflecting University».

This is conceptual and practical experience of the new know-how of innovation paradigm in applied ethics — institution appearances of humanitarian expertise of the University modernization strategies in the format of Tyumen State Oil and Gas University rector's seminar.

In the centre of the project is the Tyumen State Oil and Gas University as a University that focuses on self-knowledge, reflection of his self-identification in transforming society, This project was implemented during a special rector's workshop, the materials of which were published in the book «Self-Reflecting University».

KEY WORDS: Applied Ethics, University, responsibility, modernization, reflection, know-how, expertise, humanitarian.

### **References**

1. *Gusejnov A.A.* Moral' i jetika: vremja peremen // Samotlorskij praktikum-2. S. 21.
2. Samotlorskij praktikum. Sbornik materialov jekspertnogo oprosa. Pod red. V.I.Bakshtanovskogo. Moskva-Tjumen', 1987. Sm. takzhe: Samotlorskij praktikum-2. Sbornik materialov jekspertnogo oprosa. Pod red. V.I.Bakshtanovskogo. Moskva-Tjumen', 1988.



А.В. Разин

Кафедра этики  
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова  
razin54@mail.ru

## Глобальный мир и взаимная ответственность

**АННОТАЦИЯ:** В статье показывается, что современный мир нуждается в новых формах взаимной ответственности. Это связано с глобальными угрозами, развитием новых технологий, стремлением людей к сохранению культурной идентичности. Однако на пути выработки таких форм стоит неравномерность развития стран, частные интересы отдельных социальных групп, прежде всего бизнес-элиты современного человечества. Эта элита по сути интернациональна, но она заинтересована в том, чтобы человечество оставалось разделенным культурными традициями, представленными в националистическом противостоянии.

Парадоксальным образом для современного человечества становится характерной подмена институциональной ответственности различными формами личных связей, негласных соглашений, что таит в себе опасность произвола, создания условий для удовлетворений корыстного интереса в ущерб интересам общества.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** общество, глобалистика, ответственность, политика, мораль, право, интернациональное, национальное.

В литературе обсуждаются разные подходы к пониманию современных глобальных процессов, но ни у кого в принципе не вызывает сомнения, что современное человечество становится все более взаимосвязанным. Развитие одних экономик зависит от состояния других. Например, понятно, что Китай, обладая валютными и политическими ресурсами, был бы способен нанести серьезный удар по экономике Соединенных Штатов, перестав выдавать США кредиты

или осуществив валютную интервенцию. Но он не заинтересован в таком сценарии, так как крах экономики США привел бы к краху его собственной экономики, ведь США крупнейший потребитель китайских товаров. Взаимосвязь экономик в условиях глобального мира показывает необходимость взаимной ответственности. Но развитию человечества в этом направлении, выработке эффективных механизмов обеспечения взаимной ответственности мешает такая направленность процессов глобализации, которая связана и с интересами получения односторонних преимуществ отдельными странами и бизнес-элитой ряда стран.

На данный момент предложено несколько теоретических моделей развития процессов глобализации. Прежде всего выявляется различие между цивилизационным и западнистским сценариями развития.

В трудах известного американского философа Самуэля Хантингтона сформулирован подход, согласно которому различные страны будут развиваться экономически в сторону создания современного производства, основанного принципиально на одних и тех же технологиях, но сохранят при этом свою культурную самобытность и будут объединены по цивилизационному признаку, который Хантингтон в основном связывает с религией. Это будет означать усиление дальнейшего конфликтного развития человечества. Понятно, что об ответственности в таком случае можно говорить только в смысле взаимного компромисса.

Ему противостоит подход, в котором полагается, что западный путь развития (демократическое устройство государства, защита прав человека), в конечном счете — возникновение единого устроенного по западному образцу человечества не имеет альтернативы. Этот подход представлен, например, такими мыслителями, как Ф. Фукуяма и А. Зиновьев

В книге «Конец истории и последний человек» Фукуяма приводит убедительную статистику, показывающую, что на протяжении XX в. в разных странах произошло множество демократических революций. «Успех демократии в самых разных местах и среди многих народов заставляет предположить, что принципы свободы и равенства, на которых демократия строится, не случай-

ность и не результат этнических предрассудков, но фактические открытия относительно природы человека как человека, истинность которых не убывает, но становится тем очевиднее, чем космополитичнее точка зрения наблюдателя» [4, 96].

Фукуяма считает, что факт усиления национальных движений на современном этапе вовсе не свидетельствует о том, что эта тенденция будет продолжаться вечно. В конце концов человечество будет двигаться в сторону единого культурного развития. «Это экономические силы поощрили национализм путем смены классовых барьеров национальными и создали в этом процессе централизованные и лингвистически однородные сущности. Те же самые экономические силы поощряют сегодня устранение национальных барьеров путем создания единого мирового рынка. И тот факт, что окончательная политическая нейтрализация национализма может не произойти при жизни нашего поколения или следующего, не отменяет перспективы, что она когда-нибудь случится» [4, 415].

Интересную модель развития глобализирующегося общества предлагает А. Зиновьев. Он считает, что развитие Советского Союза и развитие западного мира представляло два пути к возникновению «сверхобщества». Соответственно, после краха социалистической системы остался один путь.

Переход к сверхобществу означает новую стадию общественного развития, новую стадию в развитии западной цивилизации. Этот процесс сопровождается новыми возможностями в организации производства, в частности — значительной интенсификацией производства материальных благ, но он же включает в себе определенные опасности, новые проявления социального неравенства, сворачивание демократического процесса. А.А. Зиновьев, в частности, отмечает, что демократические процедуры составляют лишь незначительную часть современной государственности. Решающую роль играет чиновничье-административный аппарат, система исполнительной власти, которая сама может быть дифференцирована по различным уровням. Эта власть, принадлежащая первым лицам государства, выросла за пределы функций традиционного государственного управления и приобрела новые задачи стратегического управления. Тем самым она фактически перестала быть исполнительной.

Выводы Зиновьева о перспективах дальнейшего общественного развития можно охарактеризовать как довольно пессимистическое: никакой альтернативы развитию человечества по западнистскому пути нет. Итогом этого пути будет образование глобального, единого человечества, которое, однако, возможно «не как мирное сосуществование равноправных стран и народов, а народов, а как структурированное социальное целое с иерархией стран и народов. В этой иерархии неизбежны отношения господства и подчинения, лидерства, руководства, т.е. отношения социального, экономического и культурного неравенства» [3, 257].

Мы полагаем бесспорным то, что в культурном развитии человечества действуют противоположные тенденции. С одной стороны, степень культурного различия стирается (большинство людей в мире носит одинаковую одежду, слушает одну и ту же музыку, следит за теми же спортивными состязаниями), в то время как степень социального неравенства возрастает. Как показывает статистика, разрыв между богатыми и бедными за последнее время только увеличился.

С другой стороны, процессы глобализации сопровождаются стремлением к самоизоляции, местничеству, возрождением таких элементов традиционных культур, которые, казалось бы, в еще относительно недавнем времени рассматривались как отмирающие.

Робертсон предложил новый термин «глокализация», отражающий одновременное развитие глобальных связей современного человечества и неизбежно при этом сохранение локальных культур, местных обычаев, особых стилей жизни и т.д.

Идея этого заключена в том, что совершенно одинаковый мир был бы неинтересен для людей, а в современной индустрии потребляются отнюдь не только товары, но, как это ни парадоксально, — нравы и обычаи. Люди ездят в другие страны для того, чтобы познакомиться с местной экзотикой, а представители экзотических культур заинтересованы в том, чтобы подороже продать местные достопримечательности в туристическом бизнесе.

Понятно, что это взгляд, в котором достаточно органично соединятся глобальные связи, характерные для современного человечества, новые формы коммуникации и местные традиции. Однако сценарий развития, ограничивающийся лишь этим, выглядит

несколько упрощенно и слишком оптимистично. В нем не учитываются противоречия процесса глобализации. В частности — бизнес-интересы, противоречия между странами в борьбе за ресурсы и применяемые технологии. Вряд ли признание права местных традиций на существование приведет к быстрому исчезновению претензий на пересмотр государственных границ, исчезновению терроризма, т.е. всему тому, что как раз является оборотной стороной разворачивающегося процесса глобализации.

Оценивая процессы глобализации, З. Бауман пишет: «Власть в наши дни глобальна и экстерриториальна; политика территориальна и локальна. Власть свободно перемещается со скоростью электронных сигналов, не считаясь ни с какими пространственными препятствиями (Поль Верилио считает, что, хотя некрологи в адрес истории пока преждевременны, мы безусловно присутствуем при кончине географии: расстояния теряют всякую значимость). Политика, однако, не имеет другого представителя, кроме государства, суверенитет которого, как и ранее, определяется (и ограничивается) пространственными рамками» [2, 254]. Дело, следовательно, нельзя сводить к различию культурных интересов и желанию культур сохранить свою самобытность.

И взгляд Хантингтона, и позиция Робертсона могут быть подвергнуты сомнению, если посмотреть на современное общество с других позиций, с точки зрения системного развития человечества как целого, в котором до сих пор существовала развитое в экономическом смысле ядро и неразвитая периферия. Такой взгляд представлен в мирсистемном анализе Валлерстайна. С его точки зрения, капитализм начиная с XV в. приобрел такую устойчивость и такие определенные тенденции развития, которые уже не могли быть изменены или разрушены за счет каких-то внешних факторов. Но особенностью развития этой новой мир-системы стало напряженное отношение между центром и периферией. Кризисы развития разрешались за счет того, что в сферу влияния системы постепенно втягивались новые периферийные зоны, где была дешевая рабочая сила, что позволяло эффективно осуществлять производство с минимальными затратами. Но периферийных зон постепенно становится все меньше и меньше. Это подводит чело-

вечество к некоторой пороговой черте, за которой оно вынуждено будет принять какие-то новые альтернативы развития.

Отсюда ясно, что ни о каком конце истории в смысле завершенной организационной формы для всего человечества, тем более такой, которая была бы однозначно связана с либеральной демократией и капитализмом, речи быть не может. Однако модель, предложенная Валлерстайном, имеет тот недостаток, что в ней внешние связи рассматриваются как более существенные по сравнению с внутренними, т.е. с тем, что можно сказать о новых технологиях производства, новых способах организации труда. Возможно, когда-то периферия человечества совсем исчезнет, но это, с нашей точки зрения, все равно не будет означать, что окончательная форма социальной организации достигнута.

С точки зрения внутренней логики развития производительных сил самым существенным изменением современного производства является то, что оно все более и более становится наукоемким. Эта проблема была осмыслена Марксом в терминах возрастания роли всеобщего труда, который связан уже не с производством какой-то конкретной вещи, а с производством знания, приложению которого к производству приводит к удешевлению стоимости продукции в масштабах всей отрасли. Надо отметить, что капитал по большому счету совсем не всегда заинтересован в таком применении знания, тем более не заинтересован он в распространении новых технологий в масштабах всего человечества.

Радикальное изменение общества, вызванное процессами автоматизации и развитием новых информационных технологий, порождает три связанных проблемы.

Первая проблема — это проблема критерия для оценки эффективности научных разработок и для решения о необходимости их применения в системе общественного производства.

Вторая проблема касается выбора эффективных стимулов индивидуального труда в новых условиях, когда сам труд приобретает всеобщий интеллектуальный характер.

Третья проблема связана с определением общей юридической и моральной ответственности в условиях всеобщего труда. Очевидно, что последствия неправильных решений в процессе

всеобщего труда гораздо более опасны, чем ошибки конкретного труда.

Маркс решил эти проблемы путем их упрощения. Фактически он предполагал, что в условиях общественной собственности каждый будет работать на благо общества, исходя из того, что труд превратится в первую жизненную потребность, а любая новая научная идея рано или поздно принесет пользу общественной производительности. Что же касается необходимой ответственности, то предполагалось, что она полностью может быть обеспечена одной моралью.

В целом можно отметить, что мораль имеет огромное значение в условиях всеобщего труда, из-за невозможности его прямого внешнего контроля. Внешний контроль, несомненно, во многом не может быть применен в условиях современного производства. В России это было очевидно продемонстрировано полной неудачей введения государственного контроля за качеством продукции во время горбачевской перестройки (так называемая «государственная приемка»). Контрольные операции потребовали такого количества людей, освобожденных от непосредственных производственных функций, и такой затраты времени, что все это оказалось невозможным. Условия всеобщего труда порождают ситуацию, в которой при попытке внешнего контроля любой контролер, во-первых, должен иметь такую же квалификацию, как и реальный производитель, во-вторых, затратить принципиально такое время, как и человек, подвергающийся контролю. Таким образом, это ситуация, в которой на каждого отдельного производителя необходимо иметь отдельного контролера, что делает внешний контроль невозможным.

По этой причине значение моральных факторов труда необычайно возрастает. Но для реального увеличения производительности труда одной морали недостаточно. Без объединения моральных мотивов с другими видами социальной мотивации сама мораль вполне может быть понята в виде одного ограничения, предстать просто как желание не делать вреда другим, не использовать их как средство, что в действительности не содержит позитивной мотивации. Одного творческого вдохновения также недостаточно для стимуляции труда, так как сам творческий процесс содержит большое количество рутинных операций, что снижает

интерес к творческой работе. Необходимо поэтому также иметь и обычные материальные стимулы. Общество пока решает названные проблемы скорее эмпирически, чем пользуясь какой-то разработанной научной концепцией. Но возникновение такой концепции в будущем представляется мне неизбежным.

Однако говорить о высоком моральном развитии каждого из членов общества, так же как и различных правовых регуляторов, обеспечивающих единые условия труда, его справедливую оплату применительно к современному человечеству невозможно. Страны находятся на разном уровне развития. Бизнес заинтересован размещать производство в тех странах, где труд оплачивается по более низким тарифам. Политики, выражающие интересы данных стран на локальном уровне, как бы ни были они преданы национальным интересам своей страны, не могут не учитывать факт существования глобальных бизнес-структур. Скажем, будучи заинтересован в инвестициях в экономику собственной страны, политик просто вынужден считаться с мнением представителей крупного бизнеса и тех политических структур, которые поддерживают этот бизнес на глобальном уровне.

Парадоксом развития современного глобализирующегося общества является то, что ответственность перемещается от институциональных форм ее фиксации к личным связям, в терминологии А. Зиновьева к так называемой кухне власти. Процесс этот таит в себе много опасностей, так как решения становятся во многом бесконтрольными, произвольными, и в них зачастую выражаются корыстные интересы отдельных социальных групп. Авторитет же и действенность международных организаций снижается, как например, очевидно снижался в последние годы авторитет ООН. По мере того, как разрастаются государственные структуры, по мере того, как сокращается демократический процесс и растет чиновничье-административный аппарат государства, казалось бы, отвергнутые историей личные связи возвращаются на историческую арену опять. Но, конечно, уже в другом варианте, в виде личных контактов политиков, бизнесменов, военачальников, директоров спецслужб, высокооплачиваемых работников прессы, лоббистов, составляющих элиту современного западного общества.



Эта элита живет по двойным стандартам. Она фактически уже интернациональна, т.е. она стоит выше национального, но отнюдь не ради того, чтобы сделать все нации равными. Напротив, ее цель сохранить социальное неравенство на уровне сложившегося международного разделения труда.

Образом жизни элиты и тех слоев, которые хоть в какой-то степени к ней приближены, становится потребительское отношение к миру, к тому, что можно назвать высшими культурными ценностями. Характеризуя различие установок человека модерна и постмодерна, Збигнев Бауман сравнивает первого с паломником, а второго с туристом. Паломник имеет цель своего путешествия, а для туриста поездки на разные континенты не более чем простое любопытство [1]. Для элиты знакомство с чужой культурой зачастую получает значение в системе вульгарного потребления духовных ценностей, а не возможного развития, обогащения собственной культуры в результате влияния этих ценностей.

Усредненная масса находится на уровне массовой культуры, частью которой в современном мире является приверженность национальной идее. Национальная идея прекрасно сочетается с философией постмодернизма, в которой приоритет отдается плюральности, разукрупнению, множественности ценностей. Несомненно, что здесь отражены многие реальные черты жизни современного мира. Однако по большому счету эта философия выступает маскировкой тех реальных тенденций глобализации, которые в современном мире развиваются, которые имеют отнюдь не плюральный вид, а вид продуманной целевой программы.

Итак, глобальные тенденции развития в современном мире показывают, что человечество не просто развивается по западному пути, в итоге которого все страны могли бы стать промышленно развитыми странами с социальной организацией западного типа, они именно развивается по пути западнизма, предполагающем неравенство в развитии стран, неэквивалентный обмен, замаскированную эксплуатацию одних другими. Что может быть противоречием этих тенденций?

Одна из возможностей частичной блокировки названного пути развития лежит в пределах развития экономики, основанной на

экспорте капитала. Дело в том, что это, так или иначе, приводит к развитию промышленности тех стран, в которые этот экспорт осуществляется, а следовательно, и к развитию их независимости. На каком-то этапе независимость может развиться настолько, что встанет вопрос о присвоении собственности, принадлежащей иностранным инвесторам. Для этого даже не нужно каких-то революций. Во многих случаях достаточно было бы просто ввести законодательно жесткие ограничения, направленные на охрану окружающей среды, законодательно определить сравнимый с западными странами уровень оплаты труда, принять меры по социальной защите населения, что потребует сравнимый с развитыми странами уровень налогообложения частного бизнеса. Тогда производить (по дорогой цене) в странах третьего мира то, что было туда экспортировано ради более дешевого производства, станет невыгодно. Но понятно, что, странам, осуществлявшим экспорт капитала, не удастся вывести назад всю свою собственность, ведь нельзя вывести объекты инфраструктуры, во многих случаях демонтировать оборудование дороже, чем его бросить, кроме того, для этого нужны деньги, которых у инвестора на данный момент может просто не быть, на дорогах может быть организован саботаж и т.д. Короче, при названных условиях львиная доля западной собственности останется в тех странах, где реально осуществляется производство.

Ясно, что западный мир во главе с США учитывает подобный сценарий. Поэтому принимаются меры, связанные с постоянной демонстрацией миру своей силы. Думается, что именно для этого постоянно демонстрируются достижения новых технологий, в разных точках мира строятся радиолокационные станции, располагаются ракеты, и т.д. Во время войны в Ираке постоянно показывалось, как успешно работают противоракетные комплексы, сбившие большинство ракет, выпущенных по Израилю, и т.д. С точки зрения международной политики США, мир должен знать, что сопротивление бесполезно, и жить с этим сознанием. В этом же ключе может быть рассмотрена политика нераспространения ядерного оружия. В принципе она выглядела бы морально только в том случае, если бы страны, таким оружием обладающие, приняли бы со-

глашение о последовательном поэтапном ядерном разоружении и реально выполняли бы это соглашение. В настоящем же варианте эта политика направлена против тех стран, которые хотят за счет обладания ядерным оружием обрести самостоятельность в своем международном статусе. Не думаю, что США действительно боятся, что Северная Корея или Иран нападут на них. Просто это нарушит существующий в мире статус-кво и усложнит внешнюю политику американцев, заключающуюся в том, чтобы сохранить свои приоритеты, обеспечить рынки сбыта своих товаров, а главное — создать надежные гарантии возвращения прибыли от капитала, уже экспортированного в другие страны.

Другая линия развития, способная повлиять на обозначенную выше тенденцию становления глобальной цивилизации под контролем западного мира, может быть связана с некоторым системным кризисом, способным поразить все человеческое общество. Таким кризисом может стать экологическая катастрофа в виде последствий глобального потепления (по некоторым прогнозам — новый ледниковый период), или же просто кризис, связанный с острой нехваткой ресурсов.

То, что такой кризис приближается, фактически уже очевидно. Дальнейший сценарий может быть изображен примерно следующим образом. Противостояние тех, кто обладает ресурсами, и тех, кто ими не обладает, будет усиливаться. Вторые могут противопоставить первым транзит. Транзитные войны в мире уже начались. Следующим шагом будут войны информационные. Западные страны противопоставят восточным держателям природных ресурсов козырь, связанный с ограничением доступа к информационным каналам. Решающую роль здесь сыграет интернет и доступ к информации, которая через него распространяется.

Будет также более жесткое ограничение на доступ к знаниям, получаемым в фундаментальных науках. Вот почему для каждой страны, и особенно для России, так важно вести собственные научные исследования и развивать собственные технологии в машиностроении, не рассчитывая на то, что всегда можно будет просто купить или бесплатно получить то, что произведено другими.

В случае если кризис будет разрастаться, мир со временем придет к необходимости трансформации существующей системы производства во имя справедливого распределения всех ресурсов и обеспечения реализации потенциала всех участников производства в полном объеме их интеллектуальных способностей. В конечном счете это окажется выгодно для всех, кроме, конечно, тех, кто наживается на финансовых пирамидах и живет за счет нерациональной организации производства, за счет наличия в мире бюрократических структур, присутствующих как в политике, так и в бизнесе.

Надо сказать, что уже сейчас выдающиеся мыслители самих западных стран понимают односторонность пути развития современного человечества и предлагают конкретные пути его коррекции. Здесь можно упомянуть Г. Йонаса, сформулировавшего ряд нравственных императивов, необходимых для обеспечения должной степени коллективной ответственности человечества перед будущим. Среди них — ограничение стратегии массового потребления, экономия ресурсов во имя жизни будущих поколений. Один из лидеров современного гуманистического движения П. Куртц предлагает ввести для всех бизнес-структур развитых стран так называемую «интернациональную таксу». Отчисления, полученные с помощью такого налогообложения, могли бы идти на устранение тех перекосов, которые наблюдаются в развитии современного человечества. Но для этого нужна добрая воля граждан самих развитых стран, по существу — нужно изменение того стратегического курса, который продолжается в глобальной политике Запада.

### Литература

1. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. 254.
3. Зиновьев А.А. Логическая социология. М.: Социум, 2002. С. 257.
4. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2007. С. 415.

## **Global world and mutual responsibility**

A.V. RAZIN

Chair of Ethics

Department of philosophy

Lomonosov Moscow State University

razin54@mail.ru

ABSTRACT: The article shows that the modern world requires new forms of mutual responsibility. It is caused by the global threats, the development of new technologies, people's aspiration to preserve cultural identity. However, the possibility of such forms development breaks by inequality of countries' development and private interests of specific social groups, primarily the business elite of modern humanity. This elite is essentially international, but it is interested in humanity remained divided cultural traditions represented in the nationalist opposition.

Paradoxically the modern humanity becomes characterized by the substitution of the institutional responsibilities of the various forms of personal relations, tacit agreements that caused the danger of arbitrariness, creating conditions for the satisfaction of selfish interest to the detriment of the society.

KEYWORDS: society, global studies, responsibility, politics, morals, law, international, national.

### **References**

1. *Bauman Z.* Ot palomnika k turistu. //Sociologicheskij zhurnal. 1995. № 4.
2. *Bauman Z.* Individualizirovannoe obshchestvo. M.: Logos, 2002. S. 254.
3. *Zinov'ev A.A.* Logicheskaja sociologija. M.: Sotium, 2002. S. 257.
4. *Fukujama F.* Konec istorii i poslednij chelovek. M.: AST: AST MOSKVA: HRANITEL, 2007. S. 415.

Т.М. Махаматов

Кафедра философии  
Финансовый университет при Правительстве РФ  
mactair@mail.ru

## Моральная ответственность и гражданственность<sup>1</sup>

АННОТАЦИЯ: В статье моральная ответственность рассматривается как особая форма самосознания личности, которая в неявной форме обусловлена необходимостью сохранения целостности социального организма и обеспечения стабильности его жизнедеятельности, соблюдения внутреннего согласия членов сообщества. Анализируется ее опосредованная связь с гражданственностью, с осознанием гражданина своей *индивидуальной ответственности* перед своими соотечественниками и обществом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Моральная ответственность, нравственный поступок, рациональность и иррациональность морали, свобода воли, гражданственность.

Моральная ответственность дополняет, иногда и заменяет внешнее общественное принуждение внутренним. В какой-то мере, моральная ответственность есть перенесенная вовнутрь внешняя ответственность и принуждение посредством общественных порицаний, осуждений без применения физического насилия.

Объективно-историческая необходимость и объективность морали и ее важнейшей категории — моральная ответственность, обусловлены сохранением целостности социального организма и обеспечением стабильности его жизнедеятельности, соблюдением внутреннего взаимосогласия членов сообщества. Поэтому мораль

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена по результатам исследования, выполненного за счет бюджетных средств по Государственному заданию Финансового университета при Правительстве РФ на 2014. №795п — П117.

и ее категории опосредованно связаны с гражданственностью и проявляются в осознании гражданином своей *индивидуальной ответственности* перед обществом, перед своими соотечественниками за свои поступки.

Как пишет А.А. Гусейнов, «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 он» [4, 101]. То есть нравственный поступок есть проявление осознанности действия, его рациональности.

Осознанный поступок индивида морален лишь в том случае, если он исходит не из его страха и не из его вымуштрованности, но опирается на его высокую духовную культуру, т.е. на разум индивида, выступает как категорический императив И. Канта, «автономия морали» которого, в каком-то смысле, является высшим проявлением гражданственности и гуманизма. В связи с вышесказанным не можем не привести следующие слова Р.Г. Апресяна: «Даже тогда, когда результат действия является исключительно положительным для других людей, само действие совершено в силу обстоятельств, по привычке, из подражания другим, — пишет он, — оно является именно положительным, одобряемым, но не моральным в строгом смысле этого слова. Стечение обстоятельств, привычка, подражание — все это такие факторы поведения, которые проявляются в пределах *сущего*. Если здесь и можно говорить о выборе, то он сводится к предпочтению, к выражению своего вкуса. Моральный выбор воплощается в деянии, сориентированном на *должное*; он персонален, духовен» [1, 58].

Если в обществе мораль является незаменимым дополнением праву в формировании и соблюдении норм взаимоотношений индивидов, то моральная ответственность, как уже было отмечено, дополняет, а иногда и заменяет внешнее общественное принуждение внутренним. Поэтому она, в сущности, выступает основанием внутреннего осознанного самопринуждения совершать определенное действие и отвечать перед собой, перед своей совестью, как внутренней судьей, за результаты своего действия или бездействия.

Моральная ответственность всегда конкретна. Здесь ставится вопрос: кто субъект моральной ответственности? Перед кем и за что индивид готов перед своей совестью нести ответственность? Что является ее основанием?

Действительным субъектом моральной ответственности, как известно, может быть только свободный человек. Чем шире границы его свободы и его внутреннего интеллектуального, культурного богатства, тем глубже и основательнее его моральная ответственность за свои поступки. Следовательно, качество (если можно так выразиться) нравственной ответственности человека зависит от его воспитания и общего культурно-образовательного уровня.

Моральная ответственность человека всегда имеет своего адресата, каковым может быть как Родина этого человека, определенный коллектив, так и конкретный индивид, каковому он проявляет свое отношение: наличие или отсутствие уважения, любви, преданности.

Объективной возможностью моральной ответственности является не биологическая расположенность или стремление гена к самосохранению [7, 149–154], но свобода воли, которую можно рассматривать как первичное проявление человеческой индивидуальности, личностного начала человека, как осознание своего «Я», противопоставленного коллективному «Мы». Она традиционно определяется как возможность беспрепятственного внутреннего самоопределения человека в выполнении тех или иных как общественных, так и личных целей и задач. По словам А.А. Гусейнова, «Что делать» означает, что выбрать или, по-другому, «как сделать правильный, безошибочный выбор, который может стать моральной обязанностью, быть тождественен долгу» [4, 95]. Практически все определения свободы воли отталкиваются от фактора явного или неявного осознания индивидом своей ответственности перед обществом и Богом, которая проявляется не только в судебно-правовом поле, но и в сфере веры в Судный день и нравственности.

Для адекватного понимания свободы воли как субстанциальной основы моральной ответственности одного лишь определения его понятия, каким бы удачным и полным оно ни было, явно недостаточно. На наш взгляд, здесь требуется выявление объективных оснований формирования свободы воли; найти ответ на вопрос: «Чем



обусловлено наличие свободы воли у человека?» Этот вопрос в философской литературе остается недостаточно исследованным и в основном рассматривается представителями психоанализа.

Первым основанием свободы воли является человеческий разум как субъективная реальность, приводящий индивида к осознанию различия своего видения, понимания реальности от видения других, свою правоту или ошибку. Как пишет Гегель, «воля есть особый способ мышления; мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие» [3, 69].

Если же волю рассматривать как элемент структуры характера личности, то в ней обнаруживается двойная детерминация — и генетическая, и социальная. Способность человека выбирать различные варианты поведения и самостоятельно принимать решения выступает сутью свободы воли. Конечно же, возможность выбора различных вариантов поведения нельзя объяснить только активной, творческой ролью сознания, его относительной самостоятельностью. Эта возможность свои истоки имеет в объективной действительности.

Последняя же представляет собой сложное переплетение объективных закономерностей естественного и общественного развития, которые порождают конкретные жизненные ситуации, не вытекающие из этих закономерностей, а иногда и конфликтующие с ними. Вот почему эта противоречивая действительность и составляет объективную основу детерминации выбора человека в конкретных условиях.

Второе основание — это многовариантность путей и способов действия, могущих привести индивида к цели. Абстрактное мышление позволяет ему в мыслях определить различные варианты своего действия. В этом смысле прав был Спиноза, когда говорил, что «свобода есть познанная необходимость». Деятельность в соответствии с познанной необходимостью и выбор различных вариантов поведения выступают двумя самостоятельными аспектами свободы воли человека. Различие между ними базируется на том, что воля индивида рассматривается в разных связях. С одной стороны, воля соотносится с объективными закономерностями естественного и общественного развития, с другой — с собствен-

ным поведением лица, его личными интересами. В первом аспекте она выступает как нечто производное и обусловленное. При этом обусловленность понимается в том смысле, что объективный мир очерчивает границы, которыми связана воля, но в пределах, которых она, несомненно, обладает свободой, причем сами объективно обусловленные границы не остаются неподвижными; с развитием познания и переходом от общественных отношений одного порядка к общественным отношениям более высокого порядка расширяются. Во втором аспекте свобода воли выступает (в ряду других факторов) как нечто первичное. Здесь поведение лица ограничено не только существующими объективными факторами, но и собственной волей деятеля. Именно в этом аспекте свобода воли составляет то неперемное условие, без которого невозможно никакое обоснование и возложение нравственной ответственности.

Третьим основанием определения свободы воли является взаимосвязанность, переплетенность личных и общественных интересов. Здесь противоречие частных и общественных начал способствует проявлению свободы воли. Бытие воли определяется и эволюционирует в коллективе, в обществе. Быть патриотом или космополитом, героем или трусом, гуманистом или эгоистом можно только в обществе и благодаря обществу.

Четвертым основанием можно назвать нравственные и эстетические ценности индивида. Многие поступки индивида, выбор поведения зависят от его нравственных ценностей, от его понимания внутренней гармонии личности, духовной красоты как высшей формы человеческого совершенства.

Еще одной объективной основой выбора является противоречие между действительностью и накопленным опытом, олицетворенным в «я» и преломленным в сознании, мышлении, характере данного «я». Наличие противоречий в действительности создает возможность их неодинаковых решений, и человек, благодаря сознанию и воле, использует эту возможность и делает свой выбор.

Свобода воли как господство человека над обстоятельствами и над самим собой не имеет никакого отношения к решению вопроса о том, можно ли регулировать поведение людей социальными нормами и ставить в упрек субъекту допущенное им нарушение этих

норм. Напротив, раз человек в состоянии познать законы действительности и использовать их в своих целях, раз он господствует над обстоятельствами и над самим собой, значит, и с этой позиции его поведение можно регулировать социальными нормами и он должен нести ответственность за свои поступки, значит, ему тем более можно ставить в упрек то, что он совершает поступок, расходящийся с насущными проблемами и задачами общества.

Так как «мораль как специфический институт, как специфическая нормативно-ценностная система, претендует на статус практической философии» [4, 107], немаловажным является вопрос о практических основаниях реализации, проявления индивидуумом своей свободы воли.

Человек, прекрасно зная моральные нормы поведения, их осознанно нарушает. «Никто не хочет быть дурным, — писала Ханна Арентс, — а тот, кто все-таки поступает дурно, впадает в *absurdum morale* (моральный абсурд). Тот, кто так делает, на самом деле противоречит самому себе, своему разуму, и тем самым, выражаясь словами Канта, должен будет презирать самого себя. То, что эта боязнь самопорицания не может быть достаточной гарантией легальности, очевидно; но коль скоро мы вступили в общество законопослушных граждан, значит, так или иначе, допустили, что самопорицание подействует» [2, 99]. Но оно, к сожалению, не действует, а человек не всегда может и хочет принимать, как пишет А.В. Разин, «для себя некоторые этические идеи» и начинать «проводить с их помощью коррекцию своей эмоциональной жизни» [7, 159]. В превращении самопорицания в действительную силу, следовательно, в превращении нравственной ответственности в жизненный принцип, сводящий в минимум (исключить, видимо, невозможно) человеческую нечестность и способность лгать (которых Кант называл «тронутое гнилью место» человеческой природы» [5, 40]), определяющую роль может и должен играть гражданское общество.

В отечественной и зарубежной литературе по философии политики сложился стереотип понимания гражданского общества сугубо политического института общества, что существенно сужает содержание его понятия [6, 46–56]. В сущности, гражданское общество как совокупность добровольных неправительственных и неком-

мерческих союзов, объединений и организаций граждан призвано, в первую очередь, решать их социальные проблемы. Однако решение последних упирается в деятельность властных структур, и, таким образом, оно вовлекается и в политическую активность.

Деятельность гражданского общества эффективна лишь тогда, когда в него вовлекаются рядовые граждане, благодаря чему преодолевается изолированность индивидов, повышается их общественная активность, осуществляется коллективное взаимовоспитание. Оно, гражданское общество, как институт формирования демократического образа жизни народа, является также и школой нравственной ответственности. Эта школа дает образование гражданственности, преодоления склонности лгать и лицемерить. Как мораль в целом является общественно-историческим продуктом, так и ее основные принципы и ценности формируются, реализуются и развиваются в индивидов-граждан конкретной общественной практикой, одной из важнейших ее формой в наше время является гражданское общество. Потому и рассмотрение категории моральной ответственности вне связи с демократией как образа жизни народа, следовательно, вне принципов гражданственности и гражданского общества остается, на наш взгляд, довольно-таки абстрактным. Потому и совершенно прав А.А. Гусейнов, когда постоянно подчеркивает, что мораль является практической философией.

### Литература

1. *Апресян Р.Г.* Идеи морали. М.: ИФРАН, 1995.
2. *Арендт Ханна.* Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Ханна.* Ответственность и суждение. 2-е изд. М.: Инст-т Гайдара, 2013.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
4. *Гусейнов А.А.* Что я должен не делать? // Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна. М.: Альфа-М, 2013.
5. *Кант И.* Религия пределах только разума // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 40.
6. *Кишлакова Н.М., Махаматов Т.М.* Гражданское общество и структура гражданства // *Философия и культура.* 2012. №8 (56). С. 46–56.
7. *Разин А.В.* Социальные и биологические основания нравственности // Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна. М.: Альфа-М, 2013. С. 159.

## Moral responsibility and citizenship

T.M. MAHAMATOV

Chair of Philosophy

Financial University under the Government of the Russian Federation

mactair@mail.ru

ABSTRACT: The moral responsibility is considered in the article as a special form of self-consciousness of an individual that is implicitly driven by the need to protect the integrity of the social body and the stability of its life that is based on the internal consent of community members. It is analyzed the indirect relation of responsibility with citizenship, awareness from the side of the citizens of their individual responsibility to their communities and society as a whole.

KEYWORDS: Moral responsibility, moral action, rationality and irrationality of morality, free will, citizenship, civic responsibility.

### References

1. *Apresjan R.G.* Idei morali. M.: IFRAN, 1995.
2. *Arend Hanna.* Nekotorye voprosy moral'noj filosofii. / Hanna Arend. Otvetstvennost' i suzhdenie. Izd. 2-e. Per. s angl. M.: Inst-t Gajdara, 2013.
3. *Gegel' G.V.F.* Filosofija prava. M.: «Mysl'», 1990.
4. *Gusejnov A.A.* Chto ja dolzhen ne delat'? / Postigaja dobro: sbornik statej. K 60-letiju Rubena Grantovicha Apresjana. M.: Al'fa-M, 2013.
5. *Kant I.* Religija predelah tol'ko razuma / Kant I. Sochinenija. V 8-mi t. T.6. M.: Choro, 1994. S. 40.
6. *Kishlakova N.M., Mahamatov T.M.* Grazhdanskoe obshhestvo i struktura grazhdanstva // Filosofija i kul'tura. №8(56). 2012. S. 46–56.
7. *Razin A.V.* Social'nye i biologicheskie osnovanija npravstvennosti. / Postigaja dobro: sbornik statej. K 60-letiju Rubena Grantovicha Apresjana. M.: Al'fa-M, 2013. C. 159.

Р.Г. Апресян

Сектор этики  
Институт философии РАН  
apressyan@mail.ru

## Важность идеи признания для понимания морали<sup>2</sup>

АННОТАЦИЯ: Признание — важная категория для понимания межличностного, группового, общественного взаимодействия (как прямого, так и опосредованного). Она позволяет разглядеть в человеческих отношениях что-то другое, помимо взаимопользования, господства/подчинения, конкуренции, борьбы. В широком плане проблематика признания конгруэнтна проблематике морали, по крайней мере, с коммуникативной ее стороны, в частности, проблеме ответственности. Ответственность сопряжена со свободой. Но, вместе с тем, представляет своего рода зависимость человека от того, что воспринимается им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий. Человек ответствен *перед* теми, зависимость от кого/чего он чувствует. Человек ответствен *за* то, что, как он полагает, от него ожидается, что он сам от себя ожидает как от потенциально совершенной личности, предстоящей нравственному идеалу. Это отношение зависимости невозможно без *признания* источника зависимости. Человек отвечает *за* себя и *за* других в той мере, в какой он признает других своими-другими. Он не может отвечать за тех, кого он не признает в качестве своих других. Такая постановка вопроса позволяет конкретизировать ответственность как нравственную задачу человека и увязать ее с кругом реальных отношений человека — отношений признаваемых и принимаемых им.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: признание, мораль, свобода, ответственность

---

<sup>2</sup> Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14–03–00429.

Признание — важная категория для понимания взаимодействия, общения, межличностных и общественных отношений. Она позволяет разглядеть в человеческих связях что-то другое, помимо взаимопользования, господства/подчинения, эксплуатации, борьбы, а именно, отношение к другому как обладающему личным достоинством, нуждающемуся, способному иметь свое мнение, принимать решения, действовать. Признание — это и предмет ожиданий человека, адресованных другим: признавать его — его идентичность, достоинство, права, способности.

Для меня эта идея актуализировалась благодаря книге Поля Рикёра «Путь признания». Именно актуализировалась, поскольку Рикёр непосредственно ссылается на Гегеля, читанного мной прежде не раз, хотя, возможно, и не всегда необходимо пристально. В «Философии духа» Гегель вводит понятие признания как своеобразную форму в развитии самосознания: признание, по Гегелю, обнаруживается в рефлексивной обращенности сознания на самое себя, опосредованной направленностью на другого [2, 240]. Сознание стремится к осознанию себя признанным другим. Но для этого другой должен быть признан в качестве признающего. И в коммуникативном и в граждански-политическом планах признание обсуждается как оппозиция пренебрежению, которое проявляется, в частности, в несправедливости: в государстве «человека признают и с ним обращаются как с разумным существом, как со свободным, как с личностью; и каждый отдельный человек со своей стороны делает себя достойным этого признания тем, что, преодолевая природность своего самосознания, повинуется всеобщему, в-себе-и-для-себя-сущей-воле, закону, — следовательно, по отношению к другим ведет себя так, как надлежит вести себя всем, — признает их тем, чем сам хотел бы быть признанным, т.е. свободным человеком, личностью» [2, 243]. Борьба с несправедливостью — это и «*борьба за признание*». Она ведется в процессе конкуренции интересов, взаимодействия и согласования ценностных позиций. Ее результаты нормативно закрепляются в системе наличных нравов.

Из трудов Гегеля не всегда очевидно, что он опирался в своих разборах признания на Иоганна Фихте, хорошо понимавшего

взаимоопосредованность отношения к себе и взаимоотношений с другим, и противостоял Томасу Гоббсу, преувеличивавшему значение общественной борьбы — «войны всех против всех» — в устроении общества<sup>3</sup>. Но в содержании и структуре гегелевской мысли эти предшества просматриваются как в принятии названной идеи Фихте, так и в полемически трансформирующей идею Гоббса указании Гегеля на постоянную «борьбу за признание», — борьбу, которая идет «на жизнь и смерть» [2, 242].

Отталкиваясь от Гегеля, Карл Маркс посредством концепции отчуждения описал особую форму непризнания, которая проявляется в отношениях, возникающих по поводу труда и его продукта. В свою очередь, Эмиль Дюркгейм, анализируя договорные формы солидарности, показал значение взаимного признания как начальной стадии социальной консолидации<sup>4</sup>. Нужно отметить и вклад Александра Кожева в продвижение гегелевской концепции признания, в частности, борьбы за признание, и ее переосмысление в том духе, что готовность человека рисковать жизнью ради того, чтобы быть признанным, доводится Кожевом до возможности непризнания другого; борьба за признание предстает, вместе с тем, борьбой за устранение другого, а признание оказывается односторонним<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Эти предтечи гегелевской теории признания анализируют Р. Уильямс (см. *Williams R. Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992); на них неоднократно указывает А. Хоннэт (см. *Honneth A. Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992) и вслед за ним П. Рикёр (см. *Рикёр П. Путь признания: Три очерка* / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 210. С. 164–165).

<sup>4</sup> См. *Heidegren C.-G. Op. cit.* P. 365–366. Надо добавить, что Ч. Тейлор специально отмечает новационность концепта «признание», наряду с концептом «идентичность», причем такую, что, как он говорит, «наши предшественники более двух столетий назад посмотрели бы на нас с большим недоумением, если бы услышали от нас эти слова в их современном значении» (*Taylor C. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ed. A. Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press 1994. P. 26*).

<sup>5</sup> *Kojève A. Outline of a Phenomenology of Right / Transl., Introductory Notes by B.-P. Frost, R. Howse. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. P. 209–232*. См. так же *Руткевич А.М. Рах Europeana (К столетию со дня рождения Александра Кожева)* // Вестник Европы, 2002, № 5; *Roth M.S. A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History // History and Theory. 1985. Vol. 24. № 3. P. 293–306*.



В данной Гегелем характеристике признания просвечивает абрис морали в ее существенном выражении (хотя и не во всей ее полноте). Так что проблематика признания — конгруэнтна проблематике морали, в частности, проблематике ответственности.

В современной политической философии тема признания укореняется с начала 1990-х годов благодаря работам таких видных ученых, как Роберт Уильямс, Чарльз Тейлор, Аксель Хоннет. Все эти авторы так или иначе опираются в анализе признания на Гегеля и развивают основные его идеи<sup>6</sup>.

Понятие признания имеет определенное ценностное содержание. В признании другой не просто утверждается по факту своего существования. Как подчеркивает Рикёр, признание предполагает идентификацию каждой личности «как свободной и равной любой другой личности» [4, 187]. Это значит, что личность признается не только в ее правах, но и в тех ее способностях, с которыми она себя ассоциирует, которые считает своими.

Признание прав и способностей личности — результат ее борьбы; борьбы за признание. Рикёр придерживается современной концепции прав человека как дифференцированных прав — гражданских, политических и социальных. Гражданские права — «негативные», они защищают личность, ее свободу, жизнь, собственность от незаконных посягательств со стороны государства (к этому следовало бы добавить, что гражданские права оберегают человека не только от государства, но и от общества, от других людей). Политические права — «позитивные», они гарантируют людям участие в процессах формирования публичной воли. Наконец, социальные права обеспечивают каждому справедливую долю при распределении элементарных благ. В XX в., указывает Рикёр, «начинается борьба за социальные права в деле справедливого распределения благ товарного и нетоварного характера в масштабе всей планеты» [4, 188–189].

---

<sup>6</sup> Эти предтечи гегелевской теории признания анализируют Р. Уильямс (см. *Williams R. Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992); на них неоднократно указывает А. Хоннэт (см. *Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* / Transl. by J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996) и вслед за ним П. Рикёр (см. *Рикёр П. Путь признания: Три очерка* / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010).

Признание — это динамичный процесс. Он опосредствован дискурсивным, коммуникативным, внутригрупповым и социальным соперничеством. Отказ в признании или недостаточное признание, проявляемые в несправедливости или неуважении, рождают моральное разочарование и чувство уязвленности у включенных в отношения, но не признаваемых во всей полноте людей. Неуважение (к правам, интересам, мнениям) людей есть значимое проявление непризнания. На это специальное внимание обращает Хоннет. Неуважение может принимать самые разные формы: а) нарушение физической, телесной неприкосновенности индивида, которая не только выражается в причинении боли, но и переживается как подавление суверенности человека в отношении собственного тела, б) ограничение или лишение личности ее прав как члена сообщества и, как следствие, ограничение ее моральной ответственности, в) презрение к ценностям предпочтениям и установкам личности, ее мировоззрению и образу жизни, что ведет к понижению статуса или достоинства личности, а стало быть, и к потере ею самоуважения. Внимание к этим формам неуважения, подчеркивает Хоннет, позволяет увидеть и «интерсубъектные отношения признания, которые в своей совокупности образуют предпосылку человеческого единения»; без опыта взаимного признания способные к действию субъекты не имели бы возможности развивать и поддерживать позитивное отношение к себе<sup>7</sup>.

Соответственно выявленным формам неуважения Хоннет выделяет и разновидности признания. Они образуют «моральную инфраструктуру социального жизненного мира, в котором индивиды обретают и сохраняют свою целостность в качестве человеческих существ» [7, 193]. Физическому насилию как форме неуважения противостоит, по мнению Хоннета, такая форма

---

<sup>7</sup> *Honneth A. Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2. P. 191–192.* Осмысление и проработку такого подхода к признанию Хоннет связывает с именами Гегеля и Дж.Г. Мида, основываясь на разборе идей которых о роли общения в процессе становления индивидуальной идентичности, он развил свою концепцию признания (*Honneth A. Kampf um Anerkennung. Ein Theorieprogramm im Anschluß an Hegel und Mead. Habilitationsschrift. Frankfurt a. M.: [Б.и], 1989; Он же. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Polity Press, 1996).*

признания, как любовь. Потребности и чувства утверждаются, лишь будучи удовлетворенными, причем опосредованно другими, которые, непосредственно откликаясь на чувства индивида, одобряя их, тем самым ободряют индивида и выражают ему свое признание. Физическое существование других — залог такого рода признания, без которого индивид не может обрести уверенность в себе, а вслед за ним и на основе его все другие формы самоуважения.

Далее, лишению человека как члена сообщества прав противостоит его признание в качестве такового, благодаря чему личность оказывается способной видеть себя глазами партнеров по взаимодействию как обладатель равных с ними прав. Личность смотрит на себя глазами других, которые, предписывая ей разного рода ответственности, вместе с тем, гарантируют ей возможность реализации собственного Я. Члены сообщества взаимно признают друг друга в качестве таковых, осознавая, что они в равной мере обладают правами и обязанностями и понимают основания, по которым они наделяются правами и им вменяются обязанности.

Наконец, игнорированию мировоззрения и образа жизни противостоит признание человека в индивидуальности и неповторимости его биографии, ценностных предпочтений и жизненного стиля. В этическом плане, подчеркивает Хоннет, для человека важно чувствовать себя не только автономным, но и признаваемым в качестве уникальной личности, в качестве объекта симпатии и солидарности других, и это чувство является важным фактором как личной идентичности, так и общественной консолидированности.

Таким образом, согласно Хоннету «любовь, права и солидарность» [7, 195; 8, 92–130] представляют собой фундаментальные модели признания, задающие формальные требования к условиям общественного взаимодействия. Соответственно переосмысливается мораль как «институт для защиты человеческого достоинства», обеспечивающий в противостоянии насилию и подавлению «обоюдность в любви, универсальность в правах, равенство и солидарность» [7, 196].

Заслуживает внимания и тот аспект признания, который вскрыл Тэйлор, показавший, что человек ожидает признания себя в каче-

стве не только равного другим гражданина, но и самобытной личности. Для чувства признанности необходимо признание как равных со всеми прав, так и культурных, социально-локальных, групповых, индивидуальных особенностей.

Проблематика признания привлекла мое внимание как, возможно, ресурсная для теоретической реконструкции феномена морали. Поначалу понятием «признание» я воспользовался для обозначения определенного аспекта моральных отношений, а именно, того, в котором отражаются восприятие человека, суждение о нем и направленные на него действия в соответствии с его достоинством (как высоким, так и низким) и заслугами. Отмечу в порядке критической рефлексии проводившегося мной в последние несколько лет взгляда<sup>8</sup>, что поначалу я принял идею признания в контексте «четверичной» дифференциации основного коммуникативного содержания морали<sup>9</sup>. Различая моральные отношения и основные ценности, в которых они отражаются, и (возвратно) которыми они регулируются, я выделял невреждение, уважение, солидарность и заботу. Признание мне показалось более точным определением того морального опыта, который маркировался мной понятием «уважение»: признание включает в себя и *неуважение*. Например, совершивший преступление *признается* виновным и подвергается в соответствии с законом наказанию, получая тем самым по заслугам. Преступник не может быть предметом заботы в том смысле, в каком забота присуща дружественным отношениям или отношениям благотворения. Во всяком случае, забота о смягчении наказания и милосердие к осужденному не должны приходиться в противоречие с законом, устанавливающим меру наказания за определенное преступление. Но совершивший преступление человек, находящийся под стражей или несущий наказание, не должен лишаться прав сверх меры, задаваемой необходимостью правоохранительных действий или наложенным наказанием; и об-

---

<sup>8</sup> Целостное выражение этого взгляда на мораль см. *Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.

<sup>9</sup> Коммуникативное содержание морали выделяется мной наряду с перфекционистским содержанием, фиксируемым в ценностях добродетели и совершенства и соответствующих им требованиям.

щество не может не заботить лишение прав подследственных и несущих наказание, пренебрежение к их нуждам, унижение их достоинства.

По поводу обоснованности выделения в нормативном содержании морали наряду с невреждением, солидарностью и заботой сегмента, с которым я связал признание, может вызываться сомнение. Выделение этого сегмента может казаться лишним в наборе базовых нравственно-коммуникативных ценностей. Невреждение — негативно-позитивное отношение: это не только воздержание от причинения неоправданного вреда другому, но, вместе с тем, признание другого; другому не причиняется вред в силу того, что другой признается — в достоинстве, правах, суверенности и т.п. Так что, вроде бы, нет смысла в выделении особого типа отношения к другому и акцентирования соответствующего нормативного содержания. — На это можно было бы ответить, что следует принять во внимание, что и невреждение, и помощь, и даже забота могут осуществляться по разным мотивам. Хотя при восприятии реципиентом только результатов действия его смысл будет для него положительным, в том числе морально положительным, для «беспристрастного наблюдателя» смысл действий (не причиняющих вред, осуществляющих помощь или заботу), которые совершены из предосторожности, подражательно, из корысти, будет другим, чем смысл аналогичных по внешнему результату действий, но совершенных из уважения, солидарности и любви. — Тем не менее, сомнение в обоснованности выделения признания сохраняется, и оно питается пониманием того, что нанесение вреда, помощь и забота характеризуют действия, между тем как признание характеризует *установку* различных действий, в том числе не наносящих вред, оказывающих помощь или заботу. Или, можно сказать по-другому, невреждение, помощь и забота выражают отношение к человеку как агенту блага, между тем как признание — отношение к человеку как агенту достоинства и носителю прав. — Однако есть действия, которые носят символический характер, это этикетные действия, совершаемые исключительно для выражения отношения — уважительного или пренебрежительного...

Это обсуждение в жанре солилокви (на самом деле, продолжающее обсуждения, проходившие с коллегами в жанре диалога), отвлекается от того дискурсивного обстоятельства, что в основе выделяемых сегментов нормативного содержания морали лежат не действия, не мотивы, а ценности, которые отражаются в мотивах, утверждаются в поступках и управляют суждениями. Вопрос, стало быть, в том, как точнее маркировать ту нормативную область, которая предполагается за названиями «признание», «уважение/неуважение». Вопрос этот тем более актуален, что проблематика признания, как было сказано выше, конгруэнтна проблематике морали в целом, о чем свидетельствует прошедшая в последние десятилетия дискуссия по признанию.

Концепция признания помогает увидеть дополнительные моменты в проблематике ответственности. Ответственность разнообразно и тесно связана с другими моральными феноменами. Характерно, что в понятии ответственности соединяются такие близкие, но расходящиеся значения, как призвание (призванность), вменяемость, суверенность, свобода, вина, достоинство, честь и т.д. Если посмотреть с этой точки зрения на историю мысли, то можно увидеть, что разными мыслителями проблематика ответственности и обсуждалась нередко через эти понятия, и далеко не всегда была терминологически оформлена привычным для нас образом. Эта вписанность ответственности в круг моральных феноменов позволяет представить ее в феноменологической данности — как форму сознания и самосознания.

Свобода — одна из основных корреляций понятия ответственности. Ответственность сопряжена со свободой. Вместе с тем, в ответственности есть то, что как будто противопоставляет ее свободе, а именно, *зависимость*. Зависимость ответственности не следует путать с подвластностью, покорностью, подчиненностью, неволей (с чем зависимость чаще всего ассоциируется). Это идеальная, духовная зависимость человека от того, что воспринимается им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий. Таким определяющим основанием может быть лицо (индивидуальное, коллективное, идеально-символическое) или институт. И.А. Ильин говорил в связи с ответ-

ственностью о *предстоянии* и видел суть нравственной ответственности в предстоянии Богу [3, 300]. Метафорически воспринимаемая идею Бога, я говорю о идеально-символическом лице как контрапункте ответственных решений и действий, имея вместе с тем в виду, что проекции предстояний могут быть различными, а не только самыми возвышенными.

Человек ответствен за то, что, как он полагает, от него ожидается, что он сам от себя ожидает как от потенциально совершенной личности, предстоящей нравственному идеалу. Это отношение зависимости невозможно без *признания* источника зависимости. Фактор признания другого/иного<sup>10</sup> в ответственности может вести к тому, что сама ответственность субъективно переживается человеком как ответственность (а) *перед* самим собой и *за* самого себя: за сохранение своей внутренней свободы, своего достоинства, своей человечности, (б) и *перед* другими и *за* других, но в той мере, в какой человек признает их *своими-другими*, т.е. частью своей суверенности, в какой других он принимает как продолжение самого себя или как таких, через которых он оказывается представленным. Но человек отвечает *за* себя и *за* других в той мере, в какой он признает других *своими-другими*. Он не может отвечать за тех, кого он не признает в качестве своих-других. Человек отвечает перед другими — теми, с кем он связан ситуацией или соглашениями. Никто не вправе ожидать, тем более требовать от него ответственности за чужих — за судьбу чужих и тем более за действия чужих.

В связи со сказанным встает вопрос о степени и градациях ответственности. Этот вопрос нуждается в специальном исследовании и обсуждении. Пока же можно сказать, что мера ответственности человека обусловлена мерой его дееспособности и не может ее превышать.

Такая постановка вопроса позволяет конкретизировать ответственность как нравственную задачу человека и увязать ее с кругом реальных связей человека — связей, посредством которых человек демонстрирует свое признание других, не важно, принимаются им другие или нет.

---

<sup>10</sup> Как мы видели, согласно Гегелю, с помощью признания сознание рефлексивно обращается на самое себя, будучи опосредовано направленностью на другого.

## Литература

1. *Апресян Р.Г.* Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М., 2014.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1977.
3. *Ильин И.А.* Путь к очевидности // *Ильин И.А.* Путь к очевидности / Сост. П.В. Алексеев, В.И. Кураев. М.: Республика, 1993.
4. *Рикёр П.* Путь признания: Три очерка / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010.
5. *Руткевич А.М.* Рах Еуропеана (К столетию со дня рождения Александра Кожева) // Вестник Европы. 2002. № 5.
6. *Heidegren C.-G.* Recognition and Social Theory // *Acta Sociologica*, 2004. Vol. 47. № 4: Recognition, Redistribution, and Justice.
7. *Honneth A.* Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition // *Political Theory*. 1992. Vol. 20. № 2.
8. *Honneth A.* The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts / Transl. by J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
9. *Kojeve A.* Outline of a Phenomenology of Right / Transl., Introductory Notes by B.-P. Frost, R. Howse. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
10. *Roth M.S.* A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History // *History and Theory*. 1985. Vol. 24. № 3.
11. *Taylor C.* The Politics of Recognition // *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / Ed. by A. Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press 1994.
12. *Williams R.* Recognition: Fichte and Hegel on the Other. Albany: State University of New York Press, 1992.

### **The importance of the recognition concept for understanding of moral**

R.G. APRESSYAN

Department of Ethics. Institute of Philosophy.

Russian Academy of Science

apressyan@mail.ru

ABSTRACT: Recognition is a significant concept for understanding interpersonal, intra-group, and social relations. Owing to this concept one is able to distinguish in human relations something more than mutual profit, masterdom-subjection, competence or struggle. In broad scope the subject matter of recognition is congruent to the subject matter of morality, at least in the aspects of communication and responsibility. Responsibility is related to free-



dom, but at the same time to some kind of dependence one feels in one's decision making and acting. This is dependence upon the foundation of decisions and actions. An agent is responsible *to* those whom he/she feels dependent upon. An agent is responsible *for* that, what he/she considers others expect from him or what he/she expects from him/herself as potentially perfect personality. This relation of dependence is impossible without recognition of the source of dependence. An agent is responsible to oneself and to others as recognized others and does not feel responsible to those whom he/she does not recognize as related to him/her, or as moral agents. Such approach allows to specify the issue of responsibility as a personal moral task and associate it with the assembly of agent's relations to others — relations, which he/she recognizes and accepts.

KEY WORDS: recognition, morality, freedom, responsibility

### References

1. *Apresjan R.G.* Smysl morali // Moral'. Raznoobrazie ponjatij i smyslov: K 75-letiju A.A. Gusejnova / Otv. red. O.P. Zubec. M.: Al'fa-M, 2014.
2. *Gegel' G.V.F.* Jenciklopedija filozofskih nauk. T. 3: Filozofija duha / Otv. red. E.P. Sitkovskij. M.: Mysl', 1977.
3. *Il'in I.A.* Put' k ochevidnosti // Il'in I.A. Put' k ochevidnosti / Sost. P.V. Alekseev, V.I. Kuraev. M.: Respublika, 1993.
4. *Rikjor P.* Put' priznanija: Tri ocherka / Per. I.I. Blauberg, I.S. Vdovinoj. M.: ROSSPJeN, 2010.
5. *Rutkevich A.M.* Pax Europaea (K stoletiju so dnja rozhdenija Aleksandra Kozheva) // Vestnik Evropy, 2002, № 5.
6. *Heidegren C.-G.* Recognition and Social Theory // Acta Sociologica, 2004. Vol. 47. № 4: Recognition, Redistribution, and Justice.
7. *Honneth A.* Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2.
8. *Honneth A.* The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts / Transl. by J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
9. *Kojeve A.* Outline of a Phenomenology of Right / Transl., Introductory Notes by B.-P. Frost, R. Howse. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
10. *Roth M.S.* A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History // History and Theory. 1985. Vol. 24. № 3.
11. *Taylor C.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ed. A. Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press 1994.
12. *Williams R.* Recognition: Fichte and Hegel on the Other. Albany: State University of New York Press, 1992.

## Ответственность как важнейшая составляющая зрелой свободы личности

**АННОТАЦИЯ:** В статье показывается, что в современных кризисных условиях весьма важным является понимание глубинной взаимосвязи свободы и ответственности. Приоритетным является нравственный контекст их рассмотрения, ибо мы по существу выходим на внутреннюю духовную силу человека. Ведь в действительности многие не готовы пользоваться тем, что разрешено извне (на политико-правовом уровне) в связи с духовно-нравственным дефицитом, когда свобода по существу превращается во вседозволенность. Зачастую требуется освобождать саму свободу из своеобразного плена упрощенных односторонних представлений о ней. Свежий пример — это события в Киеве, где безответственный беспредел привел к националистической агрессии на Юго-Востоке Украины.

Свободу, а значит, и ответственность следует рассматривать комплексно и в контексте всей социокультурной реальности. Важно иметь в виду сознание человека, его спонтанную активность, самосознание, самоконтроль, всю совокупность объективных реалий, в которых индивид осознает свободу, приходит к ценностной определенности и понимает социальность свободы. Цельность свободы обеспечивается именно ответственностью. Подобно тому, как хаос внутренне тяготеет к порядку, свобода, если иметь в виду достаточно зрелую ступень ее эволюции, внутренне нуждается в новом позитивном содержании.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** ответственность, свобода, личность, социокультурная реальность, социальность, мораль, нравственность.

К числу наиболее проблемных точек современности нельзя не отнести все увеличивающийся разрыв между свободой и ответственностью. На всех уровнях агрессивно пробивает себе дорогу безответственность, что не только подвергает опасности прочность всего социального здания, но и подрывает веру человека в самого себя. Применительно к личности происходит снижение планки требовательности человека к себе и другим, сведение ответственности к исполнению узкого круга формальных обязанностей без сколько-нибудь серьезного анализа мотивов и качества самих поступков и действий. «Человек, — пишет Э. Фромм, — превратился в деталь гигантской экономической машины» [10, 94, 99].

Думается, что основная проблема связана не столько с внешними параметрами современной цивилизации, сколько с внутренним миром человека. Ведь именно мировоззрение в конечном счете, и определяет саму стратегическую направленность поступков людей. «Мы уже научились беспокоиться, — пишет С. Блэкберн, — об окружающей среде..., но лишь немногие из нас задумываются о том, что можно назвать моральной или этической средой. Это идеи, которыми мы руководствуемся в своей жизни» [2, 9].

В этой связи весьма важным является понимание глубинной взаимосвязи таких действительно ключевых философских категорий и одновременно нравственных ценностей, как свобода и ответственность. Приоритетным является нравственный контекст их рассмотрения, ибо мы по существу выходим на внутреннюю духовную силу человека. Требуется преодолеть разного рода поверхностные представления и стереотипы в суждениях об этих важнейших измерениях человеческого и социокультурного бытия. Именно они наполняют жизнь людей смыслом, требуя от субъектов социальной жизнедеятельности новых и новых творческих и целенаправленных усилий [1].

Важно подчеркнуть, что подлинно человеческое существование немислимо без радости и одновременно тяжести свободы. Именно свободный человек создает и постоянно оживляет культуру, своим творчеством и усердным трудом способствует появлению в ней чего-то нового, ранее не бывшего. Общество может нормально существовать и развиваться только при наличии хотя

бы минимального потенциала свободы. Усиление данного потенциала выступает в качестве одного из важнейших показателей общественного прогресса в целом.

Исторический процесс в целом обусловливается непрекращающимися спонтанными и целенаправленными усилиями людей. Именно поэтому он внутренне противоречив и многомерен, возможны даже откаты назад. Так, формальное увеличение количества политико-правовых свобод не всегда сопровождается соответствующим качеством реальной свободы человека и общества. Одни не готовы пользоваться тем, что разрешено извне, из-за отсутствия достаточных материально-экономических условий; другие — из-за духовно-нравственного дефицита, когда свобода по существу превращается во вседозволенность. Свежий пример — это события в Киеве.

То, что было описано Э. Фроммом в знаменитом «Бегстве от свободы» еще в середине XX века применительно к Западу, во многом продолжает повторяться и сегодня на постсоветском пространстве. Разумеется, можно говорить и о некоторых позитивных моментах нашей социальной жизни. К примеру, сделан определенный шаг в сторону своеобразного раскрепощения сознания, освобождения его от некоторых идеологических и социально-психологических пут. В этом смысле свободы, казалось бы, стало больше. Однако теперь уже и саму свободу зачастую требуется освобождать из своеобразного плена упрощенных односторонних представлений о ней.

Существует огромный массив новейшей литературы, касающийся свободы в самых разных ее аспектах. Далеко не все авторы соответствующих работ в достаточной мере учитывают известные предостережения И. Канта. Имея в виду практический разум, он утверждал: «Сделать идею свободы постулатом можно только без доказательств, можно принять или не принять такой постулат, поверить в действительную силу свободы и в соответствии с этим строить свою эмпирическую жизнь, или не поверить и остаться рабом жесткой причинности нашей феноменальной природы...» [5, 455].

В соответствующих источниках, на наш взгляд, имеют место серьезные методологические и теоретические просчеты и односто-

ронные подходы. Это и чрезмерно широкое понимание, когда свободу распространяют на всю природу, отождествляя, условно говоря, падающий камень и обладающего свободой воли человека; и сведение к творчеству и некоему первичному хаосу вообще (Н.А. Бердяев); и неоправданно узкое, когда все сводится к сугубо социальным отношениям или, еще хуже, — к политико-правовой сфере.

Свободу, а значит, и ответственность следует рассматривать комплексно и в контексте всей социокультурной реальности.

1. Содержание и разнообразные формы свободы, в конечном счете, определяются *сознанием человека* как субъекта преобразовательной и познавательной деятельности. В конечном счете, сознание, мир духовного в целом, а также сам процесс целенаправленной деятельности в самом широком смысле слова и определяют всю направленность самоутверждения человека в мире.

2. Не может игнорироваться и то, что принято называть безотчетными порывами, *спонтанной активностью*, составляет важную сторону бытия человека и общества. Необъяснимая привлекательность свободы, устойчивое желание обладать ею и одновременно страх потерять ее — эти и подобные чувства, переживания превращают свободу в своеобразный объект любви. Заставить кого-либо любить так же невозможно, как и заставить быть свободным. Следует отличать свободу человека от открытого И.П. Павловым у высших животных рефлекса свободы, порождающего мотивацию сопротивления принуждению.

3. В целом свобода становится своеобразной духовной реальностью только тогда, когда *осознается, в известном смысле даже контролируется* (а это прямой выход на феномен ответственности) и целенаправленно, так сказать, воспроизводится на уровне личностного бытия. Для развертывания последнего требуются все новые и новые усилия в плане самоактуализации и самореализации<sup>11</sup>. Яркими примерами выступают те, кого А.А. Гусейнов называет «великими моралистами» [4], да и сам он демонстрирует успех подобных усилий.

---

<sup>11</sup> По А. Маслоу («Мотивация и личность», 1954), самореализующиеся личности — это те, кто уже удовлетворил свои низшие потребности и стремится осуществить высшие устремления человеческой природы, становясь всем, чем они способны стать.

4. Разумеется, следует *учитывать всю совокупность объективных реалий*, прежде всего, природных. В. Франкл, к примеру, к этим «заданностям» относил естественно-природную среду, психические особенности и социокультурные условия бытия человека. Соответственно свобода, по его мнению, должна определяться по отношению к влечениям, наследственности и среде [9].

5. Весьма значимым моментом свободы, ее, так сказать, парусом, обеспечивающим целенаправленность развертывания индивидуальной и социальной активности, выступает *познание, в первую очередь познание объективной действительности, необходимости в самом широком смысле*.

6. Немалую роль в деле своеобразной корректировки курса указанной активности играет *самопознание*, на котором базируется внутренняя свобода. Кроме того, самопознание предполагает выявление собственно человеческих потребностей, отсечение того, что мешает стать и быть человеком.

7. В свою очередь, это предполагает наличие *самосознания как своеобразного стержня мировоззрения в целом*. Именно на этом уровне зарождается чувство ответственности.

8. Известно, что специфика человеческой деятельности заключается в ее целеполагающем характере. Сама же целенаправленность предполагает хотя бы общее представление о том, что значимо не только с точки зрения обеспечения существования, но и развития, совершенствования. Соответственно, *своеобразными ориентирами для действующего, желающего и познающего человека выступают ценности*, среди которых на определенных основаниях отбираются приоритетные. И сама способность к их отбору, и реальный процесс отбора также относятся к содержанию свободы как таковой.

9. Поскольку связь с миром человек осуществляет только через другого человека и социум в целом, постольку *свобода изначально социальна*. Известное положение о том, что нельзя быть в обществе и быть свободным от него, по существу указывает не столько на какие-то опасности свободы для общества, сколько на социальное наполнение всей жизни человека, включая саму свободу. Вне общества не может быть свободы в подлинном смысле этого слова.

Таким образом, свобода не исчерпывается ни внешней независимостью, ни познанием, ни неким внутренним чувством, ни ценностной ориентацией, ни просто каким-либо поступком.

10. Она имеет множество аспектов, но представляет собой необычайно цельный, устойчивый и органичный бытию человека феномен, тесно связанный с другими, столь же укорененными в человеческую и социальную жизнь феноменами. К их числу нельзя не отнести и *ответственность как высшее проявление нравственности*.

Несмотря на имеющееся в теоретической литературе достаточно убедительное обоснование человеческого и социокультурного измерений ответственности, все же имеет место ее сведение к сугубо юридической стороне дела. В действительности же «ответственность предполагает нравственность, составляющую своеобразный фундамент всех отношений между людьми» [3, 110–112].

Важно отметить, что характерное преувеличение внешних формальных требований и норм в работах политико-правового порядка проистекает из определенной философской позиции, тяготеющей к социологизаторству. «У индивида, — говорится в одном из солидных источников, — ответственность формируется как результат тех внешних требований, которые к нему предъявляет общество...» [8, 453]. На мой взгляд, нельзя забывать об экзистенциальном измерении человеческого бытия. В противном случае в обществе исчезает личная инициатива, заинтересованное участие в совместной деятельности и т.п.

Свобода, как в воздухе, нуждается в постоянно воспроизводящихся индивидуальных и групповых контактах и взаимодействиях, которые, прежде всего, касаются организации и улучшения совместной жизни. Высокое качество последней, в свою очередь, обеспечивается лишь в том случае, если человек ответственен перед собой как личностью, перед другими и обществом в целом. В данном случае речь идет о ситуации, когда решающую роль играет внутренняя убежденность и собственная совесть. Многое объясняет позиция максимального сближения свободы и ответственности<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Указанная позиция в целом разделяется Гансом Йонасом, который рассматривает «свободное деяние» как «...исключительно своё собственное дерзкое нравственное предприятие». Именно в такой ситуации «человек высказывает претензию на ни-

Важно особо подчеркнуть: ответственность предполагает нравственность, составляющую своеобразный фундамент всех отношений между людьми как людьми. Вместе с тем нравственность может полноценно жить и воспроизводиться только благодаря целенаправленному культивированию свободы человека. Принуждение к доброте бессмысленно, а вот злым человек становится под давлением обстоятельств. По существу, целенаправленное воспроизводство и обогащение свободы новым содержанием осуществляются даже не ради нее самой, а как раз ради ее, так сказать, обратной, собственно нравственной стороны, то есть ответственности.

Речь идет не о замкнутом круге, а о самовоспроизводящейся социокультурной реальности, одновременно разветвляющейся и в русле ряда необходимых тенденций, закономерностей, и в спонтанном потоке индивидуально-личностных инициатив и начинаний. Подобно тому, как хаос внутренне тяготеет к порядку, свобода, если иметь в виду достаточно зрелую ступень ее эволюции, внутренне нуждается в новом позитивном содержании. В данном случае не обойтись без выношенных самими людьми ответственных решений, прежде всего, добровольно принимаемых на себя обязательств перед кем-либо.

Таким образом, позитивное содержание свободы вообще немислимо вне поля ответственности. Речь идет о своеобразной мере самой свободы. Подобно тому, как познается необходимость, осмысливается и осваивается ответственность. Своеволие как раз и являет собой отрыв свободы от ответственности, да и от нравственности в целом. Подлинная ответственность обуславливается наличием свободы и нравственности. Тенденция такова: степень ответственности зависит от того, в какой мере в реальном бытии человека присутствуют свободный выбор, осознание значимости собственных поступков для себя и других, готовность последовательно ориентироваться на позитивные социальные ценности и соответствующим образом действовать.

---

чейную до того ответственность и, разумеется, после этого оказывается под властью её претензий на себя... Высшая и наиболее самостоятельная свобода самости приводит к наиболее повелительному... должностованию» — Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. — М., 2004. С.178–179.



Находясь в контакте с другими, человек по своей воле дает ответ кому-то, одновременно ожидая соответствующего ответа со стороны последнего. Сама же ответственность, будучи особой духовно-нравственной реальностью, открывает новые горизонты для свободы, задает ее иное качество, когда человек, а вместе с ним и все общество, выходят на новую орбиту целенаправленной деятельности.

Таким образом, применительно к личностному бытию свобода есть многоаспектное самоутверждение (как в мысли, так и в действии), возможность и реальная способность человека изменять себя, других, наличные обстоятельства в соответствии с собственными желаниями, знаниями объективной данности (необходимости), а также на основе осознанного выбора ценностей, взятых в контексте представлений о социальном идеале.

Ответственность — это преимущественно личностное качество, целенаправленно формирующееся в процессах нравственного становления и самоутверждения человека в мире, прежде всего, в обществе, что предполагает осознание обязанности (необходимости) сохранения или развития чего-либо в самом себе, других, социальной группе, государстве, обществе в целом.

Наличие и степень ответственности определяются, прежде всего, собственно нравственными чувствами и представлениями людей, по существу, их человечностью. Вторичные, так сказать, виды ответственности — групповая, классовая, гражданская, правовая, — в конечном счете, зависят от морально-нравственного основания в человеке и обществе.

Только самопознание, нахождение индивидом фундамента ответственности в себе самом могут, в конечном счете, обеспечить хотя бы относительную гармонию между личными интересами и общественными требованиями, включая правовые. Не случайно даже для охранительных отраслей и норм права характерны «трактовка ответственности как социального и нравственного долга», «проявление тенденции к позитивному, перспективному» ее пониманию [6, 110].

Ясно, что принуждение или санкция сами по себе никого не могут сделать лучше, более ответственными. Общественное мнение чутко реагирует на всякого рода неоправданные искусственные запреты, рассматривает их как искусственные и надуманные,

далекие от подлинной справедливости. В известном смысле это относится и к коллективным субъектам деятельности.

В исторической перспективе все решает именно нравственный и гражданский выбор самих людей, их осознание степени важности тех или иных верхушечных решений и действий. По большому счету, «...всякий человек... есть человек, — как писал Л.Н. Толстой, — то есть разумное, любящее существо, призвание которого... только в одном: в исполнении своего человеческого назначения в тот короткий срок, который предназначено прожить в этом мире» [7, 318]. В целом качество политики во многом определяется бережным отношением к народу, соответствующим нравственным чувствам и мнениям. Нужна строгая нравственно-философская экспертиза не только тех или иных чрезвычайных событий или обстоятельств, но всех наличных аспектов функционирования политико-государственных институтов и отдельных чиновников.

В авангарде духовно-нравственного оздоровления и обновления общества призвано находиться научно-образовательное сообщество. Задача последнего, в частности, — способствовать преодолению сковывающих мысль стереотипов и вместе с тем избегать поспешных, поверхностных, односторонних суждений и оценок. Свобода и ответственность должны последовательно воспроизводиться в самом образовательном процессе. Здесь требуются разум и высокое доброжелательное чувство. Только в этом случае можно будет говорить о достаточно высоком уровне профессиональной этики самих преподавателей, а также всех, кто участвует в управлении и организации научно-образовательной деятельности. Наш уважаемый юбиляр и в этом смысле находится в авангарде.

В целом, являясь открытой системой, общество нуждается не только во внешних факторах развития и временной устойчивости, но и в постоянно обновляемом интеллектуальном и нравственном потенциале долговременного развития. По существу, имеется в виду качество самих субъектов всех видов социальной жизнедеятельности. Оно же, в свою очередь, в равной мере зависит как от сугубо личностных, преимущественно нравственных характеристик людей, так и от их профессиональных знаний и навыков.

На мой взгляд, настоящая деятельность А.А. Гусейнова — это живое воплощение гармонии нравственности (ответственность же является наиболее концентрированным ее выражением) и высокого профессионализма.

### Литература

1. *Артемов В.М.* Нравственность и свобода. М., 2007.
2. *Саймон Б.* Этика: краткое введение. М., 2007.
3. Государство и право. 2007. № 3.
4. *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М., 1995.
5. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4.
6. *Кудрявцев В.Н.* Право и поведение. М., 1978.
7. *Толстой Л.Н.* О присоединении Боснии и Герцеговины к Австрии // Новые пророки. СПб., 1996.
8. *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989.
9. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
10. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1995.

### **Responsibility as an important component of mature personal liberty**

V. M. ARTEMOV

Chair of Philosophy and Socio-Economic Disciplines  
Moscow State University named after O. Law Kutafin (MSLA)  
vyach\_artemov@mail.ru

ABSTRACT: The article shows that in contemporary crisis conditions it is very important to understand the deep relationship between freedom and responsibility. The priority is the moral context of the consideration, since we actually describe the internal spiritual qualities of a person. In fact, many people are not ready appropriately use of what is allowed on the political and legal level because lack of moral-spiritual values. In that case freedom turns out to be voluntarism and permissiveness. We often have to release freedom itself from the captivity of simplified common images. A recent example is the events in Kiev, where reckless lawlessness caused a nationalist aggression in the South-East of Ukraine.

Freedom and responsibility should be considered in an integrated manner and in the context of the entire socio-cultural reality. It is important to keep in mind the human consciousness, its spontaneous activity, self-awareness, self-control, the totality of the objective realities under which an individual aware

his freedom identifies values and understand the social nature of freedom. The integrity of freedom is essentially provided by the responsibility. Just as chaos internally tends to order, freedom on the enough mature stage of its evolution internally needs to have a new positive content.

KEYWORDS: responsibility, freedom, personality, social and cultural reality, sociality, moral, ethics.

#### References

1. *Artemov V.M.* Nравstvennost' i svoboda. M., 2007.
2. *Bljekbern, Sajmon.* Jetika: kratkoe vvedenie. M., 2007.
3. Gosudarstvo i pravo. 2007, №3.
4. *Gusejnov A.A.* Velikie moralisty. M., 1995.
5. *Kant I.* Soch. v 6 t. M., 1963–1966. T.4.
6. *Kudrjavcev V.N.* Pravo i povedenie. M., 1978.
7. *Tolstoj L.N.* O prisoedinenii Bosnii i Gercegoviny k Avstrii // Novye proroki. SPb., 1996.
8. Filosofskij jenciklopedicheskij slovar'. — M., 1989.
9. *Frankl V.* Chelovek v poiskah smysla. M., 1990.
10. *Fromm Je.* Begstvo ot svobody. M., 1995.

О.П. Зубец

Сектор этики  
Институт философии Российской академии наук  
allzubets@mail.ru

## ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА ВСЕ

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена обоснованию понятия моральной ответственности как *ответственности за все* — вне каких-либо временных или пространственных ограничений, как ответственности за мир, тождественный индивидуально-ответственному поступку и за собственную субъектность. На основе философско-этических выводов так называемой *Этики после Аушвица* делается вывод о дискредитации пронизанного правовыми смыслами и понятиями понимания моральной ответственности и о разрушении понятия поступка. Аушвиц видится как логичное, причинно-детерминированное, необходимое и концентрированное выражение мира феноменального, социального, эмпирического, а потому абсолютное отрицание его возможно лишь в пространстве абсолютной морали, что означает полное выведение вопроса об убийстве из сферы рационального рассмотрения и принятия решения о поступке. Абсолютный запрет на убийство в теории есть отказ от проведения границ поступка, от его ситуативного понимания, от множественности, с одной стороны, а с другой — утверждение единственности морального субъекта. В созвучии идей Аристотеля, Сартра, Бахтина, Арндт, Гусейнова заложено понятие ответственного поступка как *моего*, а моральной ответственности как ответственности за бытие самим собой, то есть моральным субъектом. Именно посредством ответственности существует мир — ведь в оптике морали он возможен исключительно как *мой* мир, как *мой* поступок.

Ответственность предшествует всем феноменам, традиционно связываемым с моралью.

Вхождение в пространство морали невозможно без преодоления мышления в парадигме множественности: моральный субъект абсолютен и единственен, а потому необ-

ходимо ответственен за все: любая попытка отграничить ответственность субъекта превращает его в детерминированное вещное начало.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: моральная ответственность, поступок, субъектность, единственность, этика, Аушвиц, абсолютность.

Философско-этическая мысль, которую можно условно рассматривать в качестве современной, демонстрирует своего рода полярное понимание моральной ответственности и воспроизводит это понятие в несоизмеримых, принципиально различных рассматриваниях. В сущности, в ней сосуществуют два отрицающих друг друга понятия моральной ответственности. Одно из них продолжает доминирующую нововременную традицию, в которой этическое понятие нагружено правовым смыслом: речь идет об ответственности за что-то, за ограниченное в пространстве и времени действие, об ответственности перед кем-то (собой), о множественности субъектов ответственности, об ограниченности ответственности, о прецедентах и т.д. Очевидная пронизанность моральных понятий правовой логикой разоблачила себя, а ее преодоление было осознано в качестве острейшей теоретической задачи, в том направлении мысли, которое было порождено ответом на кардинальное зло (по определению Ханны Арендт), в интеллектуальном поле, получившем название «этика после Аушвица». Именно в нем было выражено сомнение в прежнем философско-этическом содержании, которое не только не предотвратило трагедию, кардинальное зло, но само в самых разных формах было задействовано в его осуществлении. Конечно, философско-этические учения и ранее не могли предотвратить войны, насилие, убийства, но все эти явления зла оставались в пространстве, доступном и философско-этическому анализу, и моральной оценке, вовлеченный в них человек оставался человеком морали, испытывающим мучения совести, способным к раскаянию, прощению: в этом пространстве моральные и этические понятия, часто совпадающие друг с другом, сохраняли свой смысл, обладали содержанием. Кардинальное зло уже не принадлежит этому пространству, к нему непримени-

мы понятия совести, раскаяния, прощения. Моральные понятия отесняются в некую ограниченную сферу, превращаются в инструментальные.

Задействованность морали, во всяком случае морального языка и ряда философско-этических идей в произошедшей катастрофе многообразно, в данном случае ограничимся незавершенным обозначением некоторых форм соучастия в зле, самодискредитации морали как соучастницы Аушвица и на уровне морального языка и в качестве регулятива: это и мгновенное изменение ценностно-нормативных представлений всего общества, это активное вовлечение языка морали и озабоченность своим моральным состоянием в среде нацистов, переживания о сохранении своих моральных качеств, например, достоинства, стремление оградить солдат от непосредственного участия в уничтожении людей, так чтобы, по словам Гимmlера, «их мораль вышла из испытания невредимой», это сведение морального пространства жертв к единственной цели выживания, а морального выбора к выбору между убийством и убийством (по словам Ханны Арендт), это господство логики выбора меньшего зла и среди нацистов и среди их жертв, это превращение морального пространства в *серую зону*, зону всеобщего соучастия в совершаемом зле, это десубъективация субъекта, разрушение понятий ответственности, достоинства и коммуникативного принципа (о чем много пишет Дж. Агамбен). Соучастниками оказались и философско-этические идеи абстрактного человека (превратившегося, как об этом говорит Зигмунд Бауман, в абстрактного еврея, которого можно убивать), ценностное различение жизни зоо и био, подчинение одной другой, разведение жизни подлинной и неподлинной, обоснование идеи выбора меньшего зла, общий культ разума, наукообразия и т.д.

Отдельно стоит обозначить разрушение материи и идеи поступка, превращение поступка в некую дискретность, в совокупность разрывов: в первую очередь, это разрыв между человеком и его поступком. Именно так Зигмунд Бауман формулирует философскую сущность расизма: «человек *существует* до того, как он начал *действовать*. Ничто из того, что он делает, не может изменить его сущность» [4, 81]. Это еще и разрыв действия и результата, причем

и в том, как организовывалось массовое убийство людей, когда следствие индивидуальных действий скрыто от индивида, и в том, что ни поступки, ни какие-либо личные качества жертв не определяли судьбу человека, их влияние на его жизнь было не просто непредсказуемо, но планомерно исключено из сферы причинности. Поступок более не связан с судьбой, с жизнью и смертью.

Все описанное непосредственно связано и с размытием ответственности через разрушение ткани поступка, через делегирование ответственности государству, законам, экспертам (о чем подробно пишет Зигмунд Бауман), через всеобщее соучастие, серую зону, в которой все являются и жертвами и соучастниками убийства, через подмену моральной ответственности технической ответственностью, стремлением хорошо сделать дело, а не сделать хорошее дело. Дискредитация права, в рамках которого пришли к власти и действовали нацисты, также означала и дискредитацию пронизанного правовыми смыслами и понятиями понимания моральной ответственности.

Все это, помимо множества моральных и теоретических вопросов, ставит и такой — возможно ли после Аушвица мыслить этику по-прежнему, пользоваться прежними понятиями и способами рассуждений, бесконечно множа темы и аспекты? Надо заметить, что именно понятие ответственности стало первым, к которому апеллировали и которое подвергли сомнению: достаточно вспомнить знаменитую лекцию Карла Ясперса о вине немцев, труды Ханны Арендт, а также идеи Сартра и уже в наше время — Агамбена.

Философское отношение к кардинальному злу, к тому, что выпадает из пространства человеческого и уничтожает его, возможно лишь в единственной форме — как абсолютное ничтожение, абсолютная негация. Лишь это ничтожение способно восстановить пространство человеческого. И лишь этическое в качестве абсолютного начала, не опосредованное познанием или подчиненным практическим задачам мышлением, способно на абсолютное ничтожение Аушвица через абсолютный запрет на убийство, то есть полное выведение вопроса об убийстве из сферы рационального рассмотрения и принятия решения о поступке. Аушвиц есть логичное, причинно-детерминированное, необходимое и концентри-



рованное выражение мира феноменального, социального, эмпирического, а потому абсолютное отрицание его возможно лишь в пространстве абсолютной морали.

В пространстве морали Аушвиц не может быть дан ни как факт, ни как нарратив (все это формы вписывания в бытие, а не негации). То есть об Аушвице нельзя свидетельствовать и отвергать через свидетельствование, через познающую критику, существует единственная возможность — морального ничтожения его: но нельзя морально отрицать Аушвиц, не приняв на себя ответственность за него, ответственность моральную, то есть как за собственный поступок. Моральный запрет есть запрет самому себе, а значит, и то, на что накладывается этот запрет, может быть только собственным поступком. Абсолютный запрет на убийство в теории означает отказ от проведения границ поступка, от его ситуативного понимания, от множественности, с одной стороны, а с другой — утверждение единственности морального субъекта. Выведение вопроса о допустимости убийства из сферы человеческой компетенции, человеческого рассмотрения оборачивается устранением и еще одного рассмотрения — ограничивающего сферу индивидуальной ответственности.

Именно в интеллектуальном поле того, что получило название «после Аушвица», Ханна Арендт пишет: «Человек так или иначе должен принять на себя ответственность за все преступления людей» [1, 323] и «Сама история налагает на человека ответственность за деяния, которые он не совершал, и за последствия, которые никто никогда не предвидел» [1, 289–290]. Сартр же дает такое определение ответственности в «Бытии и Ничто»: «человек, будучи осужденным на свободу, несет весь груз мира на своих плечах; он ответственен за мир и за самого себя в качестве способа бытия. Мы берем слово «ответственность» в его обычном смысле, как «сознание быть неоспоримым автором события или объекта». В этом смысле ответственность для-себя является тягостной, поскольку оно (для-себя) есть то, посредством чего *существует* мир, и поскольку оно есть также то, что делает себя бытием» [5, 557–558]. В этом определении, одном из лучших определений ответственности, угадываются, просвечивают те идеи и смыслы,

которые составляют суть моральной ответственности и которые связывают Сартра с Аристотелем, с одной стороны, и с Михаилом Бахтиным — с другой. Это, в первую очередь, идея ответственности за мир и за самого себя в качестве способа бытия. Именно Аристотель стремится найти такое бытие, которое является бытием *самого себя* — и это оказывается предметом и задачей именно и только этического рассмотрения: его идея заключается в том, что человек избирает в себе не нечто иное, а самого себя, лишь полагая себя абсолютным началом поступка. (В древнегреческом языке, возможно, одном из наиболее философских языков, одно и то же слово означает вину, ответственность и причину: бытие причиной, полагание себя началом оборачивается тождественным ответственным: в сущности это одно и то же, но видимое в разнонаправленности взгляда: полагание себя в качестве начала есть полагание и мира как своего, того, за который ответственен субъект. И моральная ответственность есть в подлинном смысле ответственность начала, абсолютного начала и власти (недаром и эти два смысла совпадают в еще одном древнем слове): власть морального субъекта неограниченна в силу того, что он ответствен за все). То есть бытие самого себя есть бытие морального субъекта. Именно в поступке, согласно Аристотелю, человек из возможности становится действительностью, именно в поступке он избирает бытие и сам, если следовать словам Сартра, является способом бытия в качестве самого себя. В этом смысле, моральная ответственность есть ответственность за бытие самим собой, то есть моральным субъектом: это есть ответственность за бытие, а не небытие, за абсолютность, ничем не ограниченность своей субъектности, то есть за ответственность за все — так неизбежная тавтологичность этики воспроизводится в идеальном виде. Я отвечаю за бытие ответственным, или ответственное бытие.

Именно посредством ответственности существует мир — ведь в оптике морали он возможен исключительно как *мой* мир, как *мой* поступок. Слово «посредством» вряд ли можно признать удачным в этом случае, ведь моральное пространство, само Я как абсолютное начало отрицают, отменяют логику причинно-следственных связей, причинность эмпирического мира. Я как начало

поступка не раскладывается на отношение причины и следствия: подобно тому, как невозможно сказать, что мир есть следствие бога, нельзя сказать, что поступок есть следствие меня как начала. Но возможно сказать, что поступок есть мое бытие, бытие меня как самого себя.

Аристотель буквально создает мир из *самого себя*: ведь другой-друг порожден отношением человека с самим собой, его дружбой-любовью с самим собой. Обретение самого себя в качестве начала поступка делает человека самодостаточным в пространстве деятельной жизни, презирующим, исключаящим *не-мое*, все, что посягает на его изначальность. Быть «неоспоримым автором события или объекта» и значит полагать себя абсолютным началом, по Аристотелю, но воспроизводит и идею Бахтина о нравственной ответственности как обязывающей подписи под поступком, как принятия решения о нем как об исключительно своем. Точнее, как о «моем», так как «свое» означает возможное говорение от лица другого, а его нет в пространстве моральной ответственности. И философия как этическая может, в сущности, говорить лишь от первого лица.

Моральная ответственность не может быть ответственностью за что-то ограниченное в пространстве и времени, за действие, и не может быть ответственностью перед кем-то (перед социумом, сообществом, другим, самим собой, мыслимым в качестве другого), и даже перед самим собой, мыслимым в качестве субъекта морали, так как сама моральная ответственность задает субъекта морали, она не может предъявляться или делиться.

Ответственность, зараженная правом, рассматривает поступок локализованным в конкретном пространстве и времени, вписанным в причинно-следственные связи мира (в том числе в социальные отношения, межличностные взаимодействия, психологическую мотивацию, фактичность индивидуальной биографии и т.п.).

В философско-этической оптике поступок есть способ бытийствовать не в том смысле, что это есть некое овеществленное, эмпирически данное движение или движение, производящее изменения в бытии. Поступок есть бытийствование, так как только в нем человек устанавливает себя в качестве начала, а не вещи, в качестве самодостаточного, изначальной причины — то есть в каче-

стве субъекта. Моральная ответственность — это ответственность морального субъекта (а не правового субъекта, не личности, не индивида). Это задает совершенно иное понятие ответственности именно как моральной — ответственности морального субъекта в его единственности, а также в единственности поступка в его вне-временности и внепространственности. Ответственность не есть следствие всего множества моральных данностей (совести, раскаяния, прощения, оценки, долга, свободы и т.п. — всех упомянутых в качестве дискредитированных в двадцатом веке данностей и понятий), она предшествует всем этим феноменам, традиционно связываемым с моралью. Предшествует им в том смысле, что не выводится из них ни как данностей морали, ни как теоретических понятий, но наоборот, все они возможны лишь в ответственном бытии, то есть бытии морального субъекта.

Владимир Бибихин, ищущий ответ на стремление Алкивиада заполнить весь мир своим именем, то есть сделать его своим, говорит: «Быть можно только самими собой. Ни кто-то другой за нас быть не станет, ни тот, кого мы из себя строим» [3]. У Бахтина — никто не может занять мое единственное место в мире, хотя бы потому, что оно уже занято мной. Ханна Арендт пишет: «Мораль затрагивает индивида в его единичности. Критерий правильного и неправильного, ответ на вопрос «Что я должен делать?» зависит, в конечном счете, не от обычаев и привычек, которые я разделяю с окружающими, и не от заповедей божественного или человеческого происхождения, а от того, *что* я решу относительно самого себя» [2, 142]. Все это — философские свидетельства единственности морального субъекта и человека в морали. Уже само понимание этой единственности ведет к признанию моральной ответственности как ответственности за все: невозможно ни с кем разделить ответственность и невозможно провести ее материальную границу, так как это означало бы выход в мир, в котором вообще нет субъекта.

Вхождение в пространство морали невозможно без преодоления мышления в парадигме множественности. В первую очередь, это отрицание множественности субъектов и множественности поступков. Эта идея обретает ясность при обращении к моральной

ответственности — если речь идет о единственности субъекта, и при обращении к кардинальному злу — если речь идет о поступке. Перевод поступка в оптику множественности (например, если речь идет об Аушвице, дополнение его ГУЛАГом, если о Гитлере — то Сталиным) означает помещение его в событийный ряд, придание ему фактичности, а значит — невозможность его ценностного ничтожения, ибо само существование как таковое оборачивается ценностью. Более того, помещение поступка в некий ряд событий означает низведение кардинального зла до одного из зол, а значит — превращение его в возможный предмет выбора в качестве меньшего, неизбежного и того подобного принципиально измеряемого зла, с которым как бы можно иметь дело (но зло есть то, что человек никогда, ни при каких обстоятельствах не выбирает, будучи моральным субъектом). Кроме того, множественность есть вхождение в пространственно-временной мир, а значит — в мир причинно-следственных детерминаций, а в нем нет ни морального субъекта, ни морального поступка, имеющего его своим началом. Иначе говоря, мораль невозможно помыслить в категориях множественности, а поступок — как событие в ряду событий.

Ответственность есть бытие субъекта как мира-поступка, она тождественна моральной свободе. Свобода лишь выражает взгляд на субъекта как на единственное начало, первоначало, а ответственность — взгляд на поступок, на мир как мой. Впрочем, такое различие возможно лишь со стороны, но со стороны взглянуть некому: субъект единственен (невозможно помыслить множество субъектов, не уничтожив субъектность как таковую). И этика возможна поэтому лишь как мышление морального субъекта (другого, стороннего наблюдателя или мыслителя нет), как его диалог с самим собой: и для нее ответственность и свобода являются различными понятиями лишь в силу влияния права. Конечно, именно полагая себя началом, то есть ответственным, человек становится свободным (ибо таким образом он вырывает себя из мира причинности) — и в этом смысле прав А.А. Гусейнов в выведении свободы из ответственности, а не ответственности из свободы, как это более распространено в этической литературе. Но отношения ответственности и свободы есть отношения не причинения, а тождественности.

Идея невозможности ограничить себя в качестве причины, а значит — и идея ответственности за все, есть уже у Аристотеля: в Девятой книге «Никомаховой этики» он говорит: «прекрасней оказаться причиною прекрасного поступка для друга, нежели совершить его самому» (EN 1169a33), человек у него избирает и собственное бытие и бытие друга. В сущности — это одно и то же. Аристотелевский самодостаточный человек, таким образом, ответственен и за поступок друга, то есть за весь мир поступков. Собственно поступок и есть только то, началом чего он является. А судить с точки зрения морали возможно лишь о поступке. Следовательно, моральное суждение, оценка возможны лишь о *моем* поступке. И ничтожить зло возможно лишь в качестве собственного поступка: называя Аушвиц кардинальным злом, я беру за него ответственность как за свой поступок. Отвергая смерть Сократа (если присоединиться к переживанию и моральному пафосу Льва Шестова), я беру на себя ответственность за нее как за собственный поступок. И в этом воспроизвожу в себе, посредством себя, в своем лице человечество как таковое.

Аристотель приводит одно место из «Трудов и Дней» в первой книге «Никомаховой этики»:

Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен

Сам обсудить и заране предвидеть, что выйдет из дела...

Но его Величавый как наилучший способен обсудить дело сам — то есть с самим собой. Предвидеть, что выйдет из дела, он вряд ли может в том обычном смысле, в каком понимается такое предвидение: то есть как знание конкретных вещественных последствий. Античное сознание прекрасно знает бесконечность, в которой исчезают следствия поступка. Но Величавый презирает необходимость в той же степени, в какой античный герой не подчиняется судьбе, и это презрение воплощается в том, что он не ставит себя в зависимость от следствий поступка, но задает их в предельном и абсолютном смысле: а именно, считает себя их началом, полагает себя таким началом, каким оно только и может мыслиться, а именно — не зависящим от уходящих в бесконечность следствий, неограниченным и ничем не причиненным началом, невыводимым ни из чего, но порождающим само бытие в качестве человека (то есть такое бытие, которое приближено к

божественному). Начало не может быть следствием своих следствий. Величавый предвидит «что выйдет из дела», ибо берет на себя ответственность за все, что выйдет. Этим он преодолевает необходимость, освобождает себя от нее, задавая совершенно иную точку отсчета и видения поступка. Действительно, совершенный поступок, казалось бы, принадлежит миру необходимости, причинности, детерминации, но его инициация, начало, решение о нем есть исключительное дело поступающего, субъекта морали, и идея моральной ответственности воплощает именно его абсолютную независимость от этой необходимости. Что может быть большим воплощением презрения к необходимости, чем принятие ответственности за все?!

У Конфуция малый человек винит других, а благородный — себя: то есть благородный берет на себя ответственность за все, малый же отказывается от ответственности и задает себя как вторичную функцию социально-природных связей овеществленного мира.

Для установления правовой ответственности необходимо в совершаемом действии выделить то, что с точки зрения социума зависит от индивида и что от него не зависит (например, состояние аффекта или неумышленное действие). Эта точка зрения социума постоянно менялась в истории, но всегда речь шла именно о вменении человеку в ответственность того, что, по мнению сообщества, от него зависело в совершаемом действии. Проблема заключается в том, что такое разграничение может быть лишь результатом некоторой условной конвенции, ибо как только человек начинает мыслиться с точки зрения его детерминированности любого рода — химической, физической, механической, биологической, социальной или психологической, биографической или какой угодно — он не может не мыслиться абсолютно детерминированным. При решении вопросов правовой ответственности сообщество разрывает цепи причинности в некотором условном и договоренном месте, проводит границу, за которой человек считается автором поступка, несущим за него ответственность. Сам человек может провести те же разграничения, только встав на точку зрения извне, увидев себя в качестве детерминированной вещи, то есть отказавшись от своей субъектности, овеществив себя. Нравственная ответственность есть утверждение субъектности вне какого-либо отчленения того,

что зависит от меня и того, что от меня не зависит, она основана на том, что человек морально ответственен не в локальных уголках, оставленных недосмотревшей или неусмотренной необходимостью, не в пространстве детерминации, а в совершенно ином пространстве, в котором лишь моральный субъект является единственной и абсолютной причиной поступка, а так как сам поступок уходит своими следствиями и смыслом в бесконечное будущее, а также стягивает к себе и бесконечные связи прошлого, то ответственность распространяется на весь мир, на все, что происходило и происходит в нем. Любая попытка отграничить ответственность субъекта превращает его в детерминированное вещное начало — поэтому моральная ответственность может быть только абсолютной, как и сама субъектность. Если я сброшен с некоторой высоты и падая, подобно камню, убиваю проходящего мимо случайного человека, это действие будет убийством и я буду переживать его как убийство, несмотря на то, что с точки зрения законов физики я был абсолютно детерминирован. Это убийство будет совершено мной, оно будет моим поступком, и мир будет тем миром, в котором я убил данного человека. Я сам в утверждении своей субъектности, таким образом, преодолеваю свою субъективность, я устраняю в качестве значимых и определяющих мою ответственность за мир — мои субъективные мотивы, намерения, степень познания и понимания как этого мира, так и отдельных ситуаций, в которых я поступаю. Именно поэтому я и способен поступать — то есть действовать от своего имени — в ситуации неодолимого незнания. Совершая поступок, я признаю своим все необозримое бесконечное многообразие необходимых связей, которые порождают этот поступок — то есть присваиваю, собой придаю бытийственность и всему пространству необходимости. Так субъект устраняет субъективность и утверждает мир в его материальности.

Поступок (о чем пишет А.А. Гусейнов) возникает как полубожественный акт в двух отношениях: во-первых, он совершается получеловеком-полубогом, во-вторых, он совершается по указанию богов. Поступок возникает не как форма успешной жизнедеятельности в человеческом мире, а как проявление принадлежности не только этому человеческому миру, но и иному — божественно-



му. Именно в этом поступок открывает, закладывает пространство морали — как пространство, свободное от социоприродной детерминированности, от необходимостей и целеполагания повседневного выживания. В поступке, осуществляемом по божественной цели и в силу собственного богоподобия, через признание его своим — то есть через признание своим божественного указания — человек задает мир, границы которого охвачены его ответственностью. Этот мир бесконечен, как бесконечны следствия моего поступания, и, тем не менее — он полностью охвачен мной в качестве моего, ограничен мной.

В рассуждениях об ответственности любят апеллировать к тому лингвистическому факту, что это слово в разных языках имеет общий корень со словом «ответ», и, в частности, этим доказывать или обозначать множественность вовлеченных в это отношение людей (субъектов). Возможно, моральная ответственность действительно является ответом, но не за что-то, а на известный из детства вопрос «Кто это сделал?»: Кто создал этот мир в качестве морального? Кто поступает? И ответ всегда один — Я. И он не всегда означает вину, но также и гордость. Но субъект единственен, поэтому этот вопрос некому задать ему, кроме него самого, но и он сам не задает его, так как не предшествует ему, его нет вне и прежде самого этого вопроса.

Схождение аристотелевской, сартровской, бахтинской, сартровской, арендтовской, бибахинской, гусейновской и моей мысли происходит в той точке, где бытие в качестве человека раскрывается как бытие ответственного поступания. И это и есть философское, спекулятивное понятие ответственности. В нем совпадает форма бытия и его содержание: я есть человек тогда, когда являюсь абсолютным началом поступка, это и есть бытие человека. Но это есть и то, что я предпочитаю, избираю в той наивысшей степени, которая отменяет сам выбор, сам акт выбора: мораль и бытие человеком тождественны, и моральная ответственность, ответственность за все есть просто то, как человеку представлено его бытие. Более того, именно в этой точке тождественности бытия, поступка и ответственности абсолютно совпадает должное и сущее, или, вернее, они неразличимы: бытие, бытие человеком,

субъектом морали есть то, к чему человек стремится, «предпочитает» по Аристотелю и что он не может избрать, не имея, то есть не будучи субъектом.

Моральная ответственность есть ответственность Бога. Творящего мир, тождественного этому миру как своему, единственного, бытийствующего, абсолютного начала. Идея поступка изначально возникает в истории как идея поступка бога, затем поступок совершает уже полубог, герой, и уже потом человек. Но совершая поступок, человек является и героем-вождем, принимающим решение о поступке (как своем, так и других) и иницилирующим его (таким образом задавая облик поступающего человечества), и богом — абсолютным началом мира.

### Литература

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996.
2. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М., 2013.
3. *Бибихин В.В.* Узнай себя. Курс лекций // [uni-persona.srcc.msu.ru/site/authors/bibihin/lections.htm](http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/authors/bibihin/lections.htm)
4. *Бауман З.* Актуальность Холокоста. М., 2013.
5. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

### Responsibility for the whole

O.P. ZUBETS  
Department of Ethics  
Institute of Philosophy  
Russian Academy of Sciences  
[allzubets@mail.ru](mailto:allzubets@mail.ru)

ABSTRACT: The article is devoted to the justification of the concept of moral responsibility as *responsibility for the whole* — beyond any space and time limitations, as the responsibility for the world identical to the individual and responsible act and for one own subjectness. Following the ideas of so called *Ethics after Auschwitz* the conclusion is drawn about both the discredit of such an understanding of moral responsibility which is penetrated with legal meanings and concepts and the destruction of the notion of act. Auschwitz is seen as a logical, causal, necessary expression of the world of the phenomena,

social, empirical. Therefore the absolute denial, negation of it is possible only in the space of absolute morality, which means putting the question of killing out of the sphere of rational consideration and making the decision about an act. An absolute prohibition of killing in theory means on the one hand a refusal from delimitation of an act, from situational vision, from plurality and on the other — establishment of the one-and-the-onliness of moral subject. In the consonance of the Aristotle's, Sartre's, Bakhtin's, Arendt's and Guseynov's ideas the concept of a responsible act as *my* act and of moral responsibility as responsibility for being oneself that is being a moral subject are found. The world exists exactly by virtue of responsibility as in the optics of morality it can exist only as *my* world, *my* act. Responsibility takes priority of all phenomena traditionally seen as connected with morality. Penetration into the space of morality is impossible without denial of the thinking in the paradigm of plurality: moral subject is absolute and one-and-the-only, therefore they are inevitably responsible for the whole. Any attempt of delimitation of moral responsibility converts moral subject into a determined object.

KEY-WORDS: moral responsibility, act, subjectness, one-and-the-onliness, ethics, absolute, Auschwitz.

#### References

1. *Arendt H.* Istoki totalitarizma. M., 1996.
2. *Arendt H.* Otvetstvennost' i suzhdenie. M., 2013.
3. Bibihin V.V Uznaj sebja. Kurs lekcij. Internet-resurs // uni-persona.srcc.msu.ru/site/authors/bibihin/lections.htm
4. *Bauman Z.* Aktual'nost' Holokosta. M., 2013.
5. *Sartr Zh.-P.* Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. M., 2000.

О.В. Артемьева

Сектор этики  
Институт философии Российской академии наук  
ethics2004@mail.ru

## Добродетель и ответственность<sup>1</sup>

АННОТАЦИЯ: В статье реконструируются и анализируются критические аргументы, выдвигаемые этикой добродетели против понимания ответственности в этике принципов и правил. Автор показывает, что и позиция этики добродетели по проблеме ответственности не избавляет ее от ряда теоретических трудностей, связанных, в частности, с идентификацией безусловно недопустимых поступков.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: добродетель, ответственность, этика добродетели, этика принципов.

В работе «Современная моральная философия» [1] Г.Э.М. Энском, выступая против доминирующего в западной философии типа этической теории — этики закона, основу которого составляют понятия долга, обязанности и т.п., в числе фундаментальных его недостатков называет консеквенциалистское понимание ответственности. Под консеквенциализмом Энском понимает не отдельное направление в этике, а общую черту всех современных английских этических концепций. Главная особенность консеквенциалистского подхода к трактовке ответственности состоит в утверждении, что предмет ответственности составляют последствия поступка, а не поступок как таковой. Если последствия окажутся достаточно хорошими (полезными) в конкретных обстоятельствах, они полностью компенсируют порочную природу поступка. В строгом смысле слова консеквенциализм вообще не допускает признания за

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14–03–00429.

поступком какой бы то ни было природы: если нравственное качество поступка всецело определяется последствиями, тогда неуместно говорить о порочном, как и добродетельном, действии самом по себе. Естественное логическое продолжение такого понимания Энского видит в консеквенциалистском отрицании безусловно, т.е. ни при каких обстоятельствах не допустимых поступков — любой поступок оправдан, если ведет к положительным результатам. Особым признаком консеквенциалистского мышления Энском считает переход в описании действий с конкретно-содержательных характеристик — как справедливых или несправедливых, честных или бесчестных, мужественных или трусливых и т.д. на абстрактные характеристики правильного и неправильного. Эти два ряда характеристик в консеквенциализме независимы друг от друга: если действие привело к положительным результатам, оно считается правильным и похвальным, даже если было, например, несправедливым. Использование абстрактных понятий в описании действий лишает их нравственной определенности, собственно нравственного качества. Моральный субъект не отвечает за нравственное качество поступка, он несет ответственность исключительно за полезность результата.

Решительный переход к консеквенциализму в этике Энском обнаруживает в моральной философии Генри Сиджвика — автора знаменитых «Методов этики». Следует отметить, что Сиджвик, конечно, не формулировал и не отстаивал тех положений, которые Энском считала ключевыми для консеквенциализма, однако, по ее убеждению, именно Сиджвик обеспечил теоретические условия для его утверждения и развития, прежде всего предложив особое понимание намерения (*intention*). Новация Сиджвика состояла, в частности, в том, что он исключил из понятия намерения те последствия поступка, которые моральный субъект не предвидел. Сиджвик отделил понятие намерения от мотива, трактуемого как желание (стремление) при совершении поступка достичь определенных целей или результатов, и включил в него «все предвидимые последствия действия, как неизбежные, так и возможные» [2]. Различение между мотивом и намерением Сиджвик провел в целях строгого определения предмета моральной ответственности. Если поступок морального субъекта привел к дурным последствиям, которые он предвидел хотя бы в ка-

честве маловероятных и при этом не желал их осуществления (т.е. у него не было мотива для совершения действия с такими именно последствиями), за эти нежеланные последствия он несет всю полноту ответственности. Отсутствие желания дурных последствий от ответственности не освобождает. Для разъяснения своей позиции Сиджвик приводит в качестве примера поступок нигилиста, который подрывает поезд с императором и другими людьми. Намерение нигилиста включало убийство императора, за которое он готов отвечать, смерть же остальных людей он воспринимает как трагическую случайность на пути достижения великих революционных целей, о которой глубоко сожалеет. Однако при том, что нигилист не желал смерти пассажиров императорского поезда, он не мог не осознавать того, что в результате взрыва они погибнут. Поэтому, согласно Сиджвику, следует признать, что гибель всех находившихся в поезде людей не может быть исключена из намерений нигилиста и он полностью за эту гибель отвечает<sup>2</sup>.

Признание относительной взаимной независимости понятия намерения и мотива стало основанием для утверждения Сиджвика, что в определенных обстоятельствах намерение и мотив при выборе и совершении одного и того же поступка могут обладать разными моральными качествами, а именно — намерение может быть морально обоснованным, а мотив — злым и наоборот. Апеллируя к примеру, приводимому Бентамом, Сиджвик замечает, что если судья выносит обвинительный приговор преступнику в полном соответствии с законом, но делает это не во имя правосудия, а из личной неприязни, желания отомстить и т.п., то намерение наказать следует расценивать как правильное, а мотив — как злой. В случае же лжесвидетельства ради спасения близкого человека (в примере Сиджвика — родителя или благодетеля), напротив, мотив — желание спасти близкого человека — оказывается добрым, а намерение — ввести правосудие в заблуждение — морально предосудительным. Намерение, как считает Сиджвик, является определяющим для моральной оценки поступка. Однако и мотив в некоторой степени влияет на его качество. Скажем, описанный выше поступок судьи нельзя считать морально безупреч-

---

<sup>2</sup> Ibid. P. 202n1.

ным, даже если дурной мотив не побудил судью к вынесению несо-размерного преступлению, т.е. несправедливого, приговора. При том, что мотив влияет на оценку поступка, предметом ответственности, по убеждению Сиджвика, являются не мотивы, а намерения — все предвидимые в момент принятия решения реальные последствия. Сиджвик стремился подчеркнуть, что наличие доброго мотива, как и отсутствие злого, не избавляет от ответственности за все действительные последствия поступка, если моральный субъект предполагал, что они возможны.

Энском крайне критично относилась к Сиджвиковскому пониманию намерения, осознавая при этом, что Сиджвик стремился выразить мысль, которую разделяют многие, в том числе и она сама, а именно: «в вопросе об ответственности человека за то, что он предвидел, никакого значения не имеет то обстоятельство, что он не желал этого ни как цели своего действия, ни как средства ее достижения»<sup>3</sup>. И хотя она признавала, что с данным тезисом едва ли можно спорить, все же считала его излишне назидательным, а назидательность — признаком вырождающейся мысли. Главный же изъян позиции Сиджвика она видела, конечно, не в назидательности, а в том, что отождествление понятия намерения с предвидимыми последствиями и ограничение предмета ответственности намерениями неоправданно сужает ее сферу и, по существу, разрушает само понятие ответственности.

Для разъяснения своей мысли Энском рассматривает следующую гипотетическую ситуацию. Человек, заботящийся о младенце, в силу обстоятельств оказывается перед выбором — продолжать заботиться о нем или прекратить заботу ради какой-то цели или из-за необходимости отправиться в тюрьму. Условия ситуации таковы, что в последнем случае избежать тюрьмы можно лишь в результате совершения постыдного поступка. Энском не вдается в детали ситуации, но можно предположить, что таким поступком может быть перекладывание собственной вины в совершенном когда-то преступлении на другого — невиновного, кому вроде бы

---

<sup>3</sup> Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 81. Перевод скорректирован по изданию: *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy* // *Op. cit.* P. 9.

нельзя навредить оговором, так как он, по сведениям заботящегося о ребенке человека (в достоверности которых он не сомневается), либо умер, либо находится в недостижимой для представителей власти стране. Энском считает, что в контексте Сиджвиковского понимания невозможно провести различия между отказом заботиться о ребенке просто потому, что заботящемуся это надоело, и отказом продолжать заботу в силу убежденности в том, что совершать постыдный поступок, в данном случае — оговор невинного человека — недопустимо ни при каких обстоятельствах. Поскольку поступки оцениваются в свете ожидаемых последствий, то сами по себе они не могут быть ни похвальными, ни постыдными. Остается лишь взвешивать последствия возможных альтернатив действия, и на основе такого взвешивания принимать решение. В данном примере наиболее вероятным окажется решение переложить собственную вину на невинного, так как никаких негативных последствий при таком решении не предвидится. А если расчет на то, что невинный не пострадает от оговора, не оправдается, тот окажется живым, или вернется из другой страны, будет схвачен и несправедливо наказан, то по логике Сиджвика, оговоривший невинного не должен нести ответственности за последствия своего поступка, так как не просто не желал, но и не предвидел их. По убеждению же Энском, эта логика порочна, поскольку, следуя ей, «каждый может снять с себя ответственность за *действительные* последствия самых постыдных действий, если сумеет сделать вид, что не предвидел их»<sup>4</sup>. В противовес консеквенциалистскому пониманию ответственности Энском подчеркивает, что мораль-

---

<sup>4</sup> Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 82. Перевод скорректирован по изданию: *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy* // Op. cit. P. 10.

Это утверждение Энском, как и ряд других, свидетельствует о том, что она склонна к смешению юридического и морального контекстов рассуждения. В отношении понятия ответственности она мыслит так, как если бы *моральную* ответственность налагали исключительно извне, как в случае административной или уголовной ответственности за совершение правонарушений. Отсюда и возникает то представление, что субъект может снять с себя ответственность, «сделав вид», что не предвидел последствий. «Сделав вид», можно ввести в заблуждение других, но не себя самого. Однако не другие возлагают или снимают моральную ответственность с субъекта, не их вердикт здесь является решающим, а вердикт самого морального субъекта, который всегда знает, предвидел он или нет последствия своего поступка.



ный субъект отвечает не за «ожидаемые последствия», а за поступок как таковой, что же касается последствий, то он «отвечает за плохие последствия своих плохих действий, но их хорошие последствия — не его заслуга; и наоборот, он не отвечает за плохие последствия хороших действий»<sup>5</sup>. Положительные результаты дурных поступков связаны с этими поступками случайным образом, поэтому не могут быть вменены в заслугу моральному субъекту. Так же случайно дурные последствия связаны с хорошими действиями, поэтому моральный субъект не несет за них ответственность и они не могут быть вменены ему в вину.

Позиция Сиджвика, конечно, не была такой бесхитростной, какой ее представила Энском. С его точки зрения, поступки имеют сложную структуру, они не определяются единственным мотивом и единственным намерением. Отвечая на претензию Энском, Сиджвик мог бы сказать, что в ее примере оговор как таковой, несомненно, входит в число намерений, наряду со стремлением обеспечить заботу о младенце, и составляет предмет ответственности. Если моральный субъект, по логике Сиджвика, не несет ответственности за последствия своего поступка, которые он не предвидел, то за сам оговор полностью отвечает. Точно так же, как в приведенном выше собственном примере Сиджвика лжесвидетельство наряду со стремлением спасти близкого человека определяет намерение морального субъекта и полностью входит в сферу его ответственности<sup>6</sup>.

Сиджвик специально четко и определенно проговаривает ту мысль, что при устремленности к морально похвальным или про-

---

<sup>5</sup> Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 82.

<sup>6</sup> Позиция Сиджвика в данном случае созвучна той мысли Гегеля, что любой поступок имеет как необходимые, имманентные ему, так и случайные последствия. Необходимые — те, которые задаются «душой», целью поступка и принадлежат ему, составляют его смысл, или и есть сам поступок: «поэтому поступок не может отрекаться от них или презирать их». Случайные последствия обусловлены тем, что «поступок в качестве положенной во *внешнее бытие* цели отдан во власть внешним силам», они «не имеют отношения к природе поступка» в результате чего он переходит в «отдаленные, чуждые ему последствия». Поэтому, по убеждению Гегеля, «воля имеет также право вменять себе лишь первые последствия, ибо лишь они входят в ее *умысел*». (См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 162–163).

сто позволительным целям недопустимо использовать постыдные средства: «...общее намерение достигать цели с помощью дурных (wrong) средств в случае необходимости... — это несомненно дурное намерение» [2, 203]. Иными словами, Сиджвик, конечно, отдает себе отчет в том, что есть действия, совершать которые неправильно даже ради достижения морально допустимых или обоснованных целей и за совершение которых моральный субъект несет всю полноту ответственности вне зависимости от того, к каким реальным результатам привели эти действия. Энском, однако, права в том, что сама логика позиции Сиджвика допускает возможность выбора постыдного поступка, если его последствия окажутся существенно более благоприятными в сравнении с последствиями альтернативного поступка. По-другому говоря, в логике консеквенциалистских концепций, действительно любые поступки при соответствующих обстоятельствах признаются допустимыми и оправданными. Энском подчеркивает, что такой вывод неизбежно следует из консеквенциалистских теорий, даже если отдельные философы прямо не формулируют таких утверждений или выражают свое решительное несогласие с ними. Дж.Э. Мур и «последующие моралисты Англии» определяют правильное действие как такое, которое «производит наилучшие возможные последствия (причисляя к последствиям внутренние ценности (intrinsic values), приписанные определенным видам действия некоторыми “объективистами”»<sup>7</sup>. Однако один из таких объективистов — У.Д. Росс открыто признает, что осуждение невиновного не настолько постыдный поступок, чтобы соображения национального интереса в чрезвычайной ситуации не могли перевесить убежденность в его недопустимости. Тем самым значимость каких бы то ни было «внутренних ценностей» поступков полностью нивелируется<sup>8</sup>. Поэтому, по убеждению Энском, несмотря на любые оговорки, уточнения и разъяснения, современная моральная философия после Сиджвика по существу снимает с человека ответственность за дурные поступки, а само представление

---

<sup>7</sup> Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 79. Перевод скорректирован по изданию: *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy* // *Op. cit.* P. 7–8.

<sup>8</sup> См.: Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 79, сноска 5.

о дурном поступке и в общем смысле — о критерии добра и зла размывается, становится неопределенным. В той мере, в какой это происходит, мораль утрачивает свою значимость, а употребление моральных понятий становится не просто бессмысленным, но и вредным — оно лишь вводит в заблуждение, затемняет действительное значение поступков, моральные понятия часто используются для оправдания тех из них, которые попирают смысл морали.

Примечательно, что хотя Энском критиковала Сиджвика за назидательность, сама она указывает не столько на теоретическую, сколько на *моральную* несостоятельность консеквенциализма, которую считает достаточным основанием для того, чтобы решительно отказаться от современной моральной философии в пользу принципиально иной этической теории.

Альтернативы современной моральной философии Энском обнаруживает в прошлом, в частности, в иудео-христианской культуре — в этике божественного закона. Современная моральная философия унаследовала ее язык — язык норм, должного, но утратила контекст, породивший этот язык и наделивший его значением. Одно из главных отличий этики божественного закона от современной моральной философии Энском видит именно в том, что она задавала определенное содержание, которое формулируется божественным законодателем и предъявляется в законе. Божественный законодатель утверждал своим авторитетом абсолютность и безусловность предъявляемых человеку законом *содержательных* требований — норм, вне веры в божественного законодателя этика закона невозможна. Нормы задавали четкий критерий добра и зла, определяли типы безусловно недопустимых поступков, среди которых — убийство невинного, наказание за чужую вину, предательство и пр. Божественный законодатель накладывал на эти типы поступков безусловный запрет — и не потому, что они вели к нежелательным последствиям, или не соответствовали какому-либо принципу, а просто в силу самого их характера. Неправильно было бы считать, что данные поступки недопустимы по причине того, что божественный законодатель накладывает на них запрет. Логика запрета совсем другая: божественный законодатель накладывает на них строгий запрет именно в силу того, что по своей

природе они не допустимы. Смысл этой строгости, согласно Энском, состоял в том, что при выборе поступка человека *«не должны искушать ни боязнь последствий, ни надежда на них»*<sup>9</sup>.

При утрате теологического контекста понятия современной этики оказались формальными и абстрактными, что в свою очередь открыло возможность наполнения их каким угодно содержанием. Энском отдает себе отчет в том, что теологический контекст в современной культуре восстановить невозможно, именно поэтому, по ее убеждению, от этики закона следует отказаться. Надежду на преодоление кризиса Энском связывает с этикой, которая будет строиться не на основе ключевых для этики закона понятий, а на основе понятия добродетели: «Остается искать “нормы” в добродетелях человека: точно в том смысле, в каком количество зубов у человека соответствует, конечно не среднему арифметическому количеству зубов всех людей, а количеству зубов, характерному для особи человеческого рода, возможно и человеческий род, рассматриваемый с точки зрения не одной только биологии, но и с точки зрения деятельности мышления и совершения выбора во всех жизненных сферах, т.е. с точки зрения сил и способностей, использования необходимых вещей, “обладает” такими-то добродетелями: и этот “человек” с полным набором добродетелей является “нормой”, как нормой является “человек”, например, с полным набором зубов»<sup>10</sup>. Существенное преимущество данного подхода Энском видит в том, что здесь понятие нормы никак не ассоциируется с должным, правильным и пр. бессодержательными понятиями, в нем преодолевается формальность и абстрактность — нормы наполняются конкретным содержанием, тем самым этика добродетели восстанавливает содержательное понимание морали, утраченное в Новое время. Вместо пустых понятий морально правильного и неправильного и т.п. она использует понятия правдивого и лживого, целомудренного и распутного, справедливого и несправедливого и т.д. Если, принимая решение в отношении совершения поступка, моральный субъект будет исходить не из того,

---

<sup>9</sup> *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy. P. 10.*

<sup>10</sup> *Ibid. P. 12.*

является ли это действие правильным или неправильным, а из того, является ли оно, скажем, справедливым или нет, выбор (если речь идет именно о моральном по содержанию выборе) будет очевидным. Характеристики правильного и неправильного могут использоваться в этике добродетели при четком понимании того, что они встроены в понятия добродетели и порока, всецело и непосредственно детерминированы ими.

Соответствующим образом в этике добродетели трактуется и ответственность: ее предмет составляет конкретное, строго определенное содержание поступка, включая те его последствия, которые необходимым образом заключены в нем самом. Моральный субъект отвечает за нравственное качество действия — за его справедливость и несправедливость, мужественность или трусливость и т.п., а не за полезность или вредность результатов, к которым оно может привести в силу самых разных случайных обстоятельств.

Позицию Энском неправильно было бы интерпретировать в том духе, что согласно ей моральный субъект не несет ответственности за последствия своих поступков за исключением тех, которые определяются самой их природой, и не должен принимать во внимание конкретные обстоятельства совершения поступка, определяемые этими обстоятельствами возможности и последствия, на которые эти обстоятельства и возможности могут повлиять. Более того, Энском допускает, что в ряде ситуаций человек может отступать от канонов добродетельных поступков, и это отступление иногда правомерно считают морально оправданным. Например, возможны ситуации, когда действия, в обычных условиях считающиеся проявлениями несправедливости (невыплата долга в срок или даже отъем и использование чужой собственности, нарушение договоренностей и т.п.) признаются допустимыми и даже необходимыми. Речь идет в первую очередь о пограничных ситуациях. Скажем, «право человека на собственность может быть сведено к нулю, когда ее захват и использование могут предотвратить явное бедствие: например, если можно использовать машину этого человека для того, чтобы произвести взрыв, в котором она будет уничтожена, но в результате которого удастся отвести наводнение или создать не-

преодолимую преграду для пожара»<sup>11</sup>. И именно обстоятельства, а иногда — «ожидаемые последствия» в значительной степени служат оправданием и обоснованием отступлений. Вопрос о допустимости и недопустимости таких поступков в конкретных обстоятельствах чрезвычайно сложен, разумеется, он не исчерпывается анализом последствий. Для того чтобы ответить на него, необходимо принимать во внимание общие соображения, но в первую очередь необходимо применение того, что Аристотель называл рассудительностью — умением принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях. Ответственность морального субъекта в пограничных ситуациях распространяется в том числе на те последствия, которые не вытекают непосредственно из природы поступка, но оправдывают его совершение в данных обстоятельствах.

Принципиальное отличие этики добродетели от консеквенциализма состоит в том, что согласно ей, оправданные отступления даже в пограничных ситуациях возможны не для всех поступков. Они невозможны для тех из них, которые представляют собой парадигмальный случай отрицания добродетели. Важная этическая задача состоит в установлении и в строгом отделении безусловно неприемлемого от допустимого и, возможно, необходимого в конкретных обстоятельствах. Например, в качестве парадигмального случая несправедливости Энском выделяет наказание за чужую вину. В случае, когда заведомо невиновный человек приговорен к наказанию в результате юридической процедуры, «никакие обстоятельства, никакие ожидаемые последствия, не меняющие описания данной процедуры как юридического наказания человека за то, чего он заведомо не совершал, не могут изменить ее описания как несправедливой... И тот, кто пытается оспорить это, всего лишь делает вид, что не знает значения “несправедливого”, поскольку в данном случае мы имеем дело с парадигмальным случаем несправедливости»<sup>12</sup>. Этика добродетели, в

---

<sup>11</sup> Ibid. P. 13.

<sup>12</sup> Ibid. P. 16.

отличие от консеквенциализма, не дает возможности скрыть существо поступка за формальными характеристиками. Рассуждающий в логике консеквенциализма теоретик может задаваться вопросами о том, не будет ли «морально правильно» в каких-либо исключительных ситуациях прибегать к наказанию невиновного. Но никто не способен доказать, что наказание невиновного в каких бы то ни было обстоятельствах может оказаться справедливым.

Поскольку этика добродетели чувствительна к различению безусловно неприемлемого и допустимого в определенных обстоятельствах, ей удастся избежать тех изъянов, которые свойственны не только консеквенциализму, но и моральному ригоризму. Образцом морального ригоризма для Энском служит рассуждение Канта о недопустимости лжи как таковой ни при каких обстоятельствах, даже ради защиты друга от нападения со стороны злоумышленника и убийцы, ради спасения друга от верной смерти. Этика добродетели следует методу, который может привести человека к необходимости в морали «сделать уступку на периферии, но не позволит разрушить центр»<sup>13</sup>. Этот метод требует при принятии решения задаваться вопросом о существовании действия — не является ли оно убийством невиновного или проявлением несправедливости и т.д., т.е. о том, не является ли оно парадигмальным воплощением порока. Если предполагаемое действие является таковым, моральный субъект ни при каких условиях не должен его совершать. В противном случае он будет нести полную ответственность за поступок как таковой, к каким бы положительным последствиям он ни привел. Если же рассматриваемое действие не является безусловно недопустимым, перед моральным субъектом раскрывается спектр возможностей, на основе рассмотрения которых ему предстоит совершать выбор с учетом обстоятельств, собственных способностей, особенностей вовлеченных в ситуацию людей, предполагаемых последствий и т.д. Предмет ответственности в данном случае оказывается более широким и менее определенным, он вбирает все те многочисленные подробности, которые моральный субъект должен и способен принять во внимание при совершении выбора.

---

<sup>13</sup> Ibid. P. 10.

Получается, что в предлагаемой Энском концепции по существу речь идет о двух видах ответственности, которые определяются характером поступка. В случае безусловно недопустимого поступка моральный субъект несет ответственность за поступок как таковой, невзирая на последствия. В случае поступков, которые не являются безусловно недопустимыми, моральный субъект несет ответственность за принятие адекватного конкретным обстоятельствам решения. Учет возможных последствий в данном случае также включен в сферу ответственности.

Главная сложность при таком подходе состоит в определении круга безусловно недопустимых поступков. Энском, будучи католичкой, помимо наказания за чужую вину, предательства, убийства невинного, в их число включает прелюбодеяние, идолопоклонство, ложное пророчество, содомию<sup>14</sup>. По ее логике, гомосексуализм в той же мере неприемлем с моральной точки зрения, что и предательство или убийство невинного. Совершенно очевидно, что некоторые из тех поступков, которые Энском считает безусловно недопустимыми, в представлении человека современной культуры не являются таковыми и не в силу моральной развращенности, а в силу переоценки таких поступков как самих по себе морально нейтральных, при том, что сугубо индивидуальное (эстетическое) отношение к ним может быть разным. Попытки определения круга безусловно недопустимых поступков предпринимаются и сегодня, однако согласие в этой сфере оказывается труднодостижимым.

### Литература

1. Энском Э. Современная моральная философия // Логос. 2008. № 1. С. 70–91 (*Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. XXXIII. № 124. P. 1–19*).
2. *Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7<sup>th</sup> ed. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.*

---

<sup>14</sup> См.: Энском Э. Современная моральная философия // Указ. изд. С. 80.



## Virtue and responsibility

O.V. ARTEMYEVA  
Department of Ethics  
Institute of Philosophy  
Russian Academy of Sciences  
ethics2004@mail.ru

ABSTRACT: The paper reconstructs and analyses the critical arguments put forward by virtue ethics against the interpretation of the concept of responsibility in ethics that focuses on of principles and rules. The author demonstrates that virtue ethics itself faces a number of theoretical difficulties. These difficulties are associated in particular with the specification of unconditionally impermissible actions.

KEYWORDS: virtue, responsibility, virtue ethics, ethics principles.

### References

1. *Jenskom Je*. Sovremennaja moral'naja filosofija / Per. s angl. A.Chernjaka // *Logos*, 2008, № 1. S. 70–91 (*Anscombe G.E.M.* Modern Moral Philosophy // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 1958. Vol. XXXIII, № 124. P. 1–19).
2. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.

Г.Н. Мехед

Сектор этики  
Институт философии Российской академии наук  
ethics2004@mail.ru

## Абсолютная этика и границы моральной ответственности

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена проблеме моральной ответственности в рамках абсолютистско-деонтологического подхода. Кратко рассматриваются отдельные варианты решения этой проблемы и аргументация некоторых абсолютистов. Раскрываются фундаментальные предпосылки и логика абсолютистского подхода к проблеме, истоки которого можно проследить начиная со стоицизма. Отмечается, что в рамках абсолютистского подхода проблема ответственности почти всегда связана с более широкой и сложной проблемой моральной свободы. Специально анализируется проблема свободы и ответственности у Канта и прослеживается ее связь с проблемой происхождения зла и вопросом о локализации моральной субъектности. В заключительной части статьи рассматривается учение о свободе и ответственности Достоевского, которого тоже можно считать представителем морального абсолютизма. Так же, как и у Канта, проблема свободы оказывается у него тесно связана с вопросом о происхождении зла и определением границ моральной субъектности вообще.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: этика, ответственность, свобода, моральный абсолютизм, деонтология, Кант, Достоевский.

В истории этики сформировалось достаточно большое разнообразие мнений по вопросу о границе моральной ответственности, об основаниях моральной оценки субъекта поступка и самого поступка. В целом, однако, все выработанные подходы можно свести к двум основным — деонтологии и консеквенциализму.

В целях большей ясности, я бы хотел сразу прояснить мое представление об отношении между деонтологическим подходом и консеквенциализмом, с одной стороны, и этическим абсолютизмом и релятивизмом — с другой. Дело в том, что это не взаимозаменяемые понятия, как это нередко интуитивно понимается. Иными словами, этический абсолютизм логически не тождественен с деонтологией, а этический релятивизм не тождественен с консеквенциализмом.

В самом общем виде, этический абсолютизм утверждает, что граница между добром и злом константна и безусловна во всех возможных мирах. Сама эта граница может быть установлена с помощью универсального принципа, но в конечном нормативном виде она приобретает форму простого запрета, который не зависит от социальных, природных или иных внешних обстоятельств. Например, убийство есть моральное зло при любых условиях, в любой ситуации и во все времена, а признание убийства абсолютным злом — необходимое минимальное условие добра.

В противоположность абсолютизму, этический релятивизм является представлением о том, что не существует константной границы между добром и злом, что различия между этими понятиями динамичны и их значение зависит от контекста, ситуации.

Следует также отметить, что этический абсолютизм состоит в сложной взаимосоотнесенности с другими характеристиками этической теории, такими как объективизм, универсализм, автономия. Существует множество вариантов их комбинаций. Так, оппозиция этического абсолютизма и релятивизма может проявляться на разных «уровнях» этической мысли. На уровне этико-эпистемологическом эта оппозиция выражается в противостоянии объективизма и субъективизма, на уровне этико-теоретическом — в противостоянии универсализма и партикуляризма, на уровне нормативно-этическом — в противостоянии деонтологии и консеквенциализма. Таким образом, оппозиция абсолютизма и релятивизма в этической мысли не является одномерной, а может быть представлена на разных уровнях осмысления морали.

Но в чем отличие деонтологического подхода от абсолютизма, консеквенциализма от релятивизма?

Для консеквенциалистского подхода в целом характерна оценка поступка с точки зрения его предвиденного результата, т.е. важен не столько сам поступок, сколько последствия, к которым он привел, и контекст ситуации, в которой совершался выбор. Поступок, соответствующий долгу, но который привел к негативным последствиям, оценивается в рамках консеквенциалистского подхода в целом как негативный. Однако консеквенциализм совсем не означает тотальной релятивности моральной оценки. По крайней мере, консеквенциализм предполагает возможность различения добра и зла. Другое дело, что сам этот критерий некатегоричен и не безотносителен, а определяется исходя из анализа тех последствий, к которым ведут альтернативы морального выбора, что предоставляет основу для субъективистских и антиуниверсалистских интерпретаций.

Деонтологический подход предполагает, что с моральной точки зрения ценны не столько последствия поступка, сколько сам поступок как таковой, безотносительно его возможных последствий и любых «гипотетических» мотивов. В оценке поступка главную роль играет соответствие или несоответствие поступка, его непосредственной интенции, определенным критериям долга. Часто деонтология, выставляя на первый план негативные запреты или обязанности, к которым, в конечном итоге, обычно сводится понятие долга, в этой связи противопоставляется аксиологическим формулировкам добра. Именно в таком виде она предстает в учении И. Канта о категорическом императиве и в концепции обязательств *prima facie* У.Д. Росса.

При таком понимании деонтологии, абсолютизм представляется ее частным случаем или, по выражению Дж. Хабера, «сильной версией» деонтологического подхода [13]. Иными словами, если деонтология исходит из *приоритета* долга по отношению к последствиям, то моральный абсолютизм исходит из того, что в оценке поступка важен *только* долг и то, насколько точно он совпадает с требованием безусловности и безотносительности, насколько четко соблюден принцип автономии морального долженствования. Таким образом, абсолютизм требует, чтобы мотивация поступка была полностью стерильна от соображений пользы, выгоды и личного интереса. Говоря кантовским языком, в идеале субъективная максима

поступка должна определяться объективной формой самого закона, т.е. поступок должен быть совершен из чувства уважения к моральному закону, а не только сообразен с долгом. Однако неабсолютистская деонтология, с точки зрения Хабера, все-таки может признавать, что в некоторых особенно катастрофических случаях, например, если возможным последствием выбора одной из альтернатив будет уничтожение жизни на Земле, можно поступиться даже самими «священными» запретами. Сторонниками такого деонтологического, но не абсолютистского подхода, по мнению Хабера, являются Э. Энском, А. Донаган и Т. Нагель.

Дж. Рэйчелс разрабатывает иную классификацию этических теорий [16]. По его мнению, радикально-деонтологическая концепция, оценивающая поступки исключительно с точки зрения их внутренней ценности, должна отрицать значение вообще любых последствий как оснований морального выбора. Иными словами, даже если сам поступок не противоречит никакой норме, а негативным последствием его несовершения будет уничтожение жизни на Земле, то все-таки не будет никаких моральных оснований для его совершения. Впрочем, такая позиция, по мнению Рэйчелса, невозможна ни для одной теории. Поэтому даже теории наиболее радикальных абсолютистов, к которым Рэйчелс относит И. Канта и П.Т. Гича, являются относительно-деонтологическими, поскольку они все-таки признают относительную ценность последствий для принятия морального решения. В то же время Рэйчелс выделяет и некий компромиссный, переходный вариант между деонтологией и консеквенциализмом, к сторонникам которого он относит У.Д. Росса.

Тем не менее, и Хабер, и Рэйчелс явно или неявно признают наличие логической связи между деонтологией и абсолютизмом. Нормативно-этический абсолютизм является деонтологией, доведенной до логического конца. При этом следует понимать, что большинство теорий в своей массе не были строго абсолютистскими или релятивистскими, деонтологическими или консеквенциалистскими, но пытались как-то совместить требование всеобщности и неизменности с очевидной вариативностью ситуаций, стараясь сблизить этическую теорию и живую моральную практи-

ку. Однако из-за своих симпатий к абсолютизму деонтологическому подходу всегда трудно давался анализ «тяжелых случаев» (hard cases), которые во множестве разрабатывались его противниками и в которых жесткая (или относительно жесткая) привязка к требованию безусловности морального должностования всегда приводила к нелепостям и коллизиям со здравым смыслом и простой моральной интуицией.

Одним из самых важных пунктов, в котором деонтологическая проблематика всегда противостояла консеквенциализму, был вопрос об ответственности. Собственно говоря, именно различная трактовка этой проблемы дала повод М. Веберу обозначить деонтологический подход как этику убеждения, а консеквенциализм как этику ответственности.

С точки зрения деонтологии человек может быть ответственным только за сами поступки в отношении их соответствия долгу. По удачному выражению А.А. Гусейнова, характеризующего именно деонтологическую позицию, моральные мотивы не являются мотивами в ряду других мотивов, а представляют собой инстанцию контроля качества: «мораль сама не является конкретным мотивом поведения, а представляет собой лишь контрольную инстанцию, призванную рассмотреть все прочие мотивы на их последней стадии, когда те готовы оформиться в окончательное решение и перейти в поступок...» [4].

Таким образом, по логике деонтологического абсолютизма, человек ответственен, прежде всего, за моральное решение, умысел поступка, но не его последствия, даже негативные. Даже если поступок привел к негативным последствиям (даже предвиденным), поступок морален постольку, поскольку намерение совпадает с долгом. Кроме того, моральный агент, с точки зрения деонтологического подхода, не несет прямой ответственности за последствия действий других людей или безличных сил природы, даже если косвенной причиной этих последствий является одна из альтернатив выбора. К этой идее апеллирует еще средневековая концепция двойного эффекта, разработанная Фомой Аквинским, а в современное время отстаиваемая Ф. Фут [11].

А. Гьюэрт также доказывает правомерность деонтологического подхода, предлагая свой вариант концепции двойного эффекта под

названием «вмешивающееся действие» [12]. В том случае, если человек нарушит какую-либо моральную норму для предотвращения возможного большего зла, он, как правило, напрямую нарушает не просто норму, а право другого человека, что и будет моральным злом. Моральный агент, выполняя конкретную обязанность по отношению к конкретному человеку, даже если это сопряжено с негативными последствиями для большинства, не просто «позволяет» этим последствиям осуществиться, как это утверждает доктрина двойного эффекта, ведь не сам по себе отказ морального агента от нарушения права конкретного человека является причиной негативных последствий, а «вмешивающееся действие» третьей стороны, которая, таким образом, и является непосредственно ответственной за негативный эффект, а не моральный агент.

Стоит отметить, что подавляющее большинство авторов, обращавшихся к проблеме ответственности, согласны в том, что границы ответственности в целом совпадают с границами свободы. И в случае деонтологии, и в случае консеквенциализма существует явная или неявная предпосылка (постулат) о свободе, предполагающая, что моральный агент, по крайней мере, может воздействовать на ситуацию и от его выбора той или иной альтернативы действительно что-то зависит. Определение границ моральной ответственности, таким образом, всегда ставилось в зависимость от вопроса о том, где зона свободы. При этом нормативно-этические теории обычно не проблематизируют сам вопрос о свободе воли, а принимают эту идею как факт морального сознания. Обоснованием же наличия свободы занимаются более высокие уровни этической теории, сопряженные с общей онтологией.

В основе последовательно абсолютистского подхода (т.е. когда абсолютно-деонтологический подход на нормативно-этическом уровне дополняется абсолютизмом и на других уровнях этического мышления) лежит довольно жесткая дихотомия «должное — сущее». В принципе, позицию такого абсолютизма можно охарактеризовать как «эксклюзивизм» [8] или «дуализм». Реальность дробится на два измерения; должное абстрагируется и фактически изымается из области сущего, противопоставляется ему как идеальный образец. «Сущее» понимается как совокупность причин-

но-следственных отношений, подчиняющихся жесткому закону детерминизма, и потому в рамках «сущего» якобы нет места подлинной свободе.

Основу для подлинной свободы этический абсолютизм усматривает во внутреннем мире личности. Но это значит, что за пределами этого внутреннего измерения свободы не существует, а значит, и поступок, как определенное событие именно в эмпирически существующем мире, не является «продуктом» свободы. Поступок изымается из зоны моральной ответственности субъекта; ей соответствует только сам «проект» поступка, как интенциональный акт, как соответствие воли и долга. Все остальное — предмет «специальной ответственности», если воспользоваться термином М.М. Бахтина [3].

Таким образом, деонтологическому абсолютизму присущ достаточно радикальный интенционализм. Эта тенденция смещения фокуса внимания этики с результатов поступка на само нравственное, внутреннее качество поступков намечается еще у стоиков и ярко отражена в этике Абельяра. Канту, так же как Абельяру и стоикам, присущ этот дуализм. Кант вводит раздвоение мира на мир должного, мир свободы, и мир сущего, мир природной и социальной детерминации. При этом следует уточнить, что Кант понимал свободу как самозаконотворчество, т.е. способность к самодетерминации. «Чем более человек может быть принужден морально, тем более он свободен» [6], — говорит философ в своих Лекциях по этике. Поэтому единственным моментом свободы человека является тот момент, когда он полностью в своем мышлении совпадает с миром должного, соотносится с ним. Поступок же, как нечто частное, ситуативно-случайное, сопряженное с феноменальным миром сущего, отделяется Кантом от ядра, центра моральности — самой автономной личности как носителя морального закона. Он ограничивает область морали только самим актом принятия морального решения, самим актом обязывания воли, поскольку только на этой стадии морального поступка человек может «отсечь», как считает Кант, все склонности. Иначе говоря, только на этой стадии моральный субъект абсолютно свободен, а значит, и ответственен.

При этом склонности сами по себе не являются источником морального зла, они в целом нейтральны по отношению к морали, ир-



релевантны ей. Зло же Кантом определяется как противодействие произволения, т.е. воли индивида, закону. Однако может ли человек сознательно противиться закону? Может ли он сознательно стремиться ко злу? Не может, отвечает Кант. Здесь следует отметить, что этот ответ в целом характерен для объективистско-абсолютистской этической парадигмы как таковой. Если знание и интуиция добра врождены человеку, и каждый человек каким-то образом является носителем этого абсолютного начала в самом себе, то как вообще возможно зло? Приходится допустить, что само зло относится скорее к чему-то бессознательному и неинтенциональному. Ведь кантовский человек «не в состоянии уничтожить в себе силу самого морального закона и отрицать его обязательность» [9]. Сознательное стремление ко злу, как отмечает Кант, возможно только для дьявольского существа (обычный же человек просто игнорирует голос морального закона), но даже в том случае, если дьявольская воля сознательно действует против него, то она именно этим и подтверждает первородство морального закона, его пред-существование всякому активному отрицанию. Следовательно, чтобы быть злым, нужно уже быть добрым, по крайней мере внутренне, потенциально. Источником существования зла служит само расщепление на эмпирическое и ноуменальное, возможность для человека игнорировать голос морального закона, отклоняться от ноуменального. Иными словами, зло — это несовершенство самой человеческой природы. Но, по сути дела, это и означает то, что Кант фактически снимает ответственность за зло с субъекта морали и возвращается к метафизической трактовке зла. Таким образом, как отмечает Х. Арндт, в «кантовской терминологии дурной поступок есть *absurdum morale*, моральный абсурд» [2].

Поскольку Кант усматривает основу морали в отказе от эмпирической индивидуальности и узкой самоидентификации, это ведет к признанию иллюзорности рамок и границ между субъектами и утверждение единой, всеобщей воли как некоего надиндивидуального источника долженствования, метасубъекта морали. Однако постулирование такого абстрактного, надиндивидуального источника долженствования чревато потерей «человекоразмерности» морали. Почему такой метасубъект, который сродни идеальному наблюдате-

лю Р. Фирта [10], и основной характеристикой которого является незаинтересованность, должен судить с позиции именно человеческих интересов, если под ними понимать, прежде всего, стремление к добру и справедливости? Почему бы такому субъекту не встать на точку зрения вселенского закона или некоего Абсолютного духа?

Именно для противостояния подобной сверх-абстрагирующей интерпретации Кант ввел второй практический принцип категорического императива, полагающий самого морального агента в качестве высшей ценности и задающий именно «человекомерный» статус морали. Однако даже при таком ограничении остается возможным трактовать высшую ценность морального агента как обусловленную именно приобщенностью к моральному закону, к ноуменальному миру, а не как целостного существа, обитателя в том числе и феноменального мира, с его прозаическими телесными потребностями.

Кант разглядел в моральном сознании его важную, действительно в какой-то мере присущую ему черту, — способность возвышаться над индивидуальным, групповым и даже национальным интересом, поднимаясь на уровень абстрактных и универсальных принципов. Но Кант абсолютизировал эту способность, приписав ей помимо важной формально-структурирующей роли, которую она действительно выполняет, еще и способность полагать определенное нормативное содержание и даже способность воления.

Если обратиться к этике Достоевского, то и у него мы увидим достаточно последовательно проведенную идею метасубъектности морали. Все люди, как говорит в своем наставлении Зосима, другими словами пересказывая одно из положений этики Канта, на самом деле добры. Существующие в режиме отдельных личностей, отгороженных иллюзией своего «Я», люди невинновы, поскольку ими управляет закон личности, особняка. Парадокс в том, что именно потому, что они мнят себя отдельными субъектами, они не субъекты, а только объекты, они во власти законов природной и социальной необходимости. И все поэтому достойны сострадания и прощения.

Идея особенности и отдельности, доведенная до логического конца, представлена Достоевским в образе Раскольникова, чья

«манифестация» радикальной свободы заканчивается уничтожением самой свободы, превращением «сверхчеловека» в раба собственной иррациональной воли. Кроме того, сам акт противопоставления «своей» воли «чужому» ей нравственному закону уже доказывает, что такое противопоставление оказывается возможным только при условии существования морального закона. Раскольникова «придавило» его трагическое одиночество, противопоставленное всему человечеству. Он почувствовал себя как бы изъятым из круга людей, наедине с тем «чужим», абсолютным голосом внутри самого себя, который не смогла заглушить никакая рефлексия и никакие «разумные идеи».

Именно поэтому смертная казнь, с точки зрения Достоевского, не имеет смысла. В самом акте убийства уже заключается наказание: убив другого человека, убийца убивает и себя<sup>27</sup>. Переступив запрет, он как бы выходит за пределы человечности. Вспомним знаменитое признание Раскольникова: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!» [5].

Единственный абсолют в морали, по Достоевскому, это само добро, мистическим образом тождественное с Христом. Но поскольку Христом является в той или иной степени каждый (Христос выступает в роли символического метасубъекта), то и «не убий» становится выражением этого абсолютного принципа, «категорического императива любви». Именно поэтому «все за всех виноваты», как говорит старец Зосима. Это — суть его учения о деятельной любви. Любовь в таком понимании есть не страсть, не романтическая любовь, когда человек теряет контроль над собой и уподобляется животному, а любовь как преодоление и превосхождение всякой индивидуальности, замкнутой на самое себя.

---

<sup>27</sup> Ср. с Кантом: «Оскорбляешь ты другого — значит, ты оскорбляешь себя; крадешь у другого — значит, обкрадываешь самого себя; бьешь его — значит, сам себя бьешь; убиваешь его — значит, убиваешь самого себя» (*Кант И. Метафизика нравов. Собр. соч. в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С. 367*). Здесь было бы уместно провести параллель и с точкой зрения «открытого индивидуализма», развиваемого Д. Колаком (*Kolak D. I Am You. The Metaphysical Foundations for Global Ethics. Springer, 2004*). Моральная аргументация Колака в этом вопросе внешне практически совпадает с аргументацией Канта и Достоевского, хотя Колак исходит из других посылок — он пытается совместить абсолютистский подход на нормативном уровне с разновидностью разумного эгоизма.

Следует отметить, что любовь у Достоевского выполняет ту же задачу, что и разум у Канта: приобщение человека как эмпирической личности ко всеобщему человечеству как царству целей, возведение личности во всеобщую субъектность, преодоление границ индивидуального «Я». И именно поэтому, говоря словами Зосимы, «все за всех виноваты» — будучи единым, нерасчленимым единством «живой жизни». Но именно потому что все виноваты, то никто не виноват, все достойны прощения и никто не имеет права судить другого. Таким образом, абсолютная мораль для Достоевского есть то, что делает возможным понимание между индивидами, что обеспечивает связь двух (или более) субъектностей на основе одной, всеобщей и универсальной метасубъектности.

В этой связи стоит отметить, что персоналистская трактовка Достоевским моральной метасубъектности как подлинной личностной субъектности и отождествление этой метасубъектности с источником должноствования в известном смысле избавляют эту абсолютистскую трактовку от той критики концепции незаинтересованности, которой не избежала и теория идеального наблюдателя Фирта. Эта метасубъектность для Достоевского означает не безличную автономную волю, не отчужденность фиртовского идеального наблюдателя и не «взгляд из ниоткуда» [15], а сверхличностную заинтересованность, когда в качестве абсолютного требования выступают интересы человечества как целостного («соборного», как сказал бы А.С. Хомяков) субъекта. Таким образом, метасубъектность у Достоевского в каких-то моментах сближается с концепцией «открытого индивидуализма» Д. Колака. Конечно, достигается это за счет широкого привлечения метафизики и даже мистики в духе Экхарта.

Резюмировать все вышесказанное можно следующим образом. Рассмотренные вариации этического абсолютизма в определении границ моральной ответственности исходят из трех принципов — интенционализма, невозможности намеренного зла и идеи метасубъектности морального субъекта, которая, в свою очередь, может вести к парадоксальной идее всеобщей ответственности за все, при всеобщей же невинности. Отправной точкой подобного дискурса является констатация полной детерминированности че-

ловека как существа естественного и общественного. Но в то же время человек обладает мышлением (в широком смысле), в котором может подниматься до отрицания самого себя и преодоления себя во имя Другого (но не конкретного, а абстрактного Другого, который может пониматься и как идеальная проекция «Я»). Следовательно, человек свободен постольку, поскольку он способен совершить такой *transcensus*. Моральный субъект как некий подлинный и всеобщий метасубъект противопоставляется субъекту эмпирическому как иллюзорному «Я». Подлинная свобода есть свобода добра и существует она только в совпадении с метасубъектом морали — подлинным источником морального должествования. Вследствие этого моральное зло как зло свободное, намеренное невозможно. Все за всех ответственны именно потому, что никто, по сути, невиновен — все несвободны, а это и есть зло, хоть и ненамеренное.

### Литература

1. *Абеляр П.* Этика, или познай самого себя. М.: Гнозис, Прогресс, 1995.
2. *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013.
3. *Бахтин М. М.* <К философии поступка> // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: В 7 т. М.: Русские словари, Языки славянской культуры. М., 2003. Т. 1. С. 7–69.
4. *Гусейнов А.А.* Об идее абсолютной морали // Вопросы философии, 2003. № 3. С. 3–12 [[filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml](http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml)].
5. *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 15. СПб.: Наука, 1989. Т. 5.
6. *Кант И.* Лекции по этике // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2005.
7. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6.
8. *Левин С.М.* Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии: интернет-версия [[vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=791&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=52)].
9. *Протопопов И.А.* Свобода и понятие зла в «Религии в пределах только разума» Канта. СПб., 2010.
10. *Firth R.* Ethical Absolutism And The Ideal Observer // *Philosophy and Phenomenological Research.* 1952. Vol. XII. P. 317–345.

11. *Foot F.* The Problem Of Abortion And The Doctrine Of The Double Effect // Oxford Review. 1967. № 5.

12. *Gewirth A.* Are There Any Absolute Rights? // Absolutism and its consequentialist critics. Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P. 129–146.

13. *Haber J.G.* Introduction // Absolutism and its consequentialist critics. Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P. 1–15.

14. *Kolak D.* I Am You. The Metaphysical Foundations for Global Ethics. Springer, 2004

15. *Nagel T.* The View From Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986.

16. *Rachels J.* On Moral Absolutism. Absolutism and its consequentialist critics. Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P.199–215.

### **Absolute ethics and moral responsibility**

G.N. MEHED

Department of Ethics

Institute of Philosophy

Russian Academy of Sciences

ethics2004@mail.ru

**ABSTRACT:** The article is dedicated to the problem of moral responsibility within moral absolutism. The author briefly discusses some solutions to this problem and describes some arguments of absolutism. Then article discloses fundamental prerequisites and logic of absolutist approach to the problem, the origins of which can be traced back to the Stoics. It is noted that in the framework of the absolutist approach the problem of moral responsibility is almost always associated with a broader and more complex problem of moral freedom. The article specifically examines the problem of freedom and responsibility in Kant's ethics and traces its connection with the problem of the origin of evil and the question of the localization of moral subjectivity. In the final part of the article the author examines Dostoevsky's doctrine of freedom and responsibility. Just as in Kant's approach, the problem of freedom in Dostoevsky's ethics is closely linked with the question of the origin of evil and the definition of the boundaries of moral subjectivity.

**KEY WORDS:** ethics, responsibility, freedom, moral absolutism, deontology, Kant, Dostoevsky

### **References**

1. *Abeljar P.* Jetika, ili poznaj samogo sebja. M.: Gnozis, Progress, 1995.

2. *Arendt H.* Nekotorye voprosy moral'noj filosofii // Arendt H. Otvetstvennost' i suzhdenie. M.: Institut Gajdara, 2013.

3. *Bahtin M.M.* <K filosofii postupka> // M.M. Bahtin. *Sobr. soch.* v 7 t. T.1. / M.: Izd-vo Russkie slovari, Jazyki slavjanskoj kul'tury. M., 2003. S.7–69.
4. *Gusejnov A.A.* Ob idee absolutnoj morali // *Voprosy filosofii*, 2003, № 3. S. 3–12. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001042/st000.shtml>
5. *Dostoevskij F.M.* Prestuplenie i nakazanie. *Sobr. soch.* v 15 t. T.5. SPb.: Nauka, 1989.
6. *Kant I.* Lekcii po jetike // *Kant I. Lekcii po jetike.* M.: Respublika, 2005.
7. *Kant I.* Metafizika npravov. *Sobr. soch.* v 8 t. T. 6. M.: ChORO, 1994.
8. *Levin S. M.* Moral', metafizika i real'nost' // *Voprosy filosofii: internet-versija.* URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=791&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=791&Itemid=52)
9. *Protopopov I.A.* Svoboda i ponjatje zla v «Religii v predelah tol'ko razuma» Kanta. SPb, 2010.
10. *Firth R.* Ethical Absolutism And The Ideal Observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XII (1952). P. 317–345.
11. *Foot F.* The Problem Of Abortion And The Doctrine Of The Double Effect. *Oxford Review*, No. 5, 1967.
12. *Gewirth A.* Are There Any Absolute Rights? // *Absolutism and its consequentialist critics.* Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P. 129–146.
13. *Haber J.G.* Introduction // *Absolutism and its consequentialist critics.* Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P.1–15.
14. *Kolak D.* I Am You. *The Metaphysical Foundations for Global Ethics.* Springer, 2004.
15. *Nagel T.* *The View From Nowhere.* Oxford: Oxford University Press, 1986.
16. *Rachels J.* On Moral Absolutism. *Absolutism and its consequentialist critics.* Rowman & Littlefield publishers, Inc. Lanham, 1994. P.199–215.

Е.Н. Болотникова

Кафедра философии ФГБОУ  
Самарский государственный политехнический университет («СамГТУ»)  
vlad\_lena@mail.ru

## Забота о себе как ответственность перед самим собой

АННОТАЦИЯ: Забота о себе, согласно Ф. Ницше, М. Хайдеггеру и Ж. Делезу предполагает два модуса ответственности индивида: онтическое и онтологическое измерения. Структура заботы о себе, по М. Фуко, в наши дни наполнена специфическим содержанием. Авторский дизайн аскетических практик, секуляризированный вариант бессмертия как телос, произведением искусства становится желание, а модус подчинения формируется как самоPR индивида. Ответственность раскрывается как возвращение вечно становящегося, но никогда не ставшего индивида к самому себе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: индивид, забота о себе, познание себя, ответственность, событие, случай.

Проблематика моральной ответственности выглядит в философской литературе давно решенным делом. «Принцип ответственности» Г. Йонаса, «Политика как призвание и профессия» М. Вебера, проблематика Другого и ответственного поступания в трудах Э. Левинаса, диалогическая философия М. Бахтина, — одним словом, множество авторов ориентируют нас в отношении ответственности. Это поле также неоднократно «вспахано» юридическим и политическим дискурсами, в которых до мельчайших деталей выясняются обстоятельства времени, места, вменения, степени, причин, объема, предмета и содержания ответственности индивида как гражданина.

Однако ряд характеристик актуального состояния социальной реальности заставляют взглянуть в проблему ответственности более внимательно. К числу таких характеристик современности относятся



постсекулярность, глобальность, сложность, многослойность социальных процессов, высокая скорость изменения форм социальных связей и способов коммуникации. Но наиболее существенным в перспективе проблемы моральной ответственности видится завершённый процесс деконструкции субъекта. Зерно сомнений в декартовском субъекте, посеянное Р. Бартом и М. Фуко еще в 60-е годы, оказалось невероятно плодоносным под властью технологий и со скоростью, свойственной эпохе цифровых медиа. Деконструкция субъекта — это не только результат изысканных философских дебатов, как справедливо утверждает А. Дьяков [1, 12]. На сегодня можно фиксировать последовательное исчезновение субъекта из политических, управленческих, педагогических и иных социальных практик. В государственном управлении, в муниципальном и бизнес-менеджменте торжествует процессный подход, реформирование образования предполагает развитие компетенций (речь о личности просвещенной и прогрессивной больше не идет), в этике все больше говорится о трансгуманизме. «Прощание» с субъектом — особенно значимое обстоятельство, поскольку, говоря об ответственности, мы с неизбежностью должны ориентироваться на вопрос «кто?».

Названные условия открывают проблему моральной ответственности в новой перспективе. Сбывшиеся пророчества М. Хайдеггера о торжестве технического, машинного, искусственного в современной цивилизации оставляют индивида наедине с самим собой. Ему вновь предстоит обнаружить себя, переопределить себя, ограничить, отгородить самого себя от новых типов внешнего, искусственно сконструированного им же самим мира объектов, процессов, движений, мира, еще не отчужденного, но отчуждающего экзистенцию индивида от него самого.

Своеобразными точками связи современного индивида с представлением об индивидуальности, сквозным для культурной истории, являются, на наш взгляд, три момента. Во-первых, это забота о себе, во-вторых, понятие ответственности в модусе «перед», и, в-третьих, самый непрозрачный вопрос — это возвратное местоимение «себя», «собой», «себе», которое уводит нас к субъекту, к проблеме Я, взятой не в психологическом или гносеологическом, но в экзистенциальном плане.

Итак, начнем с заботы о себе. Как и во многом другом, подрывную работу по подъему заботы из исторического забвения в качестве философского понятия производит Ф. Ницше, который в «Злой Мудрости» пишет: «В старании *не* познать самих себя обыкновенные люди высказывают больше тонкости и *хитрости*, чем утонченнейшие мыслители в их противоположном старании — *познать* (курсив Ф. Ницше) себя» [2, 552]. Речь тут идет еще не о заботе, но это перекликается с тем, как забота будет прочитана позже, в текстах П. Адо и М. Фуко. Отметим, что при детальном рассмотрении забота о себе и познание самого себя не тождественны друг другу. На факультетском семинаре «Технологии себя» 1982 г. Фуко рассматривает, как они сменяют друг друга в исторической проекции, являясь при этом взаимодополнительными элементами друг для друга: «В греческих и римских текстах предписание познавать себя всегда связывалось с другим принципом: с принципом заботы о себе, и именно забота о себе была необходима, чтобы дельфийская максима возымела действие» [3, 101]. Таким образом, в целом это его исследование, как и позиция П. Адо [4, 44–48], позволяет утверждать, что познание наряду с заботой как принципы отношения индивида к самому себе могут быть объединены.

Собственно к заботе как фундаментальному философскому понятию обращается М. Хайдеггер, утверждая, что наряду со страхом, тревогой, речью, смертью, пониманием и временем, забота является одним из экзистенциалов. В свою очередь, экзистенциалы суть структуры экзистенции как способа бытия присутствия. Заботой фундирован неклассический тип рациональности, адекватный современности инструмент и основание как в онтологическом, так и в онтическом отношениях. «...Умение устоять продумывается под именем “заботы”» [5, 31] — так называет ее Хайдеггер. Как пишет исследователь Ю.А. Разинов, для Хайдеггера забота оказывается смыслом экзистенциального основания бытийной способности понимающей себя экзистенции: «Экзистенциальная забота о своем бытии-в-мире есть та исходная онтологическая структура, тот изначальный опыт присутствия, в котором раскрыто простое бытия, скрытое в многообразном категориальном истолковании сущего» [6, 65–66].

Проделанная в фундаментальной онтологии работа по разграничению онтологического и онтического позволила приступить к конкретизации заботы в модусе бытия-в-мире. Это, на наш взгляд, было осуществлено в философских текстах М. Фуко. Он утверждал, что в структуру заботы о себе входят четыре компонента: этическая субстанция, модус подчинения, телос и аскетические практики [7, 144–145]. Многочисленные комментаторы и критики М. Фуко относят эти характеристики к более широкому определению «искусства жизни», «искусства существования» или «техник себя». Однако сам Фуко отмечает, что практики себя существуют в любой культуре, вопрос только в том, что «Существуют как разные формы заботы, так и разные Я» [3, 102].

Итак, выделенная структура заботы предполагает, что у нас в руках оказывается некая схема, рабочая матрица, которую можно использовать в качестве своеобразной масштабной линейки, допустимо применить к исследованию соответствующих объектов. Несмотря на то, что постструктуралистская философия отказывается от всяких схем как наследия классической метафизики и диалектики, пристальный взгляд на содержание текстов самого Фуко показывает, как эти схемы работают применительно к тому или иному временному периоду. В одноименной работе он открывает нам содержание заботы о себе в античную эпоху, в многочисленных интервью обещал создать книгу о том, как это трансформируется в более поздние периоды истории [7, 137]. Своеобразной «красной нитью» в работах Фуко проходит мысль о том, что то, что различает одну эпоху от другой, именно и состоит в изменении того, что заняло место этической субстанции или что считалось телосом, или каковы именно были аскетические практики.

Имея на руках эту матрицу, попробуем приложить ее к обстоятельствам нынешнего времени. Санкцию на такой ход мы получаем у профессора О. Хархордина, который утверждает, что исследователи «...могут послушать многие последние прижизненные слова Фуко о методе и начать спокойно применять его метод к анализу других культур» [8, 63]. Более того, он сам применил этот ход в исследовании обстоятельств формирования советского человека и пришел к поразительным по своей силе выводам: «совет-

ский человек был рожден как кающийся зверь» [8, 74] в противовес западному человеку, который, по словам Фуко, сформировался как постоянно исповедующееся животное [9].

Современник, очевидно, озабочен собой, и тому способствует множество обстоятельств: это и наличие массы свободного времени, не занятого добыванием «хлеба насущного» в тяжелом физическом труде, и дискурс чувственности, интенсифицируемый усилиями медиа в бесконечной череде репостов и римейков, и торжество индивидуальности как своеобразного узлового пункта либерализма и политического выбора. В чем же именно и как проявляется его забота о себе? В чем состоят субъективирующие практики наших дней? В чем их особенности?

В наши дни следование аскетическим практикам не диктуется церковными институциями или национальной принадлежностью, а организуется на перепутье из религиозного, исторического, научного, медицинского и символического корпуса аргументов. Под аскетизмом понимается добровольное принятие, наложение индивидом на собственное существование определенных ограничений, не продиктованное никакими внешними (политическими, церковными, сословными, физическими) обстоятельствами непреодолимой силы. Добровольное принятие аскетизма в том или ином отношении оказывается неизбежным для человека в силу ограниченности его ресурсов, и так было всегда. Однако отличительной особенностью современного аскетизма является то, что у всякого индивида есть возможность создания авторского набора, своеобразного дизайна аскетических практик, воспроизводимых им в течение жизни. Отсюда следует, что один и тот же индивид, опробовав вегетарианство, может перейти к культуристским практикам или кулачным боям с соответствующим режимом питания, а затем остановиться на йоге.

На наш взгляд, локализация практик аскезы — это, в первую очередь, тело с неизбежным последующим распространением на духовную сферу. Основания к такому утверждению дают многочисленные биографические факты известных персон, служащие для значительного количества людей образцами в поисках собственной идентичности, определенности. Тело является как бы под-

ручным материалом, ближайшим полем деятельности, доступ к которому открыт всегда. Технологией обращения с телом, наглядным и практическим образом на сегодня обучает не просто старший член семьи, но, в первую очередь, медиасреда, в которой возможны любые телесные преобразования. Рекламные ролики все чаще сопровождаются подписью: «Не повторять!» или «Выполнено профессионалами», или «Эффекты смоделированы с помощью компьютера». Эти напоминания иллюстрируют, помимо прочего, и то, насколько современнику трудно ориентироваться в том, что касается реальности телесного мира, его возможностей и неизбежных ограничений.

Модус подчинения работает через систему запретов и призывов, значительно более слабых, чем в былые времена. Прежние сословные границы, рубрики социальных классов и политических идеологий с цифровой скоростью размываются под натиском медиа и больше не являются существенным препятствием в создании человеком образа самого себя, в заботе о собственном Я. Способом, каким призывается современный субъект к заботе о себе, т.е. собственно модусом подчинения, является эстетика существования. Механизмом подчинения выступает самоPR в широком смысле, т.е. различные техники и формы сигнификации и репрезентации состояний индивида. Тут можно обратиться к общеизвестным метафорам «общество спектакля», «век гламура». Однако последуем совету П. Венна, который в монографии о Фуко выдвинул следующий тезис: «Мир — малым фактам, война — обобщениям» [10, 61]. Штрихом послужит реклама одного оздоровительного комплекса, который напомнил миллионному городу о том, что «СТАРЫЕ И БОЛЬНЫЕ никому не нужны. Позаботьтесь о себе сегодня».

В отношении этической субстанции думается, что гипотеза Фуко лишь нашла подтверждение — в ее качестве и сегодня, спустя четыре десятилетия, выступает чувство, а говоря более точно, — желание как его сердцевина: «Что же до современной “формулы”, то я мог бы сказать, что в ней главное — желание, которое теоретически подчеркивается и практически признается, поскольку ты должен высвободить свои желания» [7, 149]. Интенсификация чувственных проявлений и сторон жизни, их глубокое исследова-

ние и бесконечная репрезентация, чувство как основание всякого действия, как то, что придает ему подлинность, «настоящность» и одновременно оправдывает всякое действие. Желание есть то, что на сегодня подлежит не просто устной расшифровке и преобразованию, но, в первую очередь, показу, демонстрации, молчаливому взглядыванию, рассматриванию в обществе, находящемся «под подозрением». Как справедливо отмечает Б. Гройс, «все, что показано, автоматически становится подозрительным» [11, 21]. Аргументом служит медиасреда, основной контент которой составляют онлайн-трансляции спорта, перформансы, видеоарт, инсталляции, «пищевое порно», экстремальные развлечения и психологические сюжеты. Здесь же оказывается и современная практика реально-виртуального дарения, аккумулированная на сайте «Дару-дар», где главное условие для всех участников — зафиксировать факт дарения и выложить полные чувственного экстаза лица дарителя и одариваемого в сеть (исследования об этой практике осуществили исследователи М. Корецкая, Е. Савенкова и Е. Иваненко).

Телос заботы современника о себе заключен в секуляризованном варианте бессмертия. Чистота, некогда шедшая рука об руку с бессмертием в христианскую эпоху, больше не возможна по причине востребованности чувств. Однако развитие науки как минимум отодвигает смерть от индивида все дальше и дарит ему надежду, во имя которой и стоит потрудиться над тем, чтобы не стать «старым и больным».

Представленный портрет индивида не претендует на полноту, но в предложенных границах показывает всю проблематичность второго пункта — ответственности. Как возможна ответственность индивида, озабоченность которого в первую очередь направлена на него самого? Откуда она возникает? Как она репрезентирована в его бытии?

«Защепкой» для размышления над этими вопросами нам послужит ницшеанская максима «В морали человек является себе самому не как *individuum*, а как *dividuum*» [12, 62]. Другими словами, как бы индивид ни заботился о себе, это возвратное «себя» неустранимо. Отсюда неизбежность ответственности в качестве ответа перед собой как другим, отстоящим во временном, пространственном,

этическом, социальном или ином отношениях. Предвидя вопрос об ответственности, Ницше указывает, что «история моральных чувств есть история заблуждения — заблуждения об ответственности, которое в свою очередь покоится на заблуждении о свободе воли» [12, 52]. Внутри индивида, оказывается, зияет дыра, признать и преодолеть которую индивид тщетно пытается, но не имеет для этого необходимых ресурсов — лишь «заблуждения о свободе». Момент обнаружения, выведения наружу, момент открытия этой двойственности непредсказуем, не обусловлен внешними обстоятельствами или внутренними мотивами, он сбывается, он событие «вдруг», он — нонсенс — случай, Событие случая.

Та двойственность, о которой ведется речь, — это двойственность заботы в ее онтическом (бытие-в-мире) и онтологическом измерениях. Двойственность заботы о сущем и собственно заботы как умения устоять в открытости бытия. Первая подлежит описанию категориальными характеристиками аристотелевского языка, может быть раскрыта в структурной и временной проекциях, выступает как забота изменчивая и пристрастная, выражается в нормирующих предписаниях этики и кодексах. Но она не единственная, о чем читаем у Хайдеггера: «Связыванию человека этическими нормами должна быть вроде посвящена вся забота...» [13, 214].

Другая забота, та, что основание и условие возможности экзистирующего способа бытия присутствия, не меняет божественный закон на универсальное правило в кантианском варианте, не требует аскетизма в отношении эстетики существования и не выбирает телос в зависимости от сложившихся обстоятельств. Забота в ее онтологическом, бытийном существе есть то, во что брошен человек самой этой заботой, открывающейся в качества броска. Ж. Делез в «Логике смысла» отмечает: «Каждый бросок управляет распределением сингулярностей, созвездием. Но вместо замкнутого пространства, поделенного между фиксированными результатами, в соответствии с гипотезами [о распределении], подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска. Это — номадическое, а не оседлое распределение, где каждая система сингулярностей коммуницирует и резонирует с другими, причем другие системы включают данную систему в себя, а она одновременно во-

влекает их в самый главный бросок. Это уже игра проблем и вопроса, а не категорического и гипотетического» [14, 87–88].

Если Хайдеггер создает неаристотелевский философский язык с тем, чтобы попытаться раскрыть бытие в его временном модусе, открыть проекцию бытия как энергии, то Делез, описывая идеальную игру бросков, в которой каждый бросок создает самозаконное правило, дарует нам нехайдеггеровский философский язык, с тем чтобы попытаться определить случай события, событие События вне традиционных хронологических привязок. Событие — случай, но не случайность, к последней индивид может быть готов, ожидая ее и таким образом как бы встраивая ее в цепочку причинно-следственных связей. Но случай События как единичность и одновременно бесконечно длящаяся длительность не может быть освоен ожиданием, преодолен действием, экономическим расчетом, замаскирован идеальными сущностями или пойман в словесные сети кодексов из слов и образов.

Из многочисленных хайдеггерианских описаний события выберем «Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом о-существлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания» [15, 192]. Отсюда для Хайдеггера событие — это точка, конкретность, момент времени, смысл которого увязан с прошлым (причинами) и будущим (последствиями), характеризующийся силой преобразования, это такой момент настоящего времени, который обладает перформативной силой, момент экзистирования, выступления в просвет истины бытия. Для Делеза событие определяется радикально иначе: все бытие мира в целом, все бытие индивида, каждый конкретный момент жизни индивида, его отдельное действие может быть увидено как Событие, которое сбывается одновременно в двух временных ипостасях: «одно время составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие... одно всегда имеет определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечно Инфинитив, вечно нейтрально» [14, 91]. Момент различия модусов заботы как об *individuum* и как о *dividuum* оказывается Событием и в хайдеггерианском, и в делезовском смыслах.



Различие двух модусов заботы возможно только как различие, их взаимоположенность, нераздельность и вместе с тем неслиянность. Их разрыв, их пропасть, существующая только при удержании двух берегов в единстве, предстают нервом мысли Бахтина: «Я-единственный из себя исхожу, а всех других нахожу, в этом глубокая онтологически-событийная разнозначность» [16]. Они же слышны в размышлениях Л. Шестова: «"Познание себя" сводится к тому, чтобы, игнорируя, подавляя в себе все непостоянное, свободное, изначально божественное, подчинить себя исторически созданным правилам и масштабам» [17, 212], — в комментариях В. Библихина к переводам Платона: «Платон спокойно, мужественно вглядывается в проваливание человека, да, человек проваливается в никуда, в ничто, он не просто неуловим, его нет» [18].

Таким образом, забота о себе осуществляет возвратное движение от индивида к нему самому, требует ответа как ответственности перед самим собой за самого себя, и тем самым индивид имеет единственный шанс удержать себя в бытии. Практики заботы, описываемые в их материальной конкретности, дают возможность ответить на вопрос, кто именно осуществляет заботу, кто и как отвечает броском на бросок, кто и как строит самого себя, как возможно событие случая и случай События в озабоченности индивида самим собой. Все это позволяет выстроить портретный ряд индивидов согласно правилу единичности. В поисках самого себя эти «зацепки» не замыкают индивида в кольцо «вечного возвращения», но дают возможность придерживаться принципа никогда не ставшего, но всегда становящегося, никогда не закончившего отвечать, ответственность, но всегда продолжающего отвечать и ответственность индивида.

### Литература

1. Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктурализме. Онтологический аспект : Автореферат ... дисс. доктора философских наук по спец. 09.00.03 История философии. СПб., 2006. 44 с.
2. Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Избранные произведения / Сост., авт. вступ.ст. К.А. Свасьян. М.: Просвещение, 1993. С. 513–563.
3. Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. №2. С. 96–123.
4. Адо П. Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы. 1999. 320 с.

5. *Хайдеггер М.* Введение к «Что такое метафизика?» // *Время и бытие: Статьи и выступления.* М.: Республика, 1993. С. 27–36.
6. *Разинов Ю.А.* Понятие категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // *Вестник Самарского государственного университета.* 1999. №1 (11). С. 57–67.
7. *Фуко М.* О начале герменевтики себя. Обзор текущей работы // *Логос.* 2008. № 2. С. 135–159.
8. *Хархордин О.* Фуко и исследование фоновых практик // *М. Фуко и Россия: Сборник статей / Под ред. О. Хархордина.* СПб.; М., 2001. С. 46–82.
9. *Kharkhordin O.* The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press, 1999.
10. *Венн П.* Фуко. Его мысль и личность. СПб.: Владимир Даль, 2013. 195 с.
11. *Гройс Б.* Под подозрением. М.: Художественный журнал, 2006.
12. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *По ту сторону добра и зла: сочинения.* М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2008. С. 11–295.
13. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие: статьи и выступления.* М.: Республика, 1993. С. 192–221.
14. *Делез Ж.* Логика смысла; *Фуко М.* *Theatrum philosophicum.* М.: Паритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
15. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Время и бытие: статьи и выступления.* М.: Республика, 1993. С. 177–192.
16. *Бахтин М.* К философии поступка // [philosophy.ru/library/bahtin/post.html](http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html) (16.04.2014).
17. *Шестов Л.* На весах Иова // *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
18. *Бибихин В.В.* Комментарии к переводам Платона // [www.facebook.com/bibikhin](http://www.facebook.com/bibikhin) (16.04.2014).

### **Taking care of yourself a responsibility to yourself**

E.N. BOLOTNIKOVA

Chair of Philosophy

FGBOU “Samara State Technical University” (SamSTU)

[vlad\\_lena@mail.ru](mailto:vlad_lena@mail.ru)

ABSTRACTS: Taking care of yourself, according to Nietzsche, M.Heidegger and G.Deleuze involves two modes of liability of the individual: ontical and ontological dimensions. The structure of self-care, by Michel Foucault, in our day is filled with specific content. Author's design of ascetic practices, secu-

larized version of immortality as a telos, a work of art becomes a desire, and a mode of submission is formed as thirst for publicity. Responsibility is revealed as a return ever becoming, but never became an individual to himself.

KEYWORDS: individual, taking care of yourself, self-discovery, liability, event, case.

## References

1. *Djakov A.V.* Problema sub#ekta v poststrukturalizme. Ontologicheskij aspekt / Avtoref. na soiskanie uch. st. dok. filos. nauk po spec. 09.00.03 — Istorija filosofii. S.-Pb., 2006. 44s.
2. *Nicshе F.* Zlaja mudrost' / Izbrannye proizvedenija / sost., avt. vstup.st. K.A.Svas'jan. M.: Prosveshhenie, 1993. 573 s. S. 513–563.
3. *Fuko M.* Tehnologii sebja // Logos. 2008. №2. S. 96–123.
4. *Ado P.* Chto takoe antichnaja filosofija? / per. s fr. V.P.Gajdamaka. M.: Izd-vo gumanitarnoj literatury. 1999. 320s.
5. *Hajdegger M.* Vvedenie k «Chto takoe metafizika?» // Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija: per.s nem. M.: Respublika, 1993. 447s. S. 27–36.
6. *Razinov Ju.A.* Ponjatie kategorii i jekzistenciala v filosofii M.Hajdeggera // Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta. Samara: Izd-vo «Samarskij universitet», 1999. №1 (11). S. 57–67.
7. *Fuko M.* O nachale germenевtiki sebja. Obzor tekushhej raboty // Logos. 2008. №2. S. 135–159.
8. *Harhordin O.* Fuko i issledovanie fonovyh praktik // M.Fuko i Rossija: sb. statej / pod red. O.Harhordina. SPb.; M.: Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge: Letnij sad, 2001. 349 s. S. 46–82.
9. *Kharkhordin O.* The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press, 1999.
10. *Venn P.* Fuko. Ego mys' i lichnost'. / per. s fr. A.V.Shestakova. SPb.: Vladimir Dal', 2013. 195s.
11. *Grojs B.* Pod podozreniem. M.: Izd-vo «Hudozhestvennyj zhurnal», 2006.
12. *Nicshе F.* Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe // Po tu storonu dobra i zla: sochinenija. M.: Jeksmo; Har'kov: Folio, 2008. 848 s. S. 11–295.
13. *Hajdegger M.* Pis'mo o gumanizme // Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija: per. s nem. M.: Respublika, 1993. 447 s. S. 192–221.
14. *Delez Zh.* Logika smysla: per. s fr., Fuko M. Theatrum philosophicum: per. s fr. M.: «Raritet», Ekaterinburg: «Delovaja kniga», 1998. 480s.
15. *Hajdegger M.* Preodolenie metafiziki // Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija: per. s nem. M.: Respublika, 1993. 447 s. S. 177–192.
16. *Bahtin M.* K filosofii postupka // [philosophy.ru/library/bahtin/post.html](http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html) (16.04.2014).
17. *Shestov L.* Na vesah Iova // Sochinenija: v 2 tt. T. 2.
18. *Bibihin V.V.* Kommentarii k perevodam Platona // [www.facebook.com/bibikhin](http://www.facebook.com/bibikhin) (16.04.2014).

Л.Ю. Пионткевич

Кафедра философии  
Саратовская государственная юридическая академия  
larisa2007@pocfhfa.ru

## Тема моральной ответственности в этике И. Канта

**АННОТАЦИЯ:** В статье анализируется важный аспект взаимодополнительности права и морали в философии Канта, делающий возможным переход от «экономической» точки зрения к точке зрения моральной, в том смысле, в каком земной мир (мир фактов) присутствует в выражении «гарантированное свое»: «Займи такое положение, в котором каждому может быть гарантировано свое в отношении любого другого (lex iustitiae)». Такой подход позволяет моральную ответственность рассматривать как ответственность (расплату) за действия другого, а моральное действие — как жертвенный поступок, имеющий целью восстановление погранных «субъективных прав» в рамках фиксируемой правом социальной справедливости. Автор решительно настаивает на приоритете права в образуемом правом и моралью единстве, восстанавливая, таким образом, главные стержневые линии в понимании сферы социального регулирования.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** моральная ответственность, этика, И. Кант, мораль, право, моральное действие, социальная справедливость.

Экспликация понятия «моральная ответственность» в контексте этических исследований открывает перспективы введения термина «моральная ответственность» как структурного элемента этической науки и выведения его четкой дефиниции. В результате подобной процедуры исчезает неоднозначная трактовка понятия, присущая одноименному слову общего языка. Если при анализе понятия «ответственности» обратиться к одноименному слову

общей лексики мира повседневности, то нашему взору откроется весьма пестрая картина сочетания и пересечения различного рода смысловых конструкторов, противостоящих друг другу и выпадающих из единого терминологического поля. Поэтому интерпретация того или иного понятия моральной философии требует обращения к ценностям и нормам определенной этической доктрины, проведения исследования в рамках отдельно взятого когнитивного пространства. Наиболее перспективной в этом отношении, на наш взгляд, и на сегодняшний день остается классическая этика И. Канта. Современные исследования кантовской этики лишней раз доказывают, какие колоссальные возможности способны дать новые способы переосмысления и новые подходы реконструкции критической этики. Нам представляется, что для того, чтобы постичь сущность феномена «моральной ответственности», необходимо поставить вопрос о взаимодополнительности морали и права в этике И. Канта, проанализировать кровные связи, их объединяющие, и четко разграничить функции.

В словаре русского языка С.И. Ожегова (1989) «ответственность» определяется как «необходимость, обязанность отдавать кому-нибудь отчет в своих действиях, поступках» [3]. На самом деле, в данном определении не фиксируется различие между такими смысловыми конструкциями, как «быть ответственным» и «нести ответственность». Это совершенно разные вещи. Быть ответственным, действительно, означает отдавать отчет в своих действиях, но только не «кому-нибудь», а себе. «Ответствовать» — это осознавать, что твои действия порождают ответ, определенный эффект, причиной которого ты и являешься. Именно отсюда проистекает готовность кого-либо отвечать за свои действия или поступки. Не могут отвечать за свои действия дети, в силу неспособности в полной мере предвидеть последствия своих поступков, а также существа обезволенные или поработанные, люди несвободные, действующие вопреки собственной воле и желанию, под надзором, насильственно, по приказу свыше и т.п. Таким образом, в данном определении фиксируется такой важный смысловой момент понятия ответственности, как признание каузальной связи между совершаемыми кем-то дейст-

виями и их последствиями. Быть ответственным — означает быть причиной своих действий.

Что же касается второго значения понятия «ответственность» — «нести ответственность за что-то», то здесь речь идет об ответственности как о расплате за последствия своих поступков, при условии, что они нанесли чему или кому-либо реальный ущерб — вред, порчу. Лицо, которому причинен ущерб, вправе требовать возмещения причиненных ему убытков, восстановления поправанных прав в полном объеме. Это ситуация правовой ответственности, она возникает, когда лицо своими вольными или невольными действиями вторгается в сферу прав другого индивида и ограничивает его возможности по распоряжению принадлежащими ему социальными ценностями и ресурсами. Итак, правовая ответственность — это расплата лица за вторжение в сферу прав и свобод другого, возмездие за попрание границ правового порядка. Процедура наступления правовой ответственности четко регламентирована законом, действующим правом, она носит обязательный характер и обеспечивается силой государственного принуждения.

Что же представляет собой моральная ответственность? Моральная ответственность — это также расплата, только за действия другого лица. Морально ответственный индивид чувствует себя обязанным возместить убытки пострадавшему в результате событий, к которым он сам никакого отношения не имеет. Причем делает он это добровольно, исключительно за счет собственных средств и ресурсов, бескорыстно, т.е. не рассчитывая на какие-либо для себя преференции в будущем, возможно даже анонимно, не называя себя, и, часто, может быть, в основном, не имея личных контактов с тем, кому оказывает поддержку или благодеяние. Есть еще один существенный момент моральной ответственности: она принимается индивидом не под воздействием эмоциональных влечений, чувств жалости или сострадания, а в силу глубокого убеждения, что только так следует поступать в данной ситуации, что так велит долг. В отличие от условных правил поведения долг выступает по своей сущности абсолютным требованием, следовать которому надлежит безусловно. Таким образом, моральная ответственность может быть понята только через призму деонтологической этики И. Канта.

В обстановке громких требований прав человека и его свобод И. Кант своим категорическим императивом напомнил об ответственности, требовании всегда поступать так, чтобы максима поступка могла в то же время стать принципом всеобщего законодательства. Действие не «сообразно с долгом», а «из чувства долга» — вот что имеет истинно нравственную ценность. Человек поистине нравственен только тогда, когда исполняет долг не ради какой-либо внешней цели, а ради самого долга.

В отличие от телеологических концепций в деонтологической этике возможность морали обусловлена ее абсолютностью, проявляющейся в самоценности и самодостаточности ее норм и требований. Именно благодаря своей безусловности закон становится значимым для всех людей и распространяется на все человечество. Он принимает форму императива и определяет волю вне зависимости от внешних условий, вопреки чувству удовольствия и неудовольствия, независимо от счастья и интереса каждого.

Содержание закона практического разума раскрывается в трех формулах категорического императива: в первой — провозглашается его универсальность, т.е. декларируется, что каждый должен действовать так, как будто устанавливаемый им закон мог бы быть принят всеми, во второй — раскрывается содержание доброй без ограничения воли, следуя которой человек не может относиться ни к себе и ни к другому только лишь как к средству, а только как к цели. В третьей формуле утверждается, что воля каждого разумного существа обладает способностью учреждать нравственный закон, декларируется всеобщность этого закона и дается его полное определение. И. Кант называет эту формулу принципом автономии воли и включает в нее «принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы» [2, 93].

Анализ философских исследований категорического императива Канта показывает, что наибольшее расхождение в интерпретации вызывает вторая формула, именуемая «формулой персональности»: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [2, 90]. Трудности в постижении этой формулы объясняются, на наш взгляд, тем,

что именно в ней, как в капле воды, отражается вся кантовская философия морали, глубинный смысл которой раскрывает содержание морального действия или поступка.

Несмотря на то, что эта формула Канта восторженно принималась всей последующей философией, понять смысл запрета на «осредствление» человека человеком представляется достаточно сложным. Блестящий исследователь Канта Э.Ю. Соловьев привлекает для разъяснения смысла формулы персональности понятия господства и рабства, прибегая, таким образом, к приему, используемому лишь немногими толкователями кантовской этики. Э.Ю. Соловьев обращает внимание на слово «только», которое, как он считает, в цитированиях второй формулы категорического императива нередко опускается. «Человек не есть вещь, то есть то, что может употребляться *только* как средство», — пишет Кант и выделяет «только» курсивом. Таким образом, утверждает Эрих Юрьевич, Кант обращает внимание на тот факт, что обходиться с людьми как со средствами для удовлетворения своих целей и интересов, используя их в качестве печника или учителя для своих детей, естественно. Однако «средством и только средством» они при этом не являются, так как «осредствление» людей, — пишет Соловьев, — является здесь временным (или, как выражаются юристы, провизорным) состоянием, в которое они вступают *добровольно*. Тот, кто оказывает услугу, не находится в неограниченной власти того, кто ею пользуется. Именно неограниченность господства (и только она) категорически отрицается второй формулой категорического императива» [4, 92]. Получается, что использование одним человеком другого превращается в «осредствление» при наличии двух условий: устойчивости во времени, обусловленной неограниченностью господства, и насильственности в осуществлении. Речь идет, таким образом, о полной зависимости одного человека от другого, об устойчивой системе рабских отношений, когда в преимущественном положении оказываются немногие, осуществляющие свое неограниченное господство. При этом Э.Ю. Соловьев подчеркивает, что в сочинениях великих предшественников Канта — Гоббса, Спинозы, Локка, Юма, Руссо и Гельвеция, как и в сочинениях самого Канта рабство не исследу-



ется как институт рабовладения. А если это так, то о какой устойчивости подобного рода отношений можно говорить. Следовательно, качество «постоянства господства» не является существенной характеристикой отношений «осредствления». Что же касается второй характеристики этих отношений — отсутствие добровольности, насильственный их характер, то в своей теории прибавочной стоимости Карл Маркс показал (и на этот момент обращает внимание сам Э.Ю. Соловьев), что использование человека «только как средства» возможно в результате свободного найма труда, т.е. при наличии добровольного согласия наемного рабочего. Таким образом, свойство «недобровольности» также не может претендовать на статус существенной характеристики отношений «осредствления», позволяющей постичь смысл этого феномена. Это первое наше возражение.

Второе возражение касается самой возможности допущения рассматривать человека в качестве средства, пусть даже в самом позитивном контексте. Человек не может быть представлен как средство и цель одновременно, так как согласно кантовскому высшему принципу учения о добродетели «человек есть цель как для самого себя, так и для других, но помимо того, что он не правомочен пользоваться *только* (курс. Авт.) как средством ни самим собой, ни другими (при этом он, однако, может быть безразличным к ним), сделать человека вообще своей целью есть сам по себе его долг» [1, 427]. Скорее всего слово «только» следует интерпретировать как усиление запрета на использование другого как «простого средства», т.е. в смысле «исключительно»: «никогда не следует относиться к другому *исключительно* как средству», ведь «разумное естество существует как цель сама по себе» [2, 93]. Нуждаясь в услугах другого, вполне допустимо использовать его труд, не используя при этом его самого в качестве средства при условии, что труд этот будет соответствующим образом возмещен, оплачен. Труд является товаром, и, как и любой другой товар, он обладает товарными свойствами — способностью удовлетворять человеческие потребности, обмениваться на другой товар и т.п. Тот факт, что труд должен быть соответствующим образом возмещен, осознается Кантом как элементарное требование справедли-

ности. Рассуждая о смысле денег в «Метафизике нравов», Кант определяет их как всеобщее замещающее средство взаимного обмена *труда*. Стоимость товара измеряется количеством труда, на который он может быть обменен. При этом он цитирует Адама Смита: «Итак, деньги (по Адаму Смиту) — это тело, отчуждение которого есть средство и в то же время мерило труда и через которое люди и народы производят взаимный обмен» [1, 335]. Не заплатив положенного в полной мере, работодатель присваивает то, что ему не может принадлежать по праву, совершая, таким образом, насилие над рабочим, используя его в качестве средства.

Здесь мы, возможно, касаемся самых важных моментов теоретической оригинальности Канта: установление им непосредственной связи между трудом, владением, обменом и правом.

Воспользовавшись примером, приведенным Э.Ю. Соловьевым, хотелось бы подчеркнуть следующее: нанимая печника или учителя для своих детей, мы вступаем с ними в договорные отношения, предполагающие не одностороннее, а взаимное использование друг друга. Нанятые работники рассчитывают на получение определенного дохода и рассматривают работодателя как средство его получения, а работодатель, в свое время, использует работника в качестве средства оказания услуг. И дело здесь не в том, что услуги оказываются добровольно и на какое-то время, как считает Э.Ю. Соловьев. Когда мы насильно заставляем злодея покинуть наш дом, вряд ли можно вести речь о добровольности оказываемой нам услуги. Однако говорить об использовании преступника в качестве средства в этой ситуации не приходится. Все дело в процедуре расчета. Важно, чтобы расчет осуществлялся согласно установленной договоренности, и никто не присваивал сверх положенного. Использование другого в качестве средства означает насильственное перераспределение собственности этого другого в свою пользу, лишение его возможности располагать тем, на что он вправе претендовать в соответствии с установленным законом порядком, определяющим условия всех возможных договоренностей. Этот порядок очевиден, поскольку воплощен в реально существующей правовой системе.

Существуют различные способы использования другого человека в качестве средства, но наиболее ярко это бросается в глаза,

говорит Кант, «если привести примеры покушений на свободу и собственность других». Эти примеры не оставляют нам повода сомневаться в том, что подобное использование есть не что иное, как «нарушение прав людей!» Кант далее пишет: «В самом деле, в этих случаях совершенно очевидно, что нарушитель *прав людей* (курсив авт.) помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа должно всегда ценить также как цели...» [2, 91]. Следует добавить, что в формуле «персональности» Кант говорит о необходимости исходить из понятия долга и по отношению к самому себе. «Следовательно, — пишет Кант, — я не могу распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать» [2, 91]. Таким образом — «калечить, убивать, губить...» — это и есть «использование», т.е. лишение чего-либо: руки, ноги, жизни... И источником этого лишения может быть как сам человек по отношению к себе (например, лишить жизни себя) или по отношению к другому (лишить жизни другого), так и другой человек — насильник, посягающий на чью-либо жизнь, здоровье, собственность и т.п.

После этих жестких заявлений Канта вряд ли можно предположить, что существуют какие-то приемлемые или, как пишет Э.Ю. Соловьев, естественные формы обхождения с людьми как со средством. На наш взгляд, таких форм нет и быть не может. «Осредствление» человека всегда связано с причинением ему вреда, хотя способы этого причинения могут быть самые разнообразные, от незначительных до весьма серьезных, связанных с «*нарушением прав людей*».

Однако остается неразрешимым другой, не менее важный вопрос: можно ли использовать человека в качестве средства, не нарушая при этом его прав? Оказывается, можно. И такого рода действиям и противостоит мораль, в отличие от права. Попробуем разобраться. Итак, цитированные фрагменты из «Основ метафизики нравственности» убеждают нас, что, во-первых, право и мораль едины в своем стремлении оградить человечество от использования друг друга в качестве средства, и что, во-вторых, категорический императив является безусловным постулатом од-

новременно для права и для морали. Тем не менее, между правом и моралью есть существенные расхождения. Право локализуется в сфере посягательств на свободу и собственность человека. Им детально регламентировано все, что связано с нарушением прав. Означает ли это, что существование права, в отличие от морали, порождается наиболее зловещими формами отрицания принципа «не использования человека в качестве средства». Этот вывод хорошо известен интерпретаторам кантовского этического учения. Особенно популярен он у правоведов, которые и сегодня склонны определять право как «моральный минимум», связывая его назначение с ограничением наиболее грубых посягательств на права и свободы граждан. В русской философии рассмотрение права как «минимума Добра» стало визитной карточкой философии права Владимира Соловьева. Определяя право в его «объективированном отношении к нравственности», он пишет: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла» [5, 35]. Предполагается, что мораль должна стать альтернативой формальной законности, превзойти ее, выступив более высоким принципом жизнеустройства.

При этом следует признать, что право, как «моральный минимум», отличается от морали не своей способностью предотвращать крайние формы проявления зла, как принято думать. Право, в отличие от морали, ограждает от вторжения в сферу чужой собственности, в сферу владений Другого. Девиз права — *Neminem laedere* (лат.) — никому не вреди, не трогай чужого. Мораль требует большего. Ее девиз существенно иной — «откажись от чужого», которое в силу случайных обстоятельств оказалось в твоём распоряжении. Моральное прегрешение — это ненамеренное действие, в нём отсутствует умысел. Например, вы находите кошелек с деньгами, может быть, даже и не находите, а он сам сваливается вам на голову, на балкон, в машину и т.п. И тут же, вдруг, вам встречается человек, который убивается по поводу потери именно этого кошелька. Каковы ваши действия: отдать или не отдать. Ведь недотепой оказался другой, он и виновен в случившемся, а ваше невольное обогащение — результат стечения счастливых обстоя-

тельств. А если кто-то дает деньги в долг приятелю, положившись исключительно на его честность и порядочность, не заручившись юридическими свидетельствами совершаемой сделки? Как быть с доверчивым горе-кредитором в случае невозврата долга? Его, бедолагу, можно только пожалеть, посочувствовать ему, не более. Право от решения подобных проблем устраняется, так как для внешнего принуждения здесь нет оснований — никто не посягал на чужое. Здесь есть основания только для внутреннего принуждения — самопринуждения. Добродетельного человека отличает «способность самопринуждения» — отдать то, что тебе не принадлежит, и этим моральный долг «выше правового долга, — что благодаря ему ставятся цели, от которых право вообще отвлекается» [1, 428]. Именно поэтому исполнение морального долга «есть заслуга (*meritum*) = + *a*, но нарушение его не есть тотчас же *погрешение* (*demeritum*) = — *a*, а есть лишь моральное недостоинство = 0...» [1, 423]. Мораль вызывает к ответственному отношению каждого к процессу распределения и перераспределения благ в обществе. Мораль — это ответственность за действия другого. По тяжести наступивших последствий, как было сказано выше, безнравственные действия легко могут конкурировать с антиправовыми, однако причиненный ущерб не может быть вменен уличенному в безнравственности индивиду. Ему может быть лишь рекомендовано определенное действие и поведение, но не более того. Именно в этих рассуждениях, на наш взгляд, заложено то необходимое условие дифференциации права и морали, которое мы пытаемся обнаружить: моральное зло, в отличие от правового, не связано с посягательством на права другого индивида, несмотря на то, что «осредствление», т.е. использование человека в качестве средства, остается его неизменной характеристикой. Понятие морального зла, таким образом, нуждается в дальнейшей концептуальной проработке.

Что же касается понятия добра в правовой сфере, то оно проявляет себя в отказе индивида от посягательства на чужое. Правовой закон гарантирует каждому жизнь в своем обособленном мире, при условии отказа от посягательств на чужое пространство. Никто при этом ничего ни у кого не отнимает и не наносит ущерба «своими внешними поступками». В итоге «свобода каждого, —

уточняет Кант в «Метафизике нравов», — совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом» [1, 285]. «Минимум морали», таким образом, обеспечивает человечеству весьма сносное существование. Единственное, что смущает Канта в этой ситуации, так это то, что благополучие другого человека никого не волнует, и никто, в результате, не утруждает себя заботой о благе ближнего: «никто ничем не способствует счастью других». «В самом деле каждый может быть свободен, — пишет Кант, — хотя бы для меня его свобода и была совершенно безразлична, или же я в душе охотно бы ее нарушил, если только я не наносу ей ущерба своими *внешними поступками*» [1, 285]. Из этого положения совершенно не следует вывод, согласно которому тот, кто не нарушает свободу других, только и думает о том, как бы ее нарушить. *В то же время* практический разум убеждает нас, что такое автономное существование несовместимо с «идеей *человечества как цели самой по себе*» и противоречит требованиям долга. Живя по принципу желанья блага другому, человечество как целостность преодолевает первоначальную разобщенность и раздробленность, и, в этом смысле, обретает способность противостоять внутренней агрессии (здесь улавливается мотив «войны всех против всех» Т. Гоббса).

Итак, непререкаемый авторитет разума говорит, что действительно подлинное, истинное человеческое существование возможно только в «царстве целей» — в сообществе людей, объединенных нравственным законом, где каждый человек — самоцель, а не средство для реализации интересов другого. Именно поэтому мы должны не только не мешать окружающим нас людям, но, насколько это возможно, осуществляя свой собственный выбор, реализовывая свои желанья, достигая самореализации, помогать им в осуществлении своих целей. Долг обязывает каждого организовывать свою жизнь таким образом, чтобы в поле зрения всегда находился другой или другие, отношение к которым не может быть безучастным, формально-равнодушным. В качестве гипотезы мы рискуем предположить, что постулированная выше жертвенная обусловленность морального поступка находит подтверждение в этике Канта и может быть объяснена стремлением добродетельной личности к устранению дисбаланса в мире человеческих от-

ношений, вызванного незаслуженным страданием, выпавшим на долю кого-то одного. Кант в работе «Религия в пределах только разума» говорит о том, что счастье в мире должно быть приведено в полное согласие с его достоинством: счастье нужно заслужить. Возможно, именно поэтому заслуженно терпящий лишения человек в этической системе Канта не мог рассчитывать на помощь и поддержку: милосердие Кантом не поощрялось и относилось к нравственно-нейтральным действиям. В разделе «Отрывки морального катехизиса» из «Метафизики нравов» Кант словами учителя дает напутствие ученику: «Итак, ты видишь, что, если бы у тебя и было все счастье и к тому же самая добрая воля, ты все-таки не должен был бы без рассуждения наградить этим счастьем каждого, кто протягивает к нему руку, а должен был сначала исследовать, насколько каждый *достоин счастья*» [1, 495]. Поэтому милосердие — это благоволение, «которое относится к недостойному... и которое не должно проявляться в отношении друг друга у людей, как раз не имеющих права похвастаться тем, что они *достоинны счастья*» [1, 476].

Если наш анализ корректен, тогда логично было бы предположить, что следует приходить на помощь только тем людям, чье страдание незаслуженно, вызвано внешней, независимой от их воли, причиной. Если вызывающее страдание воздействие носило внешний характер, то каждый, кто не пострадал, кого злая участь обошла стороной, должен воспринимать подобное благополучие незаслуженным благом. Например, выжившие во время землетрясения или какого-либо другого стихийного бедствия прекрасно осознают, что по какой-то невидимой причине расплачиваться за происшедшее вынуждены другие. Исправить подобную ситуацию можно лишь при условии, что каждый из уцелевших постарается разделить страдания потерпевших и, распоряжаясь собой и своим имуществом, возместит им материальные и моральные потери. Следовательно, руководствуясь нравственным законом, каждый, избежавший ущерба, должен предпринять действия, направленные на восстановление равновесия в распределении потерь, вызванных случайными обстоятельствами, так как выгодное положение, в котором оказались счастливицы, досталось им отнюдь не

благодаря личным заслугам. Можно в связи с этим утверждать, что существование долга благотворения, о котором говорит Кант, обязывающего «по мере возможности помогать людям» [1, 472], проистекает отнюдь не из непонятно откуда берущегося требования делиться, а обусловлено осознаваемой всеми необходимостью возвращать необоснованно присвоенное. Безнравственным, в связи с этим, следует признать поведение индивидов, в основе которого лежит нежелание отказаться от незаслуженного преимущества, полученного ценой потерь, лишений, претерпеваемых другими людьми. Однако, в отличие от правовой сферы, где подобное использование одним человеком другого в качестве средства связано с умыслом или безответственностью первого и направлено на получение выгоды (т.е. связано с нарушением прав других), то в сфере морали оно обусловлено особыми обстоятельствами, не предполагавшими преднамеренных действий со стороны заинтересованных лиц.

Каким образом удается морали, не входя в противоречие с правом, вносить серьезные коррективы в перераспределение субъективных прав? А она это делает, например, в анализируемой Кантом ситуации помощи нуждающемуся, когда происходит отчуждение (пусть добровольное) имущества законного владельца в пользу пострадавшего. При этом, что особенно важно, устанавливаются четкие границы или пределы возможных потерь — не допускать, «разумеется!», такого ухудшения положения дающего, чтобы в конечном счете самому не превратиться в потерпевшего. Получается, что итогом подобного перераспределительного процесса должно стать уравнивание положений взаимодействующих субъектов, исключающее дальнейшее перераспределение. Принимая во внимание существование первой формулы категорического императива, возникает законный вопрос, а откуда берется уверенность в том, что все человечество согласится с предлагаемыми выводами, с тем, что именно так, а не иначе необходимо поступать в рассмотренных выше ситуациях?

Если взглянуть на философию морали Канта через призму его учения о праве, тогда, и это мы пытались показать в осуществленном исследовании, на первый план выдвигается вторая формула



категорического императива — формула персональности. Именно благодаря ей человечество оказывается ввергнутым в водоворот эмпирической реальности, где операции обмена, воздаяния, взаимной компенсации, представляя процесс перемещения всего созданного людьми, определяют функции морали и права, смысл и назначения их как социальных институтов. Если запрет на осредствление — это исключительно важное нечто, что нельзя игнорировать нигде и никогда, основное условие существования, требование, предъявляемое к любым формам человеческой кооперации, тогда все законы, институты, правила, созданные людьми в обществе, должны работать на осуществление, реализацию этого требования: исключать господство, заведование и утилизацию, использование одного человека как средства для достижения собственных целей. Такой подход вносит существенные коррективы в соподчинение двух формул категорического императива и в саму их интерпретацию. Акцент переносится с формулы универсальности на формулу персональности, благодаря которой открывается возможность перехода от моральной точки зрения к точке зрения «экономической» в том смысле, в каком земной мир (мир фактов) присутствует в выражении «гарантированное свое». («Займи такое положение, в котором каждому может быть гарантировано свое в отношении любого другого» (*lex iustitiae*)). Поступай так, чтобы не использовать человека в качестве средства. Как это сделать, тебе укажет закон — *lex iustitiae*. Следовательно, первая формула категорического императива должна звучать следующим образом: поступай так, как велит право — закон.

Задача права сводится к обеспечению формальных условий, обеспечивающих воплощение в жизнь второй формулы категорического императива. Право, опираясь на «внешнее» принуждение, как подчеркивал Кант, относится «к людям как к разумным *естественным существам*, которые достаточно несвяты, чтобы у них могло возникнуть желание нарушить моральный закон» [1, 413]. Распределительно-регулирующее действие исходящего от права принуждения выражается безусловным требованием: «Исключить войну между индивидами, воздавая каждому свое». «Своим» каждого индивида, говорит Кант, может быть признано то и только то,

чего он достиг «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче» [4, 210]. Что же касается морали, то ее роль может быть определена как восстановление законной доли собственного удела: оставаясь в рамках «истинного» права, она требует от индивида предпринять усилия, направленные на устранение незаслуженно выпавших преимуществ, перераспределив их в пользу незаслуженно (неумышленно, невольно, случайно) пострадавшего. Моральная ответственность — это ответственность за действия Другого, готовность за счет собственных средств и ресурсов восстановить нарушенную справедливость, охраняемый правом порядок распределения социальных ценностей.

### Литература

1. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 427.
2. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 93.
3. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка: Ок. 57000 слов / Под ред. Н.Ю. Шведовой. 20-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1989. 750 с.
4. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 92.
5. *Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. С. 35.

### Theme of moral responsibility in Kant's ethics

L. Y. PIONTKEVICH

Chair of Philosophy

Department of Philosophy of the Saratov State Academy of Law

larisa2007@pocfhfa.ru

ABSTRACT: This article analyzes the important aspect of the complementarity between law and morality in Kant's philosophy, which makes possible the transition from the «economic» point of view to the point of moral, in the sense in which the factual world is presented in the expression «my guaranteed (insured)» «Put the position in which everyone can be guaranteed of his respect to any other (lex iustitiae)». This approach allows to consider moral responsibility as the responsibility (retribution) for the action of other, and moral action — as a sacrificial act directed to the restoration of violated «sub-

jective rights» under the law fixed social justice. The author strongly insists on the primacy of law in the space of the law and moral regulation, restoring thereby main stream line in the understanding of social regulation sphere.

KEYWORDS: moral responsibility, Ethics, Kant, morality, law, moral action, social justice.

#### References

1. *Kant I. Metafizika pravov/ Kritika praktičeskogo razuma.* S.-Pb.: Nauka, 1995. S.427.
2. *Kant I. Osnovy metafiziki pravstvennosti./ Kritika praktičeskogo razuma.* S.-Pb.: Nauka, 1995. S.93.
3. *Ozhegov S.I. Slovar' ruskogo jazyka: Ok. 57000 slov/ Pod red. chl.-korr. ANSSSR N.Ju.Shvedovoj.—20-e izd., stereotip.* M.: Rus. jaz., 1989.—750 s.
4. *Solov'ev Je.Ju. Kategoričeskij imperativ pravstvennosti i prava.* — M.: Progress-Tradicija, 2005. S.92.
5. *Solov'ev V.S. Pravo i pravstvennost' .* Mn .: Harvest, M.: ACT, 2001 . S. 35.

А.В. Прокофьев

Сектор этики  
Институт философии Российской академии наук  
avprok2006@mail.ru

## Справедливая война как наказание агрессора<sup>28</sup>

АННОТАЦИЯ: Предмет исследования находится на пересечении двух проблем: проблемы нормативных оснований использования военной силы и проблемы границ и институциональных форм коллективной моральной ответственности. Решая вопрос о моральном статусе войны-наказания, мы одновременно уточняем содержание принципов справедливой войны и пытаемся определить, как практически выражается моральная ответственность государства. Включение наказания за совершенные государством злодеяния в содержание принципа правого дела имеет длительную историческую традицию. Эта традиция прерывалась в XVIII–XX вв. Уменьшение роли государственного суверенитета в современном глобализующемся мире и рост количества военных конфликтов, которые провозглашаются контртеррористическими операциями, привели к ее возрождению в XXI в. Однако против признания допустимости войны-наказания имеются серьезные аргументы: 1) в такой войне не может быть сохранена беспристрастность, необходимая для осуществления наказания, 2) такая война превращается в наказание, которое не разграничивает виновных и невиновных и не учитывает градации вины. Обобщивший эти аргументы Д. Любан предположил, что некоторые справедливые войны можно рассматривать не как наказание, но как средство для его осуществления (аналог полицейской операции по задержанию преступников). Однако даже в этом случае войну, не являющуюся отражением агрессии или средством непосредственного пресечения массовых нарушений права на жизнь, нельзя признать справедливой, поскольку она не будет соразмерна своим целям.

---

<sup>28</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 14-03-00189а («Запрет на применение силы: моральный статус и практические конкретизации»).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мораль, этика, теория справедливой войны, коллективная ответственность, принцип правого дела, война-наказание

Тематика данного исследования находится на пересечении двух проблем: проблемы нормативных оснований использования военной силы и проблемы границ и институциональных форм ответственности коллективных субъектов. Решая вопрос о возможности или невозможности рассматривать военные действия против агрессора в качестве справедливого воздаяния ему, мы одновременно уточняем содержание принципов справедливой войны и пытаемся определить, как практически выражается моральная ответственность государства как институционализированного коллективного целого.

### Воздаяние и правое дело

Напомню, что среди принципов теории справедливой войны центральное место занимает принцип правого дела. Другие ее принципы, хотя и требуют обязательного соблюдения, вступают в действие только в том случае, когда имеет место несправедливость, которую допустимо исправлять с помощью такого средства, как военные действия. Самым очевидным основанием для вступления в справедливую войну является отражение агрессии против суверенного государства. Право государств осуществлять самооборону зафиксировано в ст. 51 Устава ООН, при этом определение агрессии, утвержденное резолюцией 3314 Генеральной Ассамблеи ООН (1974), рассматривает в качестве агрессивных действий: «применение вооруженной силы государством против суверенитета, территориальной неприкосновенности или политической независимости другого государства». Менее очевидным и очень оживленно обсуждаемым примером правого дела является массовое нарушение прав человека на территории другого суверенного государства. В его обсуждении определяются позиции по вопросу о допустимости гуманитарных интервенций. И наконец, третьим потенциальным основанием

для вступления в справедливую войну может быть как раз воздаяние государству-агрессору или его наказание. Именно оно является основным предметом данного исследования. Итак, может ли наказание агрессору рассматриваться в качестве правого дела?

Для того чтобы точнее определить цели следующего далее анализа, необходимо сделать небольшое предварительное пояснение. Признание наказания агрессора правым делом может быть или сугубо риторическим, или содержательно-нормативным. В первом случае масштаб ущерба противнику, который имеет право нанести справедливо воюющая сторона, определяется исключительно на основе и по правилам отражения агрессии. Этот же ущерб и только он рассматривается в качестве воздаяния, выступает как средство удовлетворения справедливого негодования. Во втором случае воздаяние является самостоятельным критерием. Оно определяет саму возможность вступления в войну либо продолжения войны, а также, хотя бы отчасти, формы ее ведения. Я буду рассматривать второй случай, поскольку сугубо риторическое значение фактора воздаяния обосновать вряд ли возможно. Или он принимается во внимание как нормативный критерий, или его не стоит упоминать вовсе.

Каковы практические примеры превращения справедливого воздаяния в самостоятельный критерий правого дела? Представим себе, что одной из сторон была осуществлена агрессия, сопровождавшаяся большими потерями другого государства и закончившаяся оккупацией какой-то части его территории. Позднее под угрозой начала войны за возврат этой территории бывший агрессор изъявляет готовность вернуть захваченное. Это исключает вступление в войну на основании защиты от агрессии или возврата несправедливо отторгнутого. Однако такое основание как справедливое воздаяние сохраняет свою силу, поскольку бывший агрессор никак не ответил за само нападение и за страдания жителей оккупированных территорий. Схожим образом может оказаться оправданной гуманитарная интервенция против государства, не осуществляющего, а уже осуществившего геноцид за какое-то время до начала военных действий.

Существенно, что интегрирование воздаяния в принцип правого дела влечет за собой коррекцию других принципов *ad bellum*, таких как соразмерность (например, вступление в войну должно

быть решением, которое соразмерно суммированному весу факторов обеспечения безопасности и воздаяния) и добрые намерения (если в ходе войны государство переходит от действий, связанных с защитой от агрессора, к действиям, продиктованным стремлением воздать за покушение и причиненный вред, то этот переход не должен рассматриваться как проявление недобрых намерений). Наконец, открывается возможность для переноса фактора воздаяния в область правил ведения военных действий: это затрагивает принцип соразмерности *in bello*, который становится менее строгим и ригористичным, так как потери противника, которые оказываются не нужны для победы в военной операции, могут оказаться оправданными в свете целей воздаяния, например воздаяния за какие-то несоразмерные операции, осуществленные противником в ходе предшествующих военных действий.

Как уже было сказано, обсуждение воздающей войны тесно пересекается с обсуждением форм и институциональных воплощений коллективной ответственности. В пользу тезиса об ответственном характере деятельности коллективных субъектов свидетельствует несколько соображений. Часть их артикулировал несколько десятилетий назад П. Френч. Он сформулировал те требования, которым должен отвечать любой субъект моральной ответственности. По мнению П. Френча, тот должен быть 1) способен к деятельности, нацеленной на определенный результат, 2) способен корректировать свое поведение на основе прошлого опыта, в особенности на основе учета совершенных ранее, причинивших ущерб действий, 3) способен принимать в расчет планы и интересы других личностей [4, 11–12, 35]. Очевидно, что некоторые организованные коллективы отвечают данному набору условий. У них может быть отчетливо выраженный коллективный интерес, а также структуры, которые способны к анализу условий его реализации и к принятию решений в соответствии с ним. Решения таких структур тесно привязаны к прошлому опыту коллектива и не могут рассматриваться всего лишь как результат деятельности индивидуальных членов руководящих органов, поскольку вся процедура принятия решений глубоко институционализирована и в значительной мере деиндивидуализирована. Ведь, несмотря на то, что орга-

низованный коллектив не может функционировать, не опираясь на конкретные поступки отдельных своих членов, деятельность последних во многих отношениях предопределена институциональными рамками, формализованными процедурами, правилами, традициями. Влияние субъективных качеств и мотивов отдельных лиц, в итоге, существенно уменьшается. Это указывает на наличие самостоятельной идентичности организованного коллектива. Именно с этой идентичностью П. Френч и связывает возможность осуждения и применения различного рода санкций.

Другая часть оснований ответственности коллективных субъектов связана с парадоксами принятия коллективных решений (преимущественно со знаменитым парадоксом демократии, парадоксом Кондорсэ). На это не так давно обратили свое внимание Ф. Петтит и Д. Копп. Они продемонстрировала, что характер такого рода решений зависит не только от личного усмотрения участников голосования, но и от очередности предъявления им вопросов. В конечном итоге, в результате последовательных голосований может быть принято даже то решение, которое ни один из них не считает правильным. В этом случае мнение коллектива оказывается отлично от мнения всех его индивидуальных членов (даже их большинства)<sup>29</sup>. Ф. Петтит обозначил такое положение дел с помощью термина «коллективизация практического разума» и заметил по этому поводу: «Вы можете получить либо способность реагировать на мнения отдельных индивидов, либо коллективную рациональность, но вы не можете получить и то и другое сразу, по крайней мере, на гарантированной основе» [7, 174]. Носитель «коллективизированного практического разума» оказывается одновременно носителем коллективной ответственности, отдельной от ответственности каждого его члена.

В качестве потенциальных кандидатов на то, чтобы получить статус ответственных коллективных субъектов, фигурируют

---

<sup>29</sup> См.: Copp D. On the Agency of Certain Collective Entities: An Argument from "Normative Autonomy" // *Midwest Studies in Philosophy*. 2006. Vol. XXX. P. 194–221; Pettit Ph. Groups with Minds of Their Own // *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* / Ed. by F.Schmidtt. Lanham: Rowman and Littlefield., 2003. P. 167–193; Pettit Ph. Responsibility Incorporated // *Ethics*. 2007. Vol. 117. P. 171–201.



бизнес-корпорации, политические и общественные организации, а также — государства и нации. Некоторые исследователи с большим сомнением относятся к включению последних в эту группу. Другие — не видят в этом никакого нарушения внутренней логики коллективного вменения. Их в большей степени интересует правильный выбор субъекта ответственности, когда речь идет о действиях или решениях, принятых на уровне больших социально-политических единиц. Кто-то утверждает, что такой единицей является государство, кто-то — что нация [6]. Однако в любом случае при наличии подобных ответственных субъектов воздающая война легко превращается в один из видов санкций, связанных с коллективной ответственностью. Она получает более широкий нормативно-теоретический контекст, своего рода «прописку» в наших представлениях о нравственном вменении.

Исторически воздающая, а вернее, комплексная (оборонительно-воздающая) теория справедливой войны длительное время не вызывала особенных нареканий философов морали. Она присутствует у Августина, средневековых схоластов, в несхоластической традиции, у некоторых представителей этики естественного Нового времени. Гуго Гроций также без затруднений обсуждает военные действия в категориях справедливого воздаяния и наказания: «Мы выше показали и в разных местах этому учит история, что обычно предпринимаются войны в виде наказания. В большинстве случаев эта причина сочетается с задачей возмещения вреда, когда один и тот же акт был неправомерным и причинил существенный вред, из коих двух качеств рождаются два различных обязательства» [1, 479].

Однако в ходе складывания Вестфальского международного порядка и на фоне увеличения нормативной значимости государственного суверенитета для этики международных отношений идея войны как наказания агрессора оказывается постепенно маргинализованной или вовсе отброшенной. Складывается представление о том, что в мире суверенных государственных субъектов никто не вправе никого наказывать, поскольку никто не имеет законной власти над другими. Отрицание воздающей (каратель-

ной, наказующей) войны особенно ярко представлено в «Метафизике нравов» И. Канта: «Ни одна война между независимыми государствами не может быть карательной войной (*bellum punitivum*). В самом деле, наказание может иметь место лишь при отношениях старшего (*imperantis*) к подчиненному (*subditum*), а взаимоотношения двух государств не таковы» [2, 384].

В теории справедливой войны XX в. наказание либо вообще не упоминается в связи с правым делом и другими принципами, либо упоминается без придания связанным с ним соображениям самостоятельной нормативной роли. Последнее характерно для позиции М. Уолцера в работе «Справедливые и несправедливые войны». Наказание в международном контексте сливается для него с мерами по пресечению нынешней и предупреждению будущих агрессий (сопротивление агрессору тождественно наказанию его) [9, 62–63, 296]. Однако в последнее десятилетие оборонительно-воздающая теория вновь начинает обсуждаться всерьез.

Причины этого в целом понятны. Во-первых, государственный суверенитет все больше и больше рассматривается как условное в этическом отношении явление, а нарушения прав человека — как вопрос, выходящий за пределы национальных юрисдикций. Рассуждение о том, что в мире независимых государств никто не имеет права судить и карать, теряет свою очевидность. Во-вторых, растет число неклассических военных конфликтов, в особенности тех конфликтов, которые представляют собой противостояние террористическим организациям. Террорист в отличие от солдата регулярной армии или нетеррористического партизанского движения задействован в осуществлении преступной деятельности (хотя и не является преступником, чья виновность установлена приговором суда). Сама террористическая организация тоже рассматривается как преступная. Этот их статус облегчает обсуждение войны с террором как войны-наказания. Вопрос в том, являются ли эти факторы достаточным основанием для реабилитации войны-наказания? Я полагаю, что нет, поскольку критическое отношение к ней связано не только с частными историческими обстоятельствами.

## Невозможность реабилитации войны-наказания

Воздающая война, на мой взгляд, просто не соответствует различным условиям нравственно обоснованного наказания. Это такое наказание, которое по определению не может стать справедливым. Парадигмальный случай наказания касается отдельного человека, чья вина в уже совершенном нарушении закона тщательно исследована в ходе соревновательного судебного процесса. Карательное воздействие на него определяется степенью вины и строгими нормами уголовного законодательства. Поэтому наказание требует беспристрастного суда, который не может быть отдан в руки пострадавшего. Примеряя эти особенности наказания к межгосударственным отношениям, мы вынуждены ограничиться исключительно оборонительной теорией справедливой войны.

Данный тезис развернуто обоснован Д. Любаном: «Проблема с предоставлением потерпевшей стороне возможности действовать в качестве судьи... проста и состоит в том, что воздаяние требует пропорциональности, а мстительный гнев не может ее обеспечить. Мстительность искажает суждение двумя способами: во-первых, гнев дает очень ненадежные основания для количественной оценки того урона, который в действительности претерпел мститель, во-вторых, субъективный опыт, связанный с понесенным уронем, дает ненадежные основания для оценки того, насколько дурными были действия обидчика. Это двойное искажение делает мстительность по существу своему неразумной: масштаб наказания должен быть пропорционален объективному масштабу нанесенного обидчиком ущерба, а не масштабу гнева со стороны мстителя. В конце концов, двойное искажение объясняет, почему совмещение ролей истца и судьи так опасно: обиженный истец вряд ли способен видеть дальше своего собственного гнева и судить беспристрастно» [5, 323].

Однако у этого рассуждения есть и другой возможный вывод. Можно не возвращаться к исключительно оборонительной теории справедливой войны, а признать необходимость создания полноценного международного суда, который санкционирует и определяет характер воздающих военных действий. На настоящий мо-

мент его нет и возможности его формирования довольно сомнительны, однако представим себе, что такой суд возможен и будет когда-либо учрежден. Снимает ли это возражения против справедливой воздающей войны? Скорее всего, нет, поскольку исполнение наказания (особенно столь неопределенного по своим характеристикам, как военные действия) тоже нельзя поручать пострадавшей стороне. Это неизбежно приведет к эскалации насилия за пределы, установленные судебным решением. Л. Любан имеет в виду такое продолжение, поскольку двойное искажение, с его точки зрения, поражает не только истца-судью, но и истца-исполнителя приговора.

Таким образом, соблюдение условий справедливого наказания по отношению к воздающей войне требует не только создания полномочного международного суда, но и специальных вооруженных сил, находящихся вне подчинения национальным правительствам и никак не ассоциированных с национальными государствами. Тогда возникла бы полная симметрия по отношению к институтам индивидуальной самообороны и наказания преступника в рамках внутригосударственного уголовного права. А именно: отражение тех агрессий, которые не могут быть остановлены международными силами правопорядка, осуществляется национальными армиями и по правилам оборонительной войны, а наказание агрессора производится: а) по другим правилам (допускающим возможность вступления в войну после завершения нападения), б) с санкции специального международного суда и в) вооруженными силами, не связанными со сторонами конфликта. Это очень сложная конфигурация, но допустим, что она может быть реализована. Будет ли это достаточным доводом в пользу легитимации войны-наказания? Думаю, что не будет, поскольку такая конструкция не дает гарантий соблюдения условий справедливого наказания в международном контексте. Ведь война, в отличие от исполнения наказания — это процесс смертельного вооруженного противостояния, порождающий у его участников гнев и ненависть по отношению к тем, кто постоянно угрожает твоей жизни, убивает твоих товарищей и т.д. Другими словами, здесь вообще не может быть беспристрастного и аккуратного «исполни-

теля», на роль которого, казалось, могли бы претендовать специализированные международные вооруженные силы. Принцип пропорциональности в войне-самообороне требует от политиков, командования и отдельных солдат очень многого, но принципы беспристрастности и точности воздаяния в войне-наказании требуют от них попросту невозможного.

Возражения подобного типа встречались в истории этической и правовой мысли. Так, Гуго Гроций утверждал, что «при взыскании за свои обиды есть основание весьма опасаться, чтобы досада не превысила меры собственной обиды и не отравила души». Однако обсуждает этот эффект исключительно в контексте индивидуально воздаяния, заменяемого в условиях гражданского состояния действиями «верховой власти государств и судебных учреждений». Право последних «способствовать человеческому общению с помощью наказаний» соображениями такого рода не ограничивается [1, 479]. С. Пуфендорф также сомневался в возможности (а равно — необходимости) соблюдать принцип соразмерности деяний и санкций в ходе войны, но в силу не психологического, а логического затруднения. Война ведется для достижения победы, поэтому урон, который следует нанести противнику, по определению будет связан не с соображениями пропорционального воздаяния, а с реалиями конкретного военного противостояния, целью которого являются самосохранение и будущая безопасность [8, 259]. Однако необходимо отметить, что присутствующая у Гуго Гроция и С. Пуфендорфа линия рассуждения не было доведена до уровня полноценной контраргументации.

Еще одна негативная сторона комплексной теории справедливой войны состоит в том, что она допускает коллективное и не различающее индивидуальную вину наказание. Виновные в создании повода для справедливой войны виновны по-разному, но все они получают одни и те же санкции — смерть или увечье. Причем им подвергаются не те, кто виноват в наибольшей степени, а те, кто доступен для поражения (например, солдаты на передовой), и те, чье присутствие рядом с военными объектами делает их случайной целью атаки (сопутствующие потери среди мирных жителей). Мы видели, что есть серьезные основания для того,

чтобы ввести организованные коллективы в число морально ответственных субъектов, но в практическом плане они не позволяют обосновать что-то большее, чем оправданность применения таких санкций за решения «коллективизированного практического разума», которые ложатся на институциональные структуры коллектива. В сфере бизнеса в их числе: введение в совет директоров лиц, контролирующей деятельность корпорации, широкая огласка корпоративных правонарушений, штрафы и в самом худшем случае — упразднение юридического лица. Если какие-то из подобных мер и затрагивают индивидуальных работников корпорации, то лишь косвенно, без прямого намерения им повредить. В ходе воздающей войны, напротив, меры по наказанию коллективного субъекта направлены на его индивидуальных членов прямо и непосредственно: пули и бомбы поражают именно граждан наказываемого государства. Можно сказать, перед нами предстает совершенно варварское наказание индивидов за вину коллектива<sup>30</sup>.

У Д. Любана есть другой — промежуточный — вариант прочтения проблемы «справедливая война и наказание». Он полагает, что в некоторых случаях войну можно рассматривать хотя и не как наказание, но как полицейскую операцию, предшествующую ему. Он предлагает представить себе ситуацию, в которой международный суд судит государства-агрессора и наказывает их с помощью таких мер, как репарации, разоружение, территориальные изменения, наказание военных преступников, смена политического режима и т.д. Однако «эти наказания могут быть приведены в исполнение только с помощью военных действий. Это уже не картина войны как воздающего наказания. Это по своей сути правовая модель вынесения судебного решения, приводящего к совокупности гражданских компенсаций и индивидуальных уголовных процессов. Даже те, кто отрицают войну как наказание, могут принять данный процесс, правовой по своей сути, но требующий

---

<sup>30</sup>Это не значит, что ответственность наций или государств не может выражаться в других реальных санкциях, к примеру, дипломатических, культурных и, по крайней мере, некоторых из числа экономических. Данное соображение было предложено Ю.В. Перовым в обсуждении моего выступления на конференции «Моральная ответственность в современном мире» (МГУ имени М.В. Ломоносова, 18.04.2014).

“военных мышц” для его реализации. Это отличает данную модель от понимания самой войны в качестве наказания»<sup>31</sup>. В числе парадигмальных случаев правого дела, таким образом, оказывается следующий: необходимость военными мерами обеспечить наказание агрессора. Эта модель еще ближе к соотношению самообороны и наказания во внутреннем уголовном праве. Однако ей тоже могут быть предъявлены серьезные возражения. Полномасштабное применение военной силы не для непосредственного обеспечения безопасности государства или непосредственного спасения граждан, подвергающихся геноциду, выглядит как несоизмеренное своей цели. В рамках этой модели для того, чтобы наказать военных преступников за прошлые деяния или сменить политический режим, не осуществляющий в настоящий момент массовых убийств и прочих репрессий, предполагается допустимость гибели огромного количества военных и гражданских лиц с обеих сторон.

Таким образом, несмотря на то, что исторические изменения в сфере международных отношений способствуют реабилитации комплексной, оборонительно-воздающей теории справедливой войны, что они снимают некоторые причины предубеждения против нее, она все равно не является достаточно обоснованной.

### Литература

1. *Гроций Гуго*. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.
2. *Кант И*. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.6.
3. *Copp D*. On the Agency of Certain Collective Entities: An Argument from “Normative Autonomy” // *Midwest Studies in Philosophy*. 2006. Vol. XXX. P. 194–221.
4. *French P*. Collective and Corporate Responsibility. N.Y.: Columbia University Press, 1984. P. 132–134, 155–160; *French P*. Corporate Ethics. N.Y.: Harcourt Brace, 1995. P. 11–12, 35.
5. *Luban D*. War as Punishment // *Philosophy and Public Affairs*. 2012. Vol.39. №4.
6. *Miller D*. National Responsibility and Global Justice. Oxford: Oxford University Press, 2007; *Vernon R*. Punishing Collectives: States or Nations? //

---

<sup>31</sup> Luban D. War as Punishment. P. 327. 299–330

Accountability for Collective Wrongdoing / Ed. by T.Iaacs, R.Vernon. N.Y.: Cambridge University Press, 2011. 287–306; Stilz A. Collective Responsibility and the State // *The Journal of Political Philosophy*. 2011. Vol. 19. № 2. P. 190–208.

7. Pettit Ph. Groups with Minds of Their Own // *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* / Ed. by F.Schmidtt. Lanham: Rowman and Littlefield., 2003.

8. Pufendorf S. *The Political Writings of Samuel Pufendorf* / Ed. by C.L. Carr. N.Y.: Oxford University Press, 1994.

9. Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. N.Y.: Basic Books, 2006.

### **Just war as punishment of an aggressor**

A.V. PROKOFYEV  
Department of Ethics  
Institute of Philosophy  
Russian Academy of Sciences  
avprok2006@mail.ru

**ABSTRACT:** The subject of this article is the interception of two problems: normative foundations of the use of military force and limits and institutional applications of collective moral responsibility. When we discuss the moral status of punitive warfare, we simultaneously specify the content of the principles of just war and try to determine how the collective responsibility of state is implemented in practice. The inclusion of the punishment of a state for its wrongdoings into the content of the principle of just has a longstanding tradition in ethics. It was interrupted in XVIII — XX centuries. In the beginning of XXI century the diminishing of the role of national sovereignty in the globalizing world and the increase of the amount of wars that are proclaimed counterterrorist military operations led to its revival. But there are serious arguments against the punitive war: 1) its originators and participants can not maintain the impartiality indispensable to administering punishment; 2) it appears to be such a punishment that does not discriminate between guilty and innocent and does not count the degrees of culpability. David Luban who summarized these arguments supposed, that some just wars can be described as not a punishment but as a mean to its administration (the analog of the capturing a criminal). But even in this case the war that is not a mean to repel aggression or to stop mass violation of the right to life can not be called ‘just’ because it is not proportionate to its end.

**KEYWORDS:** morality, ethics, just war theory, collective responsibility, just cause principle, punitive war.



## References

1. *Grocij Gugo*. O prave vojny i mira. M.: Ladomir, 1994.
2. *Kant I*. Metafizika nravov // Kant I. Sobranie sochinenij v 8 t. M.: Choro, 1994. T.6.
3. *Copp D*. On the Agency of Certain Collective Entities: An Argument from “Normative Autonomy” // Midwest Studies in Philosophy. 2006. Vol. XXX. P. 194–221.
4. *French P*. Collective and Corporate Responsibility. N.Y.: Columbia University Press, 1984. P. 132–134, 155–160; French P. Corporate Ethics. N.Y.: Harcourt Brace, 1995. R. 11–12, 35.
5. *Luban D*. War as Punishment // Philosophy and Public Affairs. 2012. Vol.39. №4.
6. *Miller D*. National Responsibility and Global Justice. Oxford: Oxford University Press, 2007; Vernon R. Punishing Collectives: States or Nations? // Accountability for Collective Wrongdoing / Ed. by T.Iaacs, R.Vernon. N.Y.: Cambridge University Press, 2011. 287–306; Stilz A. Collective Responsibility and the State // The Journal of Political Philosophy. 2011. Vol. 19. № 2. P. 190–208.
7. *Pettit Ph*. Groups with Minds of Their Own // Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality / Ed. by F.Schmidtt. Lanham: Rowman and Littlefield., 2003.
8. *Pufendorf S*. The Political Writings of Samuel Pufendorf / Ed. by C.L. Carr. N.Y.: Oxford University Press, 1994.
9. *Walzer M*. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. N.Y.: Basic Books, 2006.

И.А. Авдеева

Кафедра этики  
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова  
avdeeva@rambler.ru

## Метод определения ценностных предпочтений П. Тагарда и его задачи

**АННОТАЦИЯ:** В статье рассматривается вопрос о применимости ряда существующих в прикладной этике моделей разрешения ценностных этических конфликтов с целью принятия этических решений. В частности, речь идет о методике составления ценностных карт профессора Пола Тагарда, применяемой им как в практике преподавания, так и в практике, претендующей на широкую применимость в сферах прикладной и профессиональной этики. В статье указывается на то, что существующие модели, в том числе и предлагаемая к рассмотрению модель ценностных предпочтений, имеют ограниченный спектр применимости. Эти ограничения касаются уже существующих в сознании индивида ценностных установок, в зависимости от которых определяются и выявляются обусловленные предложенными методиками ценностные предпочтения.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** этика, прикладная этика, модели принятия решений, ценностные предпочтения, этический конфликт, ценностный конфликт, разрешение конфликтов.

Проблемное поле современной прикладной этики представляется достаточно большим и открытым, однако сколь бы разнообразный и системный характер они ни носили, тем не менее, в практике морального сознания все эти вопросы так или иначе сводятся к одной важнейшей проблеме, решаемой на уровне личного выбора субъекта. Эту проблему в самом общем виде можно было бы обозначить как проблему выбора и принятия возможной степени ответственности не только за сам поступок, но и за его последствия.

При таком понимании все проблемы прикладной этики (и профессиональной в том числе) сводятся содержательно к одному вопросу — *беру ли я на себя моральную ответственность за совершение того или иного поступка?* Такой подход естественным образом делает невозможным перекладывание ответственности ни на внешние обстоятельства действия, ни на другого субъекта. Этим сразу закрывается ряд сопутствующих анализу проблем: «кто должен нести ответственность», «кто виноват» и «в чем именно источник «зла»... Это касается и вопросов эвтаназии, аборт, легитимизированной в некоторых сферах профессиональной деятельности лжи, ряда вопросов экологической этики, проблемы терроризма и т.д. Безусловно, такое понимание предполагает некоторую редукцию, однако при кажущейся редукции все же дает возможность предполагать в качестве поля и основания дальнейших рассуждений именно модель автономной этики, в которой учет влияния внешних факторов и обстоятельств, как правило, вынуждающих сделать или не сделать что-то, отходит на второй план. Это важно, т.к. принятие окончательного решения всегда в конечном итоге остается за субъектом, как результат его воли. В противном случае мы не вправе предъявлять к субъекту требование нести ответственность за свой поступок в отсутствие показателей того, что этот поступок действительно является волей самого субъекта. Однако помимо воли в принятии решения все же действуют и иные механизмы принятия решения, поэтому механизм и процесс принятия положительного или отрицательного морального решения на субъективном уровне — само по себе было и остается большой проблемой, требующей не только философского, но междисциплинарного анализа.

Представляется очевидным тот факт, что моральные суждения, как оценочные, так и императивные, являются неотъемлемой частью в принятии решения. В этом случае сама работа морального сознания субъекта по осуществлению личностного и свободного выбора оказываются в поле зрения не только теоретической и прикладной этики, но и психологии. Моральное рассуждение, предваряющее суждение, представляет собой в том числе и рационально-логические действия с целью осмысления ситуации.

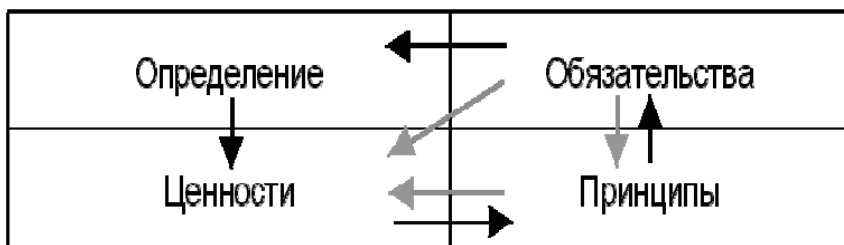
Как справедливо отмечает Л.В. Максимов, «моральное рассуждение — это важный и органичный компонент достаточно развитого морального сознания, которое стремится выработать и/или обосновать нравственные ценности» [2, 403]. Можно предположить, что само развитие морального сознания без морального рассуждения невозможно, как и наполнение действия ценностным содержанием. Вследствие этого, по-прежнему остается перспективной в исследовательском плане задача разработки рационально-логических процедур морального рассуждения в процессе принятия морального решения. Именно подобные попытки, как представляется, предпринимаются в прикладной этике, где создание моделей принятия решений занимает не последнее место. В подобных моделях и процедурах демонстрируется подчас совершенное несоответствие рассуждения канонам традиционной формальной логики (эта черта проявляется и в моральных дилеммах). Одной из задач создания упомянутых моделей является решение вопроса о том, как связать моральные установки, существующие на уровне убеждений и принципов, выражающих те или иные ценностные ориентации с моральной практикой на субъективном уровне, установив степень их корреляции, а также как помочь субъекту разрешить моральные дилеммы?

В современной прикладной этике существует ряд различных моделей принятия решений. Особенная их популярность связана с разработкой профессиональной этики, где проблема моральных конфликтов и дилемм стоит весьма остро. Однако в основе таких моделей лежат разнообразные подходы к решению моральных дилемм.

Автор книги «Журналистская этика» американский профессор философии Томас Волек рассматривает в ней ряд таких моделей [1], которые призваны обозначить рационализацию неких принципов, способных стать моральными принципами и основой действий профессионала. Такие модели по глубокому убеждению ряда их создателей способствуют решению моральных конфликтов и дилемм, связанных с профессиональной деятельностью, а точнее, с ситуациями, создающими некий дискомфорт, в основании которого лежат моральные проблемы (конфликты). Начиная с реконструкции принци-

пов, существующих в истории этики, в модели принятия решений, Т. Волек приходит к анализу современных моделей, созданных на сегодняшний день в прикладной и профессиональной этике специально с целью снятия морального напряжения, создаваемого моральными и ценностными конфликтами. Такие модели Волек называет аналитическими и рассматривает их, опираясь на труды американских профессоров Джея Блэка и Дени Эллиот. Говоря о их полезности, Волек подчеркивает, что «столкнувшись с этической дилеммой, люди совершают одну из самых распространенных ошибок — стремятся немедленно перейти к рассмотрению возможных решений. Но если не будут учтены все обстоятельства, то, скорее всего, будет принято некорректное (неверное) решение. Именно с этой целью и применяются, прежде всего, аналитические модели, среди которых модель Поттера, Д. Эллиот, С. Бок и др.

В частности, рассмотрим модель анализа этических дилемм, разработанную гарвардским профессором Р. Поттером («ящик Поттера»). Свое название она получила из-за того, что ее схема внешне напоминает ящик:



«Ящик Поттера» состоит из восьми этапов, в ходе которых необходимо:

1. Как можно объективнее определить ситуацию (ячейка «Определение»).
2. Перечислить затронутые в данной ситуации ценности (на ваш взгляд) и сравнить значение этих ценностей (ячейка «Ценности»).
3. Сформулировать принцип наподобие категорического императива для каждой из ценностей (ячейка «Принципы»).
4. Рассмотреть другие общие этические принципы, которые подходят к данной ситуации (например, это может быть принцип наибольшего блага для наибольшего количества). Вытекают ли из

этих принципов какие-то новые ценности, от которых может зависеть ситуация? Следует сравнить значение всех принципов, имеющих отношение к делу.

5. Для каждого принципа ответить на вопрос: «К кому я проявлю лояльность, если буду действовать на основе этого принципа?» (ячейка «Обязательства»).

6. Спросить себя, нет ли в данной ситуации еще каких-нибудь людей или групп, перед которыми у вас есть обязательства — или вы полагаете, что они есть. Если такие люди или группы обнаружатся, то, возможно, придется рассмотреть новые принципы и ценности. Упомянуты ли в вашем определении какие-то люди или группы, перед которыми у вас нет обязательств? Если да, то почему?

7. Выбрать вариант действий, соответствующий наиболее важным ценностям, принципам и обязательствам. Проанализируйте его в свете данного вами определения. Если вам по-прежнему кажется, что это лучший выбор, действуйте. Это не так-то просто. Однако в каждом случае вы можете увидеть, на каких ценностях, принципах и интересах основано ваше решение.

8. Проанализировать последствия вашего решения.

В целом эта модель ориентирована на анализ *всех* условий конкретной ситуации и не является строго деонтологической или утилитаристской. Сама процедура здесь строится именно на наибольшем соотношении с общими ценностями, разделяемыми тем самым общественным мнением, на которое ориентирована и рассчитана профессиональная деятельность в публичной сфере, даже если следование этим ценностям будет в ущерб профессиональным интересам (например, в сфере связей с общественностью, журналистике или бизнесе). Однако можно ли представить ситуацию реализации именно такого варианта как ординарную, «дежурную»? Скорее, нет. Тогда на что же рассчитана модель?

Продолжением своего рода коммуникативного подхода к построению аналитических моделей принятия решений может стать и модель решения проблем этического характера, разработанная профессором из Монтаны Д. Эллиот. Модель предлагает алгоритм ведения этической дискуссии, основанный на контроле за обсуждаемыми вопросами и порядком их рассмотрения. Автор модели

также пытается снять конфликт деонтологии и утилитаризма на личностном уровне профессионального рассуждения и найти оптимальный путь для того, чтобы принять этически правильное и взвешенное решение, основанное с учетом мнения другого человека (других людей).

Обе эти модели, и Поттера, и Эллиот, ориентированы на построение некоей рациональной процедуры, которая помогла бы выявить наиболее значимые и приоритетные моменты для каждого действующего в рамках конкретной ситуации. Такая рациональная реконструкция возможных оснований и последствий принятого решения позволяет, по мнению ее сторонников, надеяться на выработку оптимального решения для всех и помогает профессиональной системе в целом и самому профессионалу преодолевать этические коллизии, оставаясь грамотным профессионалом и ответственной личностью.

Характеризуя вкратце обе модели, можно сказать, что основой для подобных построений является общая исходная позиция: этика строится на процедуре рационализации, реализуемой в некоем коммуникативном пространстве. При этом рациональная реализация морального выбора субъектом в условиях различных возможных допустимых (но *не в одинаковой степени ценностно содержательных*) вариантов предполагает возможность объяснения своих этических решений другим. Этика, согласно такому подходу, начинается с конфликта элементов нравственной системы, который вполне возможно и нужно снять. В этой связи следует отметить, что одним из оснований современной прикладной этики является не бинарная оппозиция плохого и хорошего, должного и сущего, сколько избежание бинарности в сторону поиска *приемлемого (неприемлемого) в большей или меньшей степени* с целью снятия дискомфорта и морального напряжения. Безусловно, это определяет востребованные компетенции профессиональной этики, но не учитывает взаимодействие различных элементов морального сознания (в том числе иррациональных), а также спотыкается о существование дилемм. В случае последних складывается ситуация допустимости в равной степени моральных одобряемых либо одинаково непривлекательных решений, из которых тоже нужно сделать выбор... Более того, эти модели направлены, скорее, на

определение приоритетов, что, возможно, снимает моральный конфликт между ценностными установками, помогая выявить их неравнозначность на субъективном уровне, однако эти же модели в условиях существования равнозначных ценностных установок (речь идет как раз о моральных дилеммах) могут лишь усилить напряжение или завести в тупик при реализации механизма формирования суждения на основе той или иной аналитической модели. Таким образом, указанные аналитические модели, несмотря на их популярность, вряд ли могут стать универсальными средствами в формировании морального суждения. Само существование морального сознания без перманентного морального напряжения и борьбы ценностных установок невозможно. Зачастую сознание стремится не к анализу, а к фиксации уже существующих принципов и ценностных установок, заранее предопределяя выбор между предполагаемыми аргументами и контраргументами, приемлемым и неприемлемым, между ценностью и тем, что ей противопоставлено.

Однако модели схватывают точно одно обстоятельство, сопутствующее формированию морального суждения, — то, что человеку трудно сделать выбор, пока он не осознан, поэтому человеку подчас необходима процедура осознания (с анализом или без него) ситуации с учетом, прежде всего (поскольку дело касается этической дилеммы), ценностных составляющих ее содержания...

Одна из проблем человека в современном социуме состоит в том, что в таком количестве потоков информации, в которые он оказывается погруженным, он перестает вообще воспринимать что-либо рационально и тем более ориентироваться в этом информационном пространстве. Более того, опасность потери положения воспринимающего субъекта в пользу объекта воздействия может привести к тому, что принятие решения подчас оказывается для человека в принципе невозможным в силу невозможности понимания происходящего даже на уровне осознания своих собственных переживаний и результатов собственного субъективного восприятия.

Существующие аналитические модели, представляемые в том числе и Т. Волеком, как думается, делают акцент на анализ имеющейся ситуации как данности (определение лишь начальный этап принятия решения, а дальнейшая процедура — главное), однако



эту данность опять-таки необходимо сначала обозначить для себя в полном объеме, прежде чем начать какой-либо ее анализ. Хотя некоторые аналитические модели, как например, уже упомянутый ящик Поттера, предполагают одновременность этих процессов как само собой разумеющийся факт. Однако возникает вопрос, насколько это под силу субъекту, не искушенному интеллектуальными умениями и навыками, и насколько самому человеку очевидна (определенна) та или иная ситуация?..

Модель ценностных предпочтений профессора Пола Тагарда (университет Ватерлоо) ориентирована на то, чтобы сразу определить, вычленив ценностное содержание ситуации, а затем рационализировать свою собственную позицию (если это потребуется). В этом главная цель метода П. Тагарда, называемая им методом когнитивно-аффективных карт (дословный перевод с англ. *cognitive-affective map* — САМ). Он направлен на визуальную репрезентацию эмоционально (иррационально-чувственным образом) «схватываемых» ценностных установок. Необходимо сразу заметить, что эта модель (в отличие от вышеупомянутых аналитических моделей) ориентирована на активизацию морального рассуждения студентов в изучении курсов по прикладной этике, но сам метод интересен с точки зрения иного, нежели аналитический, в обозначении и выявлении основы всякого решения — ценностного предпочтения. Как модель она более проста в использовании (это было отмечено самими студентами и подтверждено Тагардом) и непосредственно касается проблемы природы этических конфликтов.

П. Тагард указывает на то, что перед принятием решения необходимо прежде всего представить и обозначить собственное восприятие ситуации. Этот метод называется им также методом ценностных карт. Такой этап, как осознание ценностных предпочтений, предполагается и в модели Поттера, но Тагард сосредоточен именно на ценностном аспекте как первостепенном шаге и главной задаче перед вынесением какого-либо морального суждения. Безусловно, специфика проблем прикладной этики состоит в том, что они носят открытый характер, но этот открытый характер на уровне личности, как правило, снимается сам собой и проблема закрывается очевидной субъективной позицией. Разрешение про-

блемы происходит не всегда однозначно рационально, а подчас спонтанно, но очевидность и в этом случае вполне поддается иллюстрации. Разобраться в оценке и природе принятого решения и помогает метод ценностных карт П. Тагарда.

Апробировав свой метод на протяжении 2011 и 2012 гг. в курсах преподаваемой им экологической этики и биоэтики, Тагард настаивает на их результативности, исходя из отзывов студентов о результатах своей работы по этому методу. Карта предполагает выделение вокруг проблемной ситуации сильных положительных (овал, обведенный жирным шрифтом), положительных (овал обычным шрифтом), нейтральных элементов (прямоугольник) и негативных элементов (шестиугольник). Выделив их, студент должен потом установить характер связи между ними (жирная линия обозначает самую сильную зависимость ситуации от приведенных аргументов, обычная — среднюю, штрих-линия — противоречие). Карты САМ могут быть, таким образом, проиллюстрированы следующими шагами:

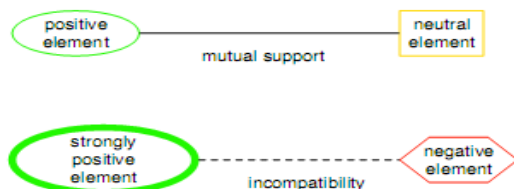
1. Обозначение субъектом своих эмоций, чувств, убеждений, принципов и, наконец, целей, образующих аргументацию вокруг проблемы и собственное отношение к ней.

2. Определение статуса этих элементов как эмоционально-позитивных или негативных в соответствии с заданными образами схемы.

3. Определить отношения между элементами с точки зрения комплементарности или противоречия.

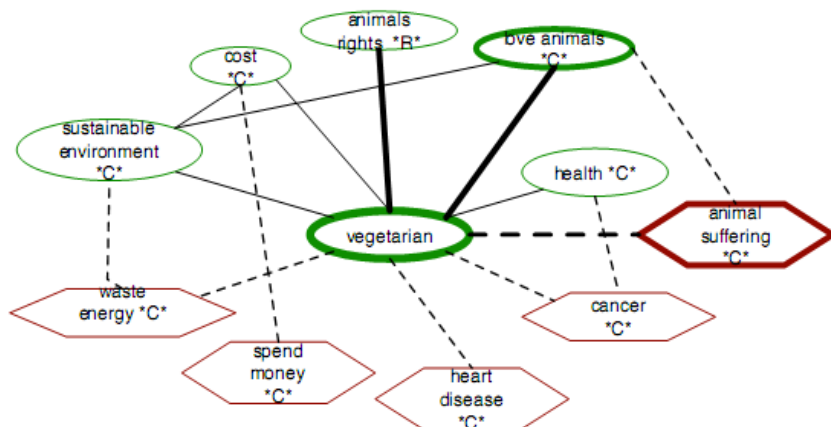
4. Показать результат другим людям, чтобы сравнить свое и их понимание проблемы и ситуации.

Таким образом, сама схема рассуждения выглядит следующим образом [3]:

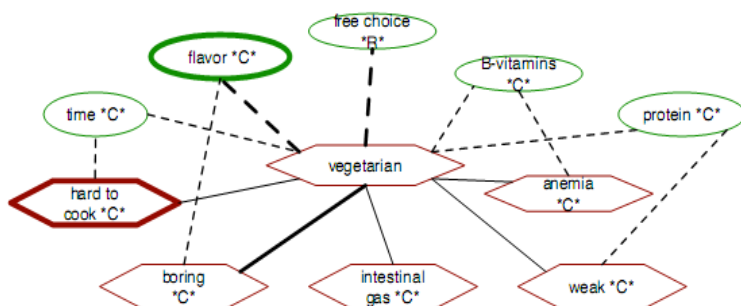


**Figure 1.** Schema for a cognitive-affective map. Use of color is optional depending on the medium used.

Как работает эта схема, можно проиллюстрировать примером самого автора метода (приводимая карта является вариантом на заданную определенную тему и составлена одним из слушателей курса):



**Figure 2.** Value map of some vegetarians.



**Figure 3.** Value map of some non-vegetarians, in which vegetarian has a negative value.

Как методика подобная процедура имеет определенные плюсы. Во-первых, позволяет студентам определить систему ценностей, вовлеченных в проблему и определяющих конфликт. Во-вторых, позволяет визуально представить отношение ценностей к проблеме и между собой, репрезентовать их в вербальном описании как организованную систему взаимосвязанных, а не изолированных

элементов. В-третьих, карта контрастов делает более простым видение про- и контр-аргументов. В-четвертых, процесс составления карты вдохновляет студентов на последующее обдумывание этических проблем, не откладывая их в ящик неразрешимых. В-пятых, карты ценностей могут быть использованы как точка старта для поиска общих оснований между различными противостоящими позициями. П. Тагард подчеркивает, что такой метод подталкивает именно к взаимному диалогу на базе эмпатии и конвергенции более, чем к поляризации, что весьма важно для формирования ценностного поля в таком разноплановом современном коммуникативном пространстве. Когнитивно-аффективные карты базируются на теории вычислительных моделей эмоциональной согласованности, которые могли бы пояснить много видов принятия людьми решений. Более того, рассматриваемые даже в качестве методики, используемой в преподавании курсов по прикладной этике, такие карты могли бы стать эффективным и, самое главное, понятным дополнением к существующим аналитическим моделям. Механизм самоопределения субъекта проявляется здесь самым что ни на есть очевидным непосредственным образом, в определенной степени предопределяя принятие решения.

Исходя из этой очевидности самоопределения субъекта, карты ценностей представляют собой уже не только методику, но и дают основания для последующего анализа принятия решения, а также объяснения того, почему люди достигают положительных и отрицательных заключений, базирясь на нейтральных представлениях (лишенных изначально моральной оценки), но лишь включающих эмоциональные элементы, так же как и когнитивные. Ценности в этой связи представляются уже как нейтральные паттерны, а не мистические идеальные сущности, наделенные собственной активностью. Следовательно, если ценности — это эмоционально-психические репрезентации, то они могут проявляться иррациональным образом и не быть по необходимости предметами рациональной оценки. Это эмоциональное переживание ценности допускает тот факт, что эмоции могут оцениваться вне того, рациональны они или иррациональны, поскольку включают элементы когнитивной оценки, как и элементы психологической пер-

цепции (восприятия). Эмоции в свою очередь сопровождаются реакциями тела (психосоматика), что тоже подразумевает степень оценки ситуации и влияет на выполнение или невыполнение человеком тех или иных поставленных задач. Эти оценки вполне могут быть объективными, поскольку соответствуют биологическим или психологическим потребностям человека, включенным в ситуацию. Философская позиция эмотивизма или экспрессивизма (Ван Руэн, 2009) берет ценности как противостоящие этической рациональности, игнорируя путь, которым эмоциональные реакции могут вовлекать рациональную оценку в дополнение к психологическим изменениям.

В целом, независимо от подобных теоретических проблем, ценностные карты весьма продуктивны как полезное средство (инструмент) для преподавания этики таким путем, который студенты находят приятным и понятным, а самое главное, эффективным с точки зрения активизации работы морального сознания и включения его в этическую проблематику. Более того, П. Тагард считает, что путем таких упражнений увеличивается возможность взаимопонимания и способность решения этических конфликтов.

Однако, несмотря на плюсы методики, остается еще немало моментов, вызывающих больше вопросов, нежели оставляющих определенность. Особенно если мы начинаем рассматривать методику вне контекста лишь преподавания некоторых разделов прикладной этики. Вероятно, составление ценностных карт вообще не стоит рассматривать вне контекста образовательной применимости, но на некоторые аспекты методики все же стоит обратить внимание. Во-первых, в этих картах происходит лишь фиксация и проявление того, что уже существует в сознании. Во-вторых, способность принятия или непринятия морального решения ни от каких карт не зависит, а лишь от уже существующих установок субъекта. В-третьих, если предположить, что обозначение ситуации морального конфликта поможет вынесению морального суждения, то принятие ответственности, о которой шла речь в самом начале данной статьи, зависит не от свободного выбора между определенными и независимыми ценностными установками, а от воли субъекта в следовании принципам на базе сделанных ранее

ценностных предпочтений. Таким образом, недостатком всех моделей является тот факт, что всякое рассуждение (про- и контраргументация) строится тогда, когда у субъекта, как правило, уже сложились устойчивые представления о неких значимостях, наполненных вполне конкретным содержанием. Пробудить мысль — задача вполне достойная, но подвигнуть к реализации действительно морального решения (исходя из постулатов доброй и свободной воли) посредством этической рефлексии вряд ли возможно... Последнее слово остается в этой связи всегда за субъектом.

### Литература

1. *Волек Т.* Журналистская этика // [www.uapp.net/industry/guide/books/volek.html](http://www.uapp.net/industry/guide/books/volek.html).
2. *Максимов Л.В.* Рассуждение моральное. Статья «Этика» // Энциклопедический словарь. М., 2001.
3. *Thagard P.* Value Maps in Applied Ethics // [cogsci.uwaterloo.ca/Articles/thagard.values-ethics.teach-eth.2013.pdf](http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/thagard.values-ethics.teach-eth.2013.pdf)

### **Method for determining the value priorities and objectives of P. Thagard**

I.A. AVDEEVA

Chair of Ethics

Department of philosophy

Lomonosov Moscow State University

[avdeeva@rambler.ru](mailto:avdeeva@rambler.ru)

**ABSTRACT:** The article examines perspectives of practical application some of the existing models of value conflict resolution, Ethical decisions based on this models. In particular, it is a method of making valuable cards suggested by Professor Paul Thagard, who uses it his work with the students as well as in practice considered to be fruitful in wide areas of applied and professional ethics. The article points out that the existing models, including, considered model of value preferences have a limited range of applicability. The restrictions concern with the actual values originally represented in individual minds, that actually influence for the value preferences based on suggested methodology.

**KEYWORDS:** ethics, applied ethics, decision-making model, value preferences, ethical conflict, conflict of values, conflict resolution.

## References

1. *Volek T.* Zhurnalistskaja jetika. Jelektronnyj resurs. Rezhim svobodnogo dostupa // [www.uapp.net/industry/guide/books/volek.html](http://www.uapp.net/industry/guide/books/volek.html).
2. *Maksimov L.V.* Rassuzhdenie moral'noe. Stat'ja / Jetika. Jenciklopedicheskij slovar'. M, 2001.
3. *Thagard Paul.* Value Maps in Applied Ethics. Jelektronnyj resurs. Rezhim svobodnogo dostupa: <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/thagard.values-ethics.teach-eth.2013.pdf>.

Д.А. Гусев

Кафедра этики

Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет  
d.gusev@spbu.ru

## Корпоративная социальная ответственность: новые форматы и контексты

**АННОТАЦИЯ:** Автор рассматривает эволюцию концепции корпоративной социальной ответственности (КСО) с точки зрения ее адаптации к бизнес-реалиям. Первоначально приводятся результаты классической дискуссии об ответственности бизнеса перед обществом. Анализируются идеи социально-ответственного бизнеса А. Бёрля, М. Додда, а также модели Керрола, Боузена. Приводится критика концепции КСО К. Дэвисом и Э. Фрименом. Также отмечаются развитые модели КСО М. Портера и М. Креймера, которые пытаются интегрировать ответственность в бизнес-стратегию. Переход от статичного понимания КСО к КСО как элементу общей бизнес-стратегии компании знаменует интеграцию КСО и идеи устойчивого развития. Автор приходит к выводам, что на сегодняшний момент отсутствует единая база понимания сущности КСО, этому способствует ряд факторов. Ключевые из них: слияние КСО практик и бизнес-процессов, реинтерпретация КСО в терминах экономической выгоды, выстраивание стратегических, долгосрочных программ КСО.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** корпоративная социальная ответственность, стейкхолдеры, устойчивое развитие, социальная ответственность, этика бизнеса, корпоративная социальная деятельность.

Экономическая деятельность неизбежно порождает ряд спорных в моральном плане моментов, среди которых конфликт личных и общественных интересов, вопросы экономической и социальной эффективности, социальной справедливости, проблемы экономи-



ческого роста и социального развития. С развитием и эволюцией рыночной системы роль, цели и функции бизнеса трансформируются — осознание равной взаимозависимости предпринимателя и клиента порождает новую модель отношений в бизнес-сообществе, которая, оформившись в концептуальном виде, получила название *корпоративной социальной ответственности* (КСО).

Постепенно компания, фирма, корпорация оказывается в особых условиях: для эффективной деятельности она должна преследовать не только и не столько краткосрочные экономические результаты, сколько планировать и учитывать долгосрочную перспективу. В данном контексте основным партнером бизнеса становится не государство, а общество, которое из простого средства (среды) извлечения прибыли оказывается равноправным агентом экономической деятельности, без которого никакой бизнес невозможен. Становление рыночной системы, осознание партнерских отношений между обществом и бизнесом, переоценка роли государства в рыночной экономике непосредственно оказали влияние на концептуализацию идеи социально ответственного бизнеса.

В разной степени и фокусе вопросы, связанные с этическим компонентом хозяйственной деятельности, подвергались анализу в трудах представителей многих экономических школ и направлений, а также были предметом осмысления философов и социологов, в частности в работах А. Смита, А. Маршалла, М. Вебера, Й. Шумпетера, Дж. Кейнса, Т. Веблена, Э. Дюргейма, Дж. Гэлбрейта, Ф. Хайека и др. Однако, в связи с изменением структуры экономических отношений на рубеже XIX–XX веков этическая проблематика начала приобретать особое звучание. Уже в 1920-е годы крупные компании начинают систематизировать этическую практику: появляется три основных модели поведения компании — «делового морального поведения», «доделовых правовых ограничений», «постделовой филантропии» [9]. В этих моделях особое внимание уделяется следованию корпорацией моральным нормам и актуализация одного из возможных путей этичного поведения — благотворительности. В 1930-х годах дискуссия о социальных функциях бизнеса была подхвачена американскими ис-

следователями А. Бёрлем и М. Доддом. В частности, по словам Бёрля, менеджмент корпорации должны контролировать собственности, чтобы убедиться в том, что менеджеры действуют в интересах акционеров, а не в собственных интересах [3, 15], а Додд предложил идею, согласно которой, кроме получения прибыли, корпорация должна выполнять функции социальных услуг (social service function) — «менеджеры, в дополнение к их экономической ответственности перед акционерами, несут социальную ответственность перед обществом в силу того, что современная крупная компания получает свой законный статус и функционирует в первую очередь из-за ее служения обществу, а не потому, что она приносит прибыль для своих владельцев» [7]. Данные идеи стали важнейшими теоретическими предпосылками к последующей концептуализации КСО.

Самостоятельным предметом исследования и систематизации феномен КСО становится в 1950-е годы. Противоречивая послевоенная обстановка, рост экологических и социальных проблем, появление транснациональных корпораций — все это во многом обусловило возраставший интерес к социальной стороне ведения бизнеса. В частности, в американском обществе того времени такие проблемы, как растущее материальное неравенство и бедность, расизм, коррупция, незаконные финансовые операции, начали подрывать доверие к бизнесу и деловым кругам. Поскольку крупный бизнес и транснациональные корпорации стали основными субъектами экономической деятельности, в разы возросло их влияние на экологию и общество, то возникла необходимость пересмотра традиционного подхода к пониманию природы корпорации: отныне она не могла больше рассматриваться как автономная, закрытая (самодостаточная) система. Обретение новой роли корпорации обусловило формирование и последующую дифференциацию заинтересованных сторон — стейкхолдеров, которые, в свою очередь, создавали социальный запрос и становились равнозначными участниками деятельности корпорации.

Основоположником дискурса КСО по праву может считаться Г. Боуэн, который в своей работе «Социальная ответственность бизнесмена», опубликованной в 1953 году, утверждал, что бизнес и общество не просто влияют друг на друга, но во многом они

взаимозависимы. Поскольку решения, принимаемые бизнесом, имеют прямое и увеличивающееся влияние на общество, это вынуждает компании вести себя ответственно и сознательно. По мнению Боуэна, социальная ответственность бизнесмена состоит «в реализации той политики, принятии таких решений либо следовании такой линии поведения, которые были бы желательны для целей и ценностей общества» [4]. В качестве основного субъекта социальной ответственности Боуэн рассматривал предпринимателя.

Американский экономист Т. Левитт занял противоположную позицию. В статье «Угрозы социальной ответственности» он утверждал, что большое внимание к социальным проблемам, например, растущее финансирование из личных средств компании разных школ, детских садов, больниц, ведет к гибели самой сути капитализма. Он исходил из концепции радикального плюрализма, согласно которой существует жесткое разделение обязанностей, в том числе экономических, политических, социальных и духовных функций, в обществе. Таким образом, в сфере экономики функцией профсоюзов является поддержка занятости и борьба за права работников, функцией государства — обеспечение общего благосостояния, а функцией бизнеса — получение прибыли. Он подчеркивал, что именно получение прибыли бизнесом является залогом сохранения капитализма как эффективной экономической системы, специфической функцией бизнеса как особенного института. «Бизнес, — подчеркивал Левитт, — получит большие шансы на выживание, если откажется от абсурдного взгляда на свои цели, то есть если долгосрочная максимизация прибыли останется единственной целью и в теории, и на практике» [1, 49]. Также Левитт выделял два типа ответственности, которые несет бизнес: это следование элементарным канонам повседневного поведения и общения — быть честным, добросовестным и т.д., и стремление к материальной выгоде.

Существенный вклад в развитие дискуссии о КСО внес профессор менеджмента из Университета Аризоны (США) К. Девис, который в течение многих лет занимал пост президента Академии менеджмента. Он первым предложил рассматривать КСО не только на уровне отдельной фирмы, но и в системном контексте. То

есть необходимо учитывать, что реальные решения принимает бизнесмен, а соответствующая бизнес-среда определяет культурные рамки, специфические интересы и, в общем, направление деятельности. Вследствие особой роли руководителя для общества, «первой социальной ответственностью бизнесменов является поиск возможных решений, касающихся природы и содержания их собственной социальной ответственности» [6, 312]. Иными словами, Девис предлагает трактовать бизнес как совместное предприятие, которое объединяет социально ответственных граждан и группы этих граждан, таких как инвесторы, менеджеры, работники, которые, в конечном итоге, образуют цельную организацию, которая социально ответственна за удовлетворение не только экономических, но также и социальных, психологических, политических и прочих ожиданий общества. Интересна идея Девиса о том, что социальная ответственность бизнесменов должна соответствовать реальной социальной власти, которой обладает корпорация. Важным положением Девиса является утверждение о том, что социальная ответственность имеет отношение к действиям, выходящим за пределы чисто экономических интересов корпорации, и не ограничивается соблюдением правовых норм. Он определял КСО как «осознание фирмой проблем, выходящих за пределы узких экономических, технических и правовых требований, и реакцию на эти проблемы» [6, 312]. То есть К. Девис признавал, что корпоративная социальная ответственность — это некая «дополнительная ответственность», имеющая добровольный характер.

Одной из самых интересных и удачных попыток анализа КСО были идеи американского экономиста А. Керолла. В своей работе «Трехмерная концептуальная модель корпоративной социальной деятельности» он предложил трактовать КСО как «соответствие экономическим, правовым, этическим и дискретационным ожиданиям, предъявляемым обществом организации в данный период времени» [5, 500]. Таким образом, Керолл выделил четыре типа корпоративной социальной ответственности: экономическую, правовую, этическую и филантропическую (дискреционную), которые в целом являются совокупной социальной ответственностью. Экономическая и правовая ответственности являются в большей

степени ретроспективными, тогда как этическая и филантропическая ответственности — проспективными, поскольку их целью является результат не «сегодня», а в будущем (например, одной из целей этической ответственности является создание хорошей репутации, с помощью которой в дальнейшем можно будет привлечь больше клиентов). Также можно сказать, что проспективная ответственность является своего рода этикой заботы, которая в качестве условия заботы о себе принимает заботу о другом (корпорация, заботясь об обществе и социальных проблемах, заботится о самой себе). Керолл систематизировал свои положения в схеме, известной как «пирамида Керолла», где в основании лежит экономическая ответственность, на ее основе правовая, далее этическая и на самом верху филантропическая. Керолл замечал, что эти четыре типа «не являются взаимоисключающими, равно как не образуют континуума с экономическими интересами на одном полюсе и социальными — на другом».

В 1970-е годы особое место занимает дискуссия о возможных способах и характере реагирования компании на общественные ожидания, примером чему может служить появление терминов «корпоративное действие», «корпоративная социальная восприимчивость», «корпоративное поведение». Как правило, под корпоративной социальной восприимчивостью (КСВ) понимается «способность компании тем или иным образом воспринимать общественное воздействие и реагировать на запросы заинтересованных сторон» [3, 44]. Особую роль дискуссии о КСВ внесли работы таких исследователей, как Р. Аккерман, С. Сети, А. Кэрролл, Дж. Пост и М. Меллис, В. Федерик. В частности, Дж. Пост и М. Меллис предложили модель процесса КСВ, включающую три стадии: определение руководством проблемы или давления, оказываемого на компанию какой-то заинтересованной стороной, принятие неких обязательств или разработку политики, направленной на решение выявленной проблемы, и, собственно, реализацию политики [3, 45].

Появившаяся в 1980-е годы концепция заинтересованных сторон (ЗС) являлась закономерным итогом предыдущих дискуссий о сути КСО. Если на предыдущем этапе эволюции проблематизировались аспекты внедрения и реализации КСО на практике, следст-

вием чего стало появление идеи корпоративной социальной деятельности (КСД), то на данном этапе возникла необходимость в определении спецификации агентов ответственной деятельности. Одним из основных авторов концепции ЗС является Э. Фримен. В своей работе «Стратегическое управление: роль заинтересованных сторон» он утверждает, что в качестве заинтересованных сторон могут выступать «любые индивидуумы, группы или организации, оказывающие существенное влияние на предпринимаемые фирмой решения и/или оказывающиеся под воздействием этих решений» [8, 46]. В таком случае в качестве ЗС могут рассматриваться акционеры, менеджеры, работники компании, клиенты, конкуренты, поставщики и так далее. Такая сильная дифференциация общественных отношений по-новому ставит вопрос о субъекте КСО (и, соответственно, КСД). Фримен предлагает рассматривать корпорацию в лице ее менеджеров как «моральных агентов» в качестве субъектов социально ответственной практики — «Любая теория современной корпорации... должна подразумевать, что корпорация и менеджеры как моральные агенты могут рассматриваться в качестве субъектов определенной деятельности, несущих ответственность за ее результаты» [3, 56]. Вслед за Фрименом в теории заинтересованных сторон суть ответственности менеджеров компании будет реализовываться в управлении отношениями с заинтересованными сторонами.

Поскольку концепция заинтересованных сторон персонифицирует социальную ответственность путем выделения отдельных социальных групп или конкретных лиц, которые взаимозависимы с бизнесом, вследствие чего их интересы необходимо учитывать, она стала важнейшим дополнением (будучи при этом одной из ступеней развития КСО) общей теории КСО.

Вместе с тем, выявление заинтересованных сторон определило дальнейшие тенденции в развитии теории КСО. В частности, с целью максимизации эффективности взаимодействия с ЗС социальная ответственность становится непосредственной частью стратегического менеджмента. Взаимодействие с ЗС становится конкурентным преимуществом, благодаря которому корпорация может прогнозировать (и как следствие минимизировать) возмож-

ные риски, прибегать к долгосрочному экономическому планированию. Поскольку выбор стратегии компании предполагает не только выявление ЗС, но и идентификацию их ожиданий, определение приоритетных направлений деятельности, то возникает вопрос о критериях такого выбора. Интересный подход предлагают М. Портер и М. Креймер в своей работе «Бизнес и общество: конкурентоспособность и социальная ответственность» — в качестве основного критерия выбора стратегии должна стать возможность создания ценности как для фирмы, так и для общества [3, 69].

По мнению авторов, для максимизации эффективности стратегии необходимо выявить и реализовать возможности, позволяющие обеспечить наибольшую добавочную ценность как для компании, так и для всех заинтересованных сторон. В данном случае речь идет о трех направлениях реализации этих возможностей: инновации в продуктах и услугах, создание новых бизнес-моделей и обслуживание новых рынков, т.е. инновации, внедрение которых способствует решению тех или иных экологических и социальных проблем. Данный подход полностью реализует концепцию общих (разделяемых всеми) ценностей: в ходе следования такой стратегии достижение экономического эффекта (рассматривается как ценность, произведенная в ходе реализации стратегии) является удовлетворением одних ЗС (например, акционеров или других внутренних ЗС), а решение социальных и экологических проблем (также произведенная ценность) удовлетворит ожидания общества (в лице разнообразных внешних ЗС).

На основе такого подхода Портер и Креймер определили две модели КСО: реагирующую КСО (*responsive CSR*) и стратегическую КСО (*strategic CSR*). По мнению авторов, наиболее показательным примером реализации реагирующей КСО является благотворительная деятельность и филантропия, поскольку, как правило, она носит локальный и нерегулярный характер. Такая модель находит свое выражение через корпоративные программы и проекты, затрагивающие проблемы собственно региона присутствия компании. Поскольку такая форма КСД не несет системного характера, то эффект от действий кратко- и среднесрочный и результатом деятельности является создание этичного бренда и хо-

рошей репутации, но без максимизации экономической эффективности в долгосрочной перспективе. Однако авторы замечают, что процесс вовлечения компании в корпоративную социальную деятельность начинается с традиционных форм реагирующей КСО.

Спецификой стратегической модели КСО (как модели нового уровня, следующего за реагирующей КСО) является выявление ожиданий и интересов всех заинтересованных сторон и включение их в стратегию развития компании. Иными словами, компания выявляет социальные проблемы, решение которых в долгосрочной перспективе будет приносить ей доход. Как правило, такая стратегия реализуется в трех плоскостях — экономическая эффективность, решение социальных проблем, экологическая ответственность, также способствует росту стоимости компании и формированию долгосрочных конкурентных преимуществ.

На основе стратегического подхода к социальной деятельности компании появляется новый взгляд на КСО как на основополагающий элемент корпоративной устойчивости. Необходимо подчеркнуть, что корпоративная устойчивость и устойчивое развитие — разные понятия. Концепция устойчивого развития была разработана Г.-Х. Брундтанд и впервые системно изложена в 1987 году в докладе Международной комиссии по окружающей среде и развитию «Наше общее будущее», для обоснования стратегии развития, которая нацелена на «удовлетворение потребности настоящего, но не ставит под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои потребности» в целях «обеспечить потребности нынешнего поколения без ущерба для будущих поколений» [2]. Иначе говоря, концепция устойчивого развития отражает взгляды на устойчивое развитие общества в целом, в макроэкономическом аспекте, в то время как идея корпоративной устойчивости реализуется на микроуровне, на уровне конкретной корпорации. Как справедливо замечает Ю.Е. Благов — «концепцию корпоративной устойчивости можно рассматривать как микроэкономическую интерпретацию концепции устойчивого развития» [1, 169]. В данном контексте интересно определение О.А. Канаевой — «корпоративная устойчивость может быть определена как способность компании адаптироваться к постоянно меняющейся внешней среде ве-



дения бизнеса, демонстрировать устойчивые финансовые результаты, внедрять инновации, формировать устойчивые конкурентные преимущества, обеспечивать сбалансированность интересов ЗС» [3, 78–79]. Таким образом, корпоративная устойчивость является следствием реализации стратегического (триединого) подхода к КСО/КСД, а целью КСО в самом общем смысле является содействие устойчивому развитию общества как целого.

Развитие теории КСО наглядно иллюстрирует изменение ее роли в политике компании: от дополнительной по отношению к основной деятельности компании к концу XX века КСД становится неотъемлемым элементом корпоративной стратегии и основным условием устойчивого развития как корпорации, так и общества в целом. На первый взгляд может показаться, что на этом этапе осмысления КСО, когда она затрагивает все возможные сферы деятельности (экономическую, социальную и экологическую), вносит добровольный вклад в устойчивое развитие общества в целом, словом — от микросоциальных процессов переходит на макроэкономический уровень, процесс эволюции теории может заглохнуть за отсутствием перспектив развития. Однако в XXI веке вопрос о роли и функциях корпорации начинает осмысливаться в новом, еще более глобальном ключе. Речь идет об институционализации КСО.

Итак, рассмотрев процесс эволюции концепции КСО, обозначим общую логику ее развития:

- самоопределение понятия КСО, осознание причин и целей ответственной деятельности;
- определение субъекта КСО: кто является моральным агентом?
- появление концепции КСД и КСВ как инструментов реализации принципов КСО;
- концепция заинтересованных сторон; персонификация внешней ответственности (перед кем);
- КСО — часть стратегического управления: формирование двух моделей КСО — реагирующей и стратегической (экономическая эффективность, решение социальных проблем, экологическая ответственность);
- КСО: через корпоративную устойчивость к устойчивому развитию общества.

В целом благодаря дискуссиям вокруг сущности КСО можно констатировать возникновение некоторой определенности в отношении того, что такое КСО. Однако, несмотря на периодически возникающие категоричные тезисы о том, что точка в дискуссии о сущности КСО поставлена<sup>32</sup>, едва ли представляется возможным сейчас сформулировать единое определение КСО. Для этого есть ряд причин.

По-видимому, задача текущих исследований сводится вовсе не определению идеи КСО, или спекуляции вокруг субъекта/объекта ответственности (круг последних за последние годы значительно расширился, и уже привычная концепция стейкхолдера требует пересмотра). Задача — описать ключевые точки реализации КСО в бизнес-сфере и существующие способы рефлексии в академическом сообществе.

В качестве предварительных результатов данного обзора можно констатировать, что КСО практики в значительной степени утрачивают первоначальное значение и свой статус. А именно:

1. *Интеграция КСО и бизнес-процессов.* КСО деятельность приобретает характер одного из бизнес-процессов, становится объектом воздействия сугубо управленческих решений и целесобразности.

2. *Стратегическое прочтение КСО.* Все больше распространяется стратегическое планирование КСО деятельности в компаниях, ориентированное на средне- и долгосрочные перспективы.

3. *Слияние КСО и УР.* КСО практики интегрируются в широкий формат концепции устойчивого развития и формируют корпоративную устойчивость на микроуровне.

---

<sup>32</sup> Приведем лишь некоторые определения КСО: 1) CSR — a concept whereby companies integrate social and environmental concerns in their business operations and in their interaction with their stakeholders on a voluntary basis (A renewed EU strategy 2011–14 for Corporate Social Responsibility. P. 2); 2) [о КСО]: Хорошая корпоративная отчетность должна в значительной мере способствовать восстановлению утраченного доверия. Компаниям необходимо наладить более открытое и эффективное взаимодействие с инвесторами и другими заинтересованными сторонами и разговаривать с ними на более понятном для них языке, чтобы донести до них свои планы в области устойчивого развития (Обзор КСО-практик консалтинговой компанией PwC. С. 3).

4. *Расширение механизмов КСО.* Некоторыми исследователями (например, Канаева О.А.) и отдельными компаниями выстраивается система КСО практик, формирующих КСО политику как самостоятельную область действия организации.

5. *Деконструкция традиционной модели КСО.* Из КСО выводятся классические элементы — филантропия, социальное обеспечение труда, экология и др. в качестве независимых сегментов деятельности компании.

6. *Коммерциализация КСО.* Все чаще обнаруживаются попытки соединения КСО практик и социальноориентированного маркетинга, социального брендинга организаций и других способов увеличения прибавочной стоимости.

Таким образом, 1950–1960 годы в теории КСО характеризуются поиском ответов на два основополагающих вопроса: что следует понимать под КСО и почему бизнес становится социально ответственным. Дальнейшая эволюция концепции связана с определением границ КСО, разработке различных типов и моделей КСО.

1. Отсутствие единой государственной политики в данной сфере (другими словами, отсутствие формально институционального нормативного пространства).

2. Присутствие и рост числа независимых типов и форм отчетности в области КСО (и позже устойчивого развития — УР), моделирующих массу разнообразных направлений в области КСО (например, ISO 26000:10, ISO-P, стандарт AA, GRI-4 и т.п., не считая множества локальных национальных рекомендаций).

3. Наличие одновременно нескольких десятков рейтингов успешности и эффективности КСО практик (более 50 рейтингов по данным исследований 2010 года), использующих различные индикаторы, системы анализа, рейтингования и т.п.

4. Ключевой проблемой формализации практик КСО является беспрецедентное количество реальных действий, предпринимаемых компаниями (и организациями в самом широком смысле слова), с ориентацией на содержание КСО деятельности, форматов этих действий и их контекстов.

## Литература

1. *Благов Ю.Е.* Корпоративная социальная ответственность: эволюция концепции. СПб., 2010. С. 169.
2. *Брундтанд Г.-Х.* Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию. М., 1989.
3. *Канаева О.А.* Корпоративная социальная политика: теория и практика управленческих решений. СПб., 2013. С. 78–79.
4. *Bowen H.* Social Responsibility of the Businessman. New York: Harper & Row, 1953. P. 112.
5. *Carroll A.* A Three-dimensional Conceptual Model of Corporate Performance // *Academy of Management Review* 4 (4): 1979. P. 500.
6. *Davis K.* The Case For and Against Business Assumption of Social Responsibilities // *Academy of Management Journal* 16 (2): 1973. P. 312.
7. *Dodd M.* For whom are Corporate Managers Trustees? // *Harvard Law Review*. 1932. Vol. 45, № 8. P. 1149.
8. *Freeman R.* Strategic Management: A Stakeholder Approach. London: Pitman, 1984. P. 46.
9. *Wood D.* Measuring Corporate Social Performance: A Review // *International Journal of Management Reviews* 2010. Vol. 12. P. 50–52.

### **Corporate social responsibility: new formats and contexts**

D.A. GUSEV  
Chair of Ethics  
Institute of Philosophy  
St. Petersburg State University  
d.gusev@spbu.ru

**ABSTRACT:** The author examines the evolution of corporate social responsibility concept (CSR) in terms of its adaptation to the realities of business. Initially it is represented the results of the classical debate about corporate social responsibility. There are analyses of the idea of socially responsible business Bērlya A., M. Dodd, as well as models, Carroll, Bowen. It is represented a critique of the concept of CSR K. Davis and E. Freeman. Also it is mentioned the development of CSR model of M. Porter and M. Kramer, who are trying to integrate responsible business strategy. The transition from a static understanding of CSR to CSR as an element of the overall business strategy of the company marks the integration of CSR and sustainable development principles. The author comes to the conclusion that at the moment there is no uni-

fied understanding of the CSR framework, that caused by number of factors. Key among them: the unification of CSR practices and business processes, re-interpretation of CSR in terms of economic benefits, the constriction of strategic long-term CSR programs.

KEYWORDS: corporate social responsibility, stakeholders, sustainable development, social responsibility, business ethics, corporate social activities

### References

1. *Blagov Ju.E.* Korporativnaja social'naja otvetstvennost': jevoljucija koncepcii. SPb., 2010. S. 169.
2. *Brundtand G.-H.* Nashe obshhee budushhee. Doklad Mezhdunarodnoj komissii po okružhajushhej srede i razvitiju. M., 1989.
3. *Kanaeva O.A.* Korporativnaja social'naja politika: teorija i praktika upravlencheskih reshenij. SPb., 2013. S. 78–79.
4. *Bowen H.* Social Responsibility of the Businessman. New York: Harper & Row, 1953. P. 112.
5. *Caroll A.* A Three-dimensional Conceptual Model of Corporate Performance // Academy of Management Review 4 (4): 1979. P. 500.
6. *Davis K.* The Sase For and Against Business Assumption of Social Responsibilities // Academy of Management Journal 16 (2): 1973. P. 312.
7. *Dodd M.* For whom are Corporate Managers Trustees? // Harvard Law Review. 1932. Vol. 45, № 8. P. 1149.
8. *Freeman R.* Strategic Management: A Stakeholder Approach. London: Pitman, 1984. P. 46.
9. *Wood D.* Measuring Corporate Social Performance: A Review // International Journal of Management Reviews 2010. Vol. 12. P. 50–52.

К.Е. Троицкий

Сектор этики  
Институт философии Российской академии наук  
ethics2004@mail.ru

Этика ответственности  
и этика убеждения:  
конфликт или единство<sup>33</sup>

АННОТАЦИЯ: В этике существует много подходов к пониманию вопроса, что есть «ответственность». Это зависит от теории, куда встроено это понятие, от области применения, наконец, от мировоззрения. Если исследователь хочет найти общее во всех оттенках этого понятия, то ему надо открыть структуру ответственности. Оказывается, что она состоит из нескольких элементов, большая часть из них наполняется убеждениями, верованиями и мировоззренческими установками философов. Они, естественно, отличаются друг от друга, поэтому отличается и понимание ответственности. Единственным неизменяемым оказывается моральный субъект, но даже здесь философы могут иметь в виду как индивидуального, так и коллективного морального субъекта. Исследование структуры понятия ответственности составляет первую часть предложенной статьи. Во второй части автор предпринимает попытку краткой реконструкции концепции, в центре которой располагается понятие ответственности. Речь идет об этике ответственности и об ее первом значительном представителе Максе Вебере. В статье также демонстрируется связь между этикой ответственности и этикой убеждения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: структура ответственности, моральный субъект, М. Вебер, этика ответственности, этика убеждения, конфликт, ненасилие.

---

<sup>33</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 14-03-00429).

Многообразие подходов к пониманию моральной ответственности, которое создает впечатление того, что исследователи говорят о разном, используя одно и то же словосочетание, требует выяснения структуры самого понятия ответственности. Русское слово «ответственность» имеет близкое значение и формообразование в основных европейских языках. Английское *responsibility*, немецкое *Verantwortung*, французское *responsabilité* соотносятся с глаголом отвечать (*response*, *antworten*, *répondre*). Английская и французская форма произошли от латинского глагола *respondere*, который представляет собой глагол *spondere* с приставкой *re-*. Если *respondere* почти равнозначен *response*, то *spondere* переводится как клятвенно обещать, давать обязательство, ручаться, гарантировать. Вероятно, глагол *spondere* произошел от прото-индоевропейского *spond*, что имело значение исполнение ритуала, делать предложение. Этимология обычно не может полностью раскрыть современное понятие, но она порой способна подсказать центральный момент в его структуре. Действительно, любая попытка исходить из понятия ответственности приводит к признанию ключевой значимости морального субъекта (в англоязычной литературе обычно говорят о *moral agent*), т.е. того, кто держит ОТВЕТ.

Итак, структура ответственности включает три основных переменных:

1. Субъекта, несущего ответственность, т.е. тот, кто отвечает, ручается, делает предложение. Этот субъект может быть индивидуальным и совпадать с конкретной личностью, а может быть коллективным.

2. Перед кем или чем несетя ответственность. Это может быть Бог, совесть, разум, моральный закон, ТЫ, будущие поколения, история. В некоторых случаях это может даже замыкаться на субъекта, несущего ответственность, тогда говорят об ответственности перед самим собой.

3. За кого или что несетя (берется) ответственность, в другой формулировке — на кого или что направлена ответственность. В зависимости от концепции, в которой развивается идея ответственности, моральный субъект может отвечать за себя, за близких,

за ДРУГОГО, за будущие поколения, за сохранность природы, за ВСЕ (т.н. тотальная ответственность).

Каждый элемент структуры содержит в себе свои проблемы, относительно которых очень часто отсутствует единое мнение, а различие взглядов может доходить до взаимного непризнания тех или иных построений в качестве морально ответственных. Элементы могут складываться в множество различных комбинаций. Например, кто-то может развивать свои идеи, отталкиваясь от коллективного субъекта (элемент 1), несущего ответственность перед историей (элемент 2) за сохранность природы (элемент 3). Это построение будет с большой долей вероятности конфликтовать с построением, которое исходит от конкретной личности, несущей ответственность перед самим собой за ВСЕ во всем мире. Таким образом, это выводит на проблему понимания каждого конкретного элемента, ведь не каждый согласится, что ответственность перед неразумным моральна. Тогда ответственность перед моральным законом или историей является неприемлемой<sup>34</sup>. С другой стороны, не каждый признает установку на замкнутость субъекта в самом себе, так как мораль, безусловно, очень тесно связана с социальностью.

Выяснение конфигурации и содержательного наполнения элементов, когда в той или иной концепции говорится о моральной ответственности, дает не только преимущества четкого описания, оно может помочь выявить, в каких узловых пунктах возникают разногласия. Кроме того, такой подход помогает прояснить тот факт, что разница понимания ответственности встроена в разницу более обширных философских мировоззрений, ценностей, идеалов. Понятие ответственности необходимо предполагает определенные убеждения, ценности и идеалы, которые могут сильно отличаться друг от друга, что делает почти неизбежным конфликт между ними в рамках провозглашаемых концепций ответственности. Другим ключевым моментом является ориентация на субъекта ответственности. Это также делает момент плюрализма неустранимым, так

---

<sup>34</sup> По крайней мере, это поднимает массу вопросов о том, в каких отношениях находятся история, моральный закон и разум, насколько они разумны, что такое разум.



как субъекты разные, с отличными друг от друга убеждениями, с различными ОТВЕТАМИ и с непохожим пониманием вопросов.

Вышеизложенное ведет к проблематике, которая во всей широте была намечена Максом Вебером. Он был одним из первых, кто сделал понятие ответственности центральным для своих построений в области этики. На примере так называемой этики ответственности можно наглядно продемонстрировать рассмотрение идеи ответственности как ключевой для современного мира. Характерно, что у Вебера не только для его отрывочных мыслей по этической проблематике, но и для всей его социологии свойственен своеобразный «номинализм», где непосредственным и главным актором социального действия является конкретный субъект. Это не могло не сказаться и на его взглядах в области этики. Одним из центральных моментов этих идей становится внерациональный личностный выбор между ценностными, нормативными и конфликтующими между собой альтернативами.

## II

Этика ответственности у Вебера возникает через конфликт и противопоставление по отношению к этике убеждения. Основным моментом в необходимости развития новой этической позиции, по убеждению немецкого ученого, выступает произошедшая в результате процесса рационализации смена теоцентрического мировоззрения на антропоцентрическое. Теоцентрический взгляд (особенно в своем монотеистическом варианте) исходит из временности противоречий и веры в возможность окончательного снятия конфликта, отсюда основные черты этики убеждения. Эта позиция появлялась и продолжает появляться в разных облициях (например, мистицизм, коммунизм, религиозные идеи Толстого). К этике убеждения относятся все те, кто верит в потустороннее, вневременное и окончательное торжество своего идеала, или, если речь идет о реформационном или атеистическом варианте, в торжество посюстороннее и историческое. Это может быть христианский рай, торжество коммунизма, Царство Божие Толстого. Главное, что характерно для этики убеждения, — все нормы поведения и их оценка выводятся из уже сформированного, считающегося вечным

идеала, а также из оценки соответствия намерений человека этому идеалу, но не в процессе становления и просчета последствий. Тактика может меняться, но стратегия остается непоколебимой. В отличие от этой позиции этика ответственности исходит из утверждения неустрашимости конфликта, в том числе и из-за постулирования множественности несводимых друг к другу убеждений. Эта позиция предполагает идеал, но он подвержен историческим изменениям, готов приспособливаться к обстоятельствам, а не исключительно приспособлять обстоятельства к себе. Центральный момент в этике ответственности определяется борьбой различных точек зрения (согласие тоже играет роль, но в картине мира Вебера занимает второстепенное и подчиненное место), в результате которого и формируется линия поведения. В результате осмысления этой позиции возникает важный вопрос: если исходить из отдельных субъектов как автономных, самоопределяющихся моральных акторов, не является ли судьбой человека бесконечный конфликт соперничающих точек зрения, взглядов, ценностей, есть ли надежда на их разрешение? Вебер считал, что культурный, моральный человек обречен на вечную борьбу.

Если кратко вывести основные пункты различия этики убеждения и этики ответственности, то в мировоззренческом измерении наиболее выделяются три признака: 1) Концепция этики ответственности предполагает личностный ОТВЕТ на внешний катастрофический момент, что присутствовало не только у Вебера. Все значимые концепции этики ответственности представляли собой попытку выработки рационального отношения к чему-то ужасному и иррациональному, тому, что не может быть до конца рационализируемо, но требует этического отношения. У М. Вебера — это Первая мировая война, у Э. Левинаса и Х. Арндт — ужасы Холокоста и тоталитаризма, у Г. Йонаса — к этому добавляется еще оправданный страх перед техногенными катастрофами; 2) Так как в центре конкретный моральный субъект и его личностный ОТВЕТ, то этика ответственности предполагает ориентацию на индивидуальный закон (в понимании, например, Г. Зиммеля [4]), а не на Бога, идею классового сознания, законы истории или универсальный моральный закон Канта (как в случае этики убежде-

ния); 3) Этика ответственности — это готовность жить с конфликтом, т.е. с другими точками зрения, которые могут не совпадать по самым ключевым вопросам, но при этом они будут ПРИЗНАВАЕМЫ в качестве ценностных позиций. Это готовность согласиться с утверждением, что невозможно рационально и исчерпывающе обосновать единую верную систему этики, что участь морального субъекта с необходимостью включает участие в безнадежной борьбе за идеал. Борьба становится важнейшим элементом, так как без нее этика ответственности превращается в аморфный релятивизм и безразличие плюрализма. Конкретный субъект занимает центральное место, так как ему открывается то, что не может быть транслируемо никому другому, это и будет единственно верной ЕГО моральной позицией. Но мораль предполагает социальность, иначе это ведет к замкнутости на себе, а также к равнодушию и безответственности. Отсюда следует готовность к борьбе за свой идеал без возможности его сделать универсальным.

Остается важнейший вопрос, если борьба, то неужели этика должна включать в себя обоснование необходимости того, что является одной из ее центральных проблем, т.е. насилие? Состоит ли главная задача этики теперь в оправдании насилия? Возможна ли ненасильственная борьба? Можно ли, отталкиваясь от этики ответственности Вебера, обосновать убеждение ненасилия? Все это трудные вопросы, которые заслуживают отдельного подробного рассмотрения. Сам Макс Вебер отвечает на эти вопросы лишь предварительно, но не устает подчеркивать, что готовность применить насилие является необходимым элементом этики ответственности<sup>35</sup>. Отчасти это объясняется тем, что в рамках его политических взглядов основным «масштабом ценностей» выступает нация/национальное государство, это предполагает неизбежное столкновение с другими нациями, а следовательно, и насилие<sup>36</sup>. Но для более полного ответа на постав-

---

<sup>35</sup> См., например, утверждение Вебера: «Ибо если вывод акосмической этики любви гласит: „Не противостоять злу насилием”, — то для политика имеет силу прямо противоположное: ты *должен* насильственно противостоять злу, иначе за то, что зло возьмет верх, *ответствен ты*». Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. С. 695–696.

<sup>36</sup> Например, тут: «*Национальное государство* для нас не есть неопределенное нечто, о котором мы думаем, что чем гуще мы окутываем его сущ-

ленные вопросы можно и нужно было бы привлечь дальнейшую традицию этики ответственности, например, Левинаса, Арендт, Йонаса. В этом же небольшом очерке хочется упомянуть два момента, которые встречаются у Вебера, в них немецкий ученый сам говорит о возможности мирной и ненасильственной борьбы. Хотя Вебер делал необходимость допущения насилия чуть ли не центром своих построений в области этики ответственности, но он оставил также и точки роста для возможности разработки альтернативной позиции. Так, в «Хозяйстве и обществе» (это повторяется и в «Истории хозяйства») он пишет о «мирной» борьбе в области экономики<sup>37</sup>. Еще в своем Фрайбургском докладе 1895 г. он подчеркивает тенденцию экономики к мирному развитию, которой противостоят, ориентированные на автономные национальные образования, политические институты [3]. Другой момент выделил известный датский исследователь Х.Х. Бруун, он отметил ведущую, а очень часто исключительно ненасильственную борьбу у Вебера, когда тот описывает политические процессы внутри государства [5]. Согласно этой логике, главным местом расположения насилия предстает международное пространство, где идет непрестанное соперничество разных культур и наций. Здесь нет единых правил, для этой области Вебер не выработал и не видел систем легитимизации, т.е. тех систем, которые позволяют внутри государства устанавливать ненасильственный порядок готовности граждан подчиняться господствующему порядку. Но там, где главные действующие лица — это национальные государства (*Machtstaaten*), даже видимый мир является на самом деле лишь скрытой борьбой, которая выплескивается периодически в виде войн.

---

ность мистическим мраком, тем больше мы его возвышаем, а светская властная организация нации; и в таком национальном государстве для нас заключается конечное ценностное мерило (*der letzte Wertmaßstab*) народнохозяйственного рассмотрения “*государственных интересов*” (*Staatsraison*)». Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Вебер М. Политические работы. (1895–1919) / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. — М.: Практикс, 2003. С. 25.

<sup>37</sup> В принципе, для Вебера «мирная» борьба заключается не только правящей в рыночной экономике конкуренции, для него всякая борьба «мирная», где средства борьбы (*Kampfmittel*) «не заключены в актуальной физическом насилии». Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. — Tübingen: Mohr, 1922. S. 38.

Эти идеи Вебера опираются на подчеркиваемую неоднократно самим ученым позицию, которая отталкивается от признания нации как «ценностного масштаба» при подходе к международным вопросам. Главное, что здесь стоит отметить: нация, которая неизбежно предполагает момент насилия, нация как высшая ценность — это момент УБЕЖДЕНИЯ в построениях Вебера. Это не необходимый элемент этики ответственности, а ее переменная, выбранная конкретным моральным субъектом по имени Макс Вебер в согласии с определенным историческим периодом. Не случайно, что время жизни знаменитого немецкого ученого совпало со временем, когда идея национального государства достигла своего апогея. При другом подходе не менее, а, возможно, гораздо более убедительном из-за произошедших катастрофических изменений, насилие может стать персоной *non grata* в той же самой этике ответственности. Например, Йонас переносит фокус главной ценности с нации на человечество в целом, тогда уже интересы нации актуальны настолько, насколько они не противоречат интересам человечества, а прежде всего возможности его выживания. В частности, он пишет, что «государственный человек не должен для спасения своей нации использовать средство, что может уничтожить человечество» [6]. В подобных построениях ответственность состоит не в поддержке своей нации даже вопреки несправедливостям, но исходит в первую очередь из высшей ценности конкретного человека и человечества в целом. В парадигме Ганса Йонаса, а также в созвучной ему статье известного вебероведа Гюнтера Рота, происходит важный сдвиг в самой этике ответственности и этике убеждения: «Если новый вид пацифизма не просто вопрос гуманистического убеждения (*humanitarian commitment*), которое имеет целью мир без войны, а движение, борющееся, чтобы помочь человечеству выжить, тогда это является равно и делом “благих намерений”, и ответственности, тогда разделение Вебера исчезает» — отмечает Г. Рот [7]. Убеждение в ценности мира становится центром этики ответственности. Это важно рассмотреть подробнее и тем самым более четко обозначить проблему насилия.

Из-за качественного расширения деструктивного потенциала технологий каждый человек становится ответственным перед

жизнью человечества. Ранее отдельный человек, конкретный моральный субъект не был способен поставить под вопрос дальнейшее существование человечества. С изобретением атомного оружия, а также опытов в области химического и биологического оружия ситуация изменилась. С одной стороны, множество людей чувствуют все большее отчуждение и умаление роли отдельной личности в деле управления государством, во влиянии на экономические и культурные процессы. С другой стороны, технология беспрерывно расширяла возможности людей. Этот рост могущества технологии и умаление чувства значимости отдельного человека создает опасный момент, который оборачивается противоречием, что один человек может выступать и как малозначимый элемент, и как возможный вершитель судьбы всего человечества. Отсюда центральное место приобретают именно эти два полюса: конкретный моральный субъект и все человечество. Связь между этими полюсами стала прямой, посредничество религиозного общества, института семьи, нации или других социальных промежуточных образований не является безусловным, хотя, конечно, и не отменяется полностью. Речь идет не о логике исключительности, а о логике дополнительности [1]. Убеждение, которое не проходит проверку ответственности может быть крайне опасным, так как в какой-то момент истории перед отдельным правителем какой-то нации может встать вопрос: либо умаление или даже подчинение своей нации отвергаемому ею мировому порядку, либо использование разрушающего оружия. Гитлер готов был уничтожить Германию и весь мир перед своей смертью. К счастью, у него не оказалось соответствующих возможностей. Повторение схожей ситуации нельзя исключить в будущем. Существование риска глобальной катастрофы в результате даже не столь значимой с точки зрения прошлых событий цепочки насильственных действий делает возможным уничтожение этики ответственности, а следовательно, делает проблематичным вопрос присутствия элемента насилия в ней.

Центрирование на полюсах конкретного субъекта и всего человечества не исключает принятие в расчет также национальных и государственных интересов. В отличие от национального взгляда новое видение не исключает, а включает в себя нижестоящие уров-

ни. Во времена, когда существование морального субъекта предполагалось а priori, а человечество казалось пустой абстракцией, радикальный пацифизм рассматривался как утопия, как сентиментализм, как этика убеждения. В современной ситуации этика убеждения вливается в этику ответственности. Утверждение вечной ценности совпадает с исторической ситуацией.

В XX и в начале XXI века в результате формирования общества риска, дальнейшего роста «пористости» границ, те образования, которые претендуют на полную автономность или стремящиеся к ней, предстают в коллажных, символических формах. Это не значит, что эти формы национального государства не могут породить реальные чувства агрессии или любви. Но мир XXI века не может, согласно этике ответственности, исходить из концепции национального интереса, цивилизационного подхода, главенства над всем идеи государственного суверенитета. Национальное государство или идея автономных цивилизаций не должны пытаться стать высшим «масштабом ценности», как это было у Вебера и как озвучивают определенные политические силы почти в каждой стране. Такие попытки являются безответственными и опираются на утопическое УБЕЖДЕНИЕ в наличии высшей и вечной ценности, которая совпадает с ограниченным, историческим образованием. Идея национального государства никогда не имела сколь-либо убедительного онтологического фундамента, которое претендовало бы на непреходящую ценность. В новом веке эта идея окончательно теряет также экономическую и историческую убедительность. Этика ответственности оставляет и даже предполагает место для борьбы, конфликта, плюрализма национальных культур, но особенно сейчас это должно означать исключительно мирную борьбу, без предпосылки идентичности национальной культуры с государством или союзом государств, исходя из масштаба и высшей ценности всего человечества и каждого человека, а не русского или германского мира.

Прошлый век в результате двух катастрофических войн оставил, безусловно, несовершенные, но глобальные и реально действующие организации, сначала это была Лига наций, сейчас это ООН. К этим двум центрам присоединяется или независимо су-

ществует огромное количество иных транснациональных структур и институтов. Главная задача этих учреждений в трансформации конфликтов отдельных национальных субъектов в общие коллегиальные решения, которые в полемике, в споре, в попытках убеждения других приводят к решению в интересах всего мирового общества. Это кристаллизация прямого пути (без посредников) от отдельного субъекта к всему человечеству. Когда эти институты начинают называть исключительно проамериканскими, начинают рассматривать их как фикции, которые лишь озвучивают чьи-то национальные интересы, то это ведет к тупику и поляризации, к росту опасности неформального, насильственного противостояния. Общих точек и мест переплетения в современном мире множество, поводов о том, чтобы чувствовать, что национальные интересы ущемляются, также множество, вся проблема в переориентации с одностороннего национального видения.

### Литература

1. Бек У. Космополитическое мировоззрение. М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
3. Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Вебер М. Политические работы. (1895–1919). М.: Праксис, 2003.
4. Зиммель Г. Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // Зиммель Г. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 11–60.
5. Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007.
6. Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
7. Roth G. Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // Theory and Society. 1984. Vol. 13. (Issue 4). P. 491–511.
8. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1922.



## The ethic of responsibility and the ethic of conviction: conflict or unity

K.E. TROITSKY  
Department of Ethics  
Institute of Philosophy  
Russian Academy of Sciences  
ethics2004@mail.ru

ABSTRACT: There are a lot of approaches to understanding of the question: “what is responsibility”. It depends on the kind of theory where is incorporated this concept, on field of application and on world view. If researcher wants to find an invariant in all sides of this concept then he needs to reveal the structure of responsibility. It turns out that it consists of several elements; the most of them are filled with convictions, beliefs and ideological attitudes of philosophers. Of course, they differ from each other and therefore understanding of responsibility is also different. The only invariant is a moral agent but even here philosophers may mean either individual or collective moral agent of responsibility. The investigation of the structure of responsibility is the first part of this article. In the second part the author attempts to reconstruct briefly the conception where the idea of responsibility places in the centre. This conception is called the ethic of responsibility and its first great figure was Max Weber. The article also demonstrates the inextricable link between the ethic of responsibility and the ethic of conviction and their place in the XXI century.

KEYWORDS: structure of responsibility, moral agent, Max Weber, ethic of responsibility, ethic of conviction, conflict, non-violence.

### References

1. *Bek U.* Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie. M.: Centr issledovaniy postindustrial'nogo obshhestva, 2008.
2. *Veber M.* Izbrannye proizvedeniya. M.: Progress, 1990.
3. *Veber M.* Nacional'noe gosudarstvo i narodnohozjajstvennaja politika // *Veber M.* Politicheskie raboty. (1895–1919) / Per. s nem. B.M. Skuratova. M.: Praxis, 2003.
4. *Zimmel' G.* Individual'nyj zakon (K istolkovaniju principa jetiki) // *Zimmel' G.* Izbrannye raboty. Kiev: Nika-Centr, 2006. S. 11–60.
5. *Bruun H.H.* Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. – Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007.
6. *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
7. *Roth G.* Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // *Theory and Society.* 1984. Vol. 13. (Issue 4). P. 491–511.
8. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1922.

О.В. Попова

Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики  
Институт философии Российской академии наук  
j-9101980@yandex.ru

## Биотехнологическое конструирование человека: этико-философские проблемы

АННОТАЦИЯ: Интенсивное развитие биологии и медицины, новые возможности применения биотехнологий ставят проблему онтологического сближения искусственных и естественных объектов. В современном мире широко распространенная биотехнологическая «генетическая грамматика» замещает традиционную «культурную» грамматику и действует от ее имени на биологическом уровне, неся в себе интенцию слияния естественного и искусственного (технологического) и обеспечивая онтологическую эквивалентность артефакта объектам природы. Онтологический и этический статус человека в контексте развития биотехнологий становится все менее определенным. В последние годы особую актуальность в научном мире приобретает исследование этико-социальных проблем биотехнологического улучшения человека. Его важной компонентой является прояснение нормативных оснований развития биотехнологий, выявление соответствия результатов инновационных научно-технических проектов интересам различных социальных групп, их ожиданиям, нормам и ценностям, то есть определение статуса новой технологии в отношении социальной реальности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: биотехнологическое конструирование, конструирование человека, технологии улучшения человека

### Общие предпосылки конструирования человека

Кого следует считать человеком? Ответы на этот вопрос на протяжении истории человечества были достаточно противоречивыми, оставляющими за бортом антропологического корабля существ, не со-

ответствующих возрастным критериям, гендерным признакам, физическим характеристикам и т.д. Современность наметила новый тренд самопонимания человека, обратив его взгляд на себя как на объект дизайна и конструирования. Человек стал проектом.

Понимание себя в качестве проекта характеризовало человека и ранее, более того, многие современные практики, например, мода или реклама, как издавна, так и сейчас занимаются проектированием внешнего облика человека, придавая ему желательные черты. Не отстает от них и современная психология, разработки которой позволяют модулировать черты личности, заниматься внутренним дизайном человека.

Не в меньшей мере конструирование отражает сущность образовательного процесса, ведь задачи образования неразрывно связаны с преобразованием человека, с его трансформацией, доведением до некоей нормы просвещения.

Однако меня будет интересовать практика конструирования человека, связанная с совершенно особым, обусловленным интенсивным развитием биотехнологий смыслом. Речь идет о конструировании как осуществлении новаторского проекта человека, в котором меняются диспозиции властных отношений между технологической и антропологической реальностью: человек становится производением, артефактом биотехнологий.

На протяжении всего своего существования человечество эволюционировало, подчиняясь законам нормирования. Так, например, реагируя на отклонения от нормы, он пытается восстановить утраченное здоровье или же, ориентируясь на стандарт дееспособного человека, вгоняет себя в жесткие рамки образовательных стандартов [1, 13].

В отличие от практик воссоздания нормы, характерных для медицинской деятельности, или же соответствия норме, характерных для системы образования, практики проектирования и конструирования человека носят глубоко новаторский характер, они ориентированы не на наличные образцы, а задаются действующей силой воображения, например, стимулируемой неким идеалом совершенства, куда входят такие параметры, как обретение силы, выносливости, усиление внимания, повышение физической привлекательности и т.д.

Человек может помыслить себя принципиально иначе, чем он мыслит о себе сейчас. Почему бы ему не жить лет 150, иметь всегда подтянутую кожу, мышцы или какие-либо другие атрибуты совершенства, без которых сложно будет представить «норму» будущего человека? Утопический формат подобных представлений постепенно становится демократическим: такого рода идеалы предполагается сделать доступными вследствие активного развития технологий усовершенствования человека.

### Технологии улучшения

Широкое определение термина «enhancement» подразумевает биотехнологические вмешательства, призванные улучшить человеческую природу, не всегда имеющие отношение к целям поддержания или восстановления человеческого здоровья. Цель такого улучшения — сделать человека совершеннее своего нынешнего понимания совершенства. Мы все в той или иной мере совершенствуем себя в различных видах деятельности, превосходя самих себя на множестве жизненных путей. Технологии «enhancement» являются способом увидеть себя в новом неожиданном ракурсе «сверхчеловека».

Существуют различные варианты перевода термина на русский язык: улучшение, усиление, усовершенствование, расширение. Технологии улучшения человека (Human Enhancement Technologies) направлены на изменение формы тела или его функций, изменение состояния мозга или настроения, изменение ментальных или физических функций в результате размещения инженерных или электронных систем в человеческом теле и т. д.

В последние годы исследование проблемы улучшения человеческих качеств получает мощную институциональную поддержку. Образуются инициативные группы, которые интересуют те или иные вопросы совершенствования человека. На международном уровне обсуждаются научные, этические и теологические аспекты проблемы расширения человека [2], проблемы влияния расширения человеческих качеств на сферу занятости [3].

В академическом философском сообществе проблема расширения человеческих качеств также является одной из наиболее обсуждаемых и вызывающих огромный исследовательский интерес. В работах С. Фуллера [4], Бьюкенера [5], Дж. Харриса [6] приводятся аргументы за и против технологий улучшения человеческих качеств, демонстрируется, что проблема совершенствования человека порождает новые сценарии социальных отношений, по-новому переосмысливает такие традиционные этические категории, как «справедливость», «благо», «автономия», соответственно проблематизируя этическое самопонимание субъекта.

Какие технологии могут быть отнесены к технологиям совершенствования человека? Ответ на этот вопрос далеко не однозначный. Можем ли мы, например, считать прием таблетки от головной боли, улучшающей наше самочувствие, настроение и повышающей нашу трудоспособность, такой технологией? Как правило, на подобного рода вопросы следуют отрицательные ответы. Сущность технологий совершенствования человека, как правило, не связывают с терапевтическими целями, хотя, безусловно, провести границу между терапевтическим и нетерапевтическим вмешательством подчас бывает очень сложно.

Приведу одну из классификаций технологий совершенствования человека.

ТАБЛИЦА 1. *Применение технологий совершенствования человека в различных областях [7, 13]*

<b>Название</b>	<b>Функции</b>	<b>Примеры</b>	<b>Доступность</b>
Психофармакология	Изменение состояния мозга или настроения	Риталин (улучшает настроение) Прозак (увеличивает концентрацию) Провигил (увеличивает способность оставаться бодрым)	В настоящее время доступно; развиваются другие исследования, например, касающиеся блокады аппетита

Другие фармакологические действия	Изменения формы тела или его функций	Гормон роста, Виагра (мужские сексуальные функции); эритропоэтин (атлетический облик); стероиды (мышечная масса)	Все в настоящее время доступно
Косметическая хирургия	Изменение формы лица или физического вида		В настоящее время приобрело широкое распространение
Преимплантационная генетическая диагностика	Позволяет осуществить выбор эмбрионов с определенными генетическими качествами	Болезнь Хантингтона Муковисцидоз	Доступны для нескольких десятков заболеваний, разрабатываются новые виды генетических тестов
Гено-терапия	Изменяет генетический профиль определенных клеток тела	Соматическая терапия — различные экспериментальные виды лечения	Терапия стволовыми клетками — инженерия генетически модифицированных растений, животных, эмбрионов мышей, соматическая генная терапия используется в некоторых видах экспериментального лечения; соматическая терапия стволовыми клетками в настоящий момент нелегальна в Велико-

			британии, хотя Комитет дома общественных наук и технологии рекомендовал одобрить это в исследовательских целях
Кибернетика	Изменение ментальных или физических функций В результате размещения инженерных или электронных систем в человеческом теле	Исследования Кевина Марвика в Reading University, посвященные отношениям человек — компьютер	Проводятся активные исследования
Нанотехнологии	Подобно кибернетике, однако используя еще более высокий уровень миниатюризации	Наноприборы, которые уничтожают раковые клетки или восстанавливают стенки клеток	В соответствии с оценкой Королевского общества Великобритании по меньшей мере через 10 лет
Радикальное увеличение продолжительности жизни	Комбинация техник, позволяющая увеличить продолжительность человеческой жизни до 150 лет и более	Теоретические возможности, горячо обсуждаемые такими учеными, как Aubrey de Grey и S Jay Olshansky	Даже в соответствии с самыми оптимистическими предсказаниями (de Grey) предполагается, что мы в 25 годах от научного прорыва

В своем пределе любая технология улучшения человеческих качеств, даже если ее целью является достижение терапевтического эффекта, направлена на радикальное увеличение продолжительности человеческой жизни. И именно с этой целью связан значимый для нашей эпохи феномен: человек, стремясь радикаль-

но увеличить продолжительность своей собственной жизни, оказывается готов к радикальному преобразованию своей собственной природы, формируя из нее топос непрерывного социального предопределения.

### Именование человека в контексте развития биотехнологий

Человек в современном мире является не константой, а результатом конвенции, связанной с технологиями приписывания и отзыва имени «человек» [8]. В различных дискурсах мы репрезентированы как абстракции, представляя собой результат чьих-либо притязаний, выстраивающих, достраивающих человека в соответствии с идеалом общественно-политического, экономического, культурного и т.д. развития. В процессе подобной «нормализации» в общественно-политическом процессе из категории «человек» вычленяются категории сверхчеловека и недочеловека. Концепт «человек» не является семантически устойчивым, это не некая очевидная данность. Человек скрываем от себя самого посредством языка, который порождает и хранит различные репрезентации человека и различные оценочные маркеры (как недочеловеческого, сверхчеловеческого, постчеловеческого).

В рамках рассматриваемой мною темы уместно вспомнить о том, что биотехнологическое улучшение «полноценных» людей происходит через инструментальное использование телесности тех, кто по каким-то критериям не считается полноценным человеком, или же чья жизнь не удовлетворяет критериям жизни, которую следует поддерживать. Например, называя пациента с диагнозом смерти мозга «артефактом технологической поддержки», «овощем», «растением», мы в духе инструментальной рациональности способствуем использованию его в прагматических целях (использования органов для улучшения состояния здоровья нуждающихся). Именуя человеческое существо «преэмбрионом», даем возможность ученым осуществлять над ним исследовательские манипуляции в легитимной перспективе и т.д. Переходя в рассу-



дениях о человеке от персональной «грамматики» к грамматике «вещи», «артефакта» и т.д., мы используем дискурсивное пространство как инструмент легитимации каких-либо действий по отношению к человеческому существу. Исторически складывается так, что наделяя человека в соответствии с определенной нормой человеческого именем «человек», мы отказываем в наделении человеческим статусом того, кто этой норме не соответствует, наделяем его именами, уничижающими человека. Это в полной мере касается и проблемы усовершенствования, улучшения человека. Однако в контексте радикального применения этих технологий само понятие «человек» становится понятием, которое нужно преодолеть, наполняясь негативными коннотациями, отсылающими к болезни, недостаточности, неполноценности. Вся сила мысли и действий направляются на их преодоление, фактически на ликвидацию человека, создание человека нового, усовершенствованного. Для него создаются новые имена: «неочеловека», «аватара», «постчеловека», «киборга» и т.д.

## Улучшение и фантастика

Современные исследования в области этики улучшающих технологий разворачиваются в плоскости «моральной фантастики». Анализируются сценарии и казусы, которые могут иметь место с человеком будущего. Например, касающиеся возможностей появления сертификатов улучшения, позволяющих их обладателю обеспечить скоростные социальные лифты в различных сферах жизни, в частности, при трудоустройстве, в образовательной деятельности, в спорте и т.д.

Фантастическое моделирование близко к технологии форсайт-прогнозирования. Форсайт-прогнозирование подвергает разбору различные варианты возможного будущего и анализирует те или иные, способные повлиять на него условия, дает оценку выгодным сценариям развития и информирует общество о необходимых мерах по реализации предпочтительного сценария. Однако в отличие от форсайт-прогнозирования фантастика говорит на общепринятом

языке, апеллирует не столько к научному способу постижения мира, сколько к ценностям и чувствам человека с улицы, который лицом к лицу сталкивается с технологической реальностью. Использование фантастических сюжетов в философии и биоэтике (например, в работах Р. Рорти, Дж. Харриса и многих других) помогает моделировать поведение людей в будущем, вызванное технологическими рисками и проблемами, возможным изменением их идентичности и кризисом самопонимания, обозначить появление новых проблем, касающихся защиты прав человека (а также животных, а возможно, и роботов) в контексте развития биомедицины. Примеры, основанные на использовании элементов фантастики, освещающие проблему улучшения человека, помогают понять, по каким нормам и правилам может жить усовершенствованный человек в воображаемом мире. Это особенно характерно для утопической фантастики. В фантастическом мире человек вынужден выходить за пределы традиционных представлений о добре и зле, о естественном и искусственном, природном и технологическом, а также примерить на себе новые способы оценки мира, познать различные шкалы ценностей. Исследование фантастики представляет значительный интерес для тематизации различных проблем современной биоэтики, для переосмысления ее тезауруса и расширения проблемного поля. В этой связи я попытаюсь рассмотреть некоторые примеры фантастического моделирования, предложенные в книге «От шанса к выбору. Генетика и справедливость» А. Бьюкененом и соавторами [9]. И, отталкиваясь от этих примеров, попытаюсь кратко обозначить основные зоны напряжения, связанные с развитием генетических технологий улучшений человека.

#### 1) СЦЕНАРИЙ «ГЕНЕТИЧЕСКИЙ КОММУНИТАРИЗМ» [9].

Члены религиозной секты собираются осуществить «массовое производство» человеческих эмбрионов, клонированных от их лидера. Представитель секты заявляет, что она имеет собственную лабораторию и надеется использовать техники, широко используемые для коммерческого производства животных. Некоторые члены Конгресса выражают возмущение и требуют, чтобы правительство предприняло действия против религиозной группы. Представитель Союза американских гражданских свобод отмечает, что если мы

уважаем репродуктивную свободу и свободу религии, мы должны уважать права религиозных сообществ попытаться транслировать их верования и образ жизни будущим поколениям или с помощью традиционных методов обучения, или же посредством применения генетических технологий.

### Краткий этико-социальный анализ проблемы

Данный казус указывает на неизбежное присутствие аксиологической составляющей в продвижении идей усовершенствования человека.

Понятие «усовершенствования» (enhancement) включает явную или неявную оценку, отсылку к ценностям, к социокультурному контексту. Оно нагружено и референтной функцией (описания фактов), и функцией предписывания, оно не является ценностно нейтральным» [10]. Распространение в повседневной жизни практик усовершенствования всегда будет сталкиваться с проблемой нормы и нормирования. Мир, наполненный клонированными представителями секты, — хорошо это или плохо? Имеем ли мы право вообще клонировать человека? Кто должен взять на себя ответственность за определение нормы человеческого, некоего универсального стандарта человека? Как привести к общему знаменателю различные представления о нормальности и о норме? Безусловно, современное общество активно задает такого рода вопросы и сейчас, испытывая кризис нормотворчества, в свою очередь указывающий на более глубокий кризис социальности в целом.

Однако в будущем данные проблемы будут обострены в связи с возможностями появления новых технологий усовершенствования, соблазн применить которые для переделки человеческого существа может оказаться настолько велик, что консервативные сдерживающие силы (например, в лице традиционной морали) могут оказаться задавлены призывами к конструированию нового сверхчеловека.

При этом особым пунктом обеспечения стабильности существования, некоторого комфорта совместной жизни у локальных групп, например, таких как упомянутая выше группа, сформировавшаяся по религиозному признаку, вполне может быть решение

о новых технологических (например, с помощью генетических технологий) способах достижения единодушия среди членов общества. Как, очевидно, предполагается, клонированные лидеры религиозной секты будут формировать генетически и (как ожидается) духовно гомогенную социальную ткань. Интенция на улучшение качества человеческой природы будет конкурировать с интенцией обеспечения качества жизни. Как сделать жизнь лучше: изменив себя (индивидуальный утопический проект) или мир вокруг себя, включающий в том числе других людей, — в такой постановке вопроса обнаруживаются риски появления возможности построения будущих социальных утопий.

В этом процессе всеобщей унификации вполне возможно возникнут голоса, восклицающие подобно богословам Т. Воег и С. Dekker, остро отреагировавшим на появление проблематики улучшения и расширения человека: «Я не хочу комфорта. Я нуждаюсь в Боге. Мне нужна поэзия. Мне необходим реальный страх» [11, 33–55], выражающие в подобных репликах отказ от жесткой прагматической ориентации на конструирование человека. Однако наряду с этим возможен и более мягкий апологетический подход к конструктивизму, обращающий внимание на миротворческую миссию конструктивизма в зоне разрешения различных конфликтов между представителями фундаментализма. Одним из ярких его приверженцев является Б. Латур, для которого конструктивизм является единственной защитой от фанатичного фундаментализма, отрицающего сконструированность сущностей социального мира: «Переговоры о достижении жизнеспособного общего мира возможны среди конструктивистов, но совершенно невозможны, если за столом переговоров оказываются фундаменталисты, причем не только религия служит прибежищем для фанатизма: природа, рынки и деконструкция в не меньшей мере подпитывают воображение zelотов» [12, 366].

2) СЦЕНАРИЙ «ЖЕЛАНИЕ СОВЕРШЕННОГО РЕБЕНКА». УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ И РЕПРОДУКТИВНАЯ СФЕРА [9]

Выдержка из предисловия к диссертации по истории медицины, написанной в 2040 году. В 1990-е, в предшествующие 3 десятилетия, родители в основном практиковали негативную евгенику,

используя тесты для основных хромосомных дефектов, таких как синдром Дауна, и абортировали «дефективное» потомство. В 2020 г. стандарты «приемлемых» детей ужесточились, предусмотрительные родители рутинно абортировали плоды, которые были здоровыми, но которые имели гены, которые давали им намного более высокий (по сравнению со среднестатистическим) риск рака груди, болезни Альцгеймера и др. заболеваний. В 2030 г. наблюдалась тенденция еще более высоких стандартов. Плоды с «нежелательными» или «менее чем оптимальными» комбинациями генов, рутинно абортировались, включая тех, кто не удовлетворял по критерию разумности или даже веса. Широкое использование этих техник родителями, которые могли себе их позволить, подняло средний уровень здоровья, физической силы и интеллектуальных способностей в популяции, тенденция, которая была позитивно воспринята националистами в политике. Однако притязания многих родителей, чтобы их ребенок оказался в высшей квинтили, создало спираль беспредельного процесса генетического улучшения.

### Краткий социально-этический анализ

В связи с развитием рисков, вызванных применением технологий усовершенствования человека, возникают следующие вопросы: может ли ребенок потребовать компенсацию от родителей за негативные, с его точки зрения, последствия родительского решения о траектории развития своего ребенка. Не случится ничего страшного, если ребенок будет согласен с выбором родителей относительно тех или иных результатов усовершенствования, однако возможность неодобрения выбора родителей также достаточно велика. И это обстоятельство невозможно упускать из виду. Кроме того, в будущем возможно появление такого рода прецедентов, когда будут сталкиваться различные ценности поколений детей и родителей, и в целом различные поколения. При этом предыдущим поколениям будет отводиться роль обезьяны, из которой технологии лепили сверхчеловека.

В острых дискуссиях между родителями и детьми даст о себе знать дефицит универсальных дефиниций таких этических катего-

рий, как благо, справедливость, автономия и др. В этическом вакууме родители могут отстаивать свои права на свободу самореализации и невмешательство в пространство тела, а дети, выражая в своих действиях свое понимание блага, будут отстаивать свою позицию относительно того, что же считать правильным, а что нет.

Конструирование ребенка может проходить на совершенно разных уровнях и касаться не только усовершенствования уже имеющихся детей с помощью различных инновационных артефактов, а также избавления потомства с нежелательными чертами.

Б.Г. Юдин отмечает, что импульс, питающий современное утопическое мышление, не иссякает, однако «обретает себя на иной почве — место социальных утопий занимают утопии индивидуальные» [13]. Такие утопии локальны, поскольку направлены на изменение будущего только самого автора утопии, его детей и близких. Обычно они ориентированы на достижения генетики и «выступают как проявления того, что именуют “приватной”, “семейной”, “домашней” евгеникой» [13]. Вместе с тем частный характер современной утопии парадоксальным образом соотносится с глобальными тенденциями ее распространения, связанными с определенными социальными рисками. Латентный глобализм может проявляться в том, что общий универсальный эффект от достижения выгодных государству (или конкретным лицам — заказчикам) целей будет оцениваться таким образом, как если бы он был желателен с точки зрения перспективы частных лиц, превратившись в результат выражения демократической воли граждан. Между тем, за подобной демократией будет стоять не столько демократический консенсус, сколько “игра” в него, навязанная (например, средствами массовой информации) перспектива и стратегия принятия решений в отношении своего здоровья, улучшения жизни будущих поколений и т.д.

По этой причине приходится постоянно держать в уме тот факт, что современная возможность реализации технологических проектов связана с развитием «чувства» доверия к технологической инновации. Индивидуальная вера в технологию, то есть частная перспектива технологической утопии, способна стать источником реализации политических действий и открыть горизонты политической драмы.

## Заключение

Современный человек все сильнее воспринимает себя как произведение технического дизайна, как артефакт. Проблема существования человека в качестве человека в эпоху технической воспроизводимости (термин В. Беньямина) состоит в том, что он становится заменяем и расширяем искусственными носителями. Антропологический путь, который прокладывает современный человек, заключается в преодолении себя, по сути, в движении от себя, определяемого через свою естественную природу, то есть в техническом расширении и технологической экспансии человека. Однако возможен ли человеческий путь в движении к себе? Человек в движении к себе в эпоху технической воспроизводимости понимает себя как артефакт и еще более отчуждает себя от своей сущности. Подлинность человека была исконно связана с его неустойчивым положением в мире, с его смертностью. Экзистенциальный ужас перед лицом своей подлинности выражается в различного рода проектах, где человек определяет самого себя в рамках детерминант калькуляции и власти. Неустойчивая подлинность рассматривается как фактор, препятствующий калькуляции мира и просчету (контролю) жизненных стратегий. Неустойчивая подлинность предоставляет основания для возмущения по поводу собственных онтологических (естественных) оснований. Понимание себя и своего собственного тела как продукта производства, артефакта, с одной стороны, выражает страх перед более глубоким или иным самопониманием, с другой, дают надежду не потерять себя окончательно, и утвердить себя в качестве произведенного, сделанного, освоенного, рационально схваченного.

Мир, созданный из людей — машин является современным мифом, со своей структурой и персонажами, обладающими определенными функциями.

Кто главный герой — заказчик этого мифа? Это человек, осознающий свою недостаточность, онтологическую неполноценность, более того, ущербность, заданную координатами страданий и смерти.

Современная социальная философия все активнее делает предметом своего рассмотрения не человека, а вещь, рассматривая

социальное сквозь призму отношения человека к артефакту, соотношения артефактов между собой на основании сетевого принципа и т.д., в основании чего лежит замечательная идея Б. Латура о том, что «совместное существование людей невозможно представить без множества связанных сетью интеробъективности артефактов, не отражающих социальное (так, как будто социальное пребывало в каком-то другом месте), а составляющих его субстрат» [14, 31]. Поворот от человека к вещи, артефакту — не случаен. Это, на мой взгляд, лишь промежуточный этап перехода к пониманию человека как артефакта. И проблема здесь, безусловно, не ограничивается пониманием человека как социального артефакта, на который наносит свои знаки общество и культура, но прежде всего речь идет о конструировании нового типа человека, неестественного по своей природе, не в результате пребывания в мире культуры, а до своего пребывания в мире вообще, до своего зачатия и усложняющегося в своей артефактичности в своем дальнейшем существовании, обретая искусственные улучшенные части тела, вживляя когнитивные усилители и поглощая какие-нибудь препараты для модификации своих чувств и контроля настроения. На фоне происходящего возникает необходимость взглянуть по-новому на процесс демаркации границ между природой и культурой, и, очевидно, возникнет ситуация, когда, столкнувшись с будущим человеком, впору будет заявить об отсутствии у него природы.

### Литература

1. Юдин Б.Г. Медицина и конструирование человека // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 1.
2. См.: Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report by the President's Council on Bioethics). 2003, а также Международные доклады и материалы сессии Совета Церквей CE: Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective. 2013.
3. Human enhancement and the future of work (Report from a joint workshop hosted by the Academy of Medical Sciences, the British Academy, the Royal Academy of Engineering and the Royal Society). 2012.
4. Fuller S. Humanity 2.0. What it Means to be Human. Past, Present and Future. — Palgrav Macmillan // [ebookey.org/Humanity-2-0-What-it-Means-to-be-Human-Past-Present-and-Future-Steve-Fuller\\_1576599.html](http://ebookey.org/Humanity-2-0-What-it-Means-to-be-Human-Past-Present-and-Future-Steve-Fuller_1576599.html)



5. *Buchanan A.* (2008). Enhancement and the Ethics of Development // Kennedy Institute. Journal of Ethics 18: 1–34.

6. *Harris J.* (2007) Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. Princeton: Princeton University Press.

7. *Miller P. Wilsdon J.* Stronger, longer, smarter, faster // Better Humans? The politics of human enhancement and life extension. — Demos.

8. *Тищенко П.Д.* Биовласть в эпоху биотехнологий. Интернет-ресурс: // babystar007.narod.ru/biovl.html.

9. *Buchanan A, Brock D., Daniels N., Wikler D.* From Chance to Choice. Genetics and Justice. 2009.

10. Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspective // Church and Society Commission of CEC. 2013 [www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics\_Biotechnology/Human\_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf].

11. *Boer T. Dekker C.* I don't want comfort. I want God, I want real Danger // Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspective. Church and Society Commission of CEC. 2013. Pp. 33–55 [www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics\_Biotechnology/Human\_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf].

12. *Латуш Б.* Надежды конструктивизма // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М.: ИД «Территория будущего», 2006.

13. *Юдин Б.Г.* От утопии к науке: конструирование человека // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. М.: Наука, 2004 [ec-dejavu.ru/b-2/Biotechnologies.html].

14. *Вахштайн В.* Социология вещей и поворот к материальному в социальной теории // Социология вещей: Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М.: ИД «Территория будущего», 2006.

## **Biotechnological human design: ethics and philosophical problems**

O.V. POPOVA

Sector of humanitarian expertise and bioethics

Institute of Philosophy

Russian Academy of Sciences

j-9101980@yandex.ru

ABSTRACT. Intensive development of biotechnology problematize the boundaries between the phenomenon of technological artifacts and natural objects. Intensive development of biotechnology problematize the boundaries between the phenomenon of technological artifacts and natural objects.

Dramatically increasing opportunities of artificial intervention in human biology (development of reproductive technologies, biotechnology manipulation at the cellular level, organ and tissue transplantation, neuro- and psycho), accompanied by a radical transformation of human nature, caused a heated debate on the humanitarian risks of biotechnology. In recent years, particularly relevant is the study of the problems of human enhancement, that is, to overcome existing limitations of the human body, restore or improve its capacity by natural or artificial means. Human vulnerability arising in connection with the impact of possible practices of biological design (in particular, trends in the spread of new eugenics) causes an acute necessity of interdisciplinary research of normative grounds of the enhancement of human qualities.

KEYWORDS. Biotechnological engineering, Human design, human enhancement technologies

### References

1. *Judin B.G.* Medicina i konstruivanie cheloveka // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2008. № 1.
2. Sm.: Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness (A Report by the President's Council on Bioethics). 2003, a takzhe Mezhdunarodnye doklady i materialy sessii Soveta Cerkvej SE: Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective. 2013.
3. Human enhancement and the future of work (Report from a joint workshop hosted by the Academy of Medical Sciences, the British Academy, the Royal Academy of Engineering and the Royal Society). 2012.
4. *Fuller, S.* Humanity 2.0. What it Means to be Human. Past, Present and Future. — Palgrav Macmillan. Internet-resurs // [ebookee.org/Humanity-2-0-What-it-Means-to-be-Human-Past-Present-and-Future-Steve-Fuller\\_1576599.html](http://ebookee.org/Humanity-2-0-What-it-Means-to-be-Human-Past-Present-and-Future-Steve-Fuller_1576599.html).
5. *Buchanan, Allen.* (2008). Enhancement and the Ethics of Development // Kennedy Institute. Journal of Ethics 18: 1–34.
6. *Harris, J.* (2007) Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. Princeton: Princeton University Press.
7. *Miller, P. Wilsdon, J.* Stronger, longer, smarter, faster // Better Humans? The politics of human enhancement and life extension. — Demos.
8. *Tishhenko P.D.* Biovlast' v jepohu biotehnologij. Internet-resurs: // [baby-star007.narod.ru/biovl.html](http://baby-star007.narod.ru/biovl.html)
9. *Buchanan A, Brock D, Daniels N., Wikler D.* From Chance to Choice. Genetics and Justice. 2009.
10. Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspective// Church and Society Commission of CEC. 2013. — Internet-resurs // [www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics\\_Biotechnology/Human\\_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf](http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics_Biotechnology/Human_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf).
11. *Boer T. Dekker C.* I don't want comfort. I want God, I want real Danger // Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspec-

tive. Church and Society Commission of CEC. 2013. Pp. 33–55 // [www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics\\_Biotechnology/Human\\_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf](http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics_Biotechnology/Human_Enhancement/CEC-Bookonline.pdf).

12. *Latur B.* Nadezhdy konstruktivizma // Sociologija veshhej. Sbornik statej pod redakcij V. Vahstajna. M.: Izdatel'skij dom «Territorija budushhego», 2006.

13. *Judin B.G.* Ot utopii k nauke: konstruirovanie cheloveka // Vyzov poznaniyu: Strategii razvitiya nauki v sovremennom mire. M.: Nauka, 2004. Internet-resurs: [[ec-dejavu.ru/b-2/Biotechnologies.html](http://ec-dejavu.ru/b-2/Biotechnologies.html)].

14. *Vahstajn V.* Sociologija veshhej i povorot k material'nomu v social'noj teorii // Sociologija veshhej. Sbornik statej pod redakcij V. Vahstajna. M.: Izdatel'skij dom «Territorija budushhego», 2006.

## О состоянии современной отечественной этики (Заметки на полях конференции)

АННОТАЦИЯ: В отличие от привычного хода мысли (и в истории этики, и в современных теоретических рассуждениях), согласно которому ответственность выводится из свободы, автор предлагает двигаться от ответственности к свободе. Ответственность рассматривается как эмпирически фиксируемая, поддающаяся строгому анализу форма человеческого существования, благодаря которой вообще оказывается возможным «схватить» свободу, сделать ее предметом научного рассмотрения.

Мораль (и этим определяется ее особое место в культуре и человеческом существовании) говорит не о том, что есть место в мире, не просто описывает область человеческих нравов, она имеет своим исходным пунктом вопрос о том, какова та идеальная перспектива, из которой исходит действующий индивид и которая возвышает его до уровня ответственного субъекта своей собственной жизнедеятельности. Мораль нельзя сводить к нормам. Базовой единицей морали является поступок. Норма даже в самом конкретизированном виде всегда обобщает. Поступок же не выводится из нормы, он всегда единственен и уходит своим причинным основанием в решение и решимость самого действующего индивида.

В данной связи применительно к прикладной этике важно подчеркнуть, что она, будучи формой коллективных нравственных опытов, не отменяет индивидуально-ответственного характера нравственного бытия человека. И, разумеется, она не подменяет философскую этику, которая является обобщением реальных моральных опытов в той только мере, в какой она выступает их критикой.

Ключевые слова: этика, мораль, ответственность, свобода, прикладная этика, идеал, индивид, поступок, норма.

Прежде всего, разрешите мне также высказать некоторые суждения о проблеме, о которой интересно и содержательно сегодня шла речь на конференции — о проблеме ответственности.

## 1

Ряд семестров я читал спецкурс «Свобода воли и ответственность», кто-то из присутствующих, может, даже слушал его (в первом варианте он был опубликован, правда, в малотиражном и не собственно этическом издании: История философии. Учебное пособие / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 2001. С. 194–284. К сожалению, публикация эта, насколько я могу понять, прошла мимо коллег, если, конечно, не была намеренно проигнорирована).

Общая идея моя состоит в том, что в отличие от привычного хода мысли (и в истории этики, и в современных теоретических рассуждениях), согласно которому ответственность выводится из свободы, я предлагаю двигаться от ответственности к свободе. Это означает: ответственность как форма нравственного бытия человека есть та эмпирически фиксируемая, поддающаяся строгому анализу (возможно, даже единственная) реальность, исходя из которой мы вообще можем «схватить» свободу, сделать ее предметом научного рассмотрения. Если кратко изложить выводы, которые из такого рассмотрения вытекают, то они состоят в следующем.

Ответственность, как и в целом нравственность, можно понять только в прямой соотнесенности с сознательным, целесообразным характером человеческой деятельности. Все наши действия от самых элементарных привычек до самых глубоко продуманных и взвешенных решений осуществляются в качестве сознательных волевых актов. Речь идет о том, что в длинном идущем из бесконечности, во всяком случае, не поддающемся охвату, причинном ряду, стоящем за тем или иным действием, последним звеном является сознательное решение индивида совершить его, и оно, данное решение, ответственно за это действие, подобно тому, как вообще всякая причина ответственна за порождаемое ею следствие. При этом сознательный волевой акт, непосредственно порождающий действие, — не просто канал, через который проходят предшествующие причинные связи, а вполне самостоятельное звено,

которое становится новым началом последующей, также неохватной, уходящей в бесконечность причинной цепи. Словом, человек ответственен за все совершаемые им действия, за само их бытие, поскольку их не было бы без его решения совершить их, и поскольку в силу этого они суть его действия.

Человек ответственен за совершаемые им действия во всей полноте своего бытия, то есть за все действия. Он несет ответственность за свою собственную природу, за природную (физическую) добротность своих действий, за их адекватность его собственному физическому бытию и в индивидуальном, и в родовом аспектах. Цену за них он также платит физическую, которая, как каждый из нас знает, является самой точной и неотвратимой, как это, например, происходит при излишествах в еде. Он несет ответственность за свое социальное бытие, за общественную добротность своих действий, их согласованность с действиями других людей и публичный статус. Они взвешиваются на весах собственного социального самочувствия индивида, равно как и на весах справедливости в форме получаемых (испытываемых) им разнообразных общественных признаний и наказаний, приобретений и потерь. Человек несет также ответственность за самого себя в качестве субъекта, способного на выстраивание своей жизнедеятельности, а через нее и всего мира в нравственной перспективе — перспективе, которую он сам находит наилучшей, за стягивание всех причинных оснований своих действий к самому себе как к последней причине. Опознавательным знаком человека в его нравственной ипостаси является способность к действиям (поступкам), которые имеют безусловную ценность или, что одно и то же, не имеют цены и которые, как всякое подлинно доброе дело, остаются тайной того, кто их совершает. Здесь мы имеем три уровня (формы) ответственности, которые в соответствии с принятой традицией, полагающей, будто человек всегда отвечает только перед кем-то, можно было бы назвать ответственностью перед природой, ответственностью перед обществом и ответственностью перед самим собой; на самом деле человек во всех случаях сам отвечает за свои решения и в этом смысле также всегда отвечает за них перед собой, только выступает (реализует себя) он при этом в разных качествах — природном, социальном, нравственном.

Трем уровням (формам) ответственности соответствуют также три уровня (формы) свободы: свобода действия; свобода выбора; свобода воли (такое отражающее суть дела расчленение можно проследить на примере философских опытов осмысления проблемы свободы, оно в качестве резюмирующего обобщения этих опытов было, в частности, зафиксировано В. Виндельбаном в его работе «О свободе воли» — см.: *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 508–657).

Свобода действий означает, что индивид действует по своей воле, когда, действуя, он реализует свои желания. Здесь речь идет о переходе желаний в действие, что, разумеется, не может произойти без сознательной воли индивида. Свободными являются не какие-то особые классы действий. Таковы все действия, совершаемые людьми в здравом уме. Из них может быть исключен только очень ограниченный круг «действий», при которых выключается воля человека, а соответственно и возможность действовать в соответствии с ней, как, например, в ситуации прямой скованности движений в результате внешнего насилия или стихийного бедствия. Аристотель, тщательно исследовавший этот вопрос в третьей книге «Никомаховой этики», относил к ним еще действия по неведению. Отдельным, часто обсуждавшимся, но не имеющим однозначного решения является вопрос о том, можно ли исключить из класса свободных и отнести к подневольным действия, совершаемые под страхом смертельной угрозы (под дулом пистолета, например).

Свобода выбора заключается в выборе между желаниями на основе их взвешивания на весах рассчитывающего и оценивающего разума. Желания человека неизмеримо многократно превышают имеющиеся у него возможности их реализации; они, далее, многообразны и часто взаимно исключают друг друга; возможности просчета их следствий также ограничены. Плюс ко всему, учитывая, что сам выбирающий субъект включен в ситуацию выбора, ход и исход которого будет зависеть от его выбора, нетрудно заключить, что свобода выбора — не только трудный, но всегда также рискованный процесс, своего рода прыжок в неизвестность.

Свобода воли имеет своим предметом не выбор между имеющимися желаниями, пристекающими из природных и социальных ос-

нований и обстоятельств жизни индивида, а выбор (формирование) самих желаний — желаний, которые были бы желанны сами по себе и, став действиями, сохраняли навечно свою изначальную самоценность. Она тем отличается от других форм свободы, что воля в этом случае не опосредует причинный ряд действий в качестве их последнего звена, а заключает свою причинность в себе и кладет начало новому причинному ряду, как если бы ей было дано заново творить мир. Отсюда — выделенный Кантом опознавательный признак моральных поступков как поступков, совершаемых вопреки склонностям, несомненным случаем и одновременно образцом которых может считаться христианская заповедь прощать своих врагов.

Выделенные уровни (формы) свободы, как и различные уровни (формы) ответственности, не существуют отдельно; они представляют собой разные аспекты (стадии) принятия решения о действии. Как осуществляется взаимодействие между ними и реализуется их единство — это самостоятельный и нуждающийся в специальном исследовании вопрос. Я же в данном случае хочу лишь подчеркнуть общую мысль, что ответственность и свобода — это два аспекта, две стороны одной и той же реальности сознательной (целесообразной) человеческой жизнедеятельности. Рассмотренная с внешней стороны, она, эта реальность, выступает как ответственное существование в мире того, кто действует. Рассмотренная изнутри, она является свободным решением того, кто действует.

Разрешите ограничиться этими краткими заметками в качестве моей реплики в рамках развернувшегося сегодня обсуждения, чтобы перейти к обозначенной теме выступления (хочу заметить, что тема эта для меня была сформулирована профессором А.В. Разиным, которому принадлежит инициатива данной конференции).

## 2

Хочу оговориться, что я не готов представить какой-то претендующий на ответственность доклад. Помимо того, что претензия оценить или даже дать общий обзор состояния и перспектив современной отечественной этики ставила бы меня в ложную начальственную позу, я не могу этого сделать еще и по другой, вполне фактической, причине: все-таки у меня нет, как я считаю,



сейчас достаточно конкретного представления обо всем, что делается в нашей этике. Конечно, я стараюсь следить, многое знаю, но, тем не менее, полного и тем более систематизированного представления нет, поэтому я ограничусь некоторыми своими впечатлениями непосредственного характера, такими, которые сами еще не подвергнуты какой-то аналитической обработке. Что-то наподобие беседы у камина.

Если сравнивать этику, как она сегодня у нас представлена в России, с тем, чем она являлась, скажем, где-то 40–50 лет назад, когда она впервые у нас сформировалась в качестве самостоятельного университетского курса и исследовательской дисциплины в начале 60-х годов прошлого столетия, достигла теоретической определенности в середине 70-х годов, то совершенно очевидно: в целом, профессиональный уровень этической науки, общий кругозор, философская культура, исследовательская техника стали намного выше. В этом нет никакого сомнения. Ну, достаточно сказать, уже сегодняшние доклады показали, что в круг наших рассуждений вовлечены и история классической философии, современные авторы и дискуссии, в основном англоязычные, но не только они, суждения являются более строгими, фактически и логически выдержанными. Если сопоставить сегодняшнее действо с такого рода обсуждениями 50-летней давности (в той мере, в какой последние остались в памяти), могу сказать, что, возможно, страстей сегодня меньше, зато рассудительности и философской изощренности больше.

Что касается этических центров, их число, кажется, не увеличилось, может быть, лишь региональная специфика сейчас более выпукло выражена. Есть устоявшиеся, как говорится, выдержавшие проверку временем этические центры — кафедра этики МГУ, сектор этики в Институте философии и НИИ прикладной этики. Они прямо продолжают то, что было в те годы, это касается персонального состава, тематики, теоретических акцентов. Да, изменения (обновление, обогащение) в их деятельности, конечно, также имеются, но в рамках единой преемственной линии развития. Среди традиционных уже этических центров следует также назвать кафедру этики Санкт-Петербургского университета, которая долгое время была объединена с эстетикой и последние годы выделилась в

качестве самостоятельной. Появились в то же время новые центры, например, в Туле, Воронеже, где этика развивается с сильным религиозным и даже мистическим акцентом. Прикладной этикой, даже не прикладной, а профессиональной этикой, занимается этическая кафедра, которая сформировалась в Университете дружбы народов. Число кафедр специализированных, собственно этических, по-моему, сколько было, столько и осталось: в МГУ, в Санкт-Петербургском университете, сейчас в Университете дружбы народов, не считая каких-то совмещенных. В чем же я вижу различие и где мы, много приобретаю, в то же время что-то потеряли?

Мне кажется, что сейчас этика, наша этическая мысль, этическая теория не так прямо и конкретно связаны с обществом, с общественными настроениями, публичными спорами и конфронтациями. Я не хочу сказать, что этика стала схоластической или академически утяжеленной, нет, это не так, но тем не менее она оказалась как бы замкнутой внутри самой себя, существует как сугубо профессиональное дело, которое только профессиональному кругу и может быть интересно. Скажем, в те 60–70-е годы, когда тоже шли споры сугубо теоретические, скажем, что такое мораль, чем она отличается от права, от обычая, когда пытались сформулировать специфику этики в отличие от других философских предметов, это как будто тоже была внутренняя, сугубо теоретическая философская работа, но она была соотнесена с общей потребностью общества. А общая потребность состояла в том, чтобы освободить общественную жизнь от прямого политико-идеологического диктата, расширить ценностную основу человеческой коммуникации и по сути дела заново открыть саму мораль как некий очень важный срез человеческого существования. И это как раз осуществлялось за счет вот такой теоретической работы. И то же самое, скажем, когда мы спорили о соотношении классового и общечеловеческого в морали и вокруг этого развивались баталии, это тоже был какой-то очень жизненно важный вопрос. Эти споры, в ходе которых выявлялась общечеловеческая основа морали, были прямо соотнесены с переходом к стратегии мирного сосуществования двух различных общественных систем. Наши внутриэтические дискуссии прямо выходили в публичное про-

странство. Здесь Ольга Прокофьевна Зубец говорила, что если философу не дают цыкату, то вроде он и не совсем философ. 60–70-е годы — это, конечно, уже не жестокое время, когда за спиной философов (по передаваемому устно образному выражению Алексея Федоровича Лосева) стоял Сталин с топором, но критики, небезопасного для жизненных судеб и профессиональной работы идеологического надзора хватало. Этические позиции, этические труды становились предметом разбора, разносов, и это тоже каким-то образом можно считать свидетельством связи внутренней, если не связи, то соотнесенности собственно этической работы и тех общественных, гуманитарных, социальных проблем, которыми жило общество.

И второе отличие, которое я очевидным образом вижу, заключается в том, что этическое сообщество было в те годы внутренне единым. Единым не в плане единомыслия, этого не было и в помине, а единым в качестве коммуникативного сообщества, профессионально единым. Очевидное свидетельство этого — всесоюзные конференции по этике, собиравшие специалистов со всей страны. Такое профессиональное единство отчасти объяснялось внешними обстоятельствами (государство было идеологически ориентированным, существовало централизованное партийное руководство, к тому же этика развивалась как марксистская или, по крайней мере, была маркирована в качестве марксистской) но лишь отчасти. Более существенным объединяющим фактором была сама этика, споры, разные точки зрения на изучаемый предмет; я бы осмелился даже сказать, что именно пафос истины и нацеленность на нравственное возвышение жизни, общественные ожидания были значимыми факторами, давали специалистам сознание того, что они делают одно очень важное дело. А сейчас, к сожалению, не столь целостно наше этическое сообщество, даже разобщено, до такой степени, что могут быть (и наверняка есть) интересные специалисты в разных центрах, а в других центрах могут не знать о них. Такого рода встречи, как сегодняшняя, вообще-то совершенно замечательная встреча, стали большой редкостью. Даже, такое складывается впечатление, отсутствует взаимный интерес к публикациям, даже к профилированным периодическим изданиям по этике. Мне кажется, одна из задач,

которая каким-то образом должна быть решена, состоит в том, чтобы все-таки наше этическое сообщество стало более единым в российском (точнее даже, в русскоязычном) интеллектуальном пространстве. Единым не в смысле замкнутости, наоборот, в этом смысле нам надо, наоборот, «размыкаться» — я имею в виду следующее: ведь этикой занимаются не только те этики, которые проштампованы в этом качестве и числятся по узкому цеху этики, но этикой занимаются и, в общем, на эту тему пишут и многие наши философы. Вот здесь упоминали Бибихина Владимира Вениаминовича, конечно, огромное количество его трудов прямо посвящено этической проблематике, и не только он. Вот, скажем, тот же Мамардашвили, о котором много говорят, разве его творчество не представляет интереса для философской этики?! Или еще другой, даже более показательный пример: в своей книге «Великие пророки и мыслители» я поместил очерк, посвященный жизненучению Александра Александровича Зиновьева, думаю, что это мне в каком-то смысле удалось, по крайней мере, из публикаций последнего времени именно на нее больше обратили внимание. И в этом смысле, когда я говорю о некой консолидации этического сообщества, то я имею в виду некое коммуникативное сообщество, и, может быть, как раз для того, чтобы его создать, нам надо и на свой предмет смотреть чуть шире и включать в орбиту наших интересов, в круг собеседников, людей, с которыми мы соглашаемся и спорим, тех, кто не числится среди патентованных этиков, и тех, кого мы обычно не приглашаем на наши этические семинары и конференции, но у кого можно многому научиться. К сожалению, мы, конечно, отчасти преодолеваем, но, к сожалению, очень медленно и неуверенно, тот узкий профессионализм внутри философии, который у нас сложился, когда, если человек занимается этикой — так только этикой, эстетикой — так только эстетикой, теорией познания — так только теорией познания, что, конечно, вообще-то говоря, вещь не нормальная. Я думаю, едва ли вы найдете сколько-нибудь известного профессора философии на Западе, который бы не написал своей книги по этике. Точно так же сколько-нибудь развитая философская система включала в себя этическую часть, а если не включала, как экзистенциализм, ска-

жем, видные представители которого не написали таких трудов, то только по той причине, что это учение изначально было этическим и его в целом можно считать родом этики. У нас, конечно, сейчас обособленность внутри философских цехов не такая сильная, какая была в 60–70-е годы но, тем не менее, она тоже сохраняется.

Наконец, еще одно впечатление и замечание, уже содержательного характера: лично меня то, о чем я собираюсь сказать, задевает очень сильно, больно, до такой степени, что я начинаю сомневаться, а не изменяем ли мы своему назначению. Наши этические исследования, расширяясь тематически, обогащаясь аргументацией, становясь более предметными и точными, я бы даже сказал, академически более уважаемыми, стали терять целостное видение и специфику своего предмета, которая состоит в том, что этика есть практическая философия. Можно, конечно, много спорить о самом этом определении этики как практической философии. Но два момента здесь совершенно несомненны: во-первых, этика является составной частью (аспектом) философии и подобно тому, как нет философии без этики, так и этики нет без философии; во-вторых, этика есть наука нормативная. Последние два десятилетия этика в нашей стране развивалась по преимуществу как прикладная этика (оставим в стороне вопрос о том, в какой мере это диктовалось собственной логикой развития этики в нашей стране, в какой явилось прямым следованием западной «моды»). Прикладная этика знаменовала новый этап развития и этики и общественных нравов, а еще больше новый характер связи и взаимодействия между ними. Она зафиксировала и в значительной мере сама явилась выражением саморегулируемой индивидуализации общественных нравов. Речь идет о том, что нравы и, более широко, осмысляемые в моральных терминах формы межлического общения стали больше делом живого опыта тех, кто их практикует, чем идущей от века и охраняемой авторитетами традицией. И они стали конкретизироваться, оформляясь в пределах обозримых проблемных ситуаций и областей деятельности. Отсюда — огромное, все более расширяющееся и разветвляющееся число прикладных этик. Отсюда — и своеобразие требуемого в этих случаях знания, которое, будучи связано с поставляемыми

философской этикой понятиями, в то же время имеет специальный характер. Отсюда — и неопределенность научного статуса этико-прикладных дисциплин, в силу которой они больше принадлежат специальным областям (хозяйственная этика — экономике, биоэтика — биологии, экоэтика — экологии и т.д.), чем собственно этике. Этико-прикладной тренд развития этики отразился на общей теории морали таким образом, что последняя стала склоняться к такому пониманию морали, которое приближает ее к социологическим, психологическим, историческим и другим описательным версиям нравов и нравственного опыта и открывает путь к релятивированию морали. Во многих случаях наблюдается возвращение к понятию морали как способа регулирования, взаимоуравновешивания (гармонизации) личных и общественных интересов (благ), что само по себе в общем смысле верно, но если только остановиться на этом, то это как раз будет теоретической санкцией фактического морального плюрализма типа того, что у нас «свои» ценности и не нужно нам навязывать «чужие» каноны. А ведь этика начиналась как стремление уйти от такого релятивирующего взгляда на область нравов и выработать единое рационально обоснованное и философски обязывающее понятие добродетельности (моральности) человеческого поведения — именно об этом был спор софистов и Сократа и именно это было неизменным пафосом всех последующих этических поисков. Дело не в том, что здесь задается новый принципиально нефилософский ракурс в подходе к морали, а в том, что при этом теряется самое важное и специфичное в ней — субъектность индивидуально-ответственного существования и всечеловеческая перспектива нравственности (морали).

Я понимаю, чем вызван тот крен в этической теории, о котором идет речь, и даже понимаю, что за этим стоит стремление не отстать от новых веяний и сохранить академическую респектабельность, но боюсь, что достигается это за счет пренебрежения истиной, которая всегда свято оберегалась философией, в том числе тогда и особенно тогда, когда она находилась в резкой конфронтации с расхожими взглядами на мораль. Сегодня мы (мы, этики) обращаемся к морали, так как она зафиксирована в нравах, в многообразии ее проявлений в разных прикладных областях, в разных

профессиональных сферах, и это приводит к тому, что данное многообразие мы принимаем за базовую основу, на которой мы строим свою теорию, т.е. нужду мы возводим в добродетель. А на самом деле, мне казалось, позиция должна быть другой: добродетель должна стать нуждой. Логика морали другая, она говорит не о том, что есть в мире, не просто описывает, что и как, о чем бы речь не шла: об абортах, о насилии или еще о чем-то, но она имеет своим исходным пунктом вопрос о том, что должно быть, т.е. задает некую идеальную перспективу, некий идеальный мир и только с этой точки зрения и в этом фокусе, в этой перспективе она смотрит на реальность. В этом заключается специфика морали, ее особое место и назначение в культуре. Конечно, сам этот диапазон между сущим и должным может быть как-то более конкретно интерпретирован, этот разрыв может быть не таким абсолютным, как, например, у стоиков или Канта, но никто не может отрицать, что мораль задает идеально-долженствовательную перспективу человеческого существования, что она говорит о том, что должно быть, даже если этого нет и, быть может, никогда не будет. К примеру, меня не только как автора, но и как человека просто затрагивает и даже оскорбляет (и интеллектуально, и нравственно оскорбляет) одна вещь. Я не могу понять, когда начинается рассуждение о том, что мораль оправдывает насилие в форме справедливой войны, вынужденной самозащиты и т.п. или еще что. Ну, неужели нет в этом мире других людей: военных, экономистов, политологов, юристов, психологов и других специалистов, которые все это скажут и докажут, зачем еще этики, исходя из своего опыта, из своего понятийного аппарата, должны прийти и говорить о том же самом? Вот это мне не понятно. Если она, этика, мораль, имеет какую-то свою особенность и свое место в культуре, они состоят в том, чтобы применительно вот к этой сфере сказать: «Нет, этого не должно быть». Сколько бы вы ни привели аргументов, миллион аргументов, как бы убедительно ни включили свои рассуждения в глобальный пандетерминизм, для этики это не может иметь никакого значения, она начинается там, когда вы скажете: «Нет, этого не должно быть». Если она не может это сказать, тогда, я вас уверяю, она не нужна. Убийца какое-нибудь самооправдание найдет и

без этики. Если этика не может занять такой позиции, то она невольно становится оправданием и украшением пороков и злых дел. Тогда она сведется к менеджменту, к чему хотите, сделается в качестве биоэтики отраслью биологической науки, в качестве хозяйственной этики и деловой этики — отраслью экономики, которая, кстати, не очень далека от этого, если уже начала говорить об экономике счастья. Тогда этики как этики уже не будет и человеческая позиция, которая состоит в том, чтобы сказать об определенных вещах, что этого не должно быть ни при каких условиях и я, будучи человеком, никогда этого не сделаю, эта позиция не будет иметь своего теоретического представительства. Для меня этика, оправдывающая ложь и насилие, аргументирующая нравственно допустимые исключения из этих абсолютных запретов — это противоречие определения, оксюморон, все что угодно, но только не этика. Известные нам из истории теоретические обобщения морали, даже в тех случаях, когда они были максимально чутки к реальному опыту, всегда (думаю, что всегда) включали в свое понимание морали возможность такого абсолютного морального ригоризма (Аристотель, мыслитель предельно чуткий к разнообразию нравственной жизни, говорил, что есть вещи, которые никогда нельзя совершать; даже такой до цинизма реалистичный мыслитель, как Макиавелли, ставил предел аморализму государя, накладывая заранее запрет на определенные его действия). Я с удовольствием слушаю, радуясь и огорчаясь одновременно, например, Бориса Кашникова и Андрея Прокофьева: радуюсь тому, как талантливо они проводят анализ разных аргументов и концепций справедливой войны, демонстрируя тонкую технику расчлененного и конкретного анализа рассматриваемого предмета, а огорчаюсь тому, что они все это делают исходя из убеждения в возможность справедливой войны. Вот когда бы, думаю я, эти аналитические способности употребить на другое: не на то, чтобы сказать, какая из теорий справедливой войны является более истинной, а на то, чтобы, рассмотрев все эти теории с такой же тщательностью, с которой они это делают, сказать и доказать, что ни одна из них не является теорией справедливой войны, что война в принципе не может быть справедливой. И в этом случае они ос-



таются нормативными аналитиками, как они себя именуют, но нормативными аналитиками с позиции этики, в качестве моральных философов. При таком подходе автор как минимум остается в рамках того понимания предназначения философии, о котором говорил, например, Витгенштейн: назначение философии не в том, чтобы создавать системы, а в том, что когда создают системы, проанализировать их и сказать, что они ложные. Напомню анекдот, который вы, может быть, все помните с советского времени. Что такое наука? Это когда в темной комнате ловят темную кошку. А что такое философия? Это когда в темной комнате ловят темную кошку, которой там нет. А что такое советская философия — это когда в темной комнате ловят темную кошку, которой там нет, но когда время от времени кричат: «Поймал, поймал!». Так вот, наша задача в качестве этиков, когда говорят: «Поймал», сказать: «Нет, вы не поймали, ее нет там». Вот когда говорят: «Вот она, теория справедливой войны», наша задача сказать: «Нет, нет, вы не поймали, такой теории не может быть!» И тогда весь арсенал аналитического подхода приобретет абсолютно другой смысл. И тогда это будет этика, которая заявляет себя именно в своем адекватном качестве, и тогда мы увидим, что современная этика в основных базовых своих принципах вполне соотносима с этикой классической, которая, конечно, всегда мучилась тем, чтобы соотнести некую абсолютность, автономность морали с истиной, с познанием, жесткостью гносеологических суждений. И не от хорошей жизни Кант придумывал два мира, а Спиноза субстанцию наделил всеми этическими качествами, — они искали пути, как соединить одно с другим. Вот, даже Аслан сегодня успел прокричать, что мораль не может быть без насилия, ссылаясь на Канта. Если не может быть мораль без насилия, то о чем говорит ваша Нагорная проповедь? Она о чем говорит? (реплика А. Гаджикурбанова: Салам Керимович, она не моя!) Конечно, не Ваша, не моя, она наша общая, и, если это не так, то можно закрывать этику. Пусть тогда это будет моралеведение, как когда-то предлагал профессор Владимир Тихонович Ефимов. Когда Кант говорит о насилии разума над природой — это же понятно, о чем он говорит. Это предпосылка морали, а не сама мораль. Да, конечно, насилие, поскольку мы

выходим из природы, как же можно без насилия из нее выйти? Но мы это делаем для того, чтобы оказаться в совершенно другом пространстве, пространстве без насилия. Вот есть у Уайтхеда замечательное суждение: если бы люди вдруг стали следовать за Нагорной проповедью, то рухнула бы вся современная цивилизация. Абсолютно верно. Она бы рухнула, но какой отсюда вывод? Конечно, один вывод, который делали любимый мой Толстой, Махатма Ганди (отчасти Альберт Швейцер): долой эту цивилизацию! Вот, простой был вывод, ведь они же не случайно, столь последовательные, мощные умы так думали: долой парламенты, железные дороги, вообще цивилизацию современную потому, что она не совместима с Нагорной проповедью. Хорошо, мы не можем принять эту позицию. Но мы зато становимся на другую позицию, которая еще хуже. Мы становимся на точку зрения цивилизации, говорим: «Долой Нагорную проповедь!» Мы, этики, для этого не нужны, для этого есть другие люди, которые это сделают и делают лучше нас. Как бы мы здесь ни рассуждали о технологии войны, о технологии, я не знаю, бизнеса, о технологии каких-то биомедицинских процедур, все равно, о чем бы ни шла речь, это — не наша материя, все равно есть люди, которые делают это лучше нас, и для того, чтобы об этом рассуждать, нам не нужны наша подготовка, Аристотель, Кант и все такое прочее, и нам не нужны моральные категории. Но это не значит, что мы не нужны там, вот в этих сферах, мы нужны. Задача и состоит в том, чтобы найти там свое место.

Позвольте сделать одно с моей точки зрения очень важное методологическое отступление. Если мы всерьез принимаем определение этики как практической философии и соответственно как нормативной науки, да к тому же в качестве философской самой общей (программной) нормативной науки, то отсюда следует, что она не может ориентироваться исключительно на эпистемологические критерии и в самих этих критериях стремиться к несвойственной ей точности суждений. Еще Шопенгауэр точно и мудро заметил, что, обосновывая мораль, мы подрываем, релятивируем ее. Мораль не поддается обоснованию в том смысле, что она не выводится, не конституируется в процессе обоснования. Она предшествует обоснованию. Мораль в ее разумности дана нам до всякого

обоснования и иных эпистемологических процедур с ней. Последние призваны лишь доказать, что ее разумность действительна.

Отдельный и актуальный вопрос — это вопрос о прикладной этике, ее статусе в мире знания и общественной практики, и ее соотношении с философской этикой. Конечно, прикладная этика имеет свой предмет и свое разумное оправдание в качестве общественного опыта. Если даже ограничиться одним ее аспектом, о котором Владимир Иосифович Бакштановский сегодня говорил, и даже если бы вся прикладная этика сводилась к тому (что, разумеется, не так), чтобы поддержать разговор о морали, чтобы люди научились адекватно (без морализирующей воинственности и профессорского дидактизма) говорить о ней, это уже была бы очень важная и нужная вещь. Я помню одно свое впечатление: я был еще в 70-е годы в семье у своего коллеги, немецкого профессора, где за столом наряду с ним и его женой сидела еще их 15-летняя дочь, и вдруг зашел разговор о сексуальном опыте, о добрых отношениях, разговор, который был бы вообще немыслим тогда в нашей среде, в общении родителей с детьми, и который даже сейчас является для нас чем-то непривычным, хотя уже и не таким диким, как в те годы, это был именно свободный, хороший разговор. Конечно, надо выработать культуру разговора на такие острые связанные с нашими нравами темы. Но надо понимать, что это именно определенный опыт, который вписан в самую реальную жизнь, практику, нравы, его надо изучать и культивировать, но нельзя возводить в теорию и нельзя это делать основанием для того, чтобы ставить под сомнение философскую этику. Вчера в случайном разговоре в секторе этике как-то возник вопрос о рассуждениях Фомы Аквинского о том, как при воскрешении в потустороннем мире будет выглядеть случай с людоедом, который всю жизнь питался человеческим мясом, — если воскресить тело людоеда, то в таком случае нельзя будет воскресить тела тех, кого он съел, а если воскресить тела тех, кого он съел, то как воскресить тело людоеда? И эти рассуждения имели схоластический смысл в рамках общей веры, согласно которой есть потусторонний мир и там возможно физическое воскрешение. Вот иногда мне кажется, что у нас, когда мы занимаемся прикладной этикой,

то мы оказываемся в такой же самой ситуации: мы разбираем какие-то конкретные ситуации, и потом из них делаем обобщающие теоретические выводы, как если бы вот эта придуманная нами кейсовая ситуация и была той эмпирической реальностью, с которой мы имеем дело, реально конфронтируем. Мы заранее допускаем какую-то предпосылку, изначально ложную, как если бы этика была рассуждением о том, что есть, и говорим о моральной реальности только в той мере, в какой она поддается эмпирическому описанию, взвешиванию: за, против, один вариант, другой вариант и т.д. Я думаю, что здесь есть какой-то изначальный философско-методологический сбой.

Возьму почти кейсовую ситуацию, в которой я сегодня нахожусь. Эти дни оказались для меня очень тяжелыми, перегруженными, когда одно обязательство находило на другое. Вчера была конференция, на которой мне хотелось бы, да и был обязан полноценно присутствовать, и в то же время должен был быть в Институте. На это наложился еще более драматичный поворот: умерла жена моего очень близкого товарища, с семьей которого я близко и многие годы связан, и сегодня ее похороны. Кто, какой профессор, в рамках каких кейсов и какой аналитики может мне сказать, правильно ли я поступал, делая в эти дни те выборы, которые я делал?! И разве я стал бы слушать, если бы кто-то захотел мне это сказать. Правильно я поступал, неправильно — это на мне висит. И я знаю, что любое мое по любым критериям правильное решение по моральным критериям было неправильным. Это в таком сравнительно легком варианте альтернативных действий, а что говорить о ситуациях, когда на кону стоят фундаментальные нравственные ценности?! И что бы мы услышали, попади моя ситуация в жернова квазиэтического анализа, мы узнали бы, что надо взвесить и сравнить между собой разные варианты, сопоставить разные мотивы, подсчитать, скольких людей я подвожу в тех или иных вариантах, и т.д. и т.п. И мы пришли бы, наверное, к заключению, что каким-то вариантам следует отдать предпочтение, и такое заключение по сути дела означало бы деэтизацию самой ситуации. На самом деле здесь важны, ценностно значимы и мой профессиональный долг, уважение к коллегам, и моя память перед

близким человеком. И вы никогда их не сравните, никогда вы их не взвесите на этических весах. Из того, что нам приходится бывать в таких ситуациях, и что мы в ту или другую сторону склоняемся, нельзя делать вывод, что вы или я, мы как ученые люди, можем все взвесить, расчертить схемы и сказать людям, как им нравственно выдержанно действовать.

И вот последнее, что я хочу сказать. Коллега Александр Анатольевич говорил о моральной перегрузке. На самом деле, конечно, наша общественная мораль, наша общественная жизнь морально перегружает людей в том совершенно определенном смысле, что пытается отнять у человека право и обязанность быть субъектом морали, именно самому решать, что правильно, что не правильно в его собственной жизни. Нельзя задать норму, из которой вы выведете какой-то правильный поступок. Из нормы поступок не выводится, как из понятия вещи не выводится ее бытие. Норма даже в самом конкретизированном виде всегда обобщает. Поступок же всегда единственен, это каждый раз поступок вот этого единственного неповторимого индивида. Логика движения должна быть, мне кажется, обратной, нужно не от нормы нисходить к поступку, а от поступка подниматься к норме, поступком задавать норму. В этом смысле я как раз один из изъятий, глубоких изъятий самой общественной жизни вижу именно в том, что наша общественная жизнь построена так, что слишком много оказывается людей и институций, которые присваивают себе преимущественное право говорить от имени морали, учить людей, что морально, а что не морально, что правильно, а что не правильно. Возьмите простой предельно обострившийся в последнее время в связи с украинским конфликтом вопрос о патриотизме. Кто мне может сказать и почему мне кто-то должен говорить, что такое патриотизм, почему я сам этого не знаю и не могу сказать?! Где та конкретизация общей нормы патриотизма, где те кейсы, которые мне подскажут, в чем состоит патриотизм и какую мне лично занять позицию в вопросе вокруг Новороссии?! Я вижу как раз недостаток организации общественной жизни именно в том, что все еще много надуманных норм, которые опутывают людей до такой степени, что лишают их права и обязанности быть ответственно-

ми за свое существование. И вот, мне кажется, этика ни в коей мере не должна это санкционировать, она должна это подвергать анализу, она должна подвергать это критике; между прочим, когда даже аналитическая этика доказала, что нельзя вывести ценности из фактов, она по сути дела говорила, что мы, оставаясь в рамках научной добросовестности, никогда не сможем довести моральные утверждения до прямо обязывающего людей вида. Она освобождала людей от того, чтобы они стали жертвами моральной демагогии, жертвами людей, которым мало полицейских дубинок и которые еще хотят колошматить людей дубинками моральными. Короче говоря, я заканчиваю, я хочу сказать, что на самом деле то, что мы говорим и какие позиции занимаем в морали, в этике, все это имеет свои следствия, человеческие, общественные следствия, и они очень важны.

Извините, что затянул и был, возможно, излишне эмоционален. Спасибо!

### **About the State of Modern Russian Ethics**

A.A. GUSEYNOV

Russian Academy of Science member, professor.

Institute of Philosophy of Russian Academy of Science, Head.

[guseinov@iph.ras.ru](mailto:guseinov@iph.ras.ru)

**ABSTRACT:** In an article written on the basis of the report presented at the conference as its final conclusion it is emphasized that in contrast to the usual course of thought (in the history of ethics, and contemporary theoretical reasoning), according to which the responsibility is derived from freedom, author proposes to move from liability to freedom. This means: the responsibility as a form of human moral existence is empirically fixed and open to a rigorous analysis reality (perhaps even the only one), based on which, we can actually «grab» the freedom to make her the subject of scientific examination.

In the following it is emphasized that the logic of morality is not to say that there are in the world, not just describes what and how, what would be the point of reasoning: about abortion, about violence or about something else, it has its starting point the question of what should be, i.e., sets some ideal, asserts a perfect world and only from this point of view and in this perspective it looks at reality. Morality cannot be reduced to rules. The norm even in the

most concrete expression always generalizes. At the same time behavior-act is always unique. It is every time the act of that and only that unique individual.

Taking this into account, with regard to applied ethics it is important to emphasize, it is a generalization of a particular experience, which is embodied in real life, practices, mores. It should be studied and cultivated, but shouldn't be considered as a basis for questioning the philosophical ethics.

By contrast with the usual way of thinking (both in the history of ethics in the modern theoretical discourse) in which responsibility is derived from freedom, the author suggests moving from responsibility to freedom. Responsibility is contemplated as empirically observed, strictly analyzable form of human existence which gives an opportunity to "grasp" freedom, to make it the subject of theoretical reasoning.

Morality (and that determines its special place in the culture and individual's life) does not tell about the things existing in the world and does not simply describes the sphere of morals: its initial point is the question what ought to be, what that ideal perspective is which is the basis for an acting individual and which raises them to the level of responsible subject of one own life activity. Morality cannot be reduced to the norms. An act is the basic unit of morality. Norms always generalizes even being in the most concrete form. But an act is not derived from the norm: it is always one-and-the-only and rooted in the decision and determination of the acting individual. Speaking about applied ethics it is important to stress that being a form of collective moral experience it does not deny the individual and responsible character of human moral being. And it surely does not stand in for the philosophical ethics which generalizes the real moral being. And it surely does not stand in for the philosophical ethics which generalizes the real moral experience only inasmuch as it criticizes it.

KEY WORDS: ethics, morality, responsibility, freedom, applied ethics, ideal, individual, act, norm.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ГОБОЗОВ ИВАН АРШАКОВИЧ — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (e-mail: igobozov@bk.ru).

БАКШТАНОВСКИЙ ВЛАДИМИР ИОСИФОВИЧ — доктор философских наук, профессор. Директор НИИ прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета (e-mail: priclet@tsogu.ru).

БОГДАНОВА МАРИНА ВЛАДИМИРОВНА — кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник НИИ прикладной этики Тюменского государственного нефтегазового университета (e-mail: etica2@tsogu.ru).

РАЗИН АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (e-mail: razin54@mail.ru).

МАХАМАТОВ ТАИР МАХАМАТОВИЧ — доктор философских наук, профессор кафедры философии Финансового университета при Правительстве РФ (e-mail: mactair@mail.ru).

АПРЕСЯН РУБЕН ГРАНТОВИЧ — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН (e-mail: apresyan@mail.ru).

АРТЕМОВ ВЯЧЕСЛАВ МИХАЙЛОВИЧ — доктор философских наук, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) (e-mail: vyach\_artemov@mail.ru).

ЗУБЕЦ ОЛЬГА ПРОКОФЬЕВНА — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН (e-mail: allzubets@mail.ru).



АРТЕМЬЕВА ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН (e-mail: ethics2004@mail.ru).

МЕХЕД ГЛЕБ НИКОЛАЕВИЧ — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН (e-mail: ethics2004@mail.ru).

БОЛОТНИКОВА ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА — кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ «Самарский государственный политехнический университет» («СамГТУ») (e-mail: vlad\_lena@mail.ru).

ПИОНТКЕВИЧ ЛАРИСА — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной юридической академии (e-mail: larisa2007@pocfhra.ru).

ПРОКОФЬЕВ АНДРЕЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН (e-mail: avprok2006@mail.ru).

АВДЕЕВА ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА — кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (e-mail: avdeeva@rambler.ru).

ГУСЕВ ДМИТРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ — кандидат философских наук, ассистент кафедры этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (e-mail: d.gusev@spbu.ru).

ТРОИЦКИЙ КОНСТАНТИН ЕВГЕНЬЕВИЧ — и.о. младшего научного сотрудника сектора этики Института философии РАН (e-mail: ethics2004@mail.ru).

ПОПОВА ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии Российской академии наук (e-mail: j-9101980@yandex.ru).

Научное издание

# Проблемы этики

## Философско-этический альманах

### Выпуск V

Материалы конференции

«Моральная ответственность в современном мире»  
посвященной 75-летию академика РАН А.А. Гусейнова

Подписано в печать 01.06.2015. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 11,7. Тираж 500 экз. Заказ № 202.

Оригинал-макет подготовлены *А.В. Воробьевым*. **7720376@mail.ru**

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595