

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ  
НАУК



ИНСТИТУТ  
ФИЛОСОФИИ

# МОРАЛЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ



Москва

**Российская Академия Наук  
Институт философии**

**МОРАЛЬ**

**И**

**РАЦИОНАЛЬНОСТЬ**

**Москва  
1995**

**ББК 87.7**  
**М-79**

**Редколлегия:**

доктора философских наук  
*Р.Г.Апресян, А.А.Гусейнов,*  
*Л.В.Максимов*

**Ответственный редактор  
и автор предисловия**

доктор философских наук  
*Р.Г.Апресян*

**Рецензенты:**

доктора философских наук: *Л.Б.Волченко,*  
*В.И.Толстых*

**Переводчики:**

*Кротовская Н.Г., Михайленко Ю.Б.,*  
*Новичкова Г.А., Руднева Е.Г.,*  
*Султанова М.А., Федина Е.Н.*

**М-79 Мораль и рациональность. - М., 1995. – 197 с.**

Данный труд представляет собой международную коллективную монографию, созданную философами из России, Великобритании, США, Канады. Не претендуя на концептуальное единство, авторы стремятся рассмотреть проблемы рациональности на предмете морали и с антисциентистских антипросветительских позиций осмыслить мораль как особого рода выражение рациональности. В книге анализируются вопросы логики и гносеологии этического познания, характер морально-этических рационализаций, проявления рационального и иррационального в поведении, пути самоидентификации и автономизации личности, рассматриваются способы аргументации в конкретных моральных дискуссиях по острым социальным проблемам.

ISBN 5-201-01885-8

© ИФРАН, 1995

## Предисловие

Проблема рациональности в морали, или моральной рациональности для классической философской этики, начиная с Сократа, как правило была проблемой осмысленного, обоснованного и воплощенной в правильном действии решения соответствующего с добродетелью, отличного от страсти, мнения, предрассудка, обычая. В новоевропейской философии рациональность морали утверждалась в явной или скрытой антитезе этике откровения и веры, с одной стороны, и этике "чувства", с другой. В докантовской мысли рациональность морали могла ассоциироваться с "научностью" и строгостью (по стандартам математики или физики) построения знания о морали и его обоснования. Критическая работа Канта заключалась в прояснении специфичности задаваемой моралью рациональности как практически ориентированной и воплощенной в форме действий. Однако кажущаяся метафизическая отвлеченность кантовской теории морали спровоцировала этику на эмпирические и "конкретно-научные" изыскания, результатом которых стал вывод о множественности, вариативности, релятивности (по крайней мере исторической) моральных культур (систем), нереализуемости в них универсальных и объективных критериев и, стало быть, принципиальной нерационализированности морали. Пределы соотношения с моралью рациональности, скажем, в ранне-аналитической моральной философии были сужены до собственно философского рассуждения о морали, причем предметизированной исключительно в сфере морального языка.

Между тем, дискуссии о природе рациональности, последний мощный всплеск которых приходится на конец семидесятых годов, имели по крайней мере один существенный результат, а именно, понимание ограниченности унаследованного от классического европейского рационализма понятия рациональности как характеристики только универсально и абсолютно отвечающего требованиям разума знания. Переосмысление этого понятия позволило увидеть рациональность, точнее рациональности, и в научно-эмпирическом, техническом, а также в художественном, мистическом, практически-пруденциальном, императивно-оценочном т.п. видах знания и в практиках разного рода. Развитию и

утверждению такого, несциентистского, понимания рациональности во многом способствовали работы М.Вебера.

Распространение критериев рациональности на те сферы человеческого опыта, которые в соответствии с эпистемологическими традициями новоевропейского знания рассматривались по крайней мере несовершенными в качестве знания, конечно, знаменовало уступку со стороны сциентизма, или (в зависимости от того, с какой стороны мы наблюдаем этот процесс) наступление на сциентизм. Ведь одно дело рациональность как методологическая обоснованность знания или адекватность знания определенным интеллектуальным стандартам, а другое - рациональность как целесообразность, причем равно в утилитарном и идеальном смыслах этого слова, как упорядоченность, согласованность не только знаний, но и общих представлений, ценностей, норм, правил; наконец, как обоснованность системы ценностных представлений и нормативных кодексов. Сциентистское понятие рациональности было, таким образом, выведено из такого противопоставления "иррациональному", при котором последнее непременно имело - при любом понятийном содержании - негативные научно-ценностные коннотаты; а затем и реконструировано таким образом, что оказалось наполненным более широким когнитивным и социально-культурным содержанием, согласно которому в нормативной и ценностной систематике или целе-ориентированной деятельности, или внутренне целостном (при предметной вариативности) опыте рациональность прослеживается не в меньшей степени, чем в знании.

Однако при спецификации подобного подхода в этическом рассуждении неизбежно возникает вопрос о том, что здесь может быть предметом определения в качестве рациональности, поскольку здесь также прослеживаются эти разнонаправленные тенденции развития концепции рациональности. С одной стороны, этика без насилия над ее внутренне органичным содержанием подвергается анализу с использованием методов, выработанных в научной теории, с другой, сама рациональность как характеристика морали переосмысливается сообразно определенно понимаемому внутренне органичному содержанию нравственности. Как показывают литературные опыты, по критериям рациональности оцениваются, во-первых, сами морально-философские учения, во-вторых, этико-моралистические доктрины, в-третьих, систематизированные нормативно-этические программы, в-четвертых, кодифицированные моральные системы, в-пятых, отдельные моральные формы, как то: требования, суждения, решения, поступки, в-шестых, нравственный опыт (другой вопрос,

может ли быть проанализирован опыт иначе, нежели отраженный в определенных представлениях сознания). Это различие оценок может рассматриваться как выражение именно разнообразия *литературных опытов* или концептуальных построений. Но за ними вполне обоснованно можно усмотреть и действительную многоуровневость рациональности в морали.

В случае оценки философского учения существенным является внутренняя согласованность, логическая последовательность и непротиворечивость теоретических положений данного учения; обоснованность принятых в нем концептуальных аксиом. В качестве начал этической теории, как показывает именно литературный опыт, могут быть избраны установки более широкой теории, например, философии, социальной философии, естественно-научной теории (эволюционной биологии или космологии), теологии, затем некоторые мировоззренческие интуиции, а также (хотя именно это категорически отвергается сторонниками методологически строгой теории) некоторые обобщения здравого смысла. Так, социобиологическое обоснование морали, основывающееся на достижениях эволюционной генетики, предлагает весьма стройное, а с точки зрения сциентистски ориентированного ума, и реалистическое объяснение таким нравственным феноменам как помогающее поведение, жертвенность, себялюбие и альтруизм. Согласно социобиологической (современному варианту эволюционной) этике, мораль (моральные представления и требования) коренится в природе человека и представляет собой результат объективации в социальных взаимодействиях людей генетических механизмов, сформировавшихся в процессе длительной эволюции.

Однако рациональность социобиологической концепции морали оказывается под вопросом в свете иной этической парадигмы, например, социально-философской, выстроенной на основе специализированного познавательного опыта социальной науки и задающей понимание морали как формы нормативной регуляции.

Мораль можно понимать и как социальный институт, как форму политической идеологии, как способ познания, как язык суждений и т.п. Если мораль, к примеру, понимается как способ регуляции поведения людей, то теория морали разворачивается через анализ формы моральных требований, методов их предъявления, обосновывания, обеспечения их действительности. Если мораль понимается как способ познания, то в теории морали анализируются особенности морального познания, его субъект и объект, характер морального знания и его категориальный аппа-

рат. Если мораль понимается как тип высказываний, или язык суждений, то анализируется природа этих суждений и через выявление их характеристик актуализируется рациональность морали.

При каждом из этих подходов возможны как рационально, так и "не-рационально" построенные теории морали. Это же относится к этико-моралистическим доктринам; рационализация здесь имеет в основном те же критерии, но при этом существенное значение имеет и учет их собственного императивно-ценностного содержания. Например, понятно, что осмысление морали как уловки, "нудной бредни" (Ш.Фурье) или химеры (Гельвеций), или выражения "жизненной дистрофии" (Ф.Ницше) предполагает ее образ как запрета, рестрикции (образ, один из наиболее распространенных в истории мысли). Но это - такого рода рационализация, которая явно направлена на нигилистическую дезавуацию если не морали как таковой, то по крайней мере определенной по императивному и ценностному содержанию морали. Между тем и рафинированное теоретическое представление о морали как регуляции поведения, в частности, регуляции, ориентирующей на должное, является лишь разновидностью понимания морали как ограничения, сдерживания человека в некоторых его потребностях и склонностях, контроль за ними.

В рамках рестриктивного понимания морали можно отчетливо проследить ряд подходов и/или уровней рационализации. Первое, это нигилизм, гедонистический протест против морали, навязывающей "принцип реальности", который накладывает запрет (ограничения) на получение каких-либо или даже некоторых удовольствий; очевидно, что при этом рационализации подвергается не сама гедонистическая установка, а развиваемая на ее основе аргументация. Второе, в протесте против запретительности или непереносимости нормы содержится собственно нравственный пафос - индивидуализированного, самобытного, критического отношения к бытующим и стихийно воспроизводимым в нравах общепринятых норм поведения. Мораль, таким образом, понимается как восстание против обыденности, как возможность творческого самоосуществления личности. Третье, в рестриктивном понимании морали содержится трезвая констатация необходимости целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме. Понимание морали как совокупности "правил поведения" помещает мораль в более общую систему (природы, общества) и критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы. Четвертое, регулятивность морали интерпретируется не как сила

на индивидуального контроля за поведением граждан, но как вырабатываемый самими людьми и закрепляемый в "общественном доворе" механизм интер-индивидуального взаимодействия, поддерживающий "паритет свобод". Пятое, определяющим признаком моральной регуляции в большей степени является побудительность, чем запретительность, ибо моральное требование не предполагает угрозы, ее санкция носит идеальный характер, она обращена к человеку как сознательному и свободному субъекту. Это уточнение не выводит мораль за пределы рестриктивности; в постановке вопроса о характере моральной регулятивности лишь меняются акценты: ограничение, запрет остается в тени, на первый план выступает побуждение. Шестое, взаимо- и само-ограничения, вменяемые моралью, указывают на ту ее особенность, что требования и нормы нравственности задают *форму волеия*. От человека прямо зависит, исполнит он требование или нет. Исполняя требование, он как бы сам провозглашает его. Вместе с тем все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение требования, имеют моральный смысл, а значит, рациональны при том неременном условии, что он действует в уверенности своей правоты; но утверждает свою правоту, противостояя своенравию, произволу, в том числе собственному.

Теоретическая рационализация морали может строиться и через осмысление дихотомии *добра и зла*. При таком подходе к морали теоретика интересует не то, каким образом мораль действует, каков характер морального требования или суждения, какие социальные и культурные механизмы гарантируют его реализацию, каким должен быть человек как субъект нравственности и т.п., а то, что совершает человек, к каким результатам приводят его поступки. Другое дело, что идея добра непременно наталкивает на вопрос о том, как "производится" добро. Но это именно другое дело, вторичный, подчиненный вопрос. Такова в целом *консеквенциалистская*, в отличие от *деонтологической*, точка зрения в этике, справедливо претендующая на то, что ей есть что предложить человеку в качестве положительного нравственного закона. Однако содержательность указания на добро и зло в нормативной этике довольно относительна. Если принять во внимание разнообразие нравственных принципов, которые берутся за основу при определении добра, станет ясно, что определение морали через противоположность добра и зла задает методологический принцип, направление исследования. Само добро необходимо еще содержательно прояснить; это - не "конечное" понятие



морали (морального сознания и этики) и его необходимо соотнести с более общими принципами, с идеалом.

Более определенное понятие морали устанавливается на пути соотнесения добра и зла с теми общими целями-ценностями, на которые человек ориентируется в своих действиях. Это возможно на основе различения частного и общего блага и анализа разнонаправленных интересов (склонностей, эмоций) человека. В этом случае рациональность морали задается, либо котракторным ограничением эгоистической мотивации, либо разумным сочетанием себялюбивых и альтруистических склонностей, либо жертвенным отказом от себялюбия и исключительно альтруистической самореализацией.

\* \* \*

Эти и сопредельные проблемы рассматриваются авторами настоящего коллективного труда. Тематически он монографичен. Однако редакторы и авторы не ставили перед собой задачи подведения всех его глав под единый концептуальный или методологический знаменатель. Каждая статья является авторской во всех специфических значениях этого слова. В этом плане сборник представляет панораму идей, подходов, интерпретаций и экспликаций, связанных с заглавной темой - *моральной рациональности*. Внимательный читатель, познакомившись со всеми статьями сборника сможет проследить динамику в дискуссиях по теме "мораль и рациональность" за последние 20-30 лет. Так что первая и последняя статьи сборника не просто композиционно обрамляют содержательный разброс тем, но и представляют основные тенденции в их обсуждении.

## Как же решать моральные вопросы рационально?<sup>1</sup>

Охватив взором тот путь, который прошла за последние полвека философия морали (а также права), мы можем заметить, что весь он вымощен последствиями одной фундаментальной ошибки. Я заметил эту ошибку почти с самого начала своих занятий моральной философией, и с тех пор стараюсь разъяснить ее людям, - правда без особого успеха. Позвольте мне предпринять еще одну такую попытку.

Ошибочно считать, будто разум проявляет себя только через познание, то есть установление фактов или открытие истины. Существование практического разума наряду с теоретическим было несомненным для Канта; такова же точка зрения Аристотеля, о чем свидетельствует его концепция фронезиса, или практической (в отличие от теоретической) мудрости. Ныне же в философии господствует мнение, согласно которому быть рационалистом в понимании морали - значит непременно быть дескриптивистом (то есть верить в то, что существуют моральные факты, которые подлежат познанию). Эта почти всеобщая ошибка влечет за собою самые пагубные для современной моральной философии последствия, о чем и пойдет речь в моей статье.

Одним из следствий указанной ошибки является то, что она мешает разглядеть, в чем состоит действительная рациональность морального рассуждения. Причина здесь проста. Если считать, что единственной функцией разума является открытие фактов, то, очевидно, условием рациональности морального размышления будет признание моральных суждений разновидностью суждений фактуальных, или дескриптивных. Однако обе возможных теории, которые могли бы дать такое истолкование

---

<sup>1</sup> Данная статья первоначально была напечатана на итальянском языке в кн.: *Etica e diritto: le vie della iustificazione razionale* / Ed. E. Lecaldano. Rome, 1985. Настоящий перевод выполнен с первого английского издания в журн.: *Critica*. 1987. N 18, сверен с последним изданием: *Hare R. Essays in Ethical Theory*. Oxford, 1989. P. 101-112, в соответствии с которым внесены незначительные авторские изменения текстуального характера. - *Ред.*

моральных суждений, оказываются тупиковыми, поскольку приводят (каждая по-своему) к релятивизму, полностью неприемлемому для большинства сторонников этих "объективистских" воззрений. Ниже я объясню, как это происходит. С другой стороны, если кто-то делает указанную ошибку, но в то же время понимает, что моральные суждения *не являются* (или, во всяком случае, являются не только и не прежде всего) констатацией факта, он придет тогда к совершенно иррационалистическому взгляду на мораль: он будет вынужден признать, что, поскольку единственно возможной функцией разума является открытие фактов и поскольку никаких моральных фактов, подлежащих такому открытию, не существует, то, следовательно, разум не может быть употреблен для их установления; поэтому они должны быть отнесены к сфере иррациональных эмоций, или страстей (*passions*), как их называл Юм.

Тем, кто занимает первую из указанных позиций (согласно которой моральные суждения устанавливают факты и потому могут быть рациональными), делятся на две главные школы. Это, во-первых, различные так называемые "натуралистические" теории. Отличительная черта их в том, что моральные суждения рассматриваются ими эквивалентными по смыслу фактуальным констатациям обычного неморального типа. Отсюда следует, что эти суждения могут быть получены любым методом, пригодным для открытия обычных фактов. Найти убедительные примеры таких теорий трудно. Простой пример - теория, утверждающая, что "правильный поступок" *означает то же самое*, что "поступок, доставляющий максимум удовольствия", и что выражение "максимализация удовольствий" представляет собой описание эмпирически наблюдаемых свойств поступков. (Вероятно, эта теория никогда не высказывалась в столь простой форме, хотя у Дж. Милля и особенно у Бентама можно встретить отдельные замечания, позволяющие предположить, что они придерживались данной теории). Никакая натуралистическая теория не смогла найти убедительных доказательств своей правоты, однако это обстоятельство и сейчас не удерживает многих людей от заявлений, будто моральные суждения констатируют факты доступные для обычного наблюдения, без специальных приемов морального познания.

Во-вторых, имеются разного рода "интуитивистские" теории, согласно которым моральные суждения действительно суть констатации фактов, но эти "факты" таковы, что они недоступны для обычных методов познания, а постигаются лишь с помощью особого морального мышления. Столь прямолинейный интуити-

визм должен быть неприемлемым для многих современных философов, однако внимательный анализ их аргументов показывает, что в критический момент они нередко обращаются к бездоказательной интуиции (называя ее иногда "моральным убеждением"). Так поступают, например, Дж.Роулс, Р.Нозик, Р.Дворкин, Б.Уильямс и С.Хэмпшир. Боюсь, мы должны добавить к этому ряду и Х.Патнэм<sup>2</sup>. Эти авторы делают ставку на свою способность распознать моральную истину непосредственно, используя силу морального познания, и при этом полагают, что все исследователи должны прийти к одинаковым заключениям. Однако это явная ошибка, о чем говорит, например, то, что Роулс и Нозик получают диаметрально противоположные результаты, отправляясь каждый от собственной интуиции. Однако для того, чтобы найти тех, кто действительно *разделяет* интуитивистские взгляды, мы должны обратиться к ученым предыдущего поколения, таким как У.Росс и Д.Причард. И все же можно сказать, что сегодня большинство философов-этиков, во всяком случае в англоязычных странах, являются "тайными" интуитивистами.

Те, кто стоят на противоположной позиции в рамках данной дилеммы, то есть говорят, что моральные суждения *не* являются констатацией факта и что поэтому моральное суждение не может быть рациональной деятельностью, - это, главным образом, эмотивисты, например, Хегерстрем, Карнап, Айер и Стивенсон. Сейчас их точка зрения не очень популярна, и главным образом потому, что те, кто отрицает фактуальный характер моральных суждений, освободились от ошибки, о которой я говорил, и пришли к выводу, что отказ от познания "моральных фактов" не означает, будто моральное мышление следует считать иррациональным. Но людей, понимающих это, пока еще довольно мало. Гораздо чаще встречаются их *оппоненты* (из числа тех, кто допускает существование моральных фактов), не согласные с их отказом от иррационализма, ибо эти оппоненты, будучи жертвами указанной выше ошибки, не видят возможности для построения такой рационалистической теории, которая одновременно не была бы фактуалистской и дескриптивистской.

Теперь я объясню, как и обещал, каким образом обе разновидности фактуализма терпят крах, направляясь - каждая собственным путем - к релятивизму. Я начну с натуралиста. Предположим, он утверждает, что фраза "X (некоторый поступок)

---

<sup>2</sup> См.: Putnam H. Rationality in Decision Theory and in Ethics // Critica. 1987. N 18.

неправилен (wrong)" означает то же самое, что "X есть F", где "F" выступает как некоторый фактуальный и дескриптивный предикат; так что утверждение "X есть F" может быть проверено с помощью какой-либо обычной процедуры, удостоверяющей факты. Представим теперь, что другой человек расходится с ним по какому-то фундаментальному нравственному вопросу. Предположим, например, что "F" означает "не доставляющий максимум удовольствия". Тогда один из этих двоих будет считать, что все поступки, которые не дают максимального удовольствия, неправильны, а другой - что некоторые из таких поступков правильны. Первый, натуралист, будет утверждать, что его мнение является истинным по определению, так как "неправильный" как раз и означает "не доставляющий максимума удовольствия". Второй, однако, не позволит так легко себя победить. Поскольку, по его мнению, имеются такие поступки, которые не дают максимального удовольствия и все же не являются неправильными, он не станет употреблять слово "неправильный" там, где оно, как в данном случае, логически неуместно.

Встает вопрос, кто из двоих корректно употребляет слово "неправильный". Предположим, они намерены решить этот вопрос способом, который кажется единственно возможным, - путем лингвистического анализа, т.е. путем выявления тех значений, в которых выступает интересующее их слово в живом языке. Может случиться так, что люди, составляющие данную языковую общность, делятся на две группы, в одной из которых слово "неправильный" означает "не доставляющий максимума удовольствия" (т.е. в "натуралистическом" смысле), в другой же группе это слово употребляется в каком-то другом значении (или значениях). Задача исследования состоит в том, чтобы определить относительную величину этих двух групп. Исследователи уже заранее знают, что обе они пусты, так как один из спорящих принадлежит к первой группе, а другой - ко второй.

Представители первой группы полагают, что любой поступок, не направленный на достижение максимального удовольствия, является неправильным, представители же второй группы так не считают. В чем суть этого расхождения? В разном понимании (и разном употреблении) слова "неправильный"? Очевидно, нет. Речь идет о *моральном* расхождении относительно существа дела между двумя группами людей. Однако натуралист видит здесь лишь вербальные несовпадения, и эта точка зрения влечет за собой определенные последствия для само-го натурализма.

Почему я говорю, что натурализм приводит к всеразрушающему релятивизму? Предположим для простоты (ибо на аргументацию это никак не повлияет), что обе рассматриваемые группы людей достаточно многочисленны и географически отделены друг от друга. Всякий, кто живет южнее определенной широты в пределах данной страны, считает неправильным все, что не ведет к максимальному удовольствию, а все живущие севернее этой широты не согласны с таким утверждением. Согласно натуралисту, первые мыслят именно так, как и должны мыслить, ибо слово "неправильный" у них *означает* "не доставляющий максимума удовольствия". Если кто-то живущий севернее этой критической линии захочет перебраться в южную часть страны и будет вынужден для общения со своими новыми соседями научиться говорить в точности так как говорят они, ему придется употреблять слово "неправильный" в другом значении, то есть называть неправильным все то, что не доставляет максимального удовольствия.

Имеются две возможные интерпретации происходящего. Одна из них несовместима с натурализмом: это та, которую я только что изложил и которая, очевидно, правильна. Она состоит в том, что отмеченное разногласие является не просто лингвистическим, это важное моральное разногласие. Натуралист не может этого признать. Он должен будет сказать, что здесь имеет место именно лингвистическое расхождение и что население южной части страны *обозначает* словом "неправильный" то, что не дает максимального удовольствия. Что он скажет о людях, живущих на севере, я не знаю. Возможно, он скажет, что они придают данному слову несколько другой смысл, или что они ошибочно употребляют его в неподходящем контексте; но если это слово вполне адекватно выражает соответствующую мысль, то трудно понять, как он смог бы примириться с этим фактом. Он находится в той же ситуации, что и американцы, полагающие, будто англичане неправильно применяют [для обозначения адвоката] слово "solicitor" вместо принятого в Америке слова "attorney". Англичане справедливо возразят, что это их дело, как использовать в своей стране то или иное слово, и кто такие американцы, чтобы предписывать им какое-то другое словоупотребление?

Но что бы ни говорил натуралист о людях на севере, он уверен, что северянин, переехавший на юг и овладевший языком южан, станет считать "неправильным" все то, что не ведет к максимальному удовольствию. Это и есть релятивизм, в котором, как я уже говорил, натурализм неизбежно увязнет. Дело в том, что он отождествляет моральные представления со значениями мораль-

ных слов, вследствие чего мы оказываемся вынужденными принять моральные воззрения тех, кто употребляет соответствующие слова. В противном случае мы совершим лингвистическую ошибку. Выбранный пример слишком прост. Но даже если взять более сложный, изощренный образец натуралистического рассуждения, легко увидеть, что дело будет обстоять точно так же: моральные разногласия редуцируются к лингвистическим расхождениям, и в результате мы вынуждены принять моральные воззрения тех, на чьем языке мы говорим.

Теперь я перехожу к интуитивистам, чья доктрина ведет к релятивизму несколько другого сорта. Здесь мы также должны начать с ситуации морального расхождения. Предположим снова, что два народа не имеют единой позиции по поводу важных нравственных проблем. С точки зрения интуитивиста, каждый из них опирается на собственную моральную интуицию, а поскольку между ними нет согласия, выходит, что один из них пользуется своей интуицией неправильно. Ясно, во всяком случае, что оба имеют моральные убеждения, к которым и апеллируют интуитивисты. Убеждения могут быть одинаково сильными, так что обе стороны могут заявить: "Я знаю, что я прав". Вопрос в том, располагает ли интуитивист таким методом, который позволил бы ему выяснить, что значит быть правым. Поскольку он может апеллировать только к убеждениям, то, по всей видимости, он не располагает подобным методом.

Поставим вопрос иначе: будем считать, что нет никаких споров относительно *феномена* моральной жизни между этим интуитивистом и тем, кто считает, что нравственные убеждения суть просто чувства и установки. Этот второй может сказать, что дискутирующие по поводу нравственных проблем имеют разные установки или испытывают разные чувства по отношению к предмету дискуссии. Если интуитивист не сможет предложить никакого способа для различения правильных и неправильных убеждений, будет ли его теория сколько-нибудь заметно отличаться от точки зрения того человека, который рассуждает об установках и чувствах? Я не могу увидеть здесь разницы.

Возможно, интуитивист на это ответит, что интуиция или убеждения, к которым он апеллирует, суть не просто какие-то убеждения, которые есть у любого, но убеждения хорошо воспитанных в моральном отношении людей. Если это так, то один из наших диспутантов должен оказаться морально плохо воспитанным. Но какой из них? Нетрудно найти примеры различий между людьми, сформированными в разных системах культуры. Так, во многих общинах Индии мясоедение считается непра-

вильным, дурным делом, и когда дети достигают определенного возраста и начинают задавать вопросы на этот счет, им стараются внушить мысль, что есть мясо - грех. И наоборот, для большинства людей на Западе мясоедение совершенно легитимно. Что скажет интуитивист о споре людей, представляющих эти две культуры? Нельзя сомневаться ни в прочности их убеждений, ни в том, что эти убеждения сложились в результате воспитания. Но какое именно воспитание следует считать хорошим? Интуитивист не в состоянии ответить на этот вопрос.

Та же самая трудность возникает и на более высоком уровне теоретического анализа. Интуитивист, обычно именуемый себя когнитивистом или реалистом, станет утверждать, что моральные качества по своему статусу не отличаются от чувственно воспринимаемых качеств вроде "красноты". Тот, кто научился адекватно употреблять слово "красный" и имеет нормальное зрение, легко может выделить красные предметы среди прочих; и точно так же тот, кто адекватно использует слово "неправильный" и обладает нормальными моральными реакциями, в состоянии разобраться, какие именно поступки являются неправильными. Но если мы спроецируем эту теорию на дискуссию о мясоедении, то встретимся с серьезными затруднениями. Оказывается, участники спора имеют *разную* реакцию на мясоедение. Какая из этих реакций является *нормальной*? Если бы подобный спор возник по поводу "красноты" какого-то предмета, мы сказали бы, что один из диспутантов либо не различает цвета, либо неверно употребляет слово "красный". Но в случае разногласий относительно "неправильности" (wrongness) интуитивист (в отличие от натуралиста) не скажет, что спор носит лингвистический характер; он скажет, что здесь все дело в различии моральных реакций. Следуя своей теории, он вынужден заявить, что одни из спорящих (хотя он не в состоянии объяснить нам, кто именно) является "морально слепым", то есть что у него неправильная моральная реакция на факты мясоедения.

Ясно, однако, что "краснота" и "неправильность" - совершенно разные вещи. Это видно из того, что моральные разногласия мы обычно не считаем следствием словесных ошибок или "нравственной слепоты"; мы просто говорим, что стороны расходятся в моральных вопросах. О способах разрешения моральных споров речь пойдет дальше. Пока же уясним для себя, что данная ситуация не тождественна той, когда спорят по поводу восприятия красного цвета. Если человек утверждает, что некоторый нормально освещенный предмет является красным, в то время как все другие находящиеся здесь люди считают иначе, то он вы-



нужден допустить, что не знает значения слова "красный" или ошибочно его применяет. Перед лицом всеобщего несогласия он должен отказаться от своего первоначального утверждения. Однако тот, кто заявляет о "неправильности" мясоедения, может придерживаться своего мнения даже если никто с ним не согласится; ему незачем предполагать, будто он не понял слово "неправильный" или что у него испорчен механизм морального восприятия. Он употребляет слово "неправильный" в том же значении, что и все (иначе оно не годилось бы для выражения обсуждаемого разногласия). Он просто считает неправильным то, что остальные не считают неправильным (при одинаковом понимании смысла этого слова). Должны ли вегетарианцы принять воззрение других людей потому только, что сами они составляют меньшинство?

Заметим, что на Западе вегетарианство вначале привлекало к себе очень мало людей, теперь же их становится все больше и больше. То же можно сказать и о пацифистах. Вправе ли мы заявить, что на какой-то стадии существования этих движений (когда они составляли незначительное меньшинство) с их позицией вовсе не следовало считаться? Вот это и был бы настоящий релятивизм.

То, что и натурализм, и интуитивизм, пытаюсь осмыслить природу моральных споров, вместе оказываются в релятивистском тупике, не является случайным. В обоих случаях главная причина одна и та же. Она заключается в том, что обе эти теории ищут основания морали в чем-то относительном и преходящем, связанном лишь с определенной частной культурой. Натуралист находит такое основание в сложившемся словоупотреблении, то есть правильность морального суждения он ставит в зависимость от точного употребления моральных слов. А поскольку между разными культурами неизбежны языковые различия, получается, что наша моральность связана с культурой того народа, на языке которого нам приходится говорить. Интуитивист, в отличие от натуралиста, видит основание морали в нравственных убеждениях людей. Но ведь убеждения зависят от воспитания, а оно, в свою очередь, определяется условиями места и времени. Так что и здесь отсутствует прочный фундамент, на котором могла бы базироваться мораль.

Насколько я понимаю, возможны всего две формы дескриптивизма, каковыми и являются натурализм и интуитивизм (хотя, конечно, есть множество ученых, чья позиция настолько расплывчата, что их трудно причислить к какой-либо определенной школе). Поэтому, я полагаю, можно уже задать и такой во-

прос: не следует ли нам в поисках моральной рациональности вообще отбросить дескриптивизм? И если мы это сделаем, то сможем ли предложить такую форму не-дескриптивизма, которая помогла бы в этих поисках? Во многих своих работах я уже давал утвердительный ответ на этот вопрос. Тот, кто не следил за дискуссиями на эту тему, наверное, будет удивлен, узнав, что не-дескриптивист может быть рационалистом; но его удивление можно объяснить тем, что он является жертвой ошибки, о которой я говорил выше. Думаю, Кант на моей стороне.

Итак, допустим, что мы раз и навсегда отказались видеть в моральных суждениях простые констатации фактов и отправились на поиски рациональной формы не-дескриптивизма. В каком случае мы могли бы подкрепить рациональные моральные аргументы? Как я отмечал в своих работах, первое, что мы должны сделать - это уяснить значение моральных слов и понятий. Это позволило бы нам овладеть теми логическими правилами, которые регулируют моральное мышление, ибо понять слово - значит понять скрытый смысл соответствующего высказывания. Однако, моральные слова обладают не дескриптивным, а, главным образом, перспективным значением (*meaning*). Это значение никак не связано с истинностным статусом высказываний, содержащих соответствующие слова. Сказать о некотором поступке, что он неправильный - это то же самое, что осудить или запретить его. Но здесь те, кто совершает дескриптивистскую ошибку, спросят: если моральные слова имеют указанное значение, то как возможно вообще какое бы то ни было моральное рассуждение? Я попросил бы их немного потерпеть.

Когда мы интересуемся, является ли какой-то поступок неправильным, мы, по сути, желаем знать, следует ли его избегать. Но этим вопрос не исчерпывается. Нас интересует также, является ли данный запрет *универсальным*, то есть распространяется ли он на все подобные ситуации; иными словами (если использовать выражение Канта), можно ли этот запрет представить в качестве всеобщего закона. Подобным же образом, когда мы спрашиваем, является ли какой-то поступок обязательным, мы фактически имеем в виду также и то, можно ли рассматривать данное требование как универсальный закон. Следуя кантовской традиции, я пытался доказать в одной из своих работ, что требование универсальности наших моральных суждений накладывает весьма суровый оттенок принудительности на те универсальные прескрипции, которые мы принимаем. Возьмем простой пример: если бы я должен был выдвигать одни только единичные предписания (*singular prescriptions*), возможно, я "предписал" бы себе от-

нимать пищу у других людей, будь у меня такие склонности и достаточная физическая сила. Но если меня спросить, готов ли я рекомендовать такие действия для всех и всегда, включая и те случаи, когда я сам выступаю в роли жертвы, я решительно отвечу "нет". Рассуждая подобным образом, мы сформулируем универсальный принцип, осуждающий такое поведение. Более основательно эта аргументация разработана в моих книгах, здесь же я, к сожалению, имею возможность показать только ее общую схему.

Приведенный аргумент, хотя он и базируется на кантовских представлениях о логике морального суждения, получает ныне утилитаристское толкование. Принято считать, что существуют две школы философии морали - кантовская и утилитаристская, и что их позиции диаметрально противоположны. Думать так - значит демонстрировать поверхностное знание обеих школ. Категорический императив Канта вполне согласуется с утилитаристской доктриной, как она изложена в книге Дж.С.Милля "Утилитаризм". Я понял это после тщательного изучения вопроса, и я склонен согласиться с Миллем в том, что только его доктрина находится с кантовством в указанном соотношении. Я постараюсь объяснить, почему это так.

Если в ходе моральных рассуждений нам потребуется сформулировать универсальные предписания применительно к определенному классу ситуаций, то эти предписания должны иметь силу для всех ситуаций данного типа, включая те, когда мы сталкиваемся с внешним сопротивлением или когда мы сами ориентированы на противодействие им. Иными словами, мы должны рассматривать притязания каждой стороны как имеющие равный вес, независимо от того, принадлежим ли мы сами к одной из этих сторон. В универсальном описании (description) не содержится никакого упоминания об индивидах, поэтому, принимая это предписание, мы не исключаем возможность того, что оно затронет нас самих. Мы сможем выработать универсальные предписания, наиболее приемлемые для нас только в том случае, если будем одинаково положительно относиться к однотипным устремлениям всех индивидов.

Это и есть утилитаризм, только изложенный другими словами. Это тот вариант утилитаризма, согласно которому мы должны выбрать из имеющихся альтернатив ту, которая в наибольшей степени способствует удовлетворению всех притязаний, причем выбор должен быть беспристрастным. Это возможно в том случае, если все притязания мы будем считать равноценными, чьи бы они ни были. Поскольку, как вы знаете, имеется великое множество разных вариантов утилитаризма, и некоторые

из них (например, упомянутая выше натуралистская версия) вызывают серьезные возражения, необходимо уточнить, какой именно вариант мы обсуждаем. Далее я буду защищать свой собственный вариант, свободный от тех недостатков, которые часто служат объектом критики.

Чаще всего критики обнаруживают противоречия между теми предписаниями, которые, по их мнению, должен давать утилитарист, и общепринятыми моральными убеждениями. Наличие этих противоречий доказывают, как правило, с помощью условных примеров, в которых описывают какие-то необычные, невероятные обстоятельства. Краткий ответ на такого рода критику состоит в том, что наши обычные моральные убеждения и связанные с ними нормальные нравственные чувства не предназначены для экзотических ситуаций. Они - результат воспитания, которое (если наши воспитатели достаточно мудры) имеет целью подготовить нас для жизни в этом мире, каков он есть, с его законами и случайностями. Чтобы удержаться на стезе добродетели, мы должны быть носителями сильных и глубоких нравственных убеждений. Мудрый воспитатель-утилитарист приложит для этого все усилия. Но в необычных ситуациях эти глубокие убеждения вступают в неразрешимый конфликт между собою, что порождает мучительные проблемы, столь любимые беллетристами.

Этот краткий ответ на критику можно развить далее, вплоть до детального изображения нравственной жизни во всей ее сложности. Главной особенностью такой картины было бы выделение в моральном сознании двух уровней. Это, во-первых, интуитивный уровень; здесь нравственные принципы и убеждения, полученные через воспитание, прилагаются к обычным ситуациям. Философы-интуитивисты, вообще говоря, верно понимают этот уровень сознания. Нравственно воспитанному человеку, говорят они, интуиция подсказывает, что он должен делать. Но они ошибочно полагают, будто этого достаточно для полного описания морального сознания, ибо без ответа остаются два ключевых вопроса. Во-первых, как мы можем знать, какие именно моральные убеждения правильны и, следовательно, достойны быть ориентирами в деле нравственного воспитания? Во-вторых, что нам делать, когда эти моральные убеждения вступают в конфликт между собой, как это неизбежно случается в нестандартных ситуациях?

Утилитарист, в отличие от интуитивиста, способен ответить на эти вопросы. Суть ответа в том, что имеется еще один уровень морального сознания, который я называю критическим и на ко-

тором как раз и возникают вопросы о наилучших нравственных убеждениях и установках, и о том, как поступать в затруднительных конфликтных ситуациях.

Такая точка зрения (и в этом ее достоинство) оставляет в неприкосновенности наиболее привлекательную сторону интуитивизма - его трактовку морального сознания в обычных ситуациях, позволяет в то же время объяснить (чего не могут интуитивисты), как должно вести себя в экстраординарных ситуациях и как обосновать те исходные убеждения, к которым апеллирует интуитивизм. Обоснование этих убеждений состоит в том, что иметь их - самое лучшее для нас. Это именно те убеждения, которые мудрый воспитатель-утилитарист стремится привить своим воспитанникам. Религиозные люди скажут, что Бог как мудрый воспитатель дал их нам в виде "совести".

Итак, ответ на главный вопрос статьи - как же решать моральные вопросы рационально - заключается в следующем. Прежде всего, нам следует понять, что всякий, кто берется за решение некоторого морального вопроса, должен обратиться к универсальной прескрипции, имеющей силу для любого события данного типа. Поскольку эта прескрипция универсальна, мы не сможем при выборе ее отдать преимущество нашим собственным интересам, а должны будем сделать беспристрастный выбор в интересах тех, кого это касается. Это значит, коротко говоря, поступать наилучшим для всех образом; и это также означает, что одинаковые интересы разных людей должны одинаково цениться.

Если бы мы были всецело рациональными существами, обладающими всей полнотой информации и сверхчеловеческой способностью ясного мышления, нам следовало бы тогда собрать все факты и решить, что именно является наилучшим в каждом конкретном случае. Так поступило бы существо, которое я в своей последней книге называю "архангелом". Можно предположить, что так поступает и Бог.

Но поскольку мы, люди, не столь рациональны, мы можем лишь стремиться и в какой-то степени приближаться к тем оптимальным решениям, которые способно выработать совершенное рациональное существо. Наша информация всегда неполна, мы подвержены множеству человеческих слабостей, поэтому, видимо, остается только один путь принятия решений - утилитарный расчет в каждом конкретном случае. Однако и сам утилитарист рекомендовал бы нам не заниматься подобными расчетами, а использовать свою интуицию; правда, он добавил бы, что при этом необходимо развивать в себе навыки критического мышления, которое держало бы интуицию под контролем и давало воз-

можно убедиться, что интуитивно принятые решения являются наилучшими. Такие навыки полезны и в тех сравнительно редких случаях, когда интуиция оказывается неспособной дать нам ясные и последовательные указания.

Итак, если меня спросят, как же решать моральные вопросы рационально, мой ответ будет варьироваться в зависимости от того, насколько рациональным является тот, кто принимает решение. Существо в высшей степени рациональное решало бы любой моральный вопрос путем критического размышления, то есть стремилось бы выяснить, какие универсальные прескрипции пригодны для ситуаций, подобных данной; при этом подразумевалось бы, что следует максимально удовлетворить притязания всех участников спора (при условии однотипности этих притязаний и беспристрастном подходе к ним). Но для того, кто осознает собственную иррациональность, было бы разумным не пытаться всегда мыслить так, как это делает всецело рациональное существо. Ведь он может прийти и к неверному решению. Однако по мере сил мы должны развивать свои мыслительные способности, ибо у нас нет другого надежного путеводителя и авторитета, помимо собственного разума. Даже если Бог и архангелы существуют, мы не можем быть уверены в том, что правильно понимаем их. Лучше обладать слабым человеческим разумом, чем вообще не иметь разума. Когда мы сомневаемся в своей ситуации (из-за того, например, что в каком-то случае интуитивно принятые решения противоречат друг другу, и мы не в состоянии установить, какое из них правильное), нам следует выбрать лучшее из того, чем мы располагаем.

## **Аргументация и обоснование в моральном рассуждении**

Возможно ли в принципе рациональное обоснование морали? И если возможно, то как именно оно может быть осуществлено? Эти вопросы относятся к числу важнейших среди тех, что выросли на проблемном поле метаэтики в XX веке. В специальной литературе представлен широкий спектр ответов на эти вопросы, причем ответов нередко взаимоисключающих, даже несопоставимых из-за различия в самих категориальных основах, через которые осмысливаются рациональные процедуры морального сознания.

Чтобы продвинуться к некоторому взаимопониманию хотя бы относительно предмета споров, необходимо выявить общезначимые моменты в истолковании самой процедуры рационального обоснования морали. Сделать это можно, обратившись к источнику, откуда берут начало практически все современные трактовки этой процедуры, - к классической концепции обоснования.

### **Обоснование знания: рационалистическая модель**

Для классической философии нового времени обоснование морали не было совершенно самостоятельной задачей, она обычно сопровождала разрешение более фундаментальной, как представлялось, проблемы - обосновать знание. В философии имплицитно утвердился методологический принцип, согласно которому все то, что составляет духовный мир, психику человека, может быть редуцировано к знанию (познанию). Мораль не составляла исключения, ее оценки и императивы рассматривались как когнитивные высказывания, как знание, к которому применима вся исторически выработанная эпистемологическая атрибутика: истинное - ложное, опытное - умопостигаемое, чувственное - рациональное и т.д. Даже у Канта, при всей масштабности его этической концепции, необходимым предварительным усло-

вием обоснования *морали* (в "Критике практического разума") явилось обоснование *знания* (в "Критике чистого разума"): не определив вначале, "что я могу знать", нельзя, по Канту, ответить на вопрос "что я должен делать". *Этический* рационализм есть, по сути, не что иное, как частный случай или одно из приложений эпистемологического рационализма, результат распространения его на моральное сознание. То общее, что может быть выявлено при сопоставлении разных способов и приемов рационального обоснования морали, определяется общностью или сходством соответствующих рациональных моделей обоснования знания. Эти модели, вообще говоря, хорошо известны, однако обычно они рассматриваются в теоретико-познавательном контексте, безотносительно к своим этическим приложениям.

Обоснование знания традиционно понимается как критическая деятельность, направленная на выявление и уточнение понятий и принципов, составляющих основу знания<sup>1</sup>. При этом речь может идти либо о возведении единого и окончательного фундамента всего человеческого знания (так чаще всего ставилась эта задача в классической философии), либо о прояснении исходных принципов отдельно взятой научной теории (такая трактовка больше распространена в современном науковедении).

Обоснование знания включает в себя два относительно самостоятельных уровня, или этапа. На первом из них выдвигаются некоторые базисные положения, составляющие логическую основу всего производного знания. Второй уровень обоснования - это "подкрепление", удостоверение истинности или правильности самих базисных положений. Так, Декарт строил философию и науку на единственном содержательном основании: "Я мыслю, следовательно, я существую", из которого он дедуцировал все остальные знания, т.е. полагание данного постулата и было обоснованием знания. Но на чем зиждется само это исходное положение? Гарантия его истинности - самоочевидность, засвидетельствованная интеллектуальной интуицией.

Лейбниц, в отличие от Декарта, основанием системы знаний считал не какое-то одно исходное положение, а множество аналитических суждений (т.е. суждений, выражающих тождество), истинность которых самоочевидна для разума. Вообще, критерий самоочевидности применительно к исходным знаниям имел весьма широкое признание в философии нового времени, к нему апеллировали не только рационалисты, но и - с определенными

---

<sup>1</sup> См.: Печенкин А.А. Обоснование научной теории: классика и современность. М., 1991. С. 11.



дополнениями и оговорками - также эмпирики. Согласно Лейбницу, аналитические истины, составляющие фундамент знания, будучи независимыми от случайностей опыта, обладают всеобщностью и необходимостью, они суть "истины во всех возможных мирах". Эти характеристики переносятся и на производные знания в той мере, в какой последние можно свести к тождественно-истинным суждениям. На подобных истинах основана, в частности, чистая математика, которая в целом (т.е. вместе с выводным знанием) представляет собою систему аналитических истин.

Радикальное новшество в рационалистические представления об обосновании знаний внес Кант. Всеобщими и необходимыми, полагал он, могут быть не только аналитические, но и синтетические суждения, при условии их априорности. Именно априорность (обусловленная наличием врожденных форм чувственности и рассудка), а не аналитичность сама по себе является источником необходимости того или иного суждения. Синтетическими априори являются, например, основоположения науки, открываемые с помощью чистых рассудочных понятий. Обосновать знание - это и значит найти, установить такие основоположения, которые, являя собою необходимую истину, сами в силу этого уже не нуждаются в каком-то дополнительном обосновании, подведении под них некоего иного фундамента. Эти особенности эпистемологии Канта, как мы увидим далее, отразились на его концепции обоснования морали.

Разумеется, философская и научная мысль и после Канта продолжала продуцировать разные модели обоснования знания, в том числе такие, которые решительно порывают с классической традицией<sup>2</sup>. Однако именно "Критика чистого разума" (в ее преломлении через "Критику практического разума") задавала те направления поисков и тот круг логико-эпистемологических понятий, в которых этика рационалистического толка до сих пор ставит и пытается решить проблему обоснования морали.

---

<sup>2</sup> Анализ современных концепций обоснования знания содержится в следующих работах: *Никитин Е.П.* Открытие и обоснование. М., 1988; *Печенкин А.А.* Указ. соч.; *Сокулер З.А.* Проблема обоснования: Гносеологические концепции Л.Витгенштейна и К.Поп-пера. М., 1988.

## Обоснование морали в понятиях рационалистической эпистемологии

Выстраивая фундамент морали, рационалистическая мысль (если иметь в виду общую логику ее движения) проходит два этапа, подобные тем, из которых складывается обоснование научной теории. На первом этапе отыскиваются, формулируются основные положения, принципы морали, принадлежащие самому нравственному сознанию и логически первичные по отношению ко всему множеству конкретных моральных норм и оценок. На втором этапе ставится задача подвести рациональную основу уже под эти исходные принципы, доказать их истинность, правильность, необходимость, обязательность и т.д., опираясь на санкцию разума (причем разум понимается как особая познавательная способность).

Граница между указанными этапами обычно размыта, само наличие этой двухступенчатости в обосновании морали почти не артикулировалось, не подвергалось рефлексии в рационалистических концепциях нового времени. Многие философы сводили обоснование морали к доказательству абсолютности, объективности, необходимости первых принципов морали, не фиксируя содержания этих принципов. Такого рода "усеченное" обоснование встречалось, главным образом, в трудах тех мыслителей, для которых этические проблемы не составляли самостоятельной области исследования, а затрагивались лишь попутно, в более общем теоретико-познавательном контексте<sup>3</sup>. Однако подобный подход характерен и для некоторых собственно этических концепций. Так, этический интуитивизм XVIII века, отстаивая абсолютность и автономность морали, оставлял ее содержательный аспект на усмотрение разумной интуиции<sup>4</sup>.

Оба названных этапа обоснования представлены в философии Канта. Логически первым шагом на пути обоснования нравственности было полагание категорического императива. Формула этого императива, по мысли Канта, должна выполнять роль основания всей системы действительных и возможных оце-

---

<sup>3</sup> Лейбниц, например, вообще избегал ссылки на какие-то суждения морали, ограничившись указанием на то, что эти суждения суть "необходимые истины - вроде тех, которые встречаются в чистой математике", и что "наука о нравственности", как и арифметика, "зависит от доказательств, доставляемых разумом" (*Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 49-50; 94).

<sup>4</sup> См.: *Артёмьева О.В.* Этический интеллектуализм Ричарда Прайса // *Филос. науки.* 1991. N 4.

нок и норм морали, должна удостоверять их моральную аутентичность. Из данной формулы можно развернуть все конкретное содержание нравственности (что Кант и демонстрирует с помощью ряда примеров).

Нетрудно видеть, что основной постулат морали есть органический продукт кантовской эпистемологии. Практический разум как непосредственный источник категорического императива - это не какая-то особая способность, противостоящая спекулятивному (теоретическому) разуму: "мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении"<sup>5</sup>. Познавательная деятельность чистого разума одновременно есть и деятельность полагающая, конструктивная; априорные суждения (и аналитические, и синтетические) именно в силу своей априорности суть знания - конструкты, произведенные разумом. Поэтому и основоположение нравственности у Канта - это не результат исследования и обобщения реальных, "эмпирических" феноменов морального сознания, а фабрикат чистого разума.

Из эпистемологии же берется и основание всеобщности морального принципа. Собственно говоря, для Канта полагание, установление принципа (т.е. то, что было обозначено выше как первый этап обоснования) и определение его в качестве всеобщего и необходимого (т.е. вторая ступень обоснования) фактически сливаются воедино, так как и формула исходного принципа, и его обязующий характер в равной мере обусловлены априорностью чистого разума. Из этого источника проистекают и "общая законосообразность поступков" (требование которой составляет содержание категорического императива)<sup>6</sup>, и сама его "категоричность".

Стремлением Канта "возвысить" мораль до объективности (дать ее объективный критерий и представить ее императивы как "объективные требования") можно объяснить то, что нравственное сознание он выражает и описывает в категориях безличной рационалистической теории познания; адресатом моральных предписаний выступает не личность с ее чувствами и стремлениями, даже не люди вообще с их "эмпирически случайной" телесной и духовной организацией, а любые разумные существа.

---

<sup>5</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 226.

<sup>6</sup> Несмотря на прокламируемую "формальность" категорического императива, он, несомненно, несет в себе определенное содержание, хотя и весьма абстрактное и бедное, сообразно своему статусу всеобщего принципа.

Кант не может избежать упоминания таких важнейших *некогнитивных* составляющих нравственного сознания, как чувство долга, добрая воля, уважение к закону и т.п., однако и эти феномены "эмпирической психологии" он подвергает эпистемологическим операциям, несмотря на сильнейшее сопротивление материала. В результате специфический эмотивный субстрат морального императива бесследно исчезает, растворяясь в абстрактно-когнитивной форме. Так, обязующий характер морального требования, его необходимость Кант (как и весь классический рационализм) полностью отождествляет с необходимостью, свойственной некоторым когнитивным - например, логически-истинным - суждениям. Действительно, этическая рефлексия дает повод для такого отождествления: ведь субъективно человек воспринимает, переживает моральное требование как нечто существующее "во мне", но "не мое" и в этом смысле объективное; к тому же это требование выражено самым настоятельным, категорическим образом. Поэтому оно и получает определение "объективно-необходимого". Однако необходимость эта фактически имеет психологический смысл, она обозначает "непреклонность" императива, обращенного к воле и чувствам, тогда как в сфере знания аналогичный термин фиксирует определенную логико-эпистемологическую характеристику суждения, свободную от эмотивно-волевых ассоциаций.

Рассматривая мораль через призму своей теории познания, Кант полагал, что эмпирически, путем исследования реального содержимого человеческой психики, невозможно "составить представление об обязательности" какого-либо требования и, следовательно, определить его в качестве морального; такое понятие выводимо лишь априори из разума<sup>7</sup>. Он был бы прав, если бы обязательность морального требования выражала особую модальность (а именно - аподиктичность) высказывания, описывающего данное требование. Если же обязательность (необходимость, категоричность и т.п.) понимать как реальное свойство реальных (в психологическом смысле) феноменов морали, то оно вполне поддается эмпирическому познанию. Это относится к моральному сознанию в целом, в том числе и к основоположениям нравственности. Не существует непреодолимых препятствий к тому, чтобы, не прибегая к категориям "чистого разума", выявить абстрактно-всеобщее содержание нравственности, сложившееся в сознании людей помимо всякой философской или научной теории.

---

<sup>7</sup> См.: *Кант И.* Указ. изд. Т. 4, ч. 1. С. 225-226.

Иными словами, если под обоснованием морали понимать обнаружение и формулирование некоторой элементарной максимы, выражающей содержательную специфику морали, то такое обоснование в принципе осуществимо. Собственно, формула категорического императива и есть, по существу, один из возможных вариантов *эмпирического* обобщения реалий нравственного сознания, а вовсе не априорное свидетельство разума. Другой вариант подобного же обобщения - известное с древних времен "золотое правило" нравственности. Многочисленные попытки найти новую, усовершенствованную формулу, адекватно выражающую суть морали, и тем самым подвести основание под всю систему нравственных ценностей, имели место в прошлом, предпринимаются они и сейчас.

Анализ и обобщение в сфере морали возможны потому, что этим операциям подвергается не "долженствование" (или "одобрение") как феномен психики, а содержание понятий, обозначающих *объекты* долженствования. Любая конкретная норма морали - это ответ на вопрос, *как* (или *что*) должно делать. Вот эти многочисленные *как* или *что* составляют то эмпирически данное содержание, из которого анализ выделяет минимальный набор общезначимых и специфичных для морали признаков, вкладывая их в предельно абстрактную формулу нравственного закона, постулата или принципа. Что касается долженствовательной формы моральных норм и принципов, то она на этом первом этапе обоснования не затрагивается анализом и не претерпевает изменений, будучи перенесена от единичных императивов ко всеобщим.

Второй этап обоснования - это подведение рационального фундамента под абстрактно-всеобщий принцип нравственности, т.е. попытка ответить на вопрос, почему *должно* поступать так-то, почему *вообще должно* что бы то ни было. Заслуга этического рационализма - в том, что он убедительно доказал бесплодность и ошибочность всех положенных в истории этики способов обоснования морального долга и добра ("должно, потому что ведет к наслаждению", "потому что соответствует природе", "способствует прогрессу", "так велел Бог" и пр.).

Однако, отстаивая специфику морально должного и доброго, их несводимость ни к чему неморальному, автономии морали, философы этого направления использовали исключительно эпистемологическую аргументацию. По Канту, несостоятельность всех попыток обосновать должное связана с применением эмпирических методов доказательства, не могущих обеспечить специфическую для морали аподиктичность ее императивов. Согласно

рационалистическому интуитивизму (Р.Прайс, Дж.Э.Мур), добро и долг суть элементарные, далее не разложимые понятия, которые нельзя "определить" через другие понятия, они постигаются лишь посредством интуиции. Впрочем, и сам рационализм, ссылаясь на разум как источник морального долга, не дает действительного обоснования исходного принципа морали, ибо отвечает не на вопрос, *почему должно* делать нечто, а совсем на другой - *откуда берутся* в нашем сознании императивы нравственности.

Если принять ту точку зрения, согласно которой должное есть специфическая интенционально-побудительная реалья психики (т.е. чувство долга), а не проявление когнитивной необходимости, непонятным образом определяющей "добрую волю", тогда необосновываемость должного выглядит существенно по-другому, чувство долга (как и любое другое чувство, как и вообще любая реалья) не подлежит обоснованию потому, что объектом данной процедуры могут быть только суждения, поверяемые на истину-ложь. Чувство может наличествовать или отсутствовать, его можно испытать, пробудить, можно описать, объяснять его природу и функции, - но нельзя "обосновать". Что касается высказываний, содержащих термины "долг", "добро" и их производные, то вопрос об их обосновываемости зависит от контекста, от расстановки смысловых акцентов. Если, например, "высказывание "Я должен то-то" есть вербальное *выражение чувства* долга, то оно не является суждением и не подлежит обоснованию. Если же смысл высказывания состоит в том, чтобы *обозначить объект* долженствования (при этом та или иная интерпретация долга не сказывается на понимании данного объекта), то это высказывание есть истинностное суждение, подпадающее под логико-когнитивные операции (включая и обоснование).

Конкретные нормы нравственности, ситуативные моральные оценки поддаются обоснованию потому, что здесь не возникает вопроса о сути, природе долженствования, оно берется как непосредственная данность, внимание обращается лишь на то, *что именно* должно делать. Обосновываются эти частные нормы и оценки путем подведения их под более общие положения, в которых также содержатся "само собою понятные" термины долга и добра. Когда дело доходит до предельно общего принципа нравственности и возникает проблема его обоснования, то игнорировать ценностный, императивно-оценочный характер моральных высказываний становится уже невозможным. Неразрешимые трудности, с которыми сталкивается этический рационализм в своих попытках обосновать начала морали, обусловлены тем, что

ее суждения не сводимы без остатка к когнитивным элементам и потому не подлежат эпистемологическому обоснованию.

### **Альтернатива обоснования и объяснения морали**

Весьма распространенная в современной метаэтике мысль о том, что принципы нравственности не могут быть рационально обоснованы, встречает резкое неприятие со стороны многих теоретиков морали. Помимо возражений ценностного характера (суть которых в том, что мораль, под которую не подведено рациональное основание, беззащитна и становится легкой добычей релятивизма), помимо также разнообразных попыток теоретического опровержения этического антифундаментализма, имеется еще один довод, рассмотрение которого уместно в связи с темой данной статьи. Речь идет, собственно, не о каком-то осознанном и ясно артикулированном возражении, а скорее о наглядной демонстрации принципиальной возможности обосновать мораль посредством теоретического *объяснения* ее исходных принципов. Иными словами, задавшись целью обосновать мораль, философ разрабатывает определенную версию ее происхождения, сущности, социальных функций и пр., т.е. дает ее объяснение. То обстоятельство, что мораль поддается объяснению (хотя, разумеется, любое из представленных объяснений является предметом дискуссий), рассматривается вместе с тем как свидетельство ее обосновываемости.

"Вы утверждаете, что принципы морали не подлежат рациональному (или вообще научному) обоснованию? Значит, вы считаете мораль необъяснимой, непостижимой, иррациональной", - этот довольно обычный для метаэтических споров аргумент покоится на недоразумении, на ошибочном смешении двух разных процедур - обоснования и объяснения. Едва ли не все этические концепции прошлого содержат в себе эту фундаментальную ошибку, наличие которой во многом обесценивает результаты этических изысканий. Здесь я хотел бы ограничиться простым сопоставлением названных операций без детального их анализа, с тем чтобы, отвечая на заглавный вопрос статьи, прояснить специфику рационального обоснования морали еще в одном важном отношении.

Обоснование морали - это рациональная процедура практического, нравственного сознания, включающего в свой состав не только ценностные компоненты (принципы, нормы, оценки), но и рассуждения, доказательства, аргументы. Обоснование, по су-

щество, и есть аргументация в пользу определенных ценностей, доказательство их правильности, обязательности и т.д. Объяснение же морали - это рациональная процедура *теоретического* сознания, назначение которой - доставить знание о природе нравственного феномена, его истоках, причинах и пр. Знание о принципах и нормах нравственности само по себе не есть аргумент за или против их принятия, поэтому объяснение не может заменить обоснования исполнить его функцию.

Неявная подстановка объяснения на место обоснования - одна из важнейших, на мой взгляд, причин многократно отмеченного в литературе практического бессилия рационалистической этики. И дело совсем не в том, что эта концепция дает неверное объяснение морали, ошибочно усматривая в разуме источник долженствования: будь даже такое объяснение теоретически безупречным, истинным, оно все равно представляло бы собою знание, когнитивную модель "механизма" нравственности, и в качестве знания не несло бы в себе практического импульса.

Рационалистическая этика обращается к индивиду с таким "практическим силлогизмом": "Разум - источник безусловного долженствования (имеющего определенную содержательную направленность), ты - разумное существо; следовательно, ты безусловно должен (руководствоваться данным ориентиром)". Однако заключительное *ценностное* утверждение вовсе не вытекает из предшествующих *констатирующих* посылок, т.е. моральный императив остается здесь необоснованным. Помимо ссылки на формальный запрет выведения суждений должного из суждений сущего, можно привести и другие соображения. Если нравственный закон действительно произведен непосредственно от разума, и мой разум соответствующим образом уже определил мою волю, то, следовательно, долженствование сложилось в моем сознании до и независимо от всякого обоснования и, значит, эта операция излишня. Если же индивид в силу каких-либо причин пока еще не утвердился в своих нравственных предпочтениях, то этический рационалист может адресовать ему лишь совет "по мере сил... развивать свои мыслительные способности, ибо у нас нет другого надежного руководителя и авторитета, помимо собственного разума"<sup>8</sup>. Этот совет, очевидно зиждется на определенном понимании (объяснении) нравственности, однако не содержит никакого обоснования моральных ценностей. Практическая бесплодность нравственно-воспитательных установок такого

---

<sup>8</sup> Хэар Р. Как решать моральные вопросы рационально? // Наст. изд. С. 9-21.



рода, весьма популярных и в западной, и в отечественной этике, происходит уже не из подмены обоснования морали ее объяснением, а из ошибочного объяснения морали.

Дихотомия объяснительной и обосновательной процедур в этике - это следствие реального несовпадения двух сфер духовности: познавательной и ценностной, теоретической и практической. Представление о том, будто чистая теория может непосредственно "перетекать" в моралистику, т.е. некоторые абстрактно-логические построения могут якобы задавать направление и импульс нравственному сознанию - характерная иллюзия классического (да и современного) рационализма. Основу этой позиции составляет эпистемологическая трактовка морали, депсихологизация нравственного сознания, редукция ценностей к знаниям. Преодоление указанной иллюзии позволило бы выявить специфику рационального обоснования морали, его возможности и границы.

## Моральное рассуждение

Этика, в отличие, скажем, от математики или физики, не является точной наукой. Общим местом является мнение, что она в принципе не может быть такой наукой. Многие современные философы убеждены, что этика вообще не наука и никогда не сможет стать ею. Вот как выражал эту мысль Л.Витгенштейн в прочитанной им однажды лекции по этике: "... Когда я задумываюсь над тем, чем действительно являлась бы этика, если бы существовала такая наука, результат кажется мне совершенно очевидным. Мне представляется несомненным, что она не была бы ничем, что мы могли бы помыслить или высказать... Единственное, что мы можем, - это выразить свои чувства с помощью метафоры: если бы кто-то смог написать книгу по этике, которая действительно являлась книгой по этике, эта книга, взорвавшись, разрушила бы все иные книги мира. Наши слова, как они используются в науке, являются исключительно сосудами, способными вместить и перенести значение и смысл, естественные значения и смысл. Этика, если она вообще чем-то является, сверхъестественна"<sup>1</sup>.

Язык морали - особый язык. Своеобразие морального рассуждения связано прежде всего с тем, что в нем используются моральные оценки и нормы. Действительно ли эти специфические его составляющие имеют значение, несовместимое с обычным, или естественным значением слов?

Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, нужно проанализировать способы выражения моральных оценок и норм в языке и их основные функции.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein L. Lecture on Ethics // Philosophical Review. 1965. Vol. 74. N 1. P. 7.

## Истина и ценность

Без ценностей нет социальных наук, которые, подобные этике, политической экономии, теории права и т.д., ставят своей непосредственной задачей обоснование и утверждение определенных ценностей. Без ценностей нет естественных наук: понимание природы является оценкой ее явлений с точки зрения того, что должно в ней происходить, то есть с позиции устоявшихся, опирающихся на прошлый опыт представлений о "нормальном" или "естественном" ходе вещей. Без ценностей, нет, наконец, логико-математического знания, прескриптивная интерпретация которого является даже более обычной, чем его дескриптивная интерпретация. Понятие ценности столь же важно для эпистемологии и методологии науки, как и понятие истины.

"Истина" и "ценность" представляют собой два фундаментальных, взаимно дополняющих друг друга понятия. Это положение диктует общую линию подхода к анализу ценностей.

Существуют десятки определений понятия ценности. Они различаются деталями, но суть их одна: ценностью определяется предмет некоторого интереса, желания, стремления и т.п., или, короче говоря, объект, значимый для человека или группы лиц. В более общем случае ценностью считается любой предмет любого интереса. На всех этих определениях сказывается обычное убеждение, что истина - это свойство мыслей, правильно отображающих действительность, а ценность - свойство самих вещей, отвечающих каким-то целям, намерениям, планам и т.п.

Однако, ценность, как и истина, является не свойством, а отношением между мыслью и действительностью.

Утверждение и ситуация, которой оно касается, могут находиться между собой в двух противоположных отношениях: описательном и оценочном. В случае первого отправным пунктом сопоставления является ситуация, утверждение выступает как ее описание и характеризуется в терминах понятий "истинно" и "ложно". В случае оценочного отношения исходным является утверждение, функционирующее как стандарт, перспектива, план. Соответствие ему ситуации характеризуется в терминах понятий "хорошо", "безразлично" и "плохо". Истинным является утверждение, соответствующее описываемой им ситуации. Позитивно ценна ситуация, соответствующая высказанному о ней утверждению, отвечающая предъявляемым к ней требованиям.

Допустим, что составляется дом и его план. Можно, приняв за исходное дом, сказать, что план, соответствующий дому, явля-

ется истинным. Но можно, приняв за исходное план, сказать, что дом, отвечающий плану, является хорошим, то есть таким, каким он должен быть. Неутверждаемое выражение "этот дом голубой" для которого не указан способ соотнесения его с ситуацией ("способ утверждения"), не является ни описанием, ни оценкой, ни вопросом. Описание "Истинно, что этот дом голубой", оценка "этот дом должен быть голубым" и вопрос "этот дом голубой?" совпадают по своей основе и различаются только способом соотнесения с действительностью.

Следующий пример возможности двух разных направлений приспособления между словами и миром принадлежит Г.Энскоум<sup>2</sup>. Предположим, что некий покупатель, снабженный списком, наполняет в универсаме свою тележку указанными в этом списке товарами. Другой человек, наблюдающий за ним, составляет список отобранных им предметов. При выходе из магазина в руках у покупателя и его наблюдателя могут оказаться два одинаковых списка, но имеющих совершенно разные функции. Цель списка покупателя в том, чтобы, так сказать, приспособить мир к словам; цель списка наблюдателя - привести слова в согласие с миром. Для покупателя отправным пунктом служит список; мир, преобразованный в соответствии с последним и отвечающий ему, будет позитивно ценным (хорошим). Для наблюдателя исходным является мир; список, соответствующий ему, будет истинным. Если покупатель допускает ошибку, для ее исправления он предпринимает предметные действия, видоизменяя плохой, не отвечающий списку мир. Если ошибается наблюдатель, он вносит изменения в ложный, не согласующийся с миром список.

Цель описания - сделать так, чтобы слова соответствовали миру, цель оценки - сделать так, чтобы мир отвечал словам. Это - две диаметрально противоположные функции. Очевидно, что они не сводимы друг к другу. Нет оснований также считать, что описательная функция языка является первичной или более фундаментальной, чем его оценочная функция.

Иногда противопоставление описаний оценок воспринимается как неоправданное упрощение сложной картины употреблений языка. Так, Д.Остин пишет, что "наряду со многими другими дихотомиями надо отменить и привычное противопоставление "нормативного или оценочного фактическому"<sup>3</sup>. Д.Серль также говорит о необходимости разработки "более серьезной таксономии, чем любая из тех, что опираются на весьма поспешные

---

<sup>2</sup> См.: *Auscombe G.E.M. Intention. Oxford, 1957. Ch. 1.*

<sup>3</sup> *Остин Дж.Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 117.*

обобщения в терминах таких категорий, как "оценочный/описательный" или "когнитивный/эмотивный"<sup>4</sup>.

Сам Д.Остин выделяет пять основных классов речевых актов: вердикты, приговоры; осуществление власти, голосование и т.п.; обещания и т.п.; этикетные высказывания (извинения, поздравления, похвала, ругань и т.п.); указания места высказывания в процессе общения ("Я отвечаю", "Я постулирую" и т.п.)<sup>5</sup>. Однако все эти случаи употребления языка представляют собой только разновидности оценок, в частности, оценок с предполагаемыми санкциями, то есть норм.

Д.Серль говорит о следующих пяти различных действиях, которые мы производим с помощью языка: сообщение о положении вещей; попытка заставить сделать; выражение чувств; изменение словом мира (отлучение, осуждение и т.п.); взятие обязательства сделать<sup>6</sup>. Однако здесь опять-таки первый и третий случаи - это описания, а остальные - разновидности оценок (приказов). Описание и оценка являются двумя полюсами, между которыми существует масса переходов. Как в повседневном языке, так и в языке науки имеются многие разновидности и описаний, и оценок. Чистые описания и чистые оценки довольно редки, большинство языковых выражений носит двойственный, или "смешанный", описательно-оценочный характер. Все это должно, разумеется, учитываться при изучении множества "языковых игр", или способов употребления языка. Но нужно учитывать и то, что всякий более тонкий анализ употреблений языка движется в рамках и сходного и фундаментального противопоставления описаний и оценок и является всего лишь его детализацией.

Таким образом, истина - это соответствие мысли своему объекту, позитивная ценность (добро) - соответствие объекта мысли о нем.

Формы явного и неявного вхождения ценностей в наши рассуждения, и в частности в моральные рассуждения, многочисленны и разнообразны. Что касается языкового выражения ценностного отношения, то чаще всего оно фиксируется утверждениями с явным или подразумеваемым "должно быть": "Человек должен быть критичным", "Всякий проступок должен наказываться" и т.п.

---

<sup>4</sup> Серль Дж.Р. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 169.

<sup>5</sup> Остин Дж.Л. Указ. соч. С. 119.

<sup>6</sup> Серль Дж.Л. Указ. соч. С. 194.

Явные абсолютные оценки обычно выражаются в форме "Хорошо (плохо, безразлично), что то-то и то-то", или опять-таки с "должно быть". В явных сравнительных оценках используются "лучше", "хуже" и "равноценно".

В языковом представлении оценок важную роль играет контекст, в котором они формируются. Можно выделять обычные, или стандартные, формулировки оценочного высказывания, но в принципе, предложение едва ли не любой грамматической формы способно выражать оценку. Попытка ограничить оценочное высказывание от других видов высказываний, опирающаяся на чисто грамматические основания, не ведет к успеху.

Моральные оценки, как и все другие, могут быть абсолютными и сравнительными ("Ложь морально предосудительна" и "Морально простительнее лгать дальнему, чем ближнему"). В моральном рассуждении гораздо более употребительны, однако, абсолютные оценки. Для этой "категоричности" морали есть свои основания, о которых в дальнейшем будет сказано несколько слов. Каких-либо стандартных формулировок моральных оценок не существует, обороты "морально хорошо", "морально предосудительно", "морально предпочтительнее" и т.п. звучат искусственно. То, что какая-то оценка является моральной, определяется обычно контекстом ее употребления, а не ее формулировкой.

К выражениям оценочного характера относятся, помимо явных оценок, также всякого рода стандарты, правила, образцы, идеалы, утверждения о целях, конвенции, аналитические высказывания, номинальные определения и т.п.

Очевидный оценочный характер традиций, советов, пожеланий, методологических и иных требований, предостережений, просьб, обещаний и т.п.

Вопросы, имеющие характер требований или рекомендаций представить определенную информацию, также содержат неявно оценку.

Оценки входят неявно и в целевые, или технические нормы, устанавливающие цели и указывающие средства для их достижения.

Ценностное отношение находит свое выражение также в разнообразных нормах. Их область крайне гетерогенна и включает законы (типы законов государства), правила всякого рода (правила грамматики, ритуала и т.д.), команды, директивы, технические нормы, моральные нормы и т.д.

Обычно нормы противопоставляются и описаниям, и оценкам. Однако, если исходить из существа дела, нормы представляют собой частный случай ценностного отношения между мыс-

лью и действительностью. Как таковые они являются особым случаем оценок. Именно тем случаем, который представляется нормативному авторитету настолько важным, что он находит нужным установить определенное наказание за приведение действительности в соответствие с оценкой. Норма - это социально навязанная и социально закрепленная оценка. Средством, с помощью которого оценка превращается в норму, является "санкция", или наказание в широком смысле слова<sup>7</sup>.

Наказание многолико и разнородно, начиная с лишения жизни и кончая осуждением истории и, соответственно, граница области норм не является четкой. В частности, правовые нормы - это жестко закрепленные социальные оценки со строго фиксированной санкцией. Методологические правила - оценки, отказ от которых грозит возникновением каких-то, не оговоренных заранее затруднений в исследовательской деятельности. Правила игры - оценки со своеобразной санкцией: человек, пренебрегающий ими, выбывает из игры ("играет в другую игру").

Особенности моральных норм во многом связаны со своеобразием стоящих за ними санкций. Морально наказание не фиксируется жестко, оно является не только внешним ("моральное порицание"), но и внутренним ("угрызения совести"). Такое наказание по своему характеру занимает, как кажется, "промежуточное" положение между правовыми санкциями, санкциями за нарушение правил игры и санкциями за нарушение технических норм.

Разнообразие возможных видов человеческой деятельности - от преобразования природы и общества до игры в крестики-нолики - лежит в основе разнообразия тех наказаний, которыми сопровождается нарушение норм, и разновидности поля самих норм.

Моральные нормы как оценки, стандартизированные с помощью санкций, являются частным и достаточно узким классом моральных оценок. Моральные нормы касаются человеческих действий или вещей, тесно связанных с деятельностью, в то время как моральные оценки могут относиться к любым объектам; нормы направлены в будущее, оценки могут касаться как прошлого и настоящего, так и того, что существует вне времени.

Отличие норм от социальных оценок имеет социальную природу. Это не означает, разумеется, что нормы и оценки вообще никак не связаны. Напротив, связи их многообразны и

---

<sup>7</sup> О сводимости норм к абсолютным оценкам см: *Ивин А.А.* Ценности в научном познании // *Логика научного познания. Актуальные проблемы.* М., 1987. С. 246-247.

тесны, хотя и не носят - за одним исключением<sup>8</sup> - характера логического вывода.

Санкция как элемент, делающий чисто оценочный оператор нормативным, не является самостоятельным компонентом нормы, а входит в качестве смысловой части в нормативный оператор.

Продолжая разговор о формах, в которых воплощается ценностное отношение, нужно отметить, что многие понятия как обычного языка, так и языка науки, имеют явную оценочную окраску. Их иногда называют "хвалебными", круг их широк и не имеет четких границ. В числе таких понятий "знание" как противоположность слепой вере, "труд", "эксплуатация", "рациональность" и т.д. Введение подобных понятий редко обходится без одновременного привнесения неявных оценок.

Но ценности входят в рассуждение не только с особыми "хвалебными" словами. Любое слово, сопряженное с каким-то устоявшимся стандартом, вводит при своем употреблении неявную оценку. Называя вещь, мы относим ее к определенной категории и тем самым определяем ее как вещь данной, а не иной категории. В зависимости от имени, каким она названа, от того образца, под который она подводится, вещь может оказаться хорошей или же оказаться плохой. Хорошее здание, заметил как-то Спиноза, - это всего лишь плохие развалины. "Все, что кажется древним, прекрасно, все, что кажется старым, прекрасным не является"<sup>9</sup>. Глупое сочинение становится блестящим и остроумным, если только предположить, что глупость - сознательный прием<sup>10</sup>. Называние - это подведение под определенное понятие, под представляемый им образец вещей определенного рода и, значит, оценка. Назвать привычную вещь другим именем - значит подвести ее под другой образец и, возможно, иначе ее оценить.

Таким образом, не только "хвалебные", но и, казалось бы, оценочно нейтральные слова способны выражать ценностное отношение. Это делает грань между описательной и оценочной функциями языковых выражений особенно зыбкой и неустойчивой.

Интерес к формам выражения оценок и норм в языке связан с тем, что чистые "моральные суждения", представляющие собой

---

<sup>8</sup> Из нормы, предписывающей какое-то действие, логически следует позитивная оценка этого действия. Подробнее речь об этом идет далее.

<sup>9</sup> Жубер Д. Дневники // Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982. С. 377.

<sup>10</sup> Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 138-139.



собственно моральную оценку или норму, встречаются редко. Обычно моральные оценки (нормы) входят в рассуждение в форме оценок (норм) других видов, составляя их своеобразный аспект или акцент. Граница между оценкой и описанием не является четкой; оценка (норма) едва ли не каждого вида может выражать также моральную оценку (норму). Все это означает, что понятие "морального рассуждения" - несомненная идеализация.

### **Двойственность моральных принципов**

Чистые оценки не так часты, как это обычно представляется. Гораздо более употребительны двойственные, *описательно-оценочные* (или дескриптивно-прескриптивные) выражения. В зависимости от ситуации своего использования они или описывают, или оценивают, но нередко даже знание ситуации не позволяет с уверенностью сказать, какую из этих двух функций выполняет рассматриваемое выражение<sup>11</sup>.

Простым и наглядным примером двойственных выражений могут служить определения толковых словарей. Задача такого словаря - дать достаточно полную картину стихийно сложившегося употребления слов, описать те значения, которые придаются им в обычном языке. Но составители словарей ставят перед собой и другую цель - нормировать и упорядочить обычное употребление слов, привести его в определенную систему. Словарь не только описывает, как реально используются слова. Он указывает также, как они должны правильно употребляться. Описание он соединяет с требованием.

Почти все определения, употребляемые в науке, имеют двойственный, дескриптивно-прескриптивный характер. Именно поэтому так трудно провести границу между реальными определе-

---

<sup>11</sup> Еще Сократ столкнулся с затруднением, связанным с возможностью и истинностной, и ценностной интерпретации одного и того же утверждения. На вопрос, может ли справедливый человек однажды совершить несправедливый поступок, он отвечал, что нет: если это произойдет, человек перестанет отвечать идее справедливого. Сократ придерживался ценностного подхода и шел от идей к вещам. В рамках же истинностного подхода такая ситуация вполне возможна. Не случайно Л.Шестов писал, что "сократовское уверение, будто с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим - ничего дурного" - есть "пустая болтовня" и "поэтический образ"... (Шестов Л. Скованный Парменид. Париж, 1927. С. 50-51).

ниями, описывающими некоторые объекты, и номинальными определениями, требующими наличия у них каких-то свойств.

Очевидна, далее, двойственная природа общих принципов и законов научной или иной теории. Ими описываются и объясняются некоторые совокупности фактов. В качестве описаний они должны соответствовать эмпирическим данным и эмпирическим сообщениям. Вместе с тем принципы и законы являются также стандартами оценки как других утверждений теории, так и самих фактов.

Моральные принципы также относятся к двойственным выражениям. В них содержится описание сферы моральной жизни и опосредствованно тех сторон жизни общества, одним из обнаружений которых является мораль. Этими же принципами предписываются определенные формы поведения, требуется реализация известных ценностей и идеалов.

Нередко это противоречивое единство описания и предписания разрывается, и моральным принципам дается либо дескриптивная, либо прескриптивная интерпретация. Характерны в этом плане споры по поводу истинности данных принципов.

Те, кто считает их описаниями или прежде всего описаниями, убеждены, что понятия истины и лжи приложимы к ним точно в том же или несколько модифицированном смысле, что и к остальным описаниям. Нередко в качестве дополнительного аргумента утверждается, что если бы моральные принципы не были связаны с истиной, то ни одну моральную систему нельзя было бы обосновать, и все такие системы оказались бы равноправными. Эта ссылка на угрозу релятивизма и субъективизма в морали очевидным образом связана с убеждением, что объективность, обоснованность и тем самым научность необходимо предполагают истинность, и что утверждения, не допускающие квалификации в терминах истины и лжи, не могут быть ни объективными, ни обоснованными, ни научными. Это убеждение - характерная черта того стиля теоретизирования, который присущ XVII-XVIII вв.

Авторы, подчеркивающие в моральных принципах их регулятивную, проектирующую функцию и считающие главным не дескриптивное, а прескриптивное их содержание, полагают, что к этим принципам неприменимо понятие истины. Нередко при этом, чтобы избежать релятивизма и иметь возможность сопоставлять и оценивать разные системы морали, взамен истины вводится некоторое иное понятие. Его роль - быть как бы "заменителем" истины в сфере морали и показывать, что

хотя понятие истины не приложимо к морали, она тем не менее как-то связана с действительностью, и в ней возможны некоторые достаточно твердые основания. В качестве таких "суррогатов" истины предполагались "правильность", "значимость", "целесообразность", "выполнимость" и т.п.

Ни один из этих подходов к проблеме истинности моральных принципов не является, конечно, обоснованным. Каждый из них представляет собой попытку разорвать то противоречивое дескриптивно-прескриптивное единство, каким является моральный принцип, и противопоставить удерживаемую сторону другой его стороне.

Первый подход предполагает, что в терминах истины может быть охарактеризована любая форма отображения действительности человеком, и что там, где нет истины, нет вообще обоснованности и все является зыбким и запредельным. С этой точки зрения добро и красота являются всего лишь завуалированными формами истины. Очевидно, что такое расширительное толкование истины лишает сколь-нибудь ясного смысла не только те понятия, которые она призвана заместить, но и самое истину.

В случае второго подхода уже сама многочисленность предлагаемых "суррогатов" истины, их неясность, их короткая жизнь, отсутствие у них корней в истории этики, необходимость для каждой формы отображения действительности, отличной от чистого описания, изобретать свой особый "заменитель" истины говорят о том, что на этом пути не приходится ожидать успеха.

Проблема обоснования моральных принципов - это проблема раскрытия их двойственного, дескриптивно-прескриптивного характера. Принцип морали напоминает двуликое существо, повернутое к действительности своим регулятивным, оценочным лицом, а к ценности - своим "действительным", истинностным лицом: он оценивает действительность с точки зрения ее соответствия ценности, идеалу, образцу и одновременно ставит вопрос об укорененности этого идеала в действительности.

Аналогичную дескриптивно-прескриптивную природу имеют, как указывалось, и обычные законы науки. Но если у моральных принципов явно доминирует прескриптивное, оценочное начало, то у научных законов ведущим обычно является описательный момент.

Таким образом, проблема не в том, чтобы заменить добро в области этики истиной, и не в том, чтобы заместить добро чем-то, что напоминало бы истину и связывало бы, подобно ей, мораль с действительностью. Задача в выявлении взаимосвязи и взаимодополнения истины и добра, в выявлении их взаимоотношений с другими этическими категориями.

Если под "обычным", или "естественным" значением утверждения понимается, как это нередко бывает, его описательное значение, то ясно, что моральные принципы не имеют, строго говоря, такого значения: они описывают, но лишь для того, чтобы эффективно оценивать, и оценивают, чтобы адекватно описывать. Функции описания и оценки - диаметрально противоположны. Однако вряд ли оправдано говорить на этом основании о какой-то "неестественности" значения данных принципов. Двойственный, дескриптивно-прескриптивный характер имеют не только они, но и многие другие языковые выражения, включая и самые обычные научные законы. Тем не менее определенная потенциальная опасность, связанная с указанной двойственностью, существует. Она обнаруживает себя, когда моральные принципы истолковываются либо как чистые описания, либо как чистые оценки (предписания). В первом случае значение понятия "описательное утверждение" оказывается настолько размытым, что "книга по этике" становится в известном смысле опасной для обычных научных книг. Во втором случае вместо "книги по этике" появляется перечень достаточно произвольных предписаний, связанных скорее с господствующей идеологией, чем с моралью.

### **Некоторые особенности морального рассуждения**

Их сказанного по поводу природы моральных принципов можно сделать некоторые выводы, имеющие отношения как к теме своеобразия морального рассуждения, так и к проблеме обоснования моральных оценок и норм.

Прежде всего - о "логике морального рассуждения". Пусть N - некоторое нормативное высказывание, E - оценочное высказывание, D - описательное высказывание и - - отношение логического следования.

Можно ли о морально хорошем и плохом, обязательном и запрещенном рассуждать логически последовательно и непротиворечиво? Можно ли быть логичным в области этики и других наук о ценностях? Вытекают ли из одних оценок и норм какие-то иные оценки и нормы? На эти и связанные с ними вопросы отвечают логика оценок и логика норм (деонтическая логика). Первая из них занимается переходами типа E - E, вторая - переходами типа N - N. Поскольку нормы - это частный случай оценок, деонтическая логика сводима к логике оценок, и всякое нормативное суждение может быть преобразовано в оценочное.

Логика оценок показывает, что рассуждения о ценностях не выходят за сферу "логического" и могут успешно анализироваться и описываться с помощью обычных методов формальной логики. Законы логики оценок просты и очевидны: ничто не может быть хорошим и плохим одновременно, с одной и той же точки зрения; невозможно быть сразу и хорошим и безразличным; логические следствия хорошего позитивно ценны и т.п. Эти законы относятся к оценкам любых видов, включая и моральные оценки. Особой "логики морального рассуждения", таким образом, не существует.

*Второе.* Согласно Д.Юму, из суждений со связкой "есть" логически не выводимы суждения со связкой "должен". Это, замечает Юм, ставит под сомнение всякую этическую систему, пытающуюся вывести моральное долженствование из описания социальной жизни или природы человека. Принцип Юма, запрещающий переходы D-E и D-N, все еще вызывает споры<sup>12</sup>. Очевидно, однако, что если ценность истолковывается как противоположность истины, поиски логического перехода от "есть" к "должен" лишаются смысла. Не существует логически обоснованного вывода, который вел бы от посылок, включающих только описательные высказывания, к заключению, являющемуся оценкой или нормой. Кажущиеся исключения из этого правила связаны, как правило, с двойственностью моральных принципов: в посылках выводов, выдвигаемых в качестве контрпримеров к нему, таким принципам дается дескриптивная интерпретация, а в заключении - предскриптивная.

Известно, какое большое значение придавали принципу Юма А.Пуанкаре и позднее К.Поппер. Им представлялось, что этика не может иметь какого-либо эмпирического основания и, значит, не является наукой.

Принципу Юма нередко и сейчас еще отводится центральная роль в методологии этики и других наук, стремящихся обосновать какие-то ценности и требования. Иногда даже утверждается, что в силу данного принципа этика не способна перейти от наблюдения моральной жизни к ее кодификации, так что все системы (нормативой) этики не опираются на факты и в этом смысле автономны и равноценны.

*Третье.* Хотя принцип Юма справедлив, принцип автономии этики ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных)

---

<sup>12</sup> О попытках опровергнуть принцип Юма см.: Iwin A.A. Grundlagen der Logik von Wertungen. Berlin, 1975. S. 299-305.

посылок к оценочным или нормативным заключениям. Обсуждение проблемы "автономии этики" требует, конечно, учета этого логического результата. Вместе с тем ясно, что он не предопределяет решение методологических проблем обоснования этики, точно также, как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания. Научные законы не вытекают логически из фактов, но это не значит, что опыт для них безразличен. Переход от эмпирического описания к закону не является логическим выводом, это всегда скачок в неизвестность, связанную с тем, что закон приобретает двойственное, описательно-оценочное значение. Он не только обобщает известные факты, но и становится критерием оценки новых фактов и других законов. Двойственность научных законов не означает, конечно, что каждая наука автономна и не зависит от эмпирического материала.

Существует определенная асимметрия между гуманитарными и естественными науками с точки зрения вхождения в них ценностей. Первые достаточно прямо и эксплицитно формулируют и обосновывают оценки и нормы разного рода, в то время как вторые включают ценности только имплицитно, в составе описательно-оценочных утверждений. Это усложняет сопоставление процедур обоснования в двух разных типах наук. Но что касается обоснования этических утверждений, то оно осуществляется так же, как и во всех других гуманитарных науках. Если проблема обоснования этики и существенна (что сомнительно), она не отличается от проблемы обоснования других наук о человеческой деятельности.

*Четвертое.* И.Кант утверждал, что если человек должен что-то сделать, то он способен это выполнить. Если "принцип Канта" истолковывается как допущение возможности логического перехода от суждения долженствования (то есть оценки) к описанию (а именно, к описанию способностей человека), он является неверным. Этот принцип представляет собой, скорее, совет, адресованный нормативному авторитету: не следует устанавливать нормы, выполнение которых выходит за пределы (обычных) человеческих способностей. Этот совет, как и всякий другой, является оценкой. Принцип Канта можно интерпретировать также как описание: из утверждения о существовании нормы можно с определенной уверенностью вывести утверждение, что предписываемое ею действие лежит в пределах человеческих способностей. Но эта дескриптивная интерпретация не является, конечно, контрпримером к положению о выводимости оценок из описаний.

*Пятое.* Одно время важное значение придавалось разграничению этики и метаэтики. Первая истолковывалась как система моральных норм, предписывающих определенное поведение, вторая - как совокупность описательных утверждений о таких нормах, прежде всего об их существовании или "пребывании в силе". Нормативная этика считалась ненаучной и не допускающей обоснования из-за отсутствия связи моральных норм и фактов. Описательная этика (метаэтика) трактовалась как обычная эмпирическая дисциплина.

Противопоставление прескриптивного и дескриптивного имело место в этике всегда, хотя и не в столь резкой форме противостояния "ненаучного" и "научного". В основе противопоставления лежит двойственный прескриптивно-дескриптивный характер моральных принципов. Между этими двумя основными функциями нет ясной границы, даже контекст использования не всегда позволяет ее провести. Это означает, что (нормативная) этика и (описательная) метаэтика также не могут быть эффективно отграничены друг от друга, при условии, что обе они не оказываются искусственными построениями и сохраняют связь с реальной моралью. Этика и метаэтика - два крайних полюса, между которыми движутся и к которым постоянно тяготеют конкретные этические теории.

*Шестое.* Категориальная структура человеческого мышления отчетливо распадается на две системы понятий, самостоятельные и вместе с тем дополняющие друг друга. В первую из них входят абсолютные понятия, представляющие свойства объектов, во вторую - сравнительные понятия, говорящие об отношениях между объектами. В систему абсолютных понятий входят бытийная категория "существует", динамический временной ряд "было-есть-будет", "становление", "предопределенность (судьба)", абсолютный оценочный ряд "хорошо-безразлично-плохо" и т.п. Система сравнительных понятий включает сравнительные аналоги соответствующих абсолютных категорий: бытийное "более реально, чем", статический ряд "раньше-одновременно-позже", "изменение", "причина", сравнительный ряд "лучше-равноценно-хуже" и т.п. За каждой из этих категориальных систем стоит свое видение мира, свой способ его восприятия и осмысления. Отношение между системами можно уподобить отношению между обратной перспективой в изображении предметов, доминировавшей в средневековой живописи, и прямой перспективой "классической" живописи Нового времени: обе системы перспективы внутренне связаны, цельны и самостоятельны, каждая из них, будучи необходимой в свое время и на своем месте, не лучше и не хуже другой. Система

абсолютных понятий тяготеет к представлению мира как становления. В системе сравнительных понятий мир предстает как нечто сложившееся, ставшее, как бытие. Первое видение характерно для гуманитарных наук, наук о человеке и его деятельности, трактующих свои объекты прежде всего как процесс и поток, порождающий новое. Естественные науки ориентируются преимущественно на представление мира как постоянного повторения одних и тех же элементов, их связей и взаимодействий. Реальность, к которой относятся моральные принципы, - это реальность, описываемая абсолютными понятиями, мир становления, судьбы и человеческого действия. Именно этим связана упоминавшаяся ранее "категоричность" морали, явное преобладание в моральном рассуждении абсолютных оценок.

Мнение Витгенштейна о невозможности этики и противопоставление ее естественным наукам, допускающим достаточно надежное обоснование, противоречит многовековой философской традиции. Еще не так давно, а именно в конце семнадцатого века, столь же распространенным было прямо противоположное убеждение. Наиболее яркое выражение оно нашло в философии Спинозы, предпринявшего грандиозную попытку построить этику по образцу геометрии. Современник Спинозы, Локк, никогда не сомневался в возможности научной этики, столь же очевидной и точной, как и математика. Он полагал, сверх того, что, - несмотря на работы "несравненного мистера Ньютона" - естественная наука невозможна. Отстаивая возможность строгой и точной этики, Спиноза и Локк не были оригинальны. Они только поддерживали и продолжали старую философскую традицию, у истоков которой стояли Сократ и Платон.



## Обоснование морали как проблема

Обоснование морали - традиционная, к тому же центральная, тема философской этики. Как всякая философская тема она является вечной: не имеет однозначного решения, хотя и предполагает его. Обоснование морали остается предметом постоянного философского вопрошания. Это - одна из тех темных кошек, которую приходится ловить в темной комнате без твердой уверенности в том, что она там находится. И хотя время от времени среди ищущих раздаются радостные возгласы "нашел", "нашел", тем не менее скоро выясняется, что нашедший держит в руках не живую кошку, а очередную дохлую мышь. Само многообразие исключаяющих друг друга философских обоснований морали, каждое из которых претендует на то, чтобы считаться истинным, является аргументом против них. Здесь есть, однако, один специфический момент, в силу которого этическая проблема и именно потому, что она этическая, не может обрести статус вечной - постоянно разрешаемой и никогда не разрешимой - проблемы. Открытость, принципиальная антитетичность выводов, вполне терпимая и, быть может, даже желательная в гносеологии, оказывается недопустимой, просто невозможной в этике, поскольку здесь, как установил еще Аристотель, целью является "не познание, а поступки"<sup>1</sup>. Поступки же требуют определенности, однозначности. Без этого они не могут состояться. Если теоретический разум может пребывать в сомнениях до такой степени, что это становится его стихией, то практический разум должен преодолеть сомнения, пометить в качестве истинного одно из них, каким бы сомнительным оно ни оставалось. Вот почему, несмотря на то, что философия многократно продемонстрировала свою неспособность дать обоснование морали и даже, как это мы позже увидим, открыто признала свое бессилие в данном вопросе, мораль как феномен культуры испытывает потребность какое-то из обоснований морали - чаще всего последнее по времени - рассматривать в качестве истинного. Возникает вопрос:

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 56.

почему так происходит, почему мораль ищет своего обоснования в философии, если та заведомо не может дать той однозначности и определенности решения, которая требуется самим существом дела и в лучшем случае способна заменить истину ее суррогатом?

В истории философии были, конечно, не только скептические и критические теории. Преобладающими в ней являются догматические системы, каждая из которых предлагает окончательное решение неразрешимых проблем. Философскую догматику, однако, нельзя считать глубоко рациональной конструкцией. Она является такой неразложимой смесью веры и положительных знаний, про которую никогда нельзя сказать, по той ли причине она принята на веру, что считается истинной или, напротив, потому считается истинной, что принята на веру. Применительно к нашей теме это означает, что те или иные конкретные обоснования морали, как и любые определенные решения вечных проблем, обладают доказательной силой только в пределах философских систем, в рамках которых они существуют. Подобно тому, как суры Корана убеждают только мусульман, точно также эпикурово обоснование морали убедительно для эпикурейцев, стоическое - для стоиков и т.д. Философское обоснование морали обладает той особенностью, что оно должно быть принято до самого этого обоснования. В таком случае уместно спросить: об обосновании ли морали идет здесь речь?

### **Что скрыто за вопросом об обосновании морали?**

Чтобы обнажить скрытый смысл, подтекст вопроса об обосновании морали, следует выяснить, что заставляет человека задаваться им.

Начнем, однако, с текста, с явного смысла самого вопроса. Обосновать мораль - это значит 1) определить собственную основу морали, ее первопринцип, добраться до простейшего морального факта, до источника, из которого река морали берет свое начало, очистить мораль от посторонних скрывающих ее природу наслоений (так, в частности, интерпретировал вопрос А.Шопенгауэр в сочинении "Об основе морали", усмотревший такую основу в сострадании, направленном на чужое благо); 2) подвести под мораль основу, более прочную чем она сама, вывести ее из иной - неморальной - реальности, обладающей жестким бытийным статусом (из такого понимания исходят натуралистические и социологические концепции, которые подводят под мораль фундамент инстинктов рода или общих интересов); 3) рас-

крыть всеобщую основу, объективно-истинное содержание морали, независимое от каких бы то ни было субъективных интерпретаций и индивидуальных воплощений (момент объективности или, что одно и то же, всеобщности, общеобязательности был решающим в кантовском обосновании морали); 4) обосновать ее логически, как требование разума, необходимый вывод последовательного мышления (в этом состоял основной пафос Сократа, который тем только и занимался, что испытывал общепринятые моральные суждения на логическую прочность). Обозначенные смыслы не исключают друг друга и могут быть интерпретированы как разные аспекты одной и той же проблемы.

Если исходить из прямого смысла вопроса об обосновании морали, то речь идет о том, что мораль в ее наличных формах потеряла убедительность и как бы ищет поддержки в иных сферах, прежде всего в утилитарной и познавательной. Это очевидно тогда, когда обоснование понимается как выведение морали из неморального источника.

Но и тогда, когда вопрос сводится к выявлению собственных оснований морали, можно говорить в какой-то мере о капитуляции морали, осознании ею своей слабости. Эти основания выявляются и удостоверяются разумом. Чтобы стать моральными, они должны прежде приобрести эпистемологический статус. Словом, обоснование морали, понимаемое в буквальном смысле, должно усилить мораль, стать дополнительным аргументом в ее пользу. С этой точки зрения вполне логично было бы предположить: человек испытывает потребность в обосновании морали тогда, когда он не может быть моральным в силу очевидности и он окольным путем пытается достичь того, что в силу каких-то причин уже не дается ему непосредственно, самопроизвольно. Но именно это предположение является логически некорректным в силу одной, совершенно уникальной особенности морали.

Мораль претендует на абсолютность. Ее требования предстают как безусловные, категоричные. Они имеют такую форму как если бы они содержали в себе свою собственную основу. Мораль абсолютна в своей непосредственности, данности. В реальном человеческом опыте абсолютное предшествует мысли о нем. В жизни личности абсолютная нравственность обнаруживает себя в качестве неумолимой иррациональной силы, которая позднее получает название голоса совести. В культурно-историческом опыте также существуют многообразные дорефлективные коды абсолютного, среди которых необходимо упомянуть, по крайней мере, следующие два: во-первых, безусловную категоричность естественного морального языка; во-вторых, аксиоло-

гическую предзаданность, своеобразную заколдованность сознания, которое во всех своих формах обнаруживает асимметрию добра и зла. Сознание как бы стянуто нравственно-аксиологическим обручем. В пределах сознательной жизни человека освободиться от морали невозможно, если даже очень хотеть этого. Интересно, в частности, заметить, что даже самые решительные критики морали, как, например, Ницше или Троцкий, пользуются скрытой моральной аргументацией. Ницше хочет вырваться по ту сторону добра и зла, так как это, по его мнению, открывает перспективу высочайшей могущественности человека, он выступает против сострадания, ибо оно унижает человека - словом, он против христианско-социалистической морали, потому что она недостаточно... моральна; Троцкий критикует идею вечной гуманистической морали на том основании, что эта идея якобы прикрывает и оправдывает... угнетение человека; однако, осуждая угнетение, считая его злом, Троцкий неявно становится на ту самую точку зрения общегуманистической морали, которую он явно пытается опровергнуть. Вообще надо заметить: логически непротиворечивое обоснование морального нигилизма - вещь невозможная, что как раз доказывает изначальную и принципиально неустранимую аксиологичность сознания. Словом, философская этика не открывает факт абсолютности морали, она лишь задним числом пытается понять его. Рациональное размышление о моральном абсолюте вторично. До такой степени вторично, что философы до Юма вообще не замечали безусловно-долженствовательной природы моральных суждений, а после Юма безуспешно ломают голову над этой непостижимой тайной.

Шопенгауэр проницательно заметил: "С теоретическим исследованием фундамента морали сопряжена та совершенно особенная опасность, что оно легко воспринимается как подрыв этого фундамента, который может повлечь за собой падение самого здания"<sup>2</sup>. Следует добавить, что оно не только может восприниматься, но и является подкопом под мораль, если иметь в виду ее самосознание, которое замкнуто на саму себя. Мораль, подставляя себя под рациональную критику, уже одним этим фактом отказывается от своей абсолютности и самодостаточности.

Принято считать, что опыты философско-этического обоснования морали стимулированы реальным разнообразием материальных принципов нравственности в разных культурах и в

---

<sup>2</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1989.

особенности их изменением в процессе эволюции одной и той же культуры. Когда реально практикуемые моральные нормы оказываются под угрозой, и индивид попадает в ситуацию ценностного конфликта, "двусторонних притязаний", как говорит Кант, тогда появляется потребность в арбитражной роли философского разума.

При этом важно уточнить: не само по себе соприкосновение и столкновение различных норм порождает потребность в обосновании морали, а неизбежное в ходе такого контакта их релятивирование. Индивиды задумываются над обоснованностью своей позиции, как правило, тогда, когда им нужно найти основания для ее изменения. Ими движет не желание закрепиться на занимаемых позициях, найти дополнительные аргументы в пользу практикуемых и считающихся безусловными конкретными моральными норм. Напротив, на самом деле они пытаются их ограничить и преодолеть. Они ищут пути для отступления, которое не выглядело бы капитуляцией и нельзя было бы истолковать как выражение аморализма. Этика рождается из соблазнов и сомнений. То, что очевидно, не нуждается во вторичной аргументации. Аксиомы не требуют доказательств. И если человек начинает искать доказательств абсолютности морали, то это как раз доказывает, что она потеряла для него аксиоматический, абсолютный характер. Мусульманин, приученный с детства воздерживаться от употребления в пищу свинины, знает, конечно, о существовании "неверных", которые думают и поступают иначе. Но такое абстрактное знание само по себе не создает для него проблем, не рождает сомнений в правильности своей жизненной позиции до тех пор, пока он не попадает в среду "неверных", не сближается с ними, пока практические обстоятельства не начинают постоянно искушать его, а одновременно с этим и дискредитировать саму норму. Душевная смута рождает раздумья: действительно ли этот запрет имеет безусловный нравственный смысл? Он задумывается над природой моральной чистоты для того, чтобы найти аргументы для достойного отступления и компромисса в данном конкретном вопросе. Когда человек задается вопросом, почему я должен соблюдать ту или иную норму, то под этим чаще всего подразумевается, а почему бы мне не нарушить ее. Когда он задумывается над обоснованием морали, то это как правило означает, а правильно ли я понимаю мораль. За теоретическими усилиями по осмыслению и переосмыслению абсолютности морали лежат практические потребности по релятивированию ее конкретного материального наполнения.

## Обоснование абсолютности в морали: от Сократа до Канта

Если рассмотреть реальные опыты обоснования морали в истории философии, взяв за исходный пункт Сократа, а за конечный Канта, то мы увидим, что этика проделала интересный, для понимания интересующего нас предмета исключительно важный круг.

Размышления Сократа, а в некотором смысле и собственная история европейской философской этики начались с интересного наблюдения: люди пользуются некоторыми понятиями как, например, справедливость, мужество, прекрасное, но не знают, что они обозначают, не могут их определить. Парадокс состоит в том, что эти понятия, относительно которых люди не могут дать себе отчет, рассматриваются ими в качестве самых важных, к ним как к высшей и последней инстанции они апеллируют при решении практических вопросов. Получается, что люди действуют словно слепые, доверившиеся поводырю, который сам ничего не видит. И Сократ задумался. Он разделял убеждение своих современников, что речь в данном случае идет о первостепенных, самых ценных вещах, ориентирующих человека в жизни. Более того, это убеждение он сделал исходным пунктом своего философствования. Если, рассуждал он, добродетель есть нечто самое важное и ценное из всего, к чему стремятся люди, то надо рассмотреть природу человеческих стремлений и выяснить, что мешает их полному осуществлению. Несомненно, люди стремятся к пользе, удовольствиям. И будь они способны правильно измерять пользу и удовольствия, они вполне могли бы стать добродетельными, счастливыми. Следовательно, вся проблема в измерении или в знании того, что полезно и что вредно. Так как добродетель полезна, то получается, что она и есть знание.

Так мораль сомкнулась с логикой, с познанием. Сократовское сведение добродетели к знанию означало, что нравственно ответственный выбор совпадает с рационально обоснованным решением, этическое убеждение приобретает законную силу только в качестве логического принуждения.

Итак, добродетель есть знание. Какое же строгое познавательное содержание заключено в добродетели или в ее разновидностях - понятиях справедливости, мужества и т.д.? Этому собеседники Сократа не знают, все их позитивные утверждения не выдерживают нагрузки сократовской диалектики. Но этого не знает и сам Сократ, который отличается от собеседников только тем, что он если не знает, то и не воображает, будто знает. Тезис "я знаю, что ничего не знаю", на мой взгляд, является в этике

Сократа одним из ключевых. Это - по сути дела его позитивная программа. Чтобы понять этико-нормативный смысл данного тезиса, надо иметь в виду, что, согласно логике рассуждений Сократа, знать, что такое добродетель, и поступать добродетельно есть одно и то же. Сознательное зло невозможно, ибо невозможно представить себе, чтобы человек охотно стремился к страданиям, находил пользу в ущербе. И то и другое есть бессмыслица. Поэтому знание добродетели означало бы его непреложное, однозначное осуществление. Однако люди в своей реальной жизнедеятельности далеки от добродетели, что является неопровержимым доказательством отсутствия у них адекватных знаний. Простая последовательность мысли обязывала Сократа к выводу о сознании незнания. В противном случае он должен был бы признать мораль осуществленной. Бесконечность оказалась бы сосчитанной.

Сократовское утверждение "Я знаю, что ничего не знаю", несмотря на внешний скептицизм, имело вдохновляющий смысл. Оно открывало обоснованную перспективу нравственного самосовершенствования и обязывало к такому совершенствованию. В самом деле, если добродетель есть знание, а я ничего не знаю и знаю об этом незнании, и если я не хочу морально капитулировать, то, следовательно, я должен узнать, должен продолжать исследовательский поиск. Важно подчеркнуть: парадокс незнания утверждает первостепенную важность (и в этом смысле абсолютность) добродетели в жизни человека. Говоря иначе, Сократ понимал, что знание добродетели уничтожает добродетель в ее специфическом качестве возвышающей человека силы. То, что становится фактом, перестает быть задачей.

У Сократа не было определенного знания о добродетели. Но у него было безусловное убеждение в наличии такого знания. Его ученик Платон, продолжая с того места, на котором остановился учитель, предположил: раз Сократ не смог найти оснований добродетели в этом мире, не смог обнаружить в его предметном многообразии того, отражением или выражением чего являются нравственные понятия, то логично предположить, что существует другой мир, где моральные понятия обладают бытием, где как раз они-то и обладают бытием. Так возникает платоновский мир идей, где верховенствует идея блага. Платоновские идеи обладают теми качествами абсолютности, совершенства, подлинности, самодостаточности, которые человек связывает с моральными понятиями. Фактически платоновское решение проблемы обоснования морали состоит в том, что он перевернул ее: он постулировал мораль в качестве высшей реальности и тем самым сменил

вектор исследовательского поиска. Проблемой уже стала не мирская укорененность морали, не поиск ее объективных оснований, проблемой стала моральная оправданность мира, выявление ее идеальных первообразов. Но тем самым моральные идеи оказались отчужденными от личности, что противоречит их изначальному определению. Платону понадобилась вся его буйная фантазия с переселением душ, несущимися по небу колесницами и многим другим, чтобы восстановить интимную связь человека и морали. Платон-художник замаливает грехи Платона-философа.

Рационализируя смысл философско-этической конструкции Платона, Аристотель сделал вывод о том, что особый статус морали в системе человеческих предпочтений определяется особой целью, на которую она замкнута. Его замечательные рассуждения на эту тему в начале "Никомаховой этики" хорошо известны: каждая деятельность стремится к своей цели; многообразию деятельностей соответствует многообразие целей, которые иерархически организованы, соподчинены таким образом, что то, что выступает целью в своей области, в более широком контексте является средством и т.д. Чтобы оказалась возможной человеческая практика, необходимо предположить существование последней цели, которая является самодостаточной, никогда не может стать средством, вызывает наше безусловное уважение и является совершенной. Эта последняя цель и будет высшим благом. Для Аристотеля - это счастье. Этические добродетели оказываются самым надежным путем к высшему благу. Таким образом, согласно Аристотелю, абсолютность морали определяется абсолютностью цели, на которую она замкнута (замкнута и в том смысле, что является средством по отношению к абсолютной цели и в том смысле, что однородна ей).

Обоснование морали через абсолютность цели и соответственно этому расчленение этической теории на учение о благе и учение о добродетелях стало основной, хотя, разумеется, и не единственной, тенденцией в послеаристотелевской философии. Такая теоретическая конструкция, несмотря на свои несомненные логические достоинства и вдохновляющий человеческий пафос, является уязвимой именно как способ обоснования морали, ее абсолютности. Оставляя в стороне вопрос о научной доказательности, следует признать, что цель, претендующая на этическую абсолютность, должна быть как минимум бесспорной, хотя бы признаваемой всеми в качестве последней, высшей цели. Однако найти такие материальные цели нелегко, во всяком случае ни одна из целей, постулировавшихся в этических системах в качестве абсолютной, не являлась общепризнанной. Даже по по-



воду счастья как конкретного обозначения высшего блага Аристотель вынужден выражаться осторожно: "По поводу названия, - говорит он, - сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные называют высшим благом счастье"<sup>3</sup>. Почти все, но все-таки не все. Даже если бы удалось решить проблему абсолютной цели и именно тогда, когда удалось бы ее решить, мораль лишается твердых оснований вместо того, чтобы обрести их. Абсолютная внеморальная цель снижает ранг морали, искажает природу морального мотива. Она при всех оговорках и тонких различиях, которые в этом случае делаются, все-таки низводит мораль до уровня средства. Обоснование морали через иную, лежащую за пределами самой морали абсолютную цель противоречит идее абсолютности морали. Вполне закономерно поэтому, что против такого типа обоснования решительно выступил мыслитель, которого прежде всего интересовала проблема абсолютности, безусловности морали, а именно, Кант. Кант в этом смысле резко разорвал с традицией, заявив, что любая гетерономия воли является источником ненастоящих принципов нравственности.

Кантовское обоснование морали хорошо известно. Его особенность состоит в том, что Кант органически объединил различные аспекты процесса обоснования морали, сфокусировав их на формулирование нравственного закона, основополагающего поведенческого принципа.

Прежде всего следует заметить, что такие теперь уже считающиеся сугубо кантовскими характеристики морали как идеи нравственного закона, безусловного долга и доброй без ограничения воли, то есть все те идеи, которые образуют то, что можно назвать абсолютностью нравственности, являются в этике Канта не итоговыми выводами, а исходными положениями. Это - априорные понятия. Раз они априорны, значит даны вместе с разумом, притом - и это Кант особенно подчеркивает в "Основах метафизики нравственности" - "в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном"<sup>4</sup>. Философия лишь продолжает и завершает потребность практического обыденного разума в исчерпывающей критике, чтобы представить априорные нравственные понятия в чистом виде, без всякой двусмысленности, чтобы освободить их от искажающих и искашающих эмпирических наслоений.

---

<sup>3</sup> Аристотель. Указ. изд. Т. 3. М., 1983. С. 57.

<sup>4</sup> Кант И. Указ. изд. Т. 4, ч. 1. С. 249.

Таким образом, нам заранее, изначально известно, что мораль абсолютна, такое знание, собственно, есть своего рода удостоверение личности практического разума. "Каждому необходимо согласиться с тем, - читаем мы в предисловии к "Основоположениям", - что закон, если он должен иметь силу морального закона, то есть быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость"<sup>5</sup>. Так как нравственный закон обладает абсолютной необходимостью, это предreshает проблему ее обоснования. Абсолютное не может быть выведено из чего бы то ни было другого. Оно содержит свои основания в себе. Поэтому обоснование нравственного закона оказывается установлением связей между нравственными понятиями, способом их синтеза в суждение. Обоснование морального закона и формулирование морального закона, выявление его оснований и выявление его содержания есть один и тот же акт. Это в случае гипотетического императива нельзя определить содержание, пока не будет дано его условие. Что же касается категорического императива, то его вообще нельзя помыслить без того, чтобы знать, что он в себе содержит.

Каково же основание нравственного закона, являющееся вместе с тем его содержанием или, выражаясь по другому, каково содержание нравственного закона, являющееся одновременно его основанием? И то и другое заключено во всеобщности закона. Вот это место из второго раздела "Основоположений": "так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы - быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой"<sup>6</sup>. И дальше идет знаменитая первая формула категорического императива.

Итак, тайна абсолютности морали заключена во всеобщности морального закона. Это по сути дела означает, что абсолютное и есть мораль. Или, говоря по иному, человек не имеет дело с иным абсолютным, кроме морали. В отождествлении абсолютного с моралью и состояло, на мой взгляд, кантовское решение проблемы. Сократ высказал убеждение в существовании абсолютной морали, но не смог определить ее. Кант обосновал, что это убеждение в существовании абсолютной морали и есть то

---

<sup>5</sup> Кант И. Указ. изд. Т. 4, ч. 1. С. 223.

<sup>6</sup> Там же. С. 260.

единственное абсолютное, что вообще можно сказать о ней. Так конец сошелся с началом. То, что в случае Сократа было удостоверено его гением (даймонием), Кант попытался осмыслить в строгих философских формулах. Только попытался, признавшись честно, что понимание того, как чистый разум может стать практическим, выходит за рамки возможностей человеческого разума. В этом смысле смыкание Канта с Сократом является более конкретным, чем принято думать. В особенности если вспомнить последнюю фразу "Оснований": "Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость; более этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума"<sup>7</sup>.

Попытки обоснования морали в ее абсолютности привели к тому неожиданному результату, что в морали нет ничего абсолютного, кроме самого абсолютного. Философы формулировали разные содержательные моральные принципы. Кант положил этому конец, заявив, что существует один единственный всеобщий нравственный закон, который требует руководствоваться только такими правилами, которые могут стать всеобщими. Можно ли считать такой итог разочаровывающим? Все, что с точки зрения логики, истории, антропологии, здравого смысла можно было сказать против кантовского обоснования морали, было многократно сказано. Сказано талантливо, остроумно, во многом точно. Ну, хотя бы, например, Гегелем и Шопенгауэром. И тем не менее кантовское решение проблемы оказалось более жизнестойким, влиятельным в философии и за ее пределами, чем новые материальные принципы нравственности, которые формулировались после него. Почему? Объяснение я вижу в том, что философские обоснования морали, завершившиеся этическим абсолютизмом Канта, коррелируют с исторической тенденцией реального функционирования морали.

### **Как может функционировать абсолютная мораль в относительном мире?**

Как лучи солнца, попадая в земную атмосферу, ослабевают и благодаря этому оживляют землю, которую бы они в случае прямого воздействия непременно сожгли, подобно этому моральные

---

<sup>7</sup> Кант И. Указ. изд. С. 310.

мотивы, соединяясь с мотивами целесообразности, теряют свою чистоту и только поэтому приобретают практическую действенность в человеческом опыте. Платон уподоблял благо жидкой смеси, состоящей из двух струй - струи холодной воды и струи хмельного меда. Одна вода сама по себе безвкусна. Один мед сам по себе опьяняет. Только их соединение, их смесь образует напиток жизни. И проблема блага, проблема правильного выбора жизненных целей сводится к правильной пропорции между ними - бодрящей водой и пьянящим медом, между разумением и удовольствиями. Кант считал нравственный закон законом прямого действия. Он сам содержит в себе основу своей обязательности, способность непосредственного воздействия на волю входит в его определение. Вместе с тем воля, поскольку она является человеческой волей, всегда движима себялюбивыми мотивами. Человеческая воля испытывает сверху давление морали, а снизу давление себялюбия. Она вообще представляет собой результат этих двух напряжений. И если даже согласиться с Кантом, что моральные мотивы не растворяются в чужеродной среде, что они в принципе не могут органически соединиться с мотивами себялюбия, то и в этом случае встает вопрос о характере их соприкосновения на одной и той же площадке человеческой воли.

Моральные мотивы и мотивы целесообразности - это как бы пересекающиеся параллельные орбиты. Но именно потому, что они таковы, они могут накладываться друг на друга. Тогда они, оставаясь на разных уровнях, выстраиваются по одной оси и как бы закрывают друг друга, в результате чего мотивы целесообразности выглядят одновременно как моральные мотивы, а моральные мотивы в свою очередь как мотивы целесообразности. В конкретном плане наложение мотивов выражается в том, что мораль освящает, санкционирует социально одобренные традиции, исторически сложившиеся нормы приличия, словом, какие-то совершенно определенные формы поведения. Или, говоря по другому, какие-то конкретные общественно значимые цели и поведенческие стереотипы поднимаются до высоты моральных обязанностей. Помню в пору моего детства в нашей мусульманской деревне считалось для мужчин неприличным, а для женщин абсолютно недопустимым ходить по улице с непокрытой головой; этого нельзя было сделать, не заслужив всеобщего морального презрения.

Моральные кодексы, говоря точнее, морально санкционированные поведенческие кодексы различных культур и социальных групп, приходя в соприкосновение друг с другом, неизбежно конфликтуют. Проблема заключается в том, что очевидно раз-

ные, часто противоречивые нормы оцениваются в рамках одной и той же моральной схемы, подводятся под одни и те же понятия хорошего и плохого. Встает вопрос о том, какой из кодексов является более истинным, действительно моральным.

Уже отмечалось, что ситуация конфликта моральных кодексов стимулирует этические размышления, направленные на переосмысление оснований нравственности и основных нравственных принципов. При этом возможны различные этические стратегии: догматическая, которая объявляет истинным один из кодексов и отвергает другой, релятивистская, которая вообще ставит под сомнение существование единой морали. Однако возможна еще одна стратегия, которая в истории европейской культуры была преобладающей и которую можно назвать критической. Ее суть в том, что осуществляется критика морального сознания и вырабатывается новое понимание морали, по отношению к которому конфликтующие кодексы оказываются равноправными. Говоря по-другому, сталкивающиеся между собой нормы поведения интерпретируются как нравственно нейтральные. Доказывается, что связь этих поведенческих стереотипов с моралью является случайной. Если вернуться к нашему примеру, то вырабатывается более широкое понимание морали, которое уже не связывает нравственное достоинство с тем, ходит ли человек в общественных местах с покрытой головой или нет. Кстати заметить, этому способствовало появление русских учительниц - достойных людей, которые тем не менее имели привычку ходить с обнаженной головой, а также то обстоятельство, что многие жители деревни в качестве студентов, солдат, торговцев побывали в русской среде и выработали более свободный взгляд на этот вопрос.

В реальном опыте общественного развития обнаруживается четко выраженная тенденция нравственного дестабулирования, нравственной десакрализации социальных норм или, что одно и то же, нарастающей эмансипации человеческой практики от морального диктата. Чем глубже наш взгляд проникает в историю, тем более поведение человека предстает перед нами опутанным разнообразными безусловно обязательными нормами. Достаточно даже взять изменения нравов за последние два столетия, чтобы убедиться в правильности этого наблюдения. Всего лишь два примера. В Англии еще в XIX веке хирургов и дантистов не принимали в обществе, так как они работали руками. Обманутая дворянином бедная Лиза в одноименной повести Николая Карамзина утопилась в пруду - по нравственным понятиям того времени у нее не было другого выхода. Достаточно

лишь с "Бедной Лизой" Карамзина сопоставить "Лолиту" Набокова или вспомнить, что светскими львами сегодня являются люди, которые работают ногами - футболисты. Вообще сегодня взгляды на все эти вещи сильно изменились. Я полагаю, каждый из нас совершает массу действий, которые в прежние времена считались недопустимыми и наверняка многие из наших сегодняшних нравственных представлений будут со временем восприниматься как предрассудки. Словом, в реальном историческом опыте происходил и происходит процесс уточнения собственных границ морали - процесс, в ходе которого выясняется, что мораль имеет более всеобщую и устойчивую природу, чем каждый раз принято думать. Я бы выразился так: кантовской критике практического разума предшествовала историческая критика практического разума.

Как конкретно протекал процесс нравственного дестабуирования отдельных сфер общественной жизни, какой стадии он достиг сегодня - это особый вопрос, нуждающийся в специальном исследовании. Однако все-таки можно утверждать, что такая тенденция существует и что историко-философские опыты обоснования морали вполне коррелируют с ней. Так, античные усилия по осмыслению морали, начавшиеся с релятивизма софистов, а завершившиеся космополитизмом стоиков, были увязаны с практическими усилиями, направленными на преодоление этноплеменной ограниченности человеческого кругозора. Они были направлены против взглядов, на основании которых Фемистокл велел казнить двуязычного посланника персидского царя из-за того, что тот посмел использовать эллинский язык для передачи приказаний варвара. А философско-этическая деятельность Нового времени, начавшаяся скептицизмом Монтеня и завершившаяся абсолютизмом Канта, была связана с практической борьбой по преодолению сословно-классовой ограниченности морали. Она противостояла жизненной философии, которой руководствовался Вронский - герой толстовского романа - считавший, что карточный долг надо платить во что бы то ни стало, а возвращать долг сапожнику не обязательно. Древняя философия способствовала формированию убеждения, согласно которому нравственное достоинство не связано с тем, является ли человек эллином или варваром. А ново-европейская философия способствовала формированию убеждения, согласно которому нравственное достоинство человека не зависит от того, принадлежит ли он к благородным сословиям или к низким. Правда, и в том и в другом случае философия - не единственная, даже не решающая духовная сила величайших общественных преобразований, о

которых идет речь. Такой решающей духовной силой явились в первом случае христианская религия, во втором - правосознание. Это лишь подчеркивает специфику философии, которая не является массовой формой культуры и роль которой поэтому ограничивается тем, что она кладет начало очередному витку духовного обновления человека и общества. Но начало все-таки она кладет.

Таким образом, и теория и история выносят материальные цели в их неисчерпаемом многообразии за моральные скобки. Оправдание материальных целей как материальных состоит в том, что они удовлетворяют определенные эмпирические потребности. Они оцениваются по их собственным критериям. Этический абсолютизм открывает дорогу предметному многообразию мира, исходя из посылки, что в естественном нет ничего постыдного. Это однако вовсе не означает, что материальные цели, вся совокупность жизненных благ образует некую нравственно нейтральную область, как то полагали стоики, и что в этой области все позволено, как тому же стоическому мудрецу, который при случае мог даже нарушить нормы инцеста или употребить в пищу человеческое мясо. Совсем наоборот.

Из того факта, что ни одна из материальных целей не обладает абсолютностью и не имеет нравственного статуса, вытекает тот вывод, что каждая из них должна обрести нравственное качество дополнительно, вне и помимо ее предметного содержания. Я уже говорил выше о наложении друг на друга моральных мотивов и мотивов целесобразности, которые существуют на разных, не пересекающихся между собой уровнях. Теперь можно добавить, что эти два разных уровня могут находиться в разных плоскостях и тогда их совмещение по оси бывает частичным. Но они же могут находиться и в одной плоскости, и тогда их совмещение по оси, а соответственно и наложение друг на друга будет полным. Идея абсолютной морали как раз и предполагает такое полное наложение, полную соотнесенность друг с другом двух уровней мотивации.

Нравственное качество материальных целей связано не с их материальностью, а с особым свойством функционирования в качестве человеческих целей, то есть с их общественной формой. Идея абсолютной морали требует того, чтобы каждая материальная цель, помимо того, что она материальная, была еще и достойна человека. То, что оправдано по законам природы, должно еще получить оправдание по законам свободы, так как "нет на-

стоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков"<sup>8</sup>.

Естественная необходимость поступка заключена в его материальном содержании, свобода поступка - в его нравственной форме.

Три формулировки категорического императива Канта выражают три аспекта волевых усилий, в результате которых естественные предпосылки бытия человека становятся результатами его нравственной деятельности. Поступок получает нравственное оправдание тогда, когда он, во-первых, рассмотренный объективно, подчинен правилу, имеет форму всеобщности, во-вторых, рассмотренный субъективно, выступает как акт доброй воли, и, в-третьих, полагается в качестве свободного, как если бы он был порожден волей, устанавливающей всеобщие законы.

Абсолютная нравственность становится действенной, оставаясь абсолютной - как неиссякаемый источник постоянного нравственного бодрствования человека. Если в материальной этике, например, в эпикуреизме, нравственный идеал описывается как состояние безмятежности и вечного покоя, то перспективу этического абсолютизма можно уподобить напряжению Атланта, который держит на своих плечах небесный свод. Во внешнем, объективном аспекте нравственность выступает как такое качество правового пространства, которое выражается во всеобщности формы. Во внутреннем, субъективном аспекте она выступает как качество мотивов, усматривающее в каждом человеке цель саму по себе. И всеобщность формы и добрая воля - не состояния, а непрерывный процесс: всеобщность формы необходимо открывать и утверждать в максиме каждого поступка, добрая воля представляет собой вечный бой с мотивами себялюбия. И то и другое - вещи необычайно трудные. Однако намного труднее их соединение. Здесь заключена подлинная загадка - и теоретическая, и историческая. Проблема, на мой взгляд, состоит в том, что в современном мире углубляется конфликт между объективной нравственностью, которая выступает как соответствующая организация правового пространства, и субъективной нравственностью, которая выступает как определенное состояние мотивов, между этикой правил и этикой целей. Но это уже новый вопрос и другая тема.

---

<sup>8</sup> Кант И. Указ. изд. Т. 4, ч. 1. С. 301.



## **Мораль и общественное благо**

Чтобы больше узнать о некотором предмете, необходимо хорошо уяснить, о чем, собственно, идет речь, а для этого надо определить ключевые понятия. Хотя Витгенштейн и его последователи подвергли сомнению эту сформулированную еще Сократом философскую максиму, суть ее остается в силе: прояснение понятий (посредством дефиниций или анализа) - является важной частью философского исследования.

Сказанное справедливо и в отношении этики. Большую часть XX столетия этическая теория занималась анализом моральных суждений, определением моральных терминов, выяснением преимуществ деонтологических теорий перед консеквенциалистскими и пр. Сравнительно недавно в центре ее внимания оказались вопросы об относительных достоинствах этики добродетели и этики поведения, о существовании "моральных фактов" и о том, принадлежат ли принципы и нормы морали к ее сущности. Ставя подобные проблемы, философ обычно считает само понятие морали вполне определившимся и ясным. Даже для того, чтобы сомневаться в существовании нравственности, как это делают скептики, или, подобно нигилистам, напрочь отрицать ее существование, надо иметь некоторое представление о том, в чем именно мы сомневаемся или что отрицаем.

Несмотря на заметный прогресс в исследовании природы моральных суждений, в анализе принципов морали и пр., само понятие морали продолжает оставаться трудноуловимым. В самом деле, вопрос "Что такое нравственность?" (А) включает в себе целый ряд вспомогательных, дополнительных вопросов, например: "Является ли данный индивид, группа, общество или культура носителем нравственности?" (Б) или: "Является ли X моральным суждением, обязательством, практикой, обычаем, решением, соглашением, принципом, личностью, точкой зрения, образом жизни?" (В). Вряд ли возможен некий общий, единый ответ на эти вопросы. Следовательно, существует не какая-то единая проблема прояснения понятия морали, но целый ряд по-

добных проблем сообразно множеству контекстов, в которых употребляется это понятие.

## I

Кант в "Основах метафизики нравственности" выявил все смысловые оттенки безусловного, абсолютного понятия долга. Значительную часть его теории составляет разработка концептуального аппарата, необходимого для понимания того, что есть долг в данном абсолютном смысле.

Я намерен идти примерно в том же направлении, анализируя само понятие морали. Уверен, что мы все имеем хотя бы приблизительное, зачаточное понимание того, что такое мораль. Как Кант считал наше понятие долга абсолютистским, так и я рассматриваю наше неявное понятие морали как абсолютистское, а также и рациональное. Я не утверждаю, что это единственное понимание морали, свойственное обыденному сознанию; можно было бы показать, что, наряду с абсолютистским, там присутствует и релятивистское толкование морали. Я также не утверждаю, что абсолютистское понятие морали в равной мере распространено во всех обществах, или что оно присуще всем индивидам - членам одного и того же общества. Думаю, что в рудиментарном виде такое понятие присутствует во всех обществах и в сознании каждой личности (исключая психопатов и безумных), но определить, так ли это на самом деле - задача антропологов, социологов и, возможно, психологов. Но даже если я ошибаюсь относительно распространенности указанного понятия в обыденном сознании, абсолютистская концепция морали все равно должна быть признана одним из главных направлений западной философской и религиозной мысли, и уже поэтому она заслуживает серьезного внимания.

Абсолютистская концепция включает в себя ряд положений, каждое из которых может быть взято в качестве критерия, позволяющего определить, насколько согласуется с нею какое-либо иное толкование морали. Думаю, любой ответ на вопрос (А), чтобы соответствовать нашему предполагаемому пониманию понятия морали, должен удовлетворять следующим условиям:

1. Он не должен в принципе исключать моральной оценки любых действий любого субъекта (индивида, группы, общества, нации).

2. Он должен исключать возможность противоречия между базисными моральными суждениями, являющимися одновременно правильными.

3. Он должен предполагать, что этические разногласия всегда могут быть в принципе разрешены рационально (не на основе соглашения между оппонентами, а исключительно посредством доказательства - при достаточном фактическом знании и концептуальной ясности - ошибочности одной из позиций или сразу обеих).

4. Он должен содержать четкий критерий отличия нравственного мотива от эгоистического интереса.

5. Он должен исходить из приоритета моральных соображений над прочими в случае их конфликта.

6. Он должен допускать возможность корректировки любого морального суждения.

Каждое из этих условий можно было бы рассмотреть более детально. Пока же замечу, что теория, допускающая одновременную истинность противоречащих друг другу моральных суждений, является релятивистской, соблюдение же условия (2), исключающего подобную возможность, гарантирует абсолютистское понимание морали. Кроме того, выполнение этого условия является необходимой предпосылкой другого условия - (3), согласно которому мораль должна содержать в себе некоторое рациональное начало.

Против пункта (2), а вместе с ним - и пункта (3) может быть выдвинуто следующее возражение. Два противоречащих друг другу базисных моральных суждения не могут быть оба правильными только в одном случае - если в самом исходном определении морали уже заложена определенная моральная позиция. Именно такое допущение делает логически корректными одни моральные суждения и некорректными другие. Однако для тех, кто придерживается иной моральной позиции, иными будут и признаки некорректности суждений. Происходит, таким образом, неправомерное смешение метаэтического концептуального анализа с непосредственным выражением определенной моральной позиции<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Stevenson C.L. Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1945. P. 218. Того же мнения придерживается и А.Гьюэрт. Анализ различных подходов к определению морали привел его к выводу о том, что "любая дефиниция такого рода сопряжена с необходимостью рационального выбора исходного принципа из множества конкурирующих

Что можно сказать по поводу данного возражения? Я согласен с тем, что привнесение какой-либо моральной (ценностной) позиции в дефиницию морали неправомерно. Вместе с тем я допускаю возможность включения некоторого реального содержания (например, ссылки на общественное благо) и представление об источниках морали. Подобное допущение само по себе не сделает противоречащие моральные суждения логически несовместимыми с моралью вообще, однако оно поможет фактически устранить одно или оба этих моральных суждения из системы морали, обнаружив их несоответствие с указанным содержанием (в случае, например, если они идут вразрез с общественным благом).

## II

Легче всего, разумеется, удовлетворить условию (2) посредством натуралистических дефиниций моральных терминов. Если, например, определить "правильное" как то, что "максимизирует ценность", то тем самым исключается возможность быть истинным для суждения, в котором некоторый поступок или способ действия атрибутируется как "неправильный" или "максимизирующий ценность". Возражения против такого рода дефиниций выдвигали многие философы XX века, от Дж. Мура до Р. Хэара. Я не буду воспроизводить здесь их доводы.

Натуралистические дефиниции - не единственный способ выполнения условия (2). Тот же эффект имеет и апелляция к некоторым сложившимся системам нормативной этики. Если, например, признать утилитаризм верной теорией, то придется сделать вывод, что противоречащие друг другу базисные суждения морали не могут быть одновременно истинными. То же самое справедливо и для такой деонтологической теории, которая в качестве фундаментального принципа морали провозглашает повиновение Богу. Если принять этот принцип, то невозможно допустить, что Бог, будучи последовательным, одновременно рекомендует и не рекомендует одно и то же действие. Вообще, западные этические теории, основанные на каком-либо определенном принципе, являются абсолютистскими в рассмотренном смысле.

Возможно, кто-то теперь предложит определять мораль через тот или иной нормативный принцип (заимствованный, напри-

---

моральных ценностей, каждая из которых претендует на обладание высшим авторитетом" (*Gewirth A. Reason and Morality. Chicago, 1978. P. 10*).

мер, из кантианства, или утилитаризма, или теории божественной воли). Тем самым условие (2) выполнялось бы столь же надежно, как и при использовании дефиниций моральных терминов (вроде термина "правильный"). Однако здесь может возникнуть то же самое возражение, о котором уже шла речь. Ибо если в основу морали положить утилитаристский принцип, то против него может быть выдвинут кантианский, и наоборот. Относительно любой дефиниции такого рода можно было бы сказать, что она ведет к смещению моральной позиции (в данном случае - базисного принципа нравственности) с метаэтическим анализом понятия нравственности.

Необходим такой анализ морали, который не опирается на какие-то готовые значения моральных слов, выработанные той или иной метаэтической теорией, и не основывается также на неких базисных принципах морали, выдвинутых той или иной нормативной теорией.

Но выполнимо ли в принципе условие (2)? Полагаю, что да. Я покажу, что в понятие морали можно ввести некоторое особое, самостоятельное содержание таким образом, чтобы обойти рассмотренное выше возражение. Это и будет необходимым условием бытия того, что именуется моралью. Сама по себе эта процедура обеспечит лишь частичную экспликацию понятия морали. Однако она укажет, я думаю, наиболее перспективное направление, которого следует придерживаться в ходе анализа абсолютистской концепции.

Итак, имеется ли какое-то особое содержание в понятии морали? Или этому понятию может быть дано лишь чисто формальное определение?

### III

Это вопрос, впервые явно сформулированный В.Франкеной<sup>2</sup> касается различения формального и содержательного (субстантного) понятий морали. Формалист полагает, что "суждение, принцип или некоторый фрагмент рассуждения являются моральными, если и только если они отвечают определенным формальным условиям, не связанным с их содержанием"<sup>3</sup>. И хотя тот или иной личный интерес всегда наличие

---

<sup>2</sup> Frankena W.K. Recent Conceptions of Morality // Morality and the Language of Conduct. Detroit, 1965. P. 1-24.

<sup>3</sup> Frankena W.K. Recent Conceptions of Morality. P. 7.

ствуется, мораль, понятая указанным образом, не подпадает под его контроль. Требуется только одно: чтобы были соблюдены определенные формальные условия. Такие условия могут включать, как считает Р.Хэар, готовность субъекта универсализировать свои суждения и рассматривать их как высшие. Соблюдение этих условий не гарантирует правильности данных суждений и принципов; речь может идти только об их моральном или неморальном статусе.

Субстанциалист, напротив, считает, что "наши суждения и решения являются моральными, если и только если выраженная в них точка зрения не может быть описана в чисто моральных терминах; такое описание может включать в себя формальные признаки, но обязательно должны быть указаны и содержательные (*material*) признаки. Причем в этом содержании должны быть отражены забота о других, уважение к социальной сплоченности и общему благу"<sup>4</sup>. Короче говоря, "мораль понимается здесь не только как некий способ регуляции поведения, имеющее определенные формальные и структурные признаки, но как то, что дефинитивно имеет и определенное общее социальное значения, содержание, направленность и цель"<sup>5</sup>.

Я буду отстаивать субстанциалистскую позицию, подобную той, что описана В.Франкеной, однако внесу в нее некоторые изменения, чтобы предотвратить возможное (и весьма серьезное) возражение со стороны формализма. Я скажу, что наличие определенного содержания в субстанциалистской дефиниции морали не только совместимо с самой сутью формалистского возражения, но и является по существу одним из действительных мотивов этого возражения. Основываясь на этом, я постараюсь показать, что субстанциалистская позиция обеспечивает выполнение условия (2), не вступая в конфликт с упомянутым формалистским доводом.

Наиболее последовательно и постоянно против субстанциалистской позиции выступают У.Д.Фолк и Р.М.Хэар. Оба не согласны с тем, будто мораль содержит в себе сколько-нибудь явно выраженную социальную ориентацию. Я остановлюсь на аргументах Фолка, хотя сказанное будет в значительной мере справедливо и по отношению к концепции Хэара<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Frankena W.K. Recent Conceptions of Morality. P. 9.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 10.*

<sup>6</sup> Точка зрения Р.Хэара (R.Hare) изложена, главным образом, в его: *The Language of Morals. Oxford U. P., 1952; Freedom and Reason. Oxford U. P., 1963; Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. Oxford U. P., 1981.* В последней из названных работ он выражает сомнение относительно принципиальной возможности эксплицировать тер-

Излагая (хотя и не вполне четко) свою формалистскую позицию, Фолк пишет: "Поддержание общественного порядка, и это достаточно очевидно, не есть главная функция развитой морали (если, говоря о "функции" какой-либо практики, мы имеем в виду, что она имеет основание или причину для своего существования)... Бесспорным приемником первичного морального закона [то есть закона общественной жизни - Р.Х.] следует считать добровольное и относящееся в равной мере ко всем обязательство всегда ставить на первое место мотивы благодеяния и требования общественной жизни. Однако нет никаких оснований полагать, будто подобное обязательство принимается на уровне автономного выбора... Непреложная реальность такова, что рационально-автономный образ жизни хотя и пересекается с нравственным образом жизни, но не обязательно совпадает с ним, как думают те, кто в своем понимании морали отправляются от общественного интереса"<sup>7</sup>.

Не ясно, отвергает ли Фолк любую разновидность субстанциализма в пользу какого-то варианта формализма, или не согласен лишь с тем, что мораль существенным образом связана с общественным интересом<sup>8</sup>. Важно различать эти два толкования. Если принять второе из них, то можно предположить, что Фолк защищает не формализм, а личностную или индивидуалистическую форму субстанциализма, согласно которой мораль в своей основе ориентирована на благо и процветание личности, а не общества. Далее я буду исходить из того, что верна первая версия,

---

мин "мораль": "Серьезным основанием в пользу того, чтобы исключить (если, конечно, это возможно) слово "мораль" из анализа морального рассуждения, является его неопределенность. Речь идет не о том, что это слово имеет много разных значений, каждое из которых само по себе хорошо определено, а о том, что сам спектр этих значений весьма размыт, и отличить одно из них от другого очень трудно" (Р. 54).

<sup>7</sup> *Folk W.D. Morality, Self, and Others // Morality and the Language of Conduct. Wayne State U. P., 1965. P. 63, 66.*

<sup>8</sup> Франкена обратил внимание на то, что формалистские и субстантивистские теории могут выступать как в индивидуально-личностной, так и в социальной форме. Формалистская концепция выходит на уровень социальности путем введения интерсубъективного критерия обоснованности морали. Субстантивизм же обычно делает это простейшим способом, постулируя в качестве исходного и фундаментального признака моральности содействие общему благу.

то есть что Фолк не принимает субстанциализма как индивидуалистического, так и социального толка<sup>9</sup>.

Таким образом, если усматривать необходимое условие морали в соблюдении правил или принципов, предписывающих содействие общественному благу, то придется иметь дело с возражением, которое высказал Фолк, а именно: реальные автономные обязательства рационально мыслящего индивида далеко не всегда имеют целью общественное благо. Но есть и другой путь к содержательному истолкованию морали. Он заключается в том, чтобы единственным необходимым признаком, определяющим принадлежность любых правил и принципов к сфере морали, считать их фактическое содействие общему благу<sup>10</sup>. Нет никаких причин, чтобы некоторый набор правил, среди которых не все (или даже ни одно) соотносятся с общественным благом не мог бы удовлетворить этому условию. Говорят, личного счастья скорее достигает тот, кто не стремится специально к нему. Нечто подобное можно сказать и относительно общественного блага. Можно предположить, что просвещенное следование всеми членами общества, скажем, совершенно эгоистическим правилам приведет к максимизации ценности. Это был бы так называемый "эффект невидимой руки", о котором применительно к капитализму говорил Адам Смит. То же самое имеет силу и для системы деонтических норм, вовсе не апеллирующих к социальному благу. Согласно теологической этике, все люди должны повиноваться божественным заповедям. Поступая так, они, возможно, приумножили бы общественное или всеобщее благо. Однако для этого не нужно, чтобы оно входило в содержание господствующей морали; также не нужно, чтобы общественное или иное благо витало перед умственным взором людей, следующих велениям морали. Они могут просто повиноваться Богу.

Утверждать, что это - а именно, соблюдение моральных правил должно вести к возрастанию социального блага - является моральным требованием, не значит вносить какое-то специфическое содержание в сами эти моральные правила; это также не предполагает требования, обращенного к моральному агенту,

---

<sup>9</sup> Здесь я в основном опираюсь на анализ, проведенный В.Франкеной, хотя он говорит о содержательной (material) и формалистской концепциях. См.: *Frankena W.K. Recent Conceptions of Morality.*

<sup>10</sup> Видимо, именно это имеет в виду К.Байер, говоря о том, что "моральные нормы должны иметь определенное содержание. Соблюдение этих норм должно в равной мере служить благу каждого" (*Baier K. The Moral Point of View. Itaca, 1958. P. 200*). Такой эффект возможен, по Байеру, при условии, что нормы как раз и содержат предписание служить общему благу.



придерживаться конкретных интересов или мотивов. Поэтому, хотя это требование действительно встраивает определенное субстанциональное содержание в мораль, возражение Фолка на него не распространяется.

Короче говоря, необходимым условием для того, чтобы можно было сказать, что в некотором обществе существует мораль, является не то, стремится ли оно сознательно к содействию общего блага и соотнесены ли специально с этим социальные правила, которым оно следует, а то, соответствует ли поведение, предписываемое этими правилами, (независимо от того, каковы они и почему они соблюдаются), некоторому аксиологическому принципу. Если соответствует, то соблюдение этих правил будет реально способствовать содействию и сохранению общественного блага.

Обратимся теперь к утверждениям Фолка о том, что "ответственно руководимая разумом и сообразная долгу жизнь направлена в первую очередь на обеспечение нормальной и упорядоченной жизни индивида, а не на регуляцию социального порядка"<sup>11</sup>. С этим можно согласиться, добавив, однако, что деятельность, которая регулирует социальные отношения благоприятным для общества образом (которая, следовательно, соответствует некоторому аксиологическому принципу), является предпосылкой морали. Более того, для большинства людей подобная регуляция, очевидно, служит предпосылкой нормального и упорядоченного существования, поскольку, как полагал еще Платон, упорядоченная жизнь разумного индивида не может протекать изолированно от социальных условий. Утверждать иное, значит допустить, будто некоторого рода поведение, никоим образом не содействующее социальной гармонии или даже направленное против общих интересов, может, несмотря на это, быть квалифицировано как поведение "моральное". Но представим себе, что подобные действия санкционированы системой норм и имеют массовый характер. Вряд ли в таких условиях будет возможной "нормальная и упорядоченная жизнь индивида", о которой говорит Фолк. Интересы и счастье отдельной личности безраздельно связаны с общностью, к которой эта личность принадлежит, и с институтами, которые обеспечивают ее существование и взаимодействие с другими людьми. Поэтому тот самый интерес, который побуждает индивида придерживаться нормальной и упорядоченной жизни, должен побуждать его также создавать и поддерживать условия, при которых такая жизнь возможна.

---

<sup>11</sup> *Baier K. The Moral Point of View. P. 64.*

Это не значит, что личный интерес и общее благо находятся в полном согласии друг с другом. Еще меньше оснований заявлять о полном совпадении добродетели и счастья. Сказанное означает только то, что возможность максимального осуществления личного счастья во многом зависит от условий, определяющих социальную гармонию. Однако даже в стабильном и гармоничном обществе все старания "разумных эгоистов" устроить себе счастливую жизнь могут оказаться бесплодными из-за не подвластных их контролю обстоятельств. Аристотель глубже, чем Платон, видел суть вещей, указывая на то, что добродетели недостаточно для счастья.

#### IV

Изложенная здесь концепция, разумеется, не претендует на полное прояснение понятия морали, поскольку касается лишь одного из необходимых ее условий и одного из возможных приложений этого понятия, а именно, использования его в качестве характеристики системы норм. Понятие "мораль", "моральный" не рассматривалось здесь применительно к "точке зрения" или "образу жизни", то есть в тех контекстах, где существенно важно учитывать частный интерес. Я не буду сейчас обсуждать, в какой форме должен выступать этот интерес, замечу лишь, что признак моральности не следует прилагать к такой позиции или точке зрения, которые определяются исключительно эгоистическим интересом. В противном случае будет нарушено требование (4) из приведенного выше перечня условий, выполнение которых необходимо для того, чтобы данное понимание морали соответствовало имплицитно принятой абсолютистской концепции нравственности. Чисто формалистические теории не могут гарантировать соблюдение указанного требования. Все частные интересы для них равнозначны, они не в состоянии отличить нравственность от эгоизма, не в состоянии исключить возможность того, что индивид, руководствующийся в своем поведении эгоистическим (и только эгоистическим) интересом, будет все же квалифицирован как "нравственная личность". Конечно, для того, чтобы признать наличие у какого-то субъекта нравственного мотива, вовсе не требуется, чтобы он в своих словах и поступках постоянно демонстрировал заботу о некоем эфемерном счастье для всего человечества. Если Фолк отвергает именно такой признак нравственности, то я солидарен с ним. Мораль допускает свободную игру личных предпочтений и интересов в границах, опреде-

ляемых интересами других людей. Она может требовать лишь невмешательства в дела других и создания условий, при которых люди могли бы строить собственное счастье сообразно обстоятельствам, своим способностям и темпераменту.

Возможно, кто-то будет настаивать на том, что поскольку эпитет "моральный" прилагается к системам норм, он должен предполагать и некоторое соотнесение с общим благом. Если, однако, последовательно провести эту точку зрения, то мы получим такую концепцию морали, которая неприменима ни к каким реально существующим отношениям или, в лучшем случае, применима к некоторым относительно малым субгруппам внутри более крупных групп. Не нужно быть циником, чтобы утверждать, что забота о благе других вовсе не составляет главной цели для большинства людей. Попытки прояснить понятие морали должны быть ориентированы не на установление чего-то такого, что имеет обязательную силу для всех разумных существ в любых мыслимых обстоятельствах, а на выяснение того, что фактически принято реальными людьми с их ограниченным разумом и в этом несовершенном мире. В противном случае результатом нашего исследования могут быть такие искусственные конструкции и идеализации, которые имеют весьма отдаленное отношение к действительности.

## V

Я утверждаю, таким образом, что идея *моральной точки зрения* предполагает мотивацию (хотя бы частичную) личности на то, чтобы доставлять благо другим ради них самих или, по крайней мере, чтобы не причинять им вреда; однако констатировать наличие в обществе *морали* можно и в том случае, если часть его членов не имеет подобной мотивации и если нормы и принципы, управляющие обществом, не соотнесены напрямую с общим благом: достаточно, чтобы они фактически способствовали его приращению.

Вернемся теперь к критериям адекватности концепции морали. Особое внимание вновь обратим на условие (2), согласно которому мораль должна интерпретироваться таким образом, чтобы признавалась недопустимость одновременной истинности несовместимых друг с другом базисных суждений морали. Применительно к нашей ситуации получается, что если в качестве неперемennого условия моральности общества является то, что его нормы или принципы предписывают содействие обще-

ственного блага то условие (2) выполняется. Ибо в таком случае исключено, чтобы какой-то определенный способ поведения одновременно способствовал росту общего блага и не способствовал ему; следовательно, исключается возможность одновременной истинности двух несовместимых моральных суждений<sup>12</sup>. Но тогда концепция морали будет включать определенное "материальное" содержание, причем встроенное таким образом, что эта концепция становится уязвимой для рассмотренного выше возражения.

Это не относится, однако, к предложенному мною подходу. В моей концепции морали нет ни *логического*, ни *концептуального* запрета на какие бы то ни было моральные суждения, а следовательно - и на какие-либо комбинации моральных суждений. Нет никаких логических оснований полагать, будто в обществе, члены которого имеют широкий спектр подобных рассуждений (в том числе и несовместимых друг с другом), вообще отсутствует мораль. Способствовать росту общественного блага могут, вообще говоря, самые разные по содержанию нормы, однако маловероятно, чтобы такой результат был достигнут в случае, если предписанные этими нормами суждения противоречат друг другу. Любое общество имеет свои ценности, некоторые из них институционализированы, внедрены в социальные, экономические, военные, воспитательные, религиозные структуры. Если эти ценности конфликтуют друг с другом (другими словами, если выражающие их суждения и оценки несовместимы), в обществе возникают внутренние напряжения и центробежные силы, обусловленные характером конфликтующих ценностей и институтов. В пределе разобщение общества может достигнуть такой точки, после которой возникают военные конфликты.

Как указывал Платон, социальный порядок содействует общему благу лишь при условии, что он является гармоничным. Согласно разработанной в "Государстве" идеализированной версии такого гармоничного социального устройства, подавляющее большинство граждан в своих действиях вовсе не следует этому принципу, имеющему в виду общее благо (большой частью люди просто стараются как можно лучше выполнять задачи, поставленные стражниками); так и в не-идеальном обществе: по край-

---

<sup>12</sup> Это не означает, будто одновременная истинность несовместимых моральных суждений логически невозможна. Здесь действует не логический, а практический запрет, ибо если люди будут в своих действиях руководствоваться противоречащими друг другу моральными установками, то это создаст угрозу для социальной гармонии и, стало быть, будет препятствовать благосостоянию общества.

ней мере таком, функционирование которого направлено на содействие общему благу (неважно, зафиксировано это где-либо или нет), отдельный гражданин совсем не обязательно должен следовать каким-либо ценностным принципам. Что необходимо, так это социальные институты, которые призваны возвращать доброе начало в людях и искоренять зло. Для того чтобы это реализовалось, нормы или принципы, которыми руководствуются люди, должны не логически, а фактически способствовать существенному сближению суждений которыми они руководствуются. В идеале все правильные суждения должны были бы быть согласованы. Практически же даже при достаточной обоснованности всех суждений их совершенной согласованности достичь невозможно.

Условие (2) можно рассматривать как часть идеального представления о морали, которое не полностью совпадает с моралью реальных человеческих обществ. Нравственность всегда развивается в обществе. Нельзя указать такого исторического момента, когда мораль "возникла", она появляется постепенно. В разных обществах мораль находится на разных ступенях развития. Подобно тому как группа людей *per se*<sup>13</sup> не составляет общества, так и общество *per se* не есть воплощенная мораль (хотя, как я уже говорил, любое общество несет в себе по крайней мере зачатки нравственности). Мораль так относится к обществу, как душа, по Аристотелю, относится к телу: мораль есть высший уровень организации социального материала, есть средство его "очищения", благодаря которому общество становится способным к выполнению функций более высокого порядка, нежели те, что имели место до ее появления. В малых сообществах с их особыми ценностями, единым языком, единой религиозной или духовной ориентацией все это проявляется, по-видимому, в наивысшей мере. А сообщество наций на международной арене демонстрирует это в наименьшей степени (по крайней мере с точки зрения тех, кто рассматривает международный порядок как воплощение гоббсовского "естественного состояния"). Но и там, где мораль совершенно отсутствует или существует лишь в зачаточной форме, она все же может зародиться и прогрессировать; и при желании люди могут вполне осознанно способствовать ее становлению.

Вспомним еще раз утверждение Фолка о том, что "жизнь, ответственно направляемая разумом", существует во имя нормального и придерживающего порядка индивида, а не во имя обще-

---

<sup>13</sup> сама по себе (лат.).

ственного порядка. Если это означает, что индивид может игнорировать других людей и не заботиться о качестве жизни всего сообщества, то его действия в подобном духе никак нельзя назвать разумными и ответственными. Ибо, ограничиваясь своими личными делами и оставляя на усмотрение других вопрос о том, каким быть обществу, человек тем самым теряет всякий контроль над условиями, при которых возможен желательный для него образ жизни.

## VI

Обоснование предложенного мною взгляда сопряжено, однако, с некоторыми трудностями. В заключение я хотел бы отметить две из них. Обе они связаны с разграничением необходимых условий морали и мотивов, выражающих приверженность людей определяющим моральным нормам.

С одной стороны, можно возразить, что этот взгляд допускает, что общество, все члены которого действуют в соответствии с моральной точкой зрения, может тем не менее быть неморальным. Общество не нуждается в морали именно в том случае, когда всеобщее принятие моральной точки зрения неблагоприятным образом сказывается на подавлении тех самых интересов, содействие которым и является целью морали. Этот парадоксальный вывод, вытекающий, как может показаться, из принятия моей концепции, нуждается в анализе и разъяснении. С другой стороны, можно также возразить, что парадоксальным следствием предложенного мною взгляда является то, что общество, ни один из членов которого не руководствуется моральными мотивами (все руководствуются, к примеру, исключительно эгоистическими интересами), может тем не менее мыслиться как обладающее морлью.

Два кратких замечания помогут разрешить или снять эти проблемы. Относительно первого возражения следует сказать, что трудно поверить в то, что если все индивиды, составляющие некоторое сообщество, в своем поведении твердо держатся норм морали, то само это сообщество вряд ли сможет устойчиво и постоянно противодействовать интересам своих членов. Не исключено, конечно, что те или иные индивидуальные замыслы останутся нереализованными, однако полагать, будто совместные прекрасно задуманные и спланированные действия систематически будут заканчиваться неудачей, значит выказать неоправ-

данный скептицизм относительно возможности человека добиться хотя бы минимального успеха в своих действиях.

Что касается второго возражения, то я вовсе не намерен отвергать принципиальную возможность возникновения указанной парадоксальной ситуации. Другое дело, что на практике подобная ситуация едва ли когда-нибудь реализуется. Но даже если такая перспектива была бы вероятной, она должна внушать не опасения, а скорее оптимизм, поскольку принцип разумного эгоизма может составить весьма надежную основу практической жизни людей. Этот принцип способствовал бы установлению прочной и длительной гармонии в отношениях между индивидами и между нациями. Трудность состояла бы в том, чтобы побудить людей относиться с большим вниманием к своим подлинным интересам. Как хорошо сказал Дж.Батлер по поводу реально существующего положения дел, прискорбно не то, что люди уделяют так много внимания собственному благу (напротив, этих стараний недостаточно), а то, что они мало заботятся о благе других. Если же большая забота о своем личном интересе приводит к возрастанию общего блага, то вряд ли возникнет сомнение в том, что общество, обеспечивающее такую корреляцию, отвечает критериям нравственности.

## **Пределы разума в моральной теории<sup>1</sup>**

Одна из трудностей, подстерегающих каждого серьезного исследователя проблемы рациональности, состоит в том, что факторы, влияющие на принятие любого сколько-нибудь значительного решения, не поддаются полному учету. Речь идет, в частности, о таких сложных поступках и решениях, как выбор средств достижения целей, в том числе целей моральных. Поэтому та теория морали, которая говорит о целях человеческих действий, должна включать в себя также теорию принятия решений и теорию поведения. Это относится к утилитаризму во всех его разновидностях, как и вообще к любой консеквенциалистской теории морали.

В дискуссиях по этике (особенно этике утилитаристской) часто указывают на ограниченность нашего разума и неизбежную неполноту информации, необходимой для принятия решений. Эти и другие ограничения, как я попытаюсь показать, являются более важными и фундаментальными, чем это обычно представляется, и если их учитывать с самого начала, а не просто вносить на их основе какие-то коррективы в уже полученные выводы, то сами эти выводы будут совершенно другими. Думаю, что многие из наших наиболее важных решений и норм суть следствия указанных ограничений. Поэтому было бы грубой ошибкой игнорировать эти ограничения при построении этической теории. В дебатах по поводу утилитаризма многие спорные вопросы могут быть значительно прояснены или даже разрешены, если переставить акценты с проблемы установления "первых принципов" на проблему правильного выбора. Учет упомянутых ограничений помог бы нам выявить суть различий между так называемыми утилитаризмом действия и утилитаризмом правила и решить такие проблемы, как конфликт принципов автономии и либерализма с принципами пользы и благосостояния; несовпадение утилитаристских рекомендаций в политике и в сфере личной

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена автором на основании главы 1 из его книги "Morality Within the Limits of Reason" (University of Chicago Press, 1988). P. 1-29. - *Ред.*



жизни; противоречия между правом и целесообразностью вообще.

В данной статье я в общих чертах обозначу когнитивные границы разума. Затем очень коротко скажу о роли теоретико-игровых построений в консеквенциальной моральной теории и о принципиальных ограничениях, стоящих на пути достижения индивидуальных целей. Далее я покажу, как нерешенность названных выше проблем привела к прискорбному разделению моральной и политической теорий во многих философских течениях XX века и к спору между утилитаризмом действия и утилитаризмом правила.

## **I. Пределы разума**

Любая консеквенциалистская теория морали так или иначе затрагивает отношения средств к целям. Поскольку такая теория рассматривает действия индивидов, она должна строиться на понимании рациональных способностей тех, кто осуществляет выбор. В литературе утилитаристского (как и антиутилитаристского) направления процесс принятия решений часто трактуется крайне упрощенно. Теоретики, предметом исследования которых является институциональное и индивидуальное принятие решений, признают, что наша способность производить всецело рациональный выбор в сложных социальных ситуациях весьма ограничена. Если исходить из этого, вполне обоснованного предположения, то подлинный смысл консеквенциалистских моральных принципов предстанет в существенно ином свете по сравнению с тем, как он обычно интерпретируется в спорах об утилитаризме и моральной теории вообще.

Нередко в дискуссиях по поводу морального выбора затрагиваются вопросы, подлежащие ведению не столько философии, сколько социологии. Я имею в виду, главным образом, процесс принятия решений (в его основных чертах), ограниченность информации, которой мы обладаем, и общие, стратегические последствия конкретных решений и поступков. Сюда же (хотя это может показаться неожиданным) относится в определенной степени и теория ценностей, которую обычно включают в сферу интересов философии. Все это составляет предмет многочисленных теоретических изысканий. Важнейшим результатом этих исследований является вывод о том, что в обычных условиях мы, вероятно, не можем быть рациональными в том ценностном

смысле, который несет в себе традиционное понятие рациональности.

Обычно утилитаризм упрекают в том, что он берется объяснить слишком много. Однако главная его слабость, напротив, та же, что и у любой другой теории морали: он не обладает достаточной теоретической полнотой. Его стремление выйти за пределы своих реальных возможностей породило наиболее слабые и легко опровержимые декларации утилитаристов, начиная с Бентама. Можно сказать, что главной задачей утилитаризма всегда было достижение полной завершенности на картезианской дедуктивной основе. Однако эта цель не является специфически моральной, и нет нужды трактовать ее подобным образом. *Действительный моральный импульс утилитаризма состоит в том, чтобы побудить людей заботиться о "хороших последствиях", проистекающих из их поступков, поскольку только по этим последствиям и можно судить о моральности поступков.* Следовательно, утилитаристские императивы являются условными, а не априорными. Они зависят, среди прочего, от наблюдаемых фактов и от духовного багажа данного морального субъекта. Поскольку утилитаризм интересуется общими последствиями поступков, он обязательно включает в себя рациональный расчет этих последствий.

Ясно, что результаты подобных расчетов зависят от правильного применения рациональных принципов. Однако утилитаризм не есть воплощенная рациональность. По мнению Ф.А.Хайека, беда утилитаристского подхода в целом состоит в том, что "он совершенно не учитывает тот фактор, из-за которого возникает необходимость в правилах, а именно - наше незнание"<sup>2</sup>. Он прав в том, что правила нередко оказываются необходимыми вследствие незнания фактов, однако ни согласие, ни отказ признать это обстоятельство никак не влияют на содержание утилитаристской теории. Сиджвик глубже проник в суть этой проблемы: он убедительно доказал, что этика не является прикладной наукой вроде, например, науки кораблевождения<sup>3</sup>. Если мы разработаем более совершенный метод познания причинных отношений и благодаря этому сможем лучше подбирать средства для достижения своих целей, это не повлечет за собою необходимости изменить нашу этику. Моральный импульс утилитаризма постоянен, но конкретные решения, принятые под его воздействием, зависят от наших знаний и понимания ситуации.

---

<sup>2</sup> Hayek F. The Mirage of Social Justice // Hayek F. Law, Legislation and Liberty. Vol. 2. Chicago, 1976. P. 20.

<sup>3</sup> Sidgwick H. Methods of Ethics. L., 1907. P. 15-16.

Например, более глубокое и точное понимание того, как достичь собственного блага, не требует какого-то нового понимания самого этого блага.

Утилитаризм нередко обвиняют в иррациональности. Имеется в виду следующее: когда утилитарист начинает рассчитывать последствия различных предполагаемых поступков, то тем самым он фактически уже сделал выбор; сама процедура расчета и есть избранный им поступок, и пока он этим занят, другие действия исключены. К стыду философов, они иногда всерьез принимают это обвинение. Так, лорд Девлин замечает: "Если бы разумный человек "вырабатывал правило", стремясь к полному пониманию всего, с чем он имеет дело, коммерческая и административная жизнь страны была бы полностью парализована"<sup>4</sup>. Когда мы не знаем, в чем заключается лучший выбор, мы можем все же быть уверенными в том, что сидеть и подсчитывать - это не лучший выбор. Любопытно, что эта проблема возникает лишь в академических дискуссиях, но не на практике (как говорит Девлин, мы достаточно разумны, чтобы не довести мир до полной остановки).

Совершенно очевидно, что наша способность рассчитывать последствия поступков весьма ограничена, мы не в состоянии учесть всего. Возможно, отец Гитлера после веселой попойки в пивной беспокоился, сможет ли он завтра хорошо заработать. Вряд ли его мучила мысль о том, не приведет ли эта пирушка к зачатию невиданного в истории монстра. Однако вполне вероятно, что этот пьяный загул способствовал скорее зачатию Адольфа, чем какого-то милого весельчака. Именно вследствие неполного, ограниченного знания о реальных причинных отношениях вопрос о том, следует ли зачать ребенка сегодня или это лучше сделать через неделю, не является предметом морального разбирательства даже в самой строгой конвенционалистской этике.

Поскольку содержание поступка определяется не только целевыми установками, но и рациональным пониманием ситуации, можно ожидать, что люди, обладающие разными способностями, будут поступать по-разному. Наша ориентированность на последствия поступков может привести к тому, что мы будем морально судить человека за то, что он глуп или невежествен. Глупость и невежество могут привести к ужасным, с точки зрения морали, последствиям, даже когда человек неповинен в этих своих качествах. Возможно, в таком

---

<sup>4</sup> *Devlin P. The Enforcement of Morals. Oxford, 1965. P. 49.*

случае не следовало бы морально осуждать его. Однако здесь не может быть полной уверенности, поскольку бывает очень трудно судить, где кончаются глупость и невежество и начинаются моральная ущербность или подлость. Часто одно неразрывно связано с другим.

На этом покончим с первым обширным классом ограничений разума и их значением для моральной аргументации. Обратимся теперь к другому большому классу, в который входят ограничения нашей теории ценностей. Два самых главных ограничения индивидуального разума в конвенционалистской этике - это те, значение которых признано благодаря, главным образом, утилитаристской программе и ее детищу - экономике всеобщего благосостояния. Речь идет об ограниченной способности индивида, во-первых, точно оценить, насколько потребляемые им вещи полезны для него самого, и, во-вторых, решить, что является благом для другого, то есть произвести точное сравнение полезности вещей для разных лиц. Если мы не способны к измерениям и сравнениям такого рода, тогда мы не сможем точно определить пользу для группы или общества путем простого суммирования индивидуальных "польз". Однако не следует и преувеличивать сложность подобных подсчетов, как это делают многие экономисты, когда они вовлекаются в чисто логические построения.

Этот вопрос будет вставать и далее, тогда и прояснится его значение для утилитаристской концепции. Пока же просто замечу, что аддитивная<sup>5</sup> польза для некоторой группы людей - это крайне неопределенное понятие. Основное моральное содержание различных видов утилитаризма едва ли не исчерпывается указанием на сравнительную "полезность" разных вещей, причем критерии сравнения весьма расплывчаты (ваша сломанная нога - худшее, того, что меня укусил комар).

Таким образом, существуют по меньшей мере три когнитивных препятствия, затрудняющих подсчет той суммы блага, которая образуется в качестве общего результата наших действий: (1) нехватка информации, необходимой для такого рода подсчетов; (2) отсутствие достаточно полной и точной каузальной теории, позволяющей предвидеть последствия наших поступков; (3) ограниченные возможности нашего разума. Мы сталкиваемся с двумя трудностями и в теории ценностей, а именно: удовольствия, выгоды и т.п. не подлежат суммированию

---

<sup>5</sup> Термин "аддитивный" (additive) используется здесь для обозначения совокупного или суммарного характера предмета, явления. - *Примеч. ред.*

независимо от того, идет ли речь об одном человеке или группе лиц. Эти два класса ограничений в определенной мере взаимосвязаны. Так, второй класс проблем усиливает и обостряет проблемы первого вида, поскольку, когда возникает необходимость рассчитать утилитарные последствия наших действий, неаддитивность благ должна быть компенсирована большим объемом информации. Соответственно, неаддитивность благ была бы не столь проблематичной, если бы мы располагали подходящими каузальными теориями.

Существует еще один класс ограничений, уменьшающих наши возможности добиться чего-либо благодаря своим собственным усилиям. В самом деле, мы фактически никогда не действуем в одиночку, и полученные нами результаты зависят не только от нас лично, но и от других людей. Данная зависимость есть не что иное как "стратегическое взаимодействие", анализ которого очень важен для этики. Этой проблеме посвящен следующий раздел настоящей работы.

## 2. Стратегическое взаимодействие и теория морали

Особенностью современного подхода к исследованию морального выбора является привлечение теоретико-игровых (и вообще экономических) методов и представлений. Теория игр выдвигает на первый план отношения между поступком (или выбором стратегии) и результатом. В этом она сходна с утилитаризмом. Большинство моральных теорий, если не все, уделяют основное внимание поступкам и лишь изредка обращаются к результатам. Предметом оценки при этом является поступок *per se*<sup>6</sup>. Что касается консеквенциалистской теории морали, то ее фундаментальная посылка состоит в том, что оценка данного поступка производна от оценки его последствий. Эта теория упускает из виду, что некоторые определенные действия могут выглядеть, если судить по их последствиям, как безусловно хорошие или безусловно плохие, хотя и не исключено, что в этих последствиях не выражена подлинная суть деяния. Фактические последствия того или иного поступка часто зависят от целого комплекса причинных связей. Одним из наиболее важных видов подобных каузальных отношений является взаимодействие данного индивида с другими людьми.

---

<sup>6</sup> сам по себе (лат.)

Неприятие утилитаризма как теории морали частично проистекает из стратегической природы жизни: ведь мы совершаем непосредственно именно поступки, а не производим результаты. Поэтому каждый легко согласиться с тем, что судить о людях следует по их поступкам. Но, с другой стороны, нельзя расценивать поступки человека просто как правильные или неправильные вне зависимости от контекста, от действий других людей.

Если мы заимствуем некоторые положения теории ценностей, то теория игр естественным образом подключится к утилитаристскому анализу актов выбора. Теория игр в том виде, как ее используют обществоведы (social scientists), включает в себя упрощенный вариант теории ценностей: принципом выбора в ней является чаще всего выгода отдельного игрока, а не всех участников. Большинство теоретико-игровых разработок базируется на чрезвычайно простой посылке, а именно на идее межличностной аддитивности пользы, выгоды или удовольствия. Получается, что мои удовольствия прибавляются к вашим удовольствиям, с тем чтобы в итоге образовалась наибольшая сумма счастья. Подобными представлениями руководствуется утилитаризм в его самых грубых вариантах. В принципе и теория игр, и утилитаризм могли бы обрести большую интеллектуальную привлекательность в качестве теорий соответственно рационального и морального выбора, если бы посылки, заимствованные ими из теории ценностей, были более достоверными.

Иногда предметом дискуссий являются два следующих положения теории ценностей: во-первых, польза есть такое качество, которое может быть взято у одного человека и передано другому; во-вторых, полезность допускает количественное выражение, так что ее можно измерить с помощью особых единиц. Эти два положения не зависят друг от друга, каждый может иметь большее или меньшее значение. Например, возможна теория полезности, предполагающая безусловную межличностную сопоставимость пользы и ее количественное выражение посредством сколь угодно точных единиц измерения. Теория полезности в другом ее варианте включает в себя только упорядоченные по признаку пользы перечни разных состояний и дел для каждого индивида, безо всяких сопоставлений между ними. Этим крайним вариантом может избежать теория, допускающая некоторые порядковые (но не количественные) сопоставления между индивидами, каждый из которых может иметь собственную количественную шкалу полезности.

Чтобы построить хорошую консеквенциалистскую теорию морали, требуется дальнейшая разработка теории игр, базирую-

щейся на разных теориях ценностей. В частности, нужна такая теория игр, которая опирается на порядковую (иерархическую) полезность, с межличностными сопоставлениями или без них.

Заметим, что теория игр есть не что иное, как формализация предложенного Сиджвиком варианта теории эгоизма, эгоизм, "если понимать под ним просто метод, направленный на самореализацию личности, является, по-видимому, той формой, которую может принять почти любая этическая система, не меняя при этом своих основных характеристик. И даже в виде "эгоистического гедонизма" этот метод трудно отличим от интуитивизма, если качество удовольствия считать чем-то отличным от его количества и более важным"<sup>7</sup>. Интуитивизм - это метод рассуждения, отправным пунктом которого является непосредственное принятие моральных (или, в другом случае, математических) истин. Моральную теорию эгоизма можно было бы назвать также этикой игры. Поскольку моральный выбор противопоставляется чисто эгоистическому выбору, мы можем принять интерес (в теоретико-игровом его понимании) в качестве антагониста морального выбора. Такая трактовка послужит основой последующего обсуждения проблемы. Итак, моральным я буду называть такой выбор, в котором учтены последствия поступка не только для самого деятеля, но и для других людей, так что моральный выбор часто вступает в конфликт с эгоистическим выбором.

### 3. Моральная и политическая теория

Имеется много доводов в пользу существования социальных институтов, но самый важный аргумент основан на том, что человеческий разум ограничен, а общественные отношения весьма сложны и запутанны, и в этих условиях социальные установления, институты помогают нам добиться лучших результатов, чем мы могли бы надеяться достичь с помощью индивидуальных действий, предпринятых с лучшими побуждениями. Несмотря на явную зависимость моральных результатов от институционального устройства, моральная и политическая теории в определенной мере отделены друг от друга. Вероятно, это является побочным следствием разделения академических исследований на так называемые дисциплины. Моральная теория стала предметом интереса тех, кто работает на кафедрах философии, в то время

---

<sup>7</sup> Sidgwick. The Method of Ethics. P. 95.

как политическая теория - тех, кто работает на кафедрах политологии (political science). Подобное разделение обесмысливает многое из того, чем занимались афинские философы, деятели шотландского Просвещения и другие мыслители. Любая попытка широкого охвата моральных проблем неизбежно выводит к вопросу о природе политики и тех институтов, которые регулируют и направляют человеческие действия. Термин "моральная философия" когда-то обозначал широкий спектр теоретических построений - от этики (в современном узком смысле этого слова) и до политической экономии. Сегодня тот, кто занимается "моральной философией", ограничивается по существу проблемами индивидуального выбора и личностных качеств.

В противовес общепринятому разделению моральной и политической теорий, я хочу выдвинуть здесь три тезиса - два критических и один конструктивный. Первый тезис: мы часто склонны к чересчур узкому толкованию моральной философии, передавая вопросы более общего плана в ведение политологии, экономических наук и других дисциплин. Второй тезис: наши обобщения, переходы от узких вопросов к более широким нередко случайны и производны. Например, мы толкуем патернализм как определенного рода отношения между индивидами, а затем возводим это явление на уровень социального принципа, без учета возникающих при этом дополнительных сложностей, связанных с ограничениями разума. И, наконец, третий, конструктивный тезис: все эти вопросы - и более широкие, и более узкие - относятся к философии морали, составляют ее предмет. Мы лучше разберемся в более общих вопросах, если попытаемся понять частные, и наоборот. Необходима согласованность этих двух уровней исследования.

Из всех теорий морали, пожалуй, только утилитаризм охватывает весь широчайший диапазон человеческих взаимоотношений. Эта теория судит о правильности или неправильности любых поступков по их предполагаемому воздействию на благополучие людей (и, возможно, животных). Можно сказать, что в утилитаризме мораль неразрывно сплетена с политико-институциональными проблемами. Утилитаризм включает в себя и индивидуальную, и социальную теорию морали, ибо друг без друга они существенно неполны. К большому сожалению, такой подход был во многом утрачен утилитаризмом XX века, который, как и большинство современных моральных теорий, сосредоточил внимание на сугубо личностных проблемах, связанных с принятием решения в условиях человеческих взаимодействий с предельно малым числом участников, таких, например, как личное



обещание или индивидуальная благотворительность. С появлением работ Дж. Роулса (особенно его "Теории справедливости"<sup>8</sup>, вызвавшей многочисленные отклики) это неоправданное сужение моральной теории ушло в прошлое.

Но до того, как это случилось, утилитаризм XX века ориентировался в основном на качество обычной, традиционной морали, относящейся к взаимодействиям с малым числом участников. Правда, ограниченная подобным образом моральная теория была расширена и обобщена в других отношениях. Заповедь "Не убий" была в свое время не абсолютной и даже не общей, она применялась лишь к детям Израиля, и то не ко всем и не всегда, как это видно из Ветхого Завета, где некоторые убийства представлены в качестве морально одобряемых деяний. Мы сделали эту заповедь универсальной, освободив ее от пут племенных отношений с их ограниченностью и жестокостью. Она предстает перед нами как некий продукт отвлеченного разума. Однако эта абстракция терпит значительный ущерб от искажений и ограничений, которым она подвергается, соприкасаясь с разными культурами и обычаями, поскольку многое в нашей моральной жизни зависит от конкретных социальных структур и установлений, от случайных обстоятельств. Чтобы понять в целом моральную сторону жизни, надо суметь распознать случайности, имеющие отношение к делу, и отбросить несущественные.

Иногда полагают, что суть утилитаристской позиции выражается в благотворительности. В таком предположении есть доля истины, ибо утилитаристы, действительно, считают главной ценностью благоденствие всех людей, а "все" - это, за малым исключением, суть "другие люди". Действовать же на благо других и значит заниматься благотворительностью. Однако против столь простого истолкования утилитаризма говорит то, что мы, как правило, не в состоянии реально сделать достаточно много для блага других людей. Индивидуальная благотворительность - это слишком шаткая основа для достижения всеобщего блага. Поэтому главным критерием успеха утилитаристской деятельности следует считать создание таких институтов, которые взяли бы на себя задачу увеличения общего блага. Это значит, что одной из основных целей утилитаризма является уменьшение потребности в индивидуальной благотворительности и даже ее полное устранение.

Разумеется, этот побудительный мотив, определяющий утилитаристскую линию поведения в целом, не действует в эпизоди-

---

<sup>8</sup> Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

ческих чрезвычайных ситуациях, в случаях крайней нужды и т.п., когда на первый план должна выйти простая благотворительность. Что же касается повседневного потока жизни, то здесь утилитаризм направляет свою активность на институциональные структуры, с тем, чтобы создать людям условия для индивидуальных достижений на уровне их собственного благополучия. Но если в этом и заключаются рекомендации утилитаризма, тогда он представляет собою такую моральную теорию, которая по существу является также и политической теорией. С точки зрения утилитариста, мораль без политической теории весьма ограничена в своих возможностях.

#### **4. Утилитаризм правила (rule-utilitarianism) и утилитаризм действия (act-utilitarianism)<sup>9</sup>**

Д-утилитарист - это тот, кто в своем выборе одного из возможных альтернативных действий руководствуется в первую очередь стремлением получить наибольшую суммарную пользу. Лучшие теоретики утверждали, что определить, в чем состоит максимальная польза, бывает трудно, ибо каузальные теории неполны, время для принятия решения ограничено и т.д. Кроме того, человек естественным образом склонен к тенденциозному истолкованию реальных ситуаций, в которых совершается выбор, в результате чего его действия регулируются в большей мере личным интересом, нежели заботой об общем благе. Все эти проблемы, как принято считать, снимаются П-утилитаризмом в той его разновидности, что представлена в "Принципах этики" Дж.Мура<sup>10</sup>: человек должен следовать прочно утвержденным правилам морали (не лги, не нарушай обещаний и т.д.), не пытаясь подсчитывать проистекающее из его действий общее благо. Для того, чтобы выяснить, какие возникают при этом вопросы, вкратце рассмотрим концепцию одного из теоретиков утилитаризма Ф.А.Хайека.

Позиция Хайека полностью консеквенциалистская. Он считает само собой разумеющимся, что "правила морали инструментальны в том смысле, что они способствуют реализации главным образом других (внеморальных) человеческих ценно-

---

<sup>9</sup> Далее в русском тексте "утилитаризм правила" и "утилитаризм действия" будут обозначаться соответственно как "П-утилитаризм" и "Д-утилитаризм". (Ред.).

<sup>10</sup> Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.

стей"<sup>11</sup>. Хайек утверждает, что человек в принципе *не способен* иметь полное знание обо всех последствиях тех или иных действий, так что он не может быть Д-утилитаристом. Поэтому он и выбирает правила, которым надо следовать. Конечно, если человек в принципе способен уяснить, какое именно *правило* является хорошим, то он с таким же успехом мог бы определить это и по отношению к *поступку*. Тем не менее правила могут быть приняты в качестве вполне удовлетворительного руководства к действию с учетом того, что издержки, сопряженные с принятием решения по каждому конкретному поступку (а именно - затраты времени на сам акт выбора и, следовательно, отсрочка действия), обычно перевешивают выгоды. Однако аргумент Хайека, очевидно, основан на предположении, что человек не может быть уверен и в самом правиле, то есть он не может знать, приведет ли соблюдение правила к одним только благим последствиям. Как же в таком случае он может выбирать правило? Он принимает только те правила, которые уже стали частью традиционной культуры, а не те, что подкреплены расчетом выгод, получаемых от их неукоснительного исполнения. В сущности, его выбор основан на вере, на доверии к социально выработанным правилам (обычаям, нравам), ибо они прошли более суровую практическую проверку, чем могло бы в принципе выдержать любое правило картезианского П-утилитаризма.

Является ли Хайек в таком случае П-утилитаристом? Мне представляется (хотя сам Хайек считает иначе)<sup>12</sup>, что он - чистейший Д-утилитарист, понимающий все сложности принятия правильного решения. Во многих ситуациях одинаково трудно определить, в чем состоит рациональность поступка и в чем - его полезность. Аргумент Хайека против Д-утилитаризма по существу не отличается от его более общего довода против того, что он называет конструктивистским, картезианским или всеобъемлющим (*synoptic*) дедуктивизмом в социальной политике. Д-утилитарист легко согласиться с критическими соображениями Хайека по поводу самого акта принятия решений и, следовательно, согласится с его концепцией социально выработанных правил. Понятые таким образом правила и нормы морали не похожи на законы науки. Когда у Джорджа Вашингтона была лихорадка, ему пустили кровь в согласии с канонами благонамеренной, но невежественной медицины. Сегодня врач, пустивший кровь пациенту в аналогичной ситуации, скорее всего оказался бы в тюрьме, и

---

<sup>11</sup> Hayek F. The Constitution of Liberty. Chicago, 1960. P. 67.

<sup>12</sup> Hayek F. The Mirage of Social Justice. P. 17-23.

поделом. Часто приходится делать выбор, не будучи достаточно уверенным в моральных последствиях принятого решения. Во времена Вашингтона врачи, находясь во власти абсурдной теории, неверно представляли себе последствия своих действий. Подобным же образом еще не так давно питомцев Итона наказывали за "некурение". Некоторая неопределенность моральных и иных норм и законов коренится в самой природе вещей.

Споры относительно ограничений разума могут быть разрешены на практике разными способами. Самый очевидный из них состоит в том, чтобы просто держать под контролем непосредственные, относительно предсказуемые последствия поступков. Можно, однако, предпочесть ту или иную социально выработанную линию поведения (такова позиция Хайека и многих других П-утилитаристов). Но очевидно, что следование правилам на том, например, основании, что само их существование свидетельствует об их полезности, не может вызвать возражений у здравомыслящего Д-утилитариста. Вследствие ограниченности знаний и самого разума мы можем судить о полезности того или иного поступка, вероятно, только по тому признаку, соответствует ли этот поступок некоторому правилу, сложившемуся в обществе в ходе естественной эволюции. Конечно, иногда можно указать и другие признаки, свидетельствующие о полезности поступка более убедительно, чем апелляция к возникшей эволюционным путем норме. Кроме того, социальная эволюция может продуцировать как хорошие, так и дурные обычаи. Ссылка на якобы высшую "мудрость" исторически сложившихся обычаев и институтов нередко скрывает за собою консервативную попытку заглушить всякие разговоры о необходимости перемен, в особенности тех, что ведут к большему социальному равенству.

Чем же тогда П-утилитаризм отличается от Д-утилитаризма? Только более жесткой приверженностью правилам. Можно предположить, что Мур был П-утилитаристом в строгом смысле слова. Решительно выступив в защиту утилитаризма, он обратился затем к морали "здорового смысла" как лучшему руководителю утилитарного поведения. Он задается вопросом, могут ли вообще быть какие-то основания для того, чтобы нарушить хотя бы одно из моральных правил, диктуемых здравым смыслом. И заявляет, что "на этот вопрос возможен только отрицательный ответ"<sup>13</sup>. За этим ответом стоит следующее рассуждение: социально-эволюционный статус норм морали является надежным свидетельством их полезности, если при выборе поступка

---

<sup>13</sup> Hayek F. The Mirage of Social Justice. P. 162.

наши расчеты подтолкнул нас к нарушению этих утилитарных норм, то правильность этих расчетов надо поставить под сомнение. Данное рассуждение есть чистый утилитаризм, а точнее - если учесть заявления Мура об ограниченных возможностях разума - это Д-утилитаризм. Позицию Мура не так легко уяснить, что обусловлено его странной эпистемологией, согласно которой произведенное обществом знание обязательно превосходит индивидуальное знание. Поскольку сам этот эпистемологический принцип не выработан обществом, остается лишь удивляться тому, что Мур так уверен в его правильности.

Существует ли достаточно строгий критерий, позволяющий различить П-утилитаризм и Д-утилитаризм? Многие философы полагают, что существует. Однако они, в отличие от Мура, не замечают того, что эта проблема обусловлена ограниченностью разума и потому имеет весьма отдаленное отношение к моральному содержанию утилитаризма. В процессе повседневной жизни люди убеждаются в практическом значении не только технических, сельскохозяйственных, медицинских и т.п. правил и норм, но также и норм моральных. Наука не в состоянии доказать полезность многих из этих правил, будь то практические или моральные. Таким образом, общественный опыт оказывается нередко лучшим руководителем наших поступков, чем абстрактные дедуктивные рассуждения. Как заметил Уайтхед, "по мере развития цивилизации растет количество операций, выполняемых автоматически, без специального размышления о них"; нам нет надобности думать об этом, потому что другие люди уже до нас осмыслили эти операции и проверили их на практике"<sup>14</sup>.

Лайонз уже на других основаниях доказывал, что Д-утилитаризм и П-утилитаризм "потенциально равноценны"<sup>15</sup>. Чтобы обосновать этот тезис, он выдвинул предположение, что при выборе поступка мы производим расчеты, позволяющие судить, приведет ли следование правилу к иным результатам, нежели те, которые могли бы быть в случае нашей ориентации на всеобщую пользу. По существу, он утверждает, что П-утилитарист должен определенным образом квалифицировать все нормы, систематизировать их с учетом конкретных обстоятельств, в которых эти нормы применяются. Следовательно, хорошо упорядоченный набор норм даст тот же эффект, что и исчисление всеобщей пользы. Но увы, любой аргумент, предполагающий наличие полной и точной информации, безукоризненного расчета и совершенной

---

<sup>14</sup> *Whitehead A.* Introduction to Mathematics. L., 1911. P. 61.

<sup>15</sup> *Layons D.* The Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, 1965. P. 15-118.

теории, эфемерен. И Д-утилитаристские, и П-утилитаристские расчеты, которые имеет в виду Лайонз, невозможны в принципе, так же, как и предложенная им "хорошо упорядоченная система норм". Утилитаристский призыв следовать нормам может опираться лишь на одно из двух оснований: либо на то, которое выдвинул Мур (о чем сказано выше), либо на то, согласно которому нормы нередко помогают нам скоординировать наши действия к взаимной выгоде, тогда как отсутствие норм препятствует такой координации. Если бы у нас была возможность произвольно вводить новые социальные регламентации, то, наверно, мы предложили бы что-то получше тех норм и правил, что фактически существуют. Однако мы не в состоянии декредитировать или менять нормы по своему усмотрению. Пусть они несовершенны, но это все же лучше, чем их полное отсутствие. Возьмем ли мы исторически обусловленные нормы, или нормы координирующие, - в любом случае они не будут столь строгими и определенными, как те, что имеет в виду Лайонз. Моральные правила здравого смысла у Мура - это продукт незнания, но принятого в расчет Лайонзом. Координирующие же нормы (особенно когда они далеки от совершенства) - это ответ на те трудности и издержки, с которыми сопряжен всякий переход к новым правилам.

## **Нормативные модели моральной рациональности**

### **1**

В развитии европейской философской этики, начиная с Сократа и вплоть до 60-х годов нашего столетия, объяснительно-теоретические задачи всегда предполагались более существенными в сравнении с задачами нормативно-прескриптивными. При этом в классической философии (включая Дж.С.Милля и А.Шопенгауэра) анализ форм существования и функционирования морали сочетался (даже у И.Канта) с рассмотрением ее содержания, определением того, что человек должен делать и как он должен жить. Однако под влиянием кантианства, в особенности как оно было переосмыслено Дж.Э.Муром, этическое рассуждение стало признаваться теоретически адекватным лишь при условии вынесенности "за скобки" всякого ценностно-императивного содержания, по аналогии, на самом деле зыбкой, с научной теорией, "чистота" которой считалась гарантированной при условии последовательного "снятия" всех данных опыта. Продолжая воспринимать этику как практическую философию европейские философы стремились саму практическую этику продемонстрировать в первую очередь методологически строгим философским рассуждением. В моральной философии последних полутора веков эта тенденция к объективизации и рационализации этического рассуждения выразилась в том, что с развитием методологии частных гуманитарных и социальных наук, а также с освоением разнообразного культурно-исторического, этнографического материала доминирующими стали вопросы функционирования морали. Именно формы актуализации морали в требованиях, суждениях, мотивах предстали в качестве субстрата универсальной нравственности. Содержание же требований, суждений, мотивов относилось более к области субъективного, социально или даже ситуативно детерминированного, исторически и/или культурно изменчивого, стало быть того, что не может рассмат-

риваться как предмет научного изучения *философской* этики. Содержание морали было таким образом отнесено к нравам, спутано с нравами.

Очевидно, что когда речь идет о морали, вообще о культуре, механизмах ее наследования, индивидуального и индивидуально-массового воспроизведения, изменения и обогащения, понятия "содержание" и "форма" требуют дополнительного осмысления. Требования морали и, шире, культуры, носят обобщенный, универсализированный характер, они "сконструированы" таким образом, что могут применяться различными лицами в различных обстоятельствах. Именно благодаря тому, что одинаковые механизмы применяются в различных ситуациях, одни и те же правила (нормы, установления) актуальны в отношении различных действий, становится возможным единое пространство морали, культуры вообще; многообразии охватывается единством. Поэтому моральное или культурное действие является таковым не в силу того только, что оно совершено; действие становится моральным, культурным лишь в контексте морали, культуры - как действие, совершенное сообразно объективному требованию.

Различие между формой и содержанием отнюдь не совпадает с очевидной границей между нормой (требованием), с одной стороны, и деянием - с другой. Оно подвижно и относительно. Характерен в этой связи пример высказывания: "Христианский принцип обязанности, или нравственного служения<...>"<sup>1</sup>. В этическом плане отношения обязанности формальны. Они без сомнения содержательны, если рассматривать их в рамках общего исследования человеческих взаимоотношений, одну из разновидностей которых они представляют. Между индивидами N и M может не быть никаких отношений или могут быть какие-то отношения. Во втором случае это могут быть негативные отношения, отношения непримиримости и вражды, либо же позитивные отношения, которые условно можно назвать отношениями взаимозависимости. Последние могут управляться материальным интересом, чувственным влечением, дружественностью, а также, наряду с прочим, обязанностью, которая предполагает отношения, весьма специфические по сравнению с названными отношениями. В этом сопоставлении обязанность выступает как *содержательно* определенное отношение. Но достаточно уточнить, о какой обязанности идет речь: *христианский* принцип обязанности, *обязанность служения*, как отношение обязанности

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Нравственность и политика // Соловьев В.С. Исторические обязанности России. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 271.



окажется лишь формой, которая наполняется определенным содержанием и предстает в виде принципа, отличного от других принципов, например, принципа чести. В то же время, принцип служения задает своим содержанием определенные рамки практическим действиям, но управляет действиями опосредствованно, через варьирующийся набор рекомендаций и норм. Иными словами, он *содержателен* как принцип действия, но как принцип задает рекомендациям и нормам, непосредственно регулирующим поступки людей, *форму*, наполняющуюся разнообразным, в зависимости от социальных, житейских, индивидуальных обстоятельств, содержанием.

В современных этических работах далеко не всегда уделяется внимание этой диалектике содержания и формы; предметом анализа как правило оказываются нравственные формы, характер их действия, их роль в жизни общества и человека, в отношениях между людьми и т.д. При таком подходе к морали ее внутреннее содержание отходит на задний план, теоретически непроясненными остаются ценностно-императивная предметность морали, критерий моральности. В нашей литературе функционалистский подход был последовательно, хотя и не артикулированно, развит О.Г.Дробницким. И хотя сам О.Г.Дробницкий неоднократно ставил вопрос *о содержательно-теоретическом определении морали*<sup>2</sup>, это определение он понимал таким образом, что исследователь морали, отказавшись от использования в теоретическом рассуждении обыденных представлений и отталкиваясь от выводов полученных в рамках другой, более общей, теории, начинает изучение морали в контексте конкретно-исторических общественных отношений и закономерностей, в контексте определенного гуманитарного воззрения на человека. Развивая эту методологическую установку, О.Г.Дробницкий сформулировал ряд специфических признаков морали как системы требований, посредством которых осуществляется нормативная регуляция поведения<sup>3</sup>. Это - а) неинституциональная регуляция, б) во многом основанная на мировоззренческих, идеальных, духовных представлениях, в) опосредствованная особой ролью сознания и субъективного мотива, в частности, г) используемые в ней санкции идеальны по своему характеру, а активизируемые мотивы беско-

---

<sup>2</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 122-227.

<sup>3</sup> Приводимые далее признаки морали в обобщенном виде представляют результаты исследования, проведенного Дробницким. В разных работах и разных местах "Понятия морали" он предлагает варьирующиеся признаки. См., в частности, Дробницкий О.Г. Указ.соч. С. 264-283.

рыстны (в пруденциально-прагматическом смысле слова), д) моральные требования отражают противоречие между должным и сущим и они направлены на его разрешение, е) моральная регуляция предполагает автономию личности по отношению к "внешне-эмпирическим и групповым воздействиям", ж) ее способность к "самозаконодательству", з) а также особую форму личной ответственности, и) моральное требование универсально, а моральное суждение универсализуемо. По родо-видовой спецификации данное определение морали содержательно. Однако это - содержание, *внешнее* морали. Переход от абстрактно-формальных определений к конкретно-содержательным фактически выразился в уточнении первоначальных родовых характеристик путем прояснения видовых признаков морали. Но при таком подходе действительное ценностно-императивное содержание морали остается за рамками исследования. Ограниченно функциональный анализ морали, не доведенный до рассмотрения ее ценностно-императивного содержания, не позволяет последовательно специфизировать и формально-теоретическое определение морали: выделенные признаки морали как системы требований встречаются в описаниях, предлагаемых разными авторами по отношению к науке и научному знанию, к художественному творчеству, вообще индивидуально-неподражательному образу жизни. Так что исследование способов функционирования морали, при всей важности полученных теоретических результатов в понимании механизмов морали, не позволяет дать ответ на вопрос, какие потребности лежат в ее основе и на что именно (а не только как) она ориентирует человека.

На недостаточность функционального подхода к морали указывает Б.Герт, также не удовлетворенный преобладанием в этической литературе формальных определений нравственности. Согласно Б.Герту, содержание морали задается действиями, которые регулируются моральными правилами<sup>4</sup>. Таковы убийство, обман, кража, прелюбодеяние, которым соответствуют правила: "Не убивай", "Не лги", "Не кради", "Не прелюбодействуй", а также: "*Исполняй обещания*", "*Не обманывай*", "*Не причиняй страдания*" и т.д. В то же время, определяя мораль через указание на моральные правила, Герт не задается вопросом, что делает эти правила моральными, по какому критерию то или иное правило может быть отнесено к морали. Между тем очевидно, что выполнение некоторого правила может мотивироваться и обосновываться са-

---

<sup>4</sup> См.: *Gert B. Morality. A New Justification of the Moral Rules.* N.Y.: Oxford UP, 1988. P. 67.

мым разным образом и, соответственно, вести к разного рода поступкам.

Теоретик, придерживающийся функционального метода в этике, сказал бы, что правило становится моральным благодаря своему содержанию, которое определенным образом обосновано, вменено, санкционировано, что деяние становится моральным в силу определенного характера мотивации и рефлексии, так же и суждение морально не только по своему предмету и используемой лексике, но и по своей логике: это объективное, универализуемое, предписательное, приоритетное суждение. Теоретик-функционалист достаточно методологически вооружен, чтобы оспорить эмпирика. Между тем его теоретических средств недостаточно, чтобы выйти на содержание морали даже на том уровне, на котором работает эмпирик-субстанциалист.

Антитетичность функционального и субстанциального подходов определяется различными социально-философскими контекстами теоретической рационализации нравственности. При функциональном подходе предполагается, что нормативное содержание морали исторически изменчиво, и ее природа заключается в особых формах детерминации поведения человека, которые в различные эпохи оказываются задействованными в отношении различного социально-культурного содержания. При эмпирически-субстанциальном подходе предполагается, что мораль воплощена в сумме определенных по содержанию правил, механизмы действия которых изменяются от эпохи к эпохе, но смысл которых от этого не меняется. По-своему этот подход также формален в той мере, в какой моральная идентификация действий и характеров ставится в зависимость от их соответствия правилу, мотивы же и ценностные ориентиры их исполнения во внимание не принимаются. Следовательно, установка на содержательный анализ морали не получает последовательного развития.

Для конструктивного разрешения этой дилеммы, конечно, недостаточно констатировать неудовлетворительность каждого из этих подходов в отдельности и необходимость их синтеза. Здесь требуется смена исследовательских установок и, соответственно, подходов к теоретической рационализации морали. Так, построение концепции морали должно базироваться на принципиальном единстве философской и нормативной этики. Исследование природы морали, особенностей ее функционирования, с одной стороны, и всего многообразия императивно-ценностных элементов нравственности, с другой, должно быть соотнесено с конечными

целями и высшими ценностями человеческого существования<sup>5</sup>. Анализ различных в истории мысли моральных учений (не только доктринально оформленных и философски обоснованных) показывает, что так или иначе в качестве фундаментальных моральных ценностей выдвигались примиренность, взаимопонимание, партнерство, солидарность, милосердие и, соответственно, ключевыми нравственными императивными считалось золотое правило: "Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними" (Мф. 7:12) и заповедь любви: "Возлюби ближнего своего, как самого себя" (Мф. 22:39). Как показывает анализ истории этики, в философских дискуссиях о морали, тогда, когда их участники ориентировались не на критику морали и нравов, а на выяснение положительного смысла нравственности, в качестве целей и высших ценностей рассматривался тот комплекс идей, который отражает основанную на высших духовных принципах человеческую общность, межличностное единение, точнее, духовно возвышенное единение человека с другими людьми, с миром, Богом, Природой, а также пути и условия осуществления этого единения. Считается, что эти идеи осознаются с развитием христианской мысли. Однако если в восприятии античной этики не замыкаться на софистах и Аристотеле только, но помнить еще и о Гераклите, Платоне, стоиках, то образ морали как сферы (пути) примиренности и человеческого единения можно будет проследить в античности не в меньшей мере, чем в христианской традиции.

Задача этико-философской рационализации морали заключается в раскрытии социально-культурного и этического содержания фундаментальных императивов нравственности и выяснении тех практических форм, посредством которых они осуществляются в культуре. Задача рационализации моральным сознанием самого себя существенно другая и заключается в прояснении принципиальных, в частности, императивно-ценностных, оснований человеческого бытия, и в их кодификации (систематизации).

В самом общем и первичном плане уже *золотое правило* и *заповедь любви* задают, самостоятельные, хотя и сообщающиеся, системы ценностей и логики рассуждения в морали. При этом мораль, задаваемая заповедью любви, более сложна по своей структуре и в целом снимает в себе мораль золотого правила. Строго говоря, золотое правило устанавливает определенный стандарт взаимоотношений между равными (или по крайней

---

<sup>5</sup> Ср. Холмс Р. Мораль и общественное благо // Настоящее издание. С. 67.

мере предполагаемыми равными) агентами. Этика золотого правила - это социальная этика отношений обособленных, непосредственно не связанных друг с другом, не связанных соучастием агентов. Можно добавить, что золотое правило устанавливает главным образом характер, принцип, но не содержание действия: оно указывает, что к другому следует относиться равным и универсализуемым образом. Заповедь любви в своей "меньшей" части, т.е. в заповеди любви к ближнему, также относится к "горизонтальным" отношениям. Как и золотое правило, она неявно, только самой своей формулировкой, обязывает относиться к другому как к равному любому третьему, т.е. одинаково ко всем. Но в отличие от золотого правила, заповедь любви, даже в своей "меньшей" части, расширяет круг равенства, обязывая относиться к другому, хотя бы как к равному себе. Одновременно заповедь любви задает и определенное содержание этому отношению, а именно, повелевает относиться к другому по крайней мере невраждебно, примиренно, партнерски, но лучше - солидарно, доброжелательно, заботливо<sup>6</sup>. Вместе с тем, "наибольшая" заповедь - заповедь любви к Богу устанавливает отношение человека к высшему и определяет относиться к ближнему, имея в душе образ высшего, иными словами, своим отношением к другому, возвышать себя и другого.

Отношением человека к высшему (к Божеству, к идеалу) и отношением к другому человеку (к другим людям) задается основное содержание нравственности (всего лишь дополняемое обязанностями человека к самому себе, о которых говорил И.Кант, или стыдливым отношением человека к себе как плотскому существу, на которое указывал В.С.Соловьев). С другой стороны, оба отношения таят в себе принципиальные для морали коллизии - "*универсализм - партикуляризм*" и "*Я - другие*". Этими противоречиями опосредствованы базовые императивно-ценностные системы морали, задаваемые принципами наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви. Доминирование в системе ценностных ориентаций личности

---

<sup>6</sup> Здравый смысл предполагает, что и в золотом правиле речь идет о том же; во всяком случае о позитивном отношении к другому. Однако не требуется большого воображения, чтобы представить руководствующимся золотым правилом злодея (тирана или садиста), готового относиться ко всем универсализуемо и допускающего в изменившихся обстоятельствах аналогичное отношение к себе же со стороны сильного, могущественного, безнаказанного другого. Так что сопровождение в католически-протестантских изданиях соответствующего текста Евангелия от Матфея, где формулируется заповедь любви, колонтитулом "Золотое правило" с этической точки зрения нельзя считать точным.

частного интереса в сочетании с приоритетным отношением к себе характеризует гедонизм; а в сочетании с приоритетным отношением к другим - утилитаризм. Доминирование общего интереса в сочетании с приоритетным отношением к себе характеризует перфекционизм; а в сочетании с приоритетным отношением к другим - альтруизм.

В кодификации различно организованных нравственных ценностей и норм содержательно раскрываются варианты рационализации морали, т.е. способы систематизации и "аксиоматизации" ценностей и требований, а также характера их обоснования как нормативных (оценочных и предписательных) суждений. В соответствии с этой установкой во второй части статьи будут рассмотрены пути рационализации в морали различных нормативных содержаний.

## 2

В основе гедонизма лежит принцип наслаждения. С гедонистической точки зрения, наслаждение рассматривается как единственно достойная цель человеческой жизни и высшая ценность, а основной гедонистический принцип гласит: *"Поступай всегда так, чтобы ты по возможности мог непосредственно удовлетворять свои желания и испытывать как можно большее наслаждение"*. Уже из формулировки этого принципа следует, что рациональность гедонизма может обнаружиться лишь в мета-анализе логики и психологии сознания, полностью сориентированного на наслаждение. Само же это сознание, во всяком случае в наиболее распространенных своих проявлениях не допускает каких бы то ни было "рационализаций", более того, каких-либо "принципиальных" высказываний. Коль скоро наслаждение принято в качестве высшей ценности, а в последовательных вариантах гедонизма - в качестве единственной ценности, то любое (даже самое благожелательно-снисходительное) обоснование принципа наслаждения в действительности является разрушительным для него. Обоснование - это подведение под более широкое представление, теоретический или практический принцип. В попытке обоснования наслаждения гедонистическое сознание справедливо усматривает вольное или невольное ограничение базового принципа - наслаждения. Гедонистическое сознание мо-

жет допустить оправдывающие объяснения приоритетности наслаждения, но не наложения на него более общего принципа<sup>7</sup>.

В гедонизме сохраняется неременная для этики установка на самодостаточность добродетели. Другое дело, что добродетелью называется способность и умение наслаждаться. Добродетель же универсальной морали рассматривается лишь под углом зрения того, содействует или препятствует она истинному наслаждению. Вместе с тем, анализ этико-гедонистической логики свидетельствует о том, что для сориентированного на наслаждения сознания не существует трансцендентного *должного*. Коль скоро высшей целью человека признается наслаждение, а идеал усматривается в исполненности всех мыслимых наслаждений, то идеальное и должное оказываются сведенными к нереализованному *наличному* - к желанию.

Гедонизм не приемлет никакой извне задаваемой рациональности, в какой бы форме она ни предлагалась - в форме ли апеллирующих к разуму аргументов или в форме явно или неявно рестриктивных норм. Однако гедонизм не был бы моральным сознанием, если бы сам из себя не конструировал свою особую нормативность и не предлагал тем самым собственный вариант рационализации ценностей и императивов. Обычно гедонизм рассматривается как разновидность эгоизма. Такой подход несомнен в той мере, в какой гедонизм действительно полностью сориентирован на исключительное удовлетворение потребностей и интересов индивида. Однако гедоник уповает не просто на удовлетворение потребностей и интересов, но на получение наслаждения и удовольствия. Последнее же возможно двояким образом: либо в разнузданности разнообразных желаний, либо в их упорядоченности и утонченности. Первый путь концентрированно вы-

---

<sup>7</sup> Поэтому и эвдемонизм (когда его адепты апеллируют к наслаждению, пусть даже возвышенному и духовному, а не к счастью в широком понимании или высшему благу) представляет собой всего лишь эвфемизм этики наслаждения. Если в качестве высшего принципа поведения и критерия оценки выбирается наслаждение, рассматриваемое как высшая цель, и взыскуется наслаждение непосредственное и наибольшее, то невозможно, удерживаясь на возвышенной точке зрения, отказаться от выбора именно чувственных наслаждений, предполагаемых к желательному осуществлению "здесь и теперь": ведь именно чувственные наслаждения являются наиболее насыщенными. Предположение о разумных или умеренных наслаждениях означает определенный предел наслаждения как такового. Это не значит, что невозможно принятие в качестве высших именно возвышенных, разумных или умеренных наслаждений; но это уже будет реализацией пара-гедонистической ориентации в нравственности, совмещенной с перфекционизмом, аскетизмом, пруденциализмом и т.п.

ражен в "деструктивной этике" *садизма*, второй - в "эстетической этике" *эротизма*. Вся этическая критика гедонизма в истории философии предполагала именно первый путь достижения наслаждений, видя за жаждой наслаждения только разнузданность и асоциальность, в то время, как второй оставался вне внимания. Отчасти это может быть объяснено тем, что первый путь в общем доступен каждому, решившемуся на него, между тем как второй, если не утопичен, то предполагает для своей реализации особенные духовные и материальные условия. Тем не менее эти два пути эксплицированы по крайней мере в литературных опытах, в частности, таких писателей, как де Сад и Э.Арсан. И в садизме, и в эротизме мы имеем более или менее развитые и рационально обоснованные нормативные системы, в существенных чертах отличающиеся друг от друга.

Характерно, что философствующие апологеты и практики садизма апеллируют к природе, стремясь обосновать естественность, натуральность как своих желаний, так и своих опытов. Они воинственно девиантны; и их девиации непосредственно выливаются в преступления против невинных жертв, не посвященных в эту "деноминацию" насильственной и brutальной сексуальности. Самые простые нормы общежития, не говоря уже о нравственности и праве, решительно отвергаются ими как враждебные самой природе, создавшей человека таким, каков он есть с его органами, потребностями и желаниями. Любые нормы воспринимаются садистствующим сознанием либо прямо как изобретение слабых, но властолюбивых, стремящихся с помощью табу, в первую очередь сексуальных, держать общество в повиновении, либо как нормы для ординарных и безликих индивидов, ничего другого не заслуживающих как быть поработченными с помощью этих запретов.

Эстетический эротизм, в противоположность садизму, прямо противопоставляет себя природе. Эротизм рассматривается как своего рода искусство, поэзия. Поэтому он не приемлет простого исполнения чувственных желаний, удовлетворения похоти, но требует от человека тонкого вкуса и богатого воображения. Гедоник уповает на непосредственное и максимальное наслаждение. Садист доводит это упование до крайности. Эротист делает достижение наслаждения предметом своего предпочтения, в одном случае оттягивая наслаждение, а в другом - ускоряя его. Эротист весь посвящен наслаждению. Однако, в отличие от садиста, он получает удовольствие, разделяя наслаждение с другим и даря наслаждение другому. Поэтому в эстетическом эротизме, в отличие от садизма, нет требования



непрерывности наслаждения, тем более наслаждения любой ценой. В эротизме проясняется тотальность наслаждения - как в психическом и телесном, так и в интерперсональном его переживании. Я может в эротизме доминировать над Ты, как и в садизме. Однако доминирование здесь означает не более как доброжелательное покровительство, а не подавление и тем более не причинение страдания. Эротист также видит в запретах прописной морали (например, Моисеева закона) ложь и лицемерие. Однако в той мере, в какой эротизм - это эстетика и мораль, он предполагает закон. Это - новый закон, который "просто провозглашает, что заниматься любовью - добро и благо, что девственность не есть добродетель, что супружество не должно быть тюрьмой, "галерами счастья", что наслаждение важнее всего и что надо не только не отказывать, но наоборот, надо всегда предлагать себя, свое тело, отдаваться, соединять свое "я" со множеством других и понимать, что часы, проведенные без объятий, - потерянные для жизни часы"<sup>8</sup>. Все это говорит о том, что эротизм, по сравнению с садизмом, явно представляет собой смягченную версию гедонизма; и смягченность касается не ценностей и целей, вменяемых человеку, но той коммуникативной среды, в которой эти ценности утверждаются.

Впрочем, это не выводит его из-под этической критики гедонизма. Хотя критика гедонизма не означает отказа от принципа наслаждения, призванная показать этическую ограниченность гедонизма, она отнюдь не требует ставить наслаждение за пределы нравственности. Так что этическому ограничению подвергаются не наслаждения, а желания, и в качестве этически апробированного критерия такого ограничения может быть признан принцип универсализуемости. Поэтому принцип наслаждения следовало бы уточнить следующим образом: *"Стремись к осуществлению своих желаний, не допускай произвола и уважай право других на наслаждение"*<sup>9</sup>. Очевидно, что критерий универсализуемости не действителен для гедоника, который последовательно и универсально утверждает эгоистические нормы поведения, предполагая вполне возможным мир, целиком на таких нормах построенный. Чтобы гарантировать этически достойные действия, вытекающие из принципа наслаждения, необходима содержательная коррекция этого принципа в контексте принципов *пользы, совершенства и человеколюбия*.

---

<sup>8</sup> Арсан Э. Эммануэль. М., 1992. С. 96.

<sup>9</sup> В этом духе понимал мораль в целом де Шамфор (См.: *Шамфор де Н.-С.* Максимы и мысли, афоризмы и анекдоты // Размышления и афоризмы французских моралистов XVI-XVIII вв. М., 1987. С. 455.

С позиций *этики пользы*, гедонизм воплощает собой легкомыслие, неангажированность, безответственность. Поэтому принцип наслаждения в свете этики пользы может быть сформулирован так: *"Стремясь к осуществлению своих желаний, соблюдай принятые установления и выполняй обязательства, которые ты взял на себя и которые справедливо наложены на тебя другими людьми и обществом"*. С этой позиции ограничением гедонизма оказывается и принцип справедливости, повелевающий по меньшей мере не причинять страданий и не вредить другому человеку.

С позиций *этики совершенства*, гедонизм таит в себе безудержность и неумеренность. Перфекционизм, если он не ограничивается жизнеотрицающим аскетизмом, призван возвысить человека над обыденностью, дать ему высший идеал и силу духа для овладения чувственно-телесными устремлениями и противодействия искушениям плоти. Принцип наслаждения перфекционистски уточняется так: *"Стремясь к осуществлению желаний, будь умеренным, совершенствуй свои силы и способности, контролируй свои потребности силой духа"*.

С позиций этики любви, в гедонизме ограничивается эгоизм. Заповедь любви по своему явному содержанию направлена на переориентацию личности с себялюбия на милосердие, или человеколюбие, и это - главное в альтруистическом требовании к принципу наслаждения, какой бы из вариантов альтруизма мы ни взяли. Так что осуществление желаний не принимается в расчет в этике любви, в ней лишь указывается, какое желание должно быть определяющим: *"Желай блага другим людям; используя все свои силы и способности, твори милосердие"*.

В отличие от гедонизма утилитаризм, т.е. образ мысли и линия поведения, смысл которых задается стремлением к извлечению пользы, достижению целей всеми достаточными средствами, представляется именно рационально ориентированным ценностным мировоззрением. Уже исходный принцип утилитаризма - принцип пользы - является здесь иным, чем принцип наслаждения в гедонизме: наслаждение ценно само по себе - полезность же относительна, она соотнесена с интересом (интересами) агента действий, с целями действий и средствами, используемыми для достижения избранных целей. Как жизненный принцип полезность выражается в требовании: *"Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу"*, конкретизирующемся в двух других: *"Стремись к успеху"*, *"В достижении целей используй оптимальные средства"*. В психологии эта система практического сознания передается с помощью понятия "принцип реальности":

в стремлении к пользе, успеху, эффективности человек обращен к реальности, учитывает наличные обстоятельства, сложившийся порядок вещей. В практической деятельности реалист ставит перед собой достижимые цели, его успех покоится на опыте и расчете; он учитывает условия, но при этом старается, насколько в его силах, управлять ситуацией, программировать результаты своих усилий.

В представлении о пользе, в понятиях и ценностях утилитаристского сознания обобщаются требования, с которыми сталкивается человек в своей практической деятельности, которые предъявляются к человеку как активному, деятельному, автономному субъекту. Если говорить о развитых, узнаваемых образах, то прагматизм представляет собой тот тип сознания, который вырабатывается благодаря развитию не просто денежного, но рыночного хозяйства и *предпринимательства* в широком смысле этого слова<sup>10</sup>.

Как и гедоник, человек пользы *пользуется* миром, однако его отношения с миром гораздо сложнее. Он - пользователь, а не потребитель. Более того, по логике пользования отношения полезности всегда *взаимны*, это отношения взаимопользования. Это видно на примере предпринимателя. Предприниматель организует производство вещей и услуг не для личного потребления, а для продажи. Поэтому сориентированный на пользу человек реализует свои цели, лишь включаясь в практические отношения с другими людьми. Ведь *польза* - это общественно признанная характеристика предметов, услуг, явлений, годных к удовлетворению определенных потребностей и интересов. Что полезно, а что нет, в действительности выявляется в процессе рыночного сопоставления качества различных товаров и услуг, в процессе обмена. Стало быть, человек как агент коммерческой деятельности вынужден принимать существующие в рамках этих отношений и апробированные стратегии поведения, стандарты, правила, то есть адаптироваться к этим отношениям.

Вовлеченность в рыночные отношения, требует взаимного учета интересов и прав, требует известной "функциональности", обезличивания, подчинения ситуации и принятым установлениям. Одиозный для многих принцип "*Ты - мне, я - тебе*" как раз

---

<sup>10</sup> Указывая на предпринимателя в рассуждении об этике пользы, я хочу показать архетип той разновидности нравственности, которая получила название утилитаризма, или прагматизма, хотя далеко не всякий моральный утилитарист может быть предпринимателем и, наоборот, случаются предприниматели, придерживающиеся иной, нежели прагматизм, нравственной ориентации.

утверждает и контролирует отношения взаимопользования. Очевидно, что эти отношения возможны лишь как обмен: это отношения равенства, отношения воздающей справедливости. Трудно назвать какой-либо иной, помимо взаимопользования, принцип, посредством которого равенство и справедливость утверждались в человеческих отношениях столь естественно и спонтанно. Однако в отношениях взаимопользования индивиды представлены друг для друга только как носители товаров и услуг, как исполнители определенных ролей и функций, но не как личности, и в этом проявляется безличный, вещный характер этих отношений. Деловой человек вершит свои дела, не взирая на лица, само по себе отношение взаимопользования позволяет быть беспристрастным, отрешиться от лиц, игнорировать не касающиеся дела качества партнера как носителя каких-то социальных, культурно-образовательных, национальных и прочих атрибутов. Деньги, дело выступают тем универсальным масштабом, который уравнивает, соединяет людей, разъединенных множеством различных общественных условий. Но беспристрастность такого рода чревата тем, что человеческие отношения операционализируются, строятся по типу чисто функциональных, технических отношений, иными словами, лишаются человечности.

Отношения полезности - это социальные по своему существу отношения, и лежащий в их основе частный интерес - это социально определенный интерес. Более того, этика пользы как социальная этика оказывается той подсистемой морали, посредством которой возвышенные нравственные мотивы оказываются адаптированными к "обыденной" социальной практике, - посредством которой моральный идеал переводится, насколько это возможно, на язык практических, общественных отношений<sup>11</sup>.

Но в этом коренятся и потенциальные моральные деструкции утилитаризма. Сами по себе понятия и максимы пользо-ориентированного сознания морально нейтральны. Однако с этической точки зрения, как бы ни обнаруживались эти ценностные

---

<sup>11</sup> Политико-правовым коррелятом (а может быть и результатом) этого нравственного опыта является система институтов гражданского общества. Знаменательно, что уже Гоббс видел в гражданском обществе гарантию того, что взаимное недоверие и взаимная напряженность частных интересов не перерастут в войну всех против всех. Эта взаимозависимость людей в гражданском обществе позволяет понять, почему принцип полезности, который как будто всего лишь направляет человека к достижению поставленных целей с помощью оптимальных средств, требует вместе с тем актуализации принципов свободы, равенства, справедливости, идеи прав человека и т.д.

ориентации человека, всегда сохраняется существенное различие между моралью как таковой и отношениями полезности. Утилитаризм обнаруживает себя исключительно в сфере сущего, причем как система ценностей, адекватных именно отношениям обособленных, отчужденных индивидов. Это чревато игнорированием высших ценностей - идеала, должного. Какими бы ни были результаты усилий прагматика, их моральные основания, с этической точки зрения, никогда не достоверны: в той мере, в какой польза становится приоритетным ценностным представлением, добро трактуется как польза, в добродетель в собственном (этическом) смысле этого слова - как средство реализации частного интереса. Будучи абсолютизированными, понятия и максимы пользо-ориентированного сознания перестают быть морально нейтральными, более того, они оказываются разрушительными для морали.

Именно это качество отношений, что люди оказываются связанными в них как субъекты частных интересов, провоцировало наиболее острую критику этики пользы. Польза ни под каким видом не может заменить добродетель. И вопрос не заключается в определении меры включения принципа полезности в обоснование поведения, так, чтобы нравственность и целесообразность как бы опосредствовали друг друга. Ведь стоит принципу полезности возобладать в сознании человека, как он вытесняет все иные регулятивы. Но дело не только в этом. В соориентированном на пользу сознании любые ценности, не относящиеся к доминирующей ориентации, признаются производными и, следовательно, второстепенными. Тем самым неизбежно задаются границы добродетели, ей предписываются условия и отношения зависимости. Если в этих границах, обусловленных своекорыстием, и остается место для добродетели и долга, то в таком виде, который исключает полноту жизненных проявлений человека. Цельность в самоотдаче духу полезности возможна лишь при условии частичности в жизни духовной.

Выяснение социального смысла прагматизма позволяет иначе взглянуть на соотношение моральности и полезности. Конечно, компромисс между добродетелью и принципом полезности невозможен; во всяком случае невозможен в плане разрешения реальных жизненных противоречий. Но строгий анализ требует уточнить постановку этого вопроса: какой морали и в каких отношениях противоречит принцип полезности? Безусловно, он противоречит этике наслаждения: если утилитаризм требует социальной активности от человека, то гедонизм осуществляется как правило в рамках межличностного, индивидуального обще-

ния, проявляясь в тех или иных фигурах ухода, эскапизма. Утилитаризм предполагает достаточно высокий уровень толерантности, конформности. Гедонизм, наоборот, нередко становится единственно возможным способом протеста против конформизма и корпоративности, царствующих в социальных институтах, формой отстаивания личностного начала в общественном бытии человека. С позиций принципа наслаждения, принцип пользы мог бы быть скорректирован следующим образом: *"Успешно осуществляя свой интерес, во всей полноте, насколько это возможно, удовлетворяй свои потребности и оставайся верным себе"*. Этика пользы, безусловно, противоречит высокой морали универсальных принципов совершенства и милосердной любви. С позиции перфекционистской этики, прагматизм в своих исключительных воплощениях становится фактором меркантилизации и дегуманизации человеческих отношений, а потому принцип пользы должен быть скорректирован так: *"Успешно осуществляя свой интерес, стремись к гармонизации человеческих и общественных отношений и не относись к другим людям только как к средству"*. С позиции же этики любви, принцип пользы как моральный принцип преобразуется в принцип солидарности и взаимопомощи: *"Успешно осуществляя свой интерес, содействуй благу других"*.

Очевидно, что в отношении к принципу пользы менее всего уместно рафинированное морализирование. Принцип пользы адекватен практическим отношениям людей, в особенности тем, которые разворачиваются в пространстве партикулярных интересов и взаимообособленных волей. Он соответствует морали социального сотрудничества с ее принципами справедливости (по личным заслугам), равенства (прав), автономии личности. (Другое дело, что разные общества не сразу приходят к такому уровню социально-экономического и культурного развития, когда эти принципы могут быть реализованы, а принцип пользы стать независимым от исключительно меркантилистских приложений). Эта социокультурная роль, по крайней мере, тенденция принципа полезности должна быть осознана. Лишь при этом условии возможны конструктивные этические противовесы утилитаризму.

Иные основания моральной рациональности задает система ценностей, основанная на *принципе совершенства*, т.е. перфекционизм. В принципе совершенства выражается существенная для морального сознания и этики ориентация на идеал. Трансцендентный, универсальный и абсолютный характер нравственного идеала придает этой ориентации особый характер.

Предъявляя этот идеал посредством разнообразных требований в качестве образца, или стандарта поведения, этика ставит человека в определенное - духовное - отношение к абсолютному, вечному. Поэтому принцип совершенства можно было бы выразить следующим образом: "*Храни в сердце своем высший идеал и стремись во всем соответствовать ему*". Известны различные трактовки совершенства и путей его достижения, например, аристотелевское, стоицистское, христианское, кантовское, ницшеанское; но содержащиеся в них существенные моменты позволяют дать обобщенное представление об этике самосовершенствования. Она покоится на: а) самоограничении и личной дисциплине, б) стойкости в исполнении долга и подчинении себя сознательно выбранной цели, в) внутренней свободе, г) верности этическому абсолюту, д) непрестанных усилиях по практическому осуществлению идеала.

В той мере, в какой мораль задает человеку координаты абсолютного и вечного, она *мистична*: помня о должном, ориентируясь на него, человек преодолевает сущее, - доверяясь высшему, вечному, человек побеждает преходящее. Как таковая мораль оказывается одним из действенных способов обращения человека к духовности и ее освоения. Нравственная жизнь человека как правило рассматривается как воплощение духовности. При этом духовность совершенно справедливо понимается как возвышенность, обращенность к абсолютному и высшему идеалу, сознательное стремление приблизить свою жизнь к этому идеалу. Но если мы примем во внимание все многообразие нравственного опыта, включающего в себя и гедонический, и утилитаристский опыт, то будет ясно, что этика сама по себе, без обращенности к идеалу не является духовной, что мораль, игнорирующая высшие требования и образцы, представляет собой лишь правила поведения, пусть даже оформленные в кодекс. Как правила, как повеления они сформулированы в оппозицию спонтанному опыту, они извне положены этому опыту<sup>12</sup>. Между тем, в той мере, в какой духовное инобытийно повседневному, любая инобытийность может восприниматься и пониматься как выражение духовности.

---

<sup>12</sup> Так же ценности гедонизма могут восприниматься как выражение социальной неадаптивности, поскольку они реально позволяют индивиду проявить свою независимость по отношению к обычным социальным регулятивам; со своей стороны, правила и установления утилитаристской этики ограничивают своеволие и неумеренность потребностей и т.д. Однако иноположенность некоторых мыслительных или регулятивных форм не означает непременно их духовности, хотя сама по себе иноположенность может рождать иллюзию духовности.

Понятно, что поскольку нравственное совершенствование и духовное восхождение личности начинается с преодоления чувственно-телесного, обыденного и рутинного опыта, духовные переживания будут различными для разных людей на разных ступенях их внутреннего развития. Но и сам мистический опыт неоднороден. Есть мистика негативная, жизнеотрицающая, тотально увлекающая человека в трансцендентность и лишаящая его индивидуальности; и есть мистика позитивная, обогащающая и одухотворяющая человека как деятельную, практически ориентированную личность<sup>13</sup>.

Наличие различных тенденций в мистике проявляется и в нравственности. Мистичность этики, опосредствование ею должного и сущего таят в себе глубокое напряжение. Этика мистична, но мистика сама по себе отнюдь не предполагает этики, то есть практического вовлечения в земные дела. Смысл этики заключается в том, чтобы определить человеку меру должного и подобающего в отношениях с другими людьми; только имея в виду эту задачу, этика стремится быть этикой совершенствования. Смысл мистики заключается в том, чтобы возвысить человека до универсального; только имея в виду эту задачу, мистика допускает перенесение мистического опыта на отдельные элементы повседневной жизни. Но коль скоро этика утверждает возвышенный идеал, идеал совершенства, она не может не основываться на мистике. В соединении с этикой снимается самооценочность и самопредназначенность мистики. Этика не просто ориентирует человека на отношения с другими людьми, она требует от него практического воплощения высших нравственных принципов и совершенствования, одухотворения человеческих отношений.

Очевидно, что нравственное совершенство не заключается в воспитанности или естественной, спонтанной доброте; оно представляет собой результат целенаправленных усилий человека по

---

<sup>13</sup> Встречающееся в некоторых работах деление различных видов мистики в соответствии с различием восточной и европейской духовно-религиозных традиций, а внутри европейской - неоплатонистской и паулинистской, не вполне соответствует действительному культурно-историческому опыту. Дело в том, что мистика сама по себе, независимо от мировоззренческих и духовных ориентаций, обозначая путь от конечного к вечному, от бренного к возвышенному и т.д., оказывается открытой как, говоря словами А. Швейцера, жизнеотрицанию, так и жизнеутверждению. Действительно, восточный и неоплатонистский мистицизм более склонны к негативизму и квиетизму, а западный, паулинистский - к позитивной мирообращенности. Однако, повторяю, и в той, и в другой традиции можно проследить обе тенденции.



изменению себя, его стремления соответствовать тому образу, который предполагается нравственным идеалом. Совершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире, своего отношения к нравственным ценностям и предположения о собственном несоответствии этим ценностям. Оно предполагает автономию и внутреннюю свободу человека и его позитивную определенность в отношении нравственности. Иными словами, появление стремления к нравственному самосовершенствованию возможно на основе хотя бы минимального совершенства. К логически парадоксальному выводу этики о том, что стремление к самосовершенствованию рождается из осознания собственного несовершенства, человеческая мысль пришла давно. Одним из первых его сформулировал Августин: "Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве"<sup>14</sup>.

В этом свете проясняется старая, встречающаяся как правило в религиозно-философских традициях, идея о том, что человек должен пройти через страдания, чтобы обрести смысл жизни, чтобы почувствовать потребность в изменении себя, в самосовершенствовании. Только сталкиваясь со страданием, переживая страдание, человек осознает неразумность бытия, неоднозначность происходящего в жизни - как жизни не только наполненной удовольствиями. Но вырастают духовное пробуждение и стремление к духовному стяжанию из страдания, при этом не обязательно физического (как это часто понимается), а скорее даже духовного. Именно в этом смысле "великое совершенство похоже на несовершенство <...>"<sup>15</sup>. Этим можно обозначить еще один парадокс перфекционистской этики: осознание своего несовершенства знаменует начало процесса личного усовершенствования. Личность начинает свой путь к совершенству, отталкиваясь от собственного несовершенства, отказываясь от себя-несовершенного. Таким образом, мы приходим к идее значимости аскезы как практики жертвенного изменения себя; - жертвенного, ибо человек отвергает наличное в себе ради желанного и

---

<sup>14</sup> *St. Augustinus. Sermo CLXX, 8 // Patrologia Latina 5. С. 931.-* Цит. по: *Taterkiewicz W. Paradoxes of Perfection // Dialectics and Humanism (The Polish Philosophical Quarterly), Winter 1980. Vol. VII. No. 1. P. 78.* На это же в исследовании о совершенстве и несовершенстве личности указал Л.П.Карсавин: "В сознании тварью своего несовершенства уже наличествует некоторое знание ею своего совершенства, благодаря которому несовершенство только и может быть опознано". (*Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 222*).

<sup>15</sup> *Дао де цзин, 45 // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 128.*

требуемого возвышенного. В религиозной мысли этот процесс представлен в наиболее контрастных понятиях преодоления плоти, умирания во плоти и возрождения в Божестве - обожения.

Но только как идея, как исходный принцип совершенство обнаруживается в своей противоположности несовершенству. Самосовершенствование как практическая задача человека опосредовано целым рядом моментов внутреннего нравственного опыта, которые человек должен пережить, чтобы действительно продвинуться по пути к совершенству. И чем более продвигается человек по этому пути, чем более высокие цели он ставит перед собой, тем тяжелее дается ему этот путь, тем более осознает он собственное несовершенство. И в этом заключается еще один парадокс *самосовершенствования*<sup>16</sup>, который можно дополнить противоречивым и пессимистическим перфекционистским требованием: "Стремись к совершенству, но высшего совершенства тебе не достичь никогда".

Принцип совершенства подвергается цензуре и корректируется с позиций и в контексте других ценностных систем морали. Так, с позиций *принципа наслаждения*, ограничению подвергается аскетическая сторона в практике самосовершенствования; в рамках этического перфекционизма принцип наслаждения повелевает человеку гармонично развивать все свои способности и в полном объеме соблюдать обязанности по отношению к самому себе. Эта коррекция позволяет содержательно уточнить принцип совершенства следующим образом: "*Совершенствуя свои силы и способности, стремись к преодолению внутренней разорванности и обретению внутренней цельности Я*". С позиций принципа пользы, ограничению подвергается мистическая сторона в практике самосовершенствования. Принцип пользы повелевает оставаться реалистичным даже в устремленности к идеалу совершенства, что находит выражение в формуле: "*Гармонизируй свои отношения с другими людьми и с природой*". Практическое содержание этого требования обусловлено нравственным идеалом и в этически последовательном виде раскрывается как заповедь любви к ближнему в рамках этики милосердия.

Идеал *милосердной любви* признан в качестве высшего совершенства в христианско-европейской культуре. Существенным в любви как милосердию, как любви-агапе является то, что она доброжелательна и сострадательна. В этом любовь-агапе отличается от любви-эгоз. Конечно, любовь любого вида предполагает эмоциональность отношения к любимому, будь то близкий или

---

<sup>16</sup> См.: Tatarkiewicz W. Op. cit. P. 79.

ближний. Любовь любого вида - и это относится к *agape*, равно, как к *eros* или *phylia* - представляет собой чувство единения с другим человеком. Но если в последних двух в большей или меньшей мере может проследиваться эгоизм, то *agape*, милосердная любовь, при том, что она эмоциональна и сердечна, принципиально антиэгоистична. Последнее задается тем, что в любви к другому как ближнему человек вдохновляется высшим идеалом и в конкретном отношении к другому утверждает абсолютные моральные ценности.

Поэтому апелляция к Богу в заповеди любви (см. Лк. 10:27) по своему нормативному содержанию этически вполне достоверна. Заповедь любви утверждает приоритет другого человека и выдвигает таким образом антиэгоистичность на первый план: возлюби другого, *как самого себя*. Однако для обоснования морали недостаточно довольствоваться лишь этим акцентом заповеди - доброжелательность и благотворительность должны быть направлены на другого человека, но лишь освоенные высшим принципом, они будут иметь нравственный смысл. Этим объясняется двойной характер, или сдвоенность заповеди любви: как высший нравственный принцип любовь к человеку должна быть не только практически ориентированной, но и одухотворенной, т.е. покоится на определенных трансцендентных основаниях, не важно, как эти основания осознаются. В этом смысле заповедь любви, сформулированная христианством, не является по своему этическому содержанию собственно христианской. И дело здесь не в том, что аналогичные или близкие заповеди любви этические идеи занимают важное место в религиозно-нравственных кодексах многих народов. С этической точки зрения, эта заповедь не является и сугубо религиозной: она в чистом виде представляет логику высшего, т.е. всегда предполагающего идеал и ориентирующегося на идеал, этического мышления вообще.

Но если заповедь любви приоритетна, то как соотносятся с ней другие нравственные принципы, нередко рассматриваемые как основополагающие, к примеру, такие, как справедливость и долг?

Уже в новозаветных текстах заповедь любви, предлагавшаяся в качестве фундаментальной и универсальной, неявно ставилась в оппозицию закону Моисея - закону, в основе которого лежал именно принцип справедливости, предписывающий по схеме золотого правила каждому признавать за другим те же права, которые он хочет для самого себя. Человек обращается к требованиям справедливости, когда сталкиваются противоположные желания и интересы людей. Более высокий нравственный уровень зада-

ется заповедью любви: она внушает человеку не сопоставлять сталкивающиеся желания и интересы, а жертвовать собой ради блага других, ради общего блага.

Четкие и строгие дистинкции в этом вопросе установил Гегель, обратив внимание на то что "более высокий дух примиренности", провозглашенный в Нагорной проповеди, не просто противопоставляется Христом Моисеевым заповедям или противодействует им, но делает их совершенно излишними. В Декалоге дан именно *закон*, всеобщий закон, который оказывается необходимым в силу "разделения, обиды", обособленности между людьми. Нагорная проповедь задает иной порядок жизни, который бесконечно разнообразнее Моисеевых законов и потому уже не может быть выражен в специфической для законов форме всеобщности<sup>17</sup>.

Идея различности справедливости и милосердия весьма знаменательна, и ее развитие в европейской мысли позволяет сделать вывод о том, что милосердная любовь представляет собой высшее моральное требование, которое непосредственным образом задает человеку идеал и в этом смысле она универсальна. Но именно поэтому она не может рассматриваться в качестве требования, исполнение которого всегда ожидается от человека. В действительных отношениях между людьми как членами сообщества милосердная любовь является лишь рекомендуемым требованием, между тем как справедливость - непреложным. Уточняя этот вывод, можно сказать, что заповедь любви вменяется человеку, однако он сам вправе требовать от других лишь справедливости и не более того. Так что принцип справедливости утверждается обычным, если не сказать рутинным, порядком цивилизованного общества, - заповедь же любви базируется на совершенно особом типе межчеловеческих отношений, в которых ценности взаимопонимания, милосердия, человечности претворяются в живые узы людей.

В истории моральной философии достаточность любви как этического принципа вызывала сомнение - как чувство, то есть субъективный и не поддающийся рациональной регуляции феномен. Наиболее остро эту проблему, как известно, поставил Кант. Но его в этом вопросе заботила возможность психологизации нравственности; и по сути дела он уделил внимание той стороне соотношения долг - любовь, с которой любовь выступает только как склонность. Между тем заповедью требуется не просто

---

<sup>17</sup> Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. I. М., 1975. С. 110, 112-113.

сердечная теплота, доброжелательность, сострадание, а именно деятельная, активная, т.е. воплощаемая в практических отношениях к людям, любовь. В этом смысле заповедь любви предполагает определенное нравственное совершенство: в той мере, в какой "механика" и "психика" человеческих отношений провоцируют реакции и поступки, которые не соответствуют тому образу отношений, который предполагается заповедью любви, необходимо волевое усилие, чтобы вопреки социальной и психической "механике" человеческих отношений реализовать выбранные цели сообразно добродетели. Само осознание этого в заповеди любви указывает на существенный для нее долженствовательный элемент. Когда действие требует моральной и психологической подготовки, гарантирующей его успешность, сознание необходимости такой подготовки и ее проведение выводят долженствование на первый план. "Технически" заповедь любви может реализовываться и на основе долга, и по обязанности, и по склонности, и из непосредственного сострадания. Но в любом случае, пусть по-разному, но реализовываться будет именно заповедь любви; как она реализуется, относится к вопросу о форме, а не содержании действия.

Императивный характер заповеди любви обнаруживается и в том, что действительное содержание милосердия раскрывается и конкретизируется в различных более частных требованиях - заботы, прощения причиненного зла, миролюбия, в любви к врагам и др., благодаря которым видно, что такое милосердие как практическая задача. Этика может удовлетвориться словами о том, что надо делать добро и отвращаться от зла. Для человека же, стоящего перед нравственным выбором, этого недостаточно. И дело не в том, что еще надо уяснить, в чем заключается добро; ведь простые и мудрые слова о солидарности, участливости, заботе также немного говорят человеку, решающему индивидуальную, конкретную проблему.

Так же и на вопрос о том, в отношении кого творить милосердие, ответ будет прост: *каждому*. И древнее даосское поучение, что добро следует делать как добрым, так и недобрым, тем самым воспитывая добродетель в других и осуществляя свое *дао*<sup>18</sup>, в ответе на этот вопрос будет столь же уместным, как и Аристотелево мнение о том, что благодеяние оказывают преимущественно друзьям<sup>19</sup>. То, что здесь нет противоречия, подтверждает ап. Павел: "Доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче

---

<sup>18</sup> *Дао де цзин*, 49. // Указ. соч. С. 129.

<sup>19</sup> *Аристотель*. Этика к Никомаху, 1155 а 5 // *Аристотель*. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С.219.

своим по вере" (Галат. 6:10). Не следует усматривать корпоративности в отдании приоритета близким. Благотворение близким редко обсуждается в качестве моральной максимы, поскольку подразумевается, что указание "*как самого себя*" в заповеди любви предполагает и близких. Однако помощь ближним не должна препятствовать исполнению наших обязательств перед близкими. В отношении к *ближним*, то есть к чужим, которых надо принять как близких, нравственные требования более строги и определены. Выше говорилось о *бескорыстии* человеколюбия. Милосердная любовь предполагает принятие интереса другого независимо от симпатий и антипатий. Она утверждается в отношении каждого человека именно потому, что он человек, и это - отношение, в котором все люди уравниваются: я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему. Беспристрастность не означает одинаковости отношения, - люди ведь различны, милосердие же должно относиться к каждому, но сообразно тому, в чем каждый нуждается. Это принципиальное философское и нормативное положение позволяет выявить в милосердной любви еще одно важное качество: она требует принимать во внимание не только отношения "я - другой", но и "другой - другой", чтобы, ценить людей, а не пользоваться ими<sup>20</sup>.

Важным элементом милосердия является требование **прощения обид**. Смысл милосердного прощения не просто в забвении причиненного зла, ведь забыть можно в презрении, в полнейшем равнодушии к тому, кто совершил зло или стремился к этому. Милосердное прощение означает главным образом *отказ от мщения* и затем уже *примирение*. Но также и другое: не бери на себя право судить других и навязывать им свое мнение. В этом своем выражении этика милосердия представляет собой будоражащий парадокс для морального сознания. *Во-первых*, как прощать непростительное? Можно с усилием воли, "сжав зубы" простить обиду, нанесенную себе. Но как простить обидчика своей матери, своей любимой, своих детей, своих друзей? Ф.Ницше прямо сталкивает заповеди любви и прощения обид: прощай обиды, нанесенные тебе, но недопустимо прощение обид, нанесенных другу<sup>21</sup>. Прощение не должно быть истолковано как попустительство, ведь есть вещи, которые нельзя уступить.

*Во-вторых*, любя ближних, как принять заповедь "Любите врагов ваших" (Мф. 5:43-44)? Христос заповедью любви к

---

<sup>20</sup> См.: *Outka G. Agape: An Ethical Analysis*. New Haven: L., 1972. P. 24.

<sup>21</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 63.

врагам как бы разъяснил и дополнил заповедь любви. Иногда высказывается не лишнее оснований мнение, что в христианском учении заповедь любви имела значение главным образом как заповедь любви врагов: случайно ли Христос приводит в пояснение притчу о добром самарянине, которая прямо указывает, что ближним может быть и враг; - вот и люби врага. Коль скоро нравственность понимается как путь преодоления обособленности, разобщенности между людьми, заповедь любви к врагам действительно является первичной, ибо враждебность, ненависть являются наиболее крайними выражениями обособленности и разобщенности. Заповедь любви к врагам может быть конкретизирована в двух требованиях: *"Люби даже того, кого ты считаешь врагом"* и *"Никого не считай своим врагом"*. В практике нравственной жизни человек, конечно, начинает с доброго отношения к своим близким, с любви к ближним. И только сильные духом люди достигают той нравственной высоты, когда примирение с врагом и любовь к врагу как к человеку становится одним из путей нравственного совершенствования.

В истории морали и моральной философии можно встретить различные и по характеру, и по последовательности воплощения рассмотренных типов нормативной рациональности. Однако интерес представляет не факт ограниченного разнообразия морально-этических принципов и тем более не выявление среди них именно предпочтительных или предосудительных. Ни один из принципов морали сам по себе не гарантирует того, что избрав его, человек исполнит нравственный закон и обеспечит себе путь к подлинному совершенству. Нравственное совершенство и заключается, заключалось бы в том, что человек в своих поступках, в своем образе мысли воплощает все моральные принципы. Имея высокий идеал и стремясь к его воплощению, человек находит адекватные целям и соответствующие ситуации средства для его практической реализации.

## **Автономия: зависимость и независимость**

Тема автономии занимает центральное место в современной англоязычной литературе по вопросам этики и политики. Предметом обсуждения является как само понятие автономии, так и моральная значимость этого феномена.

Под автономией обычно понимается либо некоторого рода *независимость* в действиях и мотивах, либо некоторого рода зависимость (coherence) действий или мотивов, либо то и другое вместе, и этим исчерпывается сходство разных подходов к автономии. Анализируя современные трактовки этого понятия, Дж.Дворкин отмечает, что автономию приравнивают к свободе, самоуправлению, суверенитету, свободе воли, достоинству, целостности, индивидуальности, независимости, ответственности, самопознанию, самоуверенности, критическому размышлению, свободе от обязательств и от внешней причинности. Не без сарказма он заключает, что "практически единственное, на чем сходятся разные авторы, это то, что автономия - такое качество, которое желательно иметь"<sup>1</sup>.

Впрочем, и это утверждение отнюдь не бесспорно. Во-первых, многие теории (например, бихевиоризм, структурализм, некоторые формы марксизма) в принципе отвергают возможность автономии для личности. Во-вторых, нет единой точки зрения по поводу моральной значимости автономии. Сторонники либерализма, как правило, приветствуют автономию, понимая под нею либо независимость, самостоятельность, самоутверждение, либо определенную форму зависимости или рациональности в поведении индивида. В то же время ценность автономии при таких ее интерпретациях оспаривается другими - консерваторами, коммунистами, верующими, некоторыми сторонниками феминистского движения и пр., - теми, кто (каждый со своих позиций) возвеличивает солидарность, взаимозависимость, сопереживание, даже подчинение и покорность противопоставляет их автономии.

---

<sup>1</sup> Dworkin G. The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge, 1988. P. 6.



Суть споров относительно природы и ценности автономии можно в определенной мере понять с помощью формального анализа соответствующих концепций. Те, для кого автономия есть особого рода независимость, склонны считать ее относительной и имеющей степени: ведь независимость имеет смысл лишь по отношению к чему-то или кому-то, и она может быть более или менее полной. Если же автономия трактуется как особого рода зависимость и рациональность, то в этом случае она выступает скорее как органическое свойство каждого человеческого существа и как основа ценности и достоинства личности, нежели как такое качество, которым искушенные или удачливые люди обладают в большей степени, чем остальные.

Отношение к автономии как к ценности может быть совершенно разным соответственно тому, делается ли акцент на независимости или же на зависимости. Попытка свести автономию к независимости порождает много проблем и вопросов. В частности, всякое ли независимое или нешаблонное действие следует считать автономным? Могут ли эксцентричные или преступные, или болезненно-извращенные поступки рассматриваться в качестве парадигм автономии? Если да, то ценность автономии в высшей степени сомнительна. Независимость поступка сама по себе не может служить достаточным критерием его моральной ценности.

С другой стороны, интерпретация автономии, учитывающая лишь зависимость и рациональность и игнорирующая вопрос о зависимости и независимости, по-видимому, также встречается с определенными трудностями. Могут ли почтительность, повинование и зависимость, которые во многих случаях явно свидетельствуют о рациональности и зависимости, считаться хотя бы косвенными признаками автономии? Если рациональность и зависимость образуют основание для оценки поступка, что может добавить к этому автономия? Короче говоря, интерпретации автономии, акцентирующие в качестве ее отличительного признака независимость, не смогли показать, почему последнюю следует рассматривать как ценность; другие же интерпретации, выдвигающие на передний план зависимость, в принципе могли бы предложить ответ на вопрос, в чем ее ценность, однако не в состоянии указать ее специфические черты.

Весьма привлекательной может показаться концепция автономии, объединяющая независимость и зависимость. Однако такой подход заставляет нас погрузиться в сложную проблематику теории деятельности. Далее я коснусь некоторых проблем, имеющих отношение к этой области. Особенно я хотела бы обратить

внимание на те трудности, с которыми встречается любая попытка соединить понятия независимости и зависимости в рамках последовательно эмпиристской теории деятельности. В поисках более убедительной альтернативы я обращаюсь к источнику, благодаря которому понятие автономии стало знаменитым, то есть к кантовской концепции автономии, и дам ей свою интерпретацию. Я не утверждаю, что кантовский подход включает в себе единственно правильное понимание автономии, но полагаю, что он отвечает трем важным критериям. Во-первых, в отличие от популярных ныне взглядов, он предлагает цельную и обоснованную трактовку соотношения зависимости и независимости. Во-вторых, он позволяет выяснить этическое значение автономии. В-третьих, он дает возможность определить негативные и позитивные аспекты зависимости и независимости. Другими словами, этот подход не предполагает ни безоговорочной поддержки идеалов независимости и самостоятельности, ни огульного осуждения всех форм зависимости и взаимозависимости.

## **1. Автономия с точки зрения эмпиристской теории деятельности**

Многие политические философы, которые видят в автономии высокую ценность, называют себя кантианцами. Это слово они используют нередко лишь для того, чтобы подчеркнуть свою непринадлежность к утилитаризму, который считает правильными те поступки которые способствуют достижению наибольшего блага, в частности, счастья. Указывая на важность автономии человека, они как правило настаивают на определяющей роли прав (rights), которые рассматриваются ими в качестве важнейшего условия как формирования автономии характера, так и обеспечения его выражения в автономии поступков. Права представляются существенным фактором, гарантирующим как намеренную автономию, так и случайную.

Однако концепция деятельности, на которую полагается большинство нынешних сторонников "кантовской" этики, так же как и та, которой благоволят их оппоненты-утилитаристы, истолковывает деятельность в откровенно эмпиристском духе - как выбор инструментально рациональных средств, позволяющих реализовать предпочтения субъекта, то есть действующего субъекта. Даже, казалось бы, вполне "кантианское" понимание справедливости, которого придерживается Роулс, в действительности базируется на эмпиристской трактовке действия, выбора и рацио-

нальности<sup>2</sup>. То же относится Р.Нозику, Р.Дворкину и Дж.Файнбергу<sup>3</sup>. То же относится и ко многим другим авторам, пишущим на тему автономии<sup>4</sup>. Поэтому нет нужды чересчур углубляться в различия между "кантианцами" и утилитаристами.

Авторы, придерживающиеся эмпиристских взглядов на деятельность, стремятся показать, что эмпиризм находится в полном согласии с принятой ими концепцией автономии, впрочем, для некоторых утилитаристов это может и не иметь значения, поскольку этическая позиция, допускающая достижение счастья одними людьми за счет других, вполне может сочетаться с такой теорией деятельности, которая не нуждается в понятии автономии. Другие утилитаристы (особенно последователи Милля) относятся к правам и автономии столь же серьезно, как и современные "кантианцы", поэтому для них очень важно продемонстрировать совместимость своего понимания деятельности с определенной концепцией автономии.

Эмпиристская трактовка человеческой деятельности может быть представлена как в теоретических, так и в нормативных терминах. В теоретических моделях выделяется формальная сторона поведения, к которой относятся общие законы, связывающие желания (или предпочтения) и конкретных субъектов с их поступками. Нормативные модели дают субъектам ориентацию, показывая, каким образом общие принципы рационального выбора могут помочь конкретным людям с их конкретными желаниями (или предпочтениями) и убеждениями в выборе конкретного поступка. Различие между теоретическим и нормативным подходами нельзя считать фундаментальным, поскольку идея причинности, специфичная для первого из этих подходов, используется также в инструментальных рассуждениях, характерных для второго, нормативного подхода.

При эмпиристском подходе к теории деятельности необходимо ответить на вопрос, почему некоторые из инструментально рациональных путей достижения данных предпочтений в свете данных взглядов следует считать автономными? Часто эта про-

---

<sup>2</sup> Ср.: Rawls J. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1970; Rawls J. *Kantian Constructivism in Moral Theory* // *Journal of Philosophy*. 1980. N 77. P. 516-572; O'Neill O. *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, 1989. P. 219-233.

<sup>3</sup> См.: Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell, 1974; Dworkin R. "Liberalism" in *Public and Private Morality*. Cambridge, 1977. P. 113-143; Feinberg J. *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, 1980.

<sup>4</sup> Young R. *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. Croom Helm. 1986; Lindley R. *Autonomy*. J.M.Dent & Sons, 1986.

блема получает довольно поверхностное разрешение: предполагается, что некоторые действия являются независимыми и зависимыми сами по себе, "автономно" просто потому, что в них в определенной мере отражается личность, деятельность или свобода субъекта. Найти более глубокое решение, оставаясь при этом на позициях эмпиризма, невозможно. Если саму личность понимать всего лишь как некий набор ментальных состояний, деятельность - всего лишь как реализацию предпочтений, а свободу - всего лишь как отсутствие принуждения, как нам тогда объяснить, почему в разных поступках по-разному выражается "самость", деятельность, свобода, идентичность и целостность субъекта? Существует множество разных трактовок автономии, не выходящих за рамки эмпиризма, но ни одна из них не кажется мне убедительной. Несколько примеров помогут понять, какого рода трудности здесь возникают.

Иногда высказывается предположение, что отличительные признаки автономии следует искать в специфическом содержании предпочтений. Милль, например, полагал, что существуют некоторые "высшие удовольствия", в стремлении к которым человеческое "я" находит свое истинное выражение. Признаком "более высокого" удовольствия Милль считал то, что его предпочитают эксперты - люди, познавшие оба сопоставляемых вида удовольствия<sup>5</sup>. Такая демаркация призвана была служить моральным критерием и как таковая многократно подвергалась критике еще и за размывание очевидной концептуальной строгости и организованности последовательного утилитаризма. Однако с точки зрения анализа автономии недостатки этого подхода еще более существенны. Возражение вызывает не то, что превосходство, например, поэзии над игрой в крестики-нолики ничем не аргументировано, а то, что без ответа остается вопрос: является ли предпочтение поэзии еще одной жизненной случайностью, имеющей свое причинное объяснение, или же несомненным свидетельством свободы, самостоятельности, суверенности, свободной воли, достоинства, целостности, индивидуальности, независимости, ответственности, самопознания, самоутверждения, критической рефлексии, свободы от обязательств и отсутствия внешней причинности. Безусловно, само по себе предпочтение поэзии (или иных достойных занятий) еще не гарантирует появление каких-либо заметных форм независимости или зависимости.

---

<sup>5</sup> Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. (Пер. А.Н.Немеровского). СПб., 1900. С. 101.

Другие авторы утверждают, что не содержание, а структура побудительных мотивов отличает автономный поступок от неавтономного. Автономное действие по-прежнему понимается как следование своим предпочтениям, но только уже предпочтениям, так сказать, второго порядка<sup>6</sup>. С этой точки зрения, например, обычное поглощение пищи с целью утолить голод или получить удовольствие от еды, или выполнить ежедневную процедуру не может считаться автономным действием; подобный статус оно получит лишь при условии, что прием имеет особый замысел, и человек не просто утоляет голод, но еще и реализует предпочтение человека, обладающего (или претендующего на то, чтобы быть человеком обладающим) те или иные установки в отношении еды, например, гурмана, аскета или вегетарианца.

Однако эта точка зрения также не представляется убедительной. Как понять, например, идею о предпочитаемом или "рефлексивно подкрепленном" предпочтении? Если мы не хотим скрыто вводить подозрительное для эмпиристов понятие самостоятельной или свободной воли то, очевидно, нам придется интерпретировать указанную идею совершенно формально, а именно таким образом, чтобы всякое предпочтение, относящееся к другим предпочтениям того же индивида и подкрепляющее их, уже в силу этого считалось предпочтением второго порядка. Но в таком случае окажется, что очень многие человеческие поступки, включая самые тривиальные, являются автономными. Ведь самые простые, банальные мотивы и предпочтения не просто соответствуют более сложным, но и зависят от них, являются их составной частью и потому автоматически получают с их стороны определенную поддержку, - то есть подкрепление "второго порядка". Например, подросток, подбирая себе одежду, руководствуется обычно модой и вкусами молодежной среды, но этот его выбор подкрепляется еще и стимулом "второго порядка" - он желает продемонстрировать свою независимость от родителей, от их вкусов и требований. Или, скажем, установка на собственное здоровье дополнительно подкрепляет имеющуюся у пациента установку на точное выполнение врачебных предписаний. Однако нет оснований полагать, что подростки или пациенты в указанных ситуациях демонстрируют ту самую независимость и зависимость, из которых складывается автономия. Побуждения второго порядка здесь слишком банальны, чтобы обеспечить сколько-ни-

---

<sup>6</sup> Идея предпочтений второго порядка была развита Г.Франкфортом, см.: *Frankfort H. Freedom of the Will and the Concept of a Person // Journal of Philosophy. 1971. N 68. P. 5-20.* См. также: *Lindley R. Op. cit.* и *Dworkin G. Op. cit.*

будь заметную зависимость или независимость. Я не думаю, что эту трудность можно как-то преодолеть, не прибегая к понятиям самодействующей личности и свободной воли, без которых хотят обойтись эмпиристы.

## **2. Соотношение реальных действий и внутренних установок**

Можно попробовать найти выход из указанных тупиков, отвергая прямолинейную натуралистско-эмпиристскую интерпретацию предпочтений и убеждений как таких состояний (или явлений), следствием которых являются поступки, и интерпретируя их скорее как результат нашего осмысления уже совершенных поступков и других внешне проявляемых действий (высказываний, жестов). Если считать, что предпочтения раскрываются через поступки, то надо будет признать, что они связаны с поступками скорее умозрительно, концептуально, нежели каузально. Такая интерпретация позволяет отвергнуть (или, во всяком случае, заключить в скобки) натурализм в теории деятельности или даже эмпиризм вообще, взятый в другом, более широком контексте. Но несмотря на то, что при данном подходе нет нужды рассматривать намерения и убеждения как реальные состояния действующей личности, он все же остается по сути своей эмпиристским подходом, поскольку сохраняет традиционное эмпиристское отношение к внутренним мотивам, логичности и рациональности как к принципам описания и объяснения поступков.

К сожалению, обновление эмпиризма в теории деятельности посредством концепции "выявленных предпочтений" не облегчает задачу анализа автономии. Эта концепция слишком тесно увязывает внешнее действие и стоящее за ним предпочтение, из-за чего крайне затруднено любое сколько-нибудь удовлетворительное истолкование автономии, ориентированное на сколько-нибудь основательные формы незаивисимости (например, свободу, самостоятельность, суверенность, свободную волю, независимость и самоутверждение). Коль скоро концепция выявленных предпочтений устанавливает связь между действиями субъекта и его предпочтениями и убеждениями, то единственный вид независимости, который может быть здесь принят, это относительная, в различной степени доступная независимость от жизненных обстоятельств - тот самый вид незаивисимости, который с моральной точки зрения отнюдь не является непременно желаемым.

Анализ автономии, основанный на концепции выявленных предпочтений в теории деятельности, представляется либо невозможным, либо бессодержательным. Если связь между поступками и состояниями личности является концептуальной, никакой поступок не может рассматриваться независимо от соответствующих предпочтений и убеждений, и потому никакой анализ автономии, делающий акцент на независимости, не будет удовлетворительным. То, что на уровне здравого смысла именуется героической независимостью или, напротив, конформизмом, может быть внешним проявлением, вообще говоря, любых убеждений и намерений личности. Храбрость и независимость, проявленные А.Сахаровым и В.Гавелом, суть единственные основания для того, чтобы назвать их действия автономными, в отличие от поступков других людей, склонных к слепому повиновению; при этом, видимо, следовало бы учесть и конкретное содержание ценностных установок, убеждений личности, однако этот фактор совершенно игнорируется концепцией "выявленных намерений" в ее подходе к рациональному выбору. С другой стороны, если автономию понимать только как некую форму зависимости, то такая автономия будет обеспечиваться согласованностью (coherence) структуры предпочтений, которая имеется в виду теорией выявленных намерений. Действия как тех, кто умеет прекрасно формулировать жизненные планы, так и тех, кто прислушивается к советам других и кое-как доводит дело до конца, представляют собою целостные, внутренне согласованные (coherent) системы предпочтений и убеждений, и потому они в равной мере могут считаться автономными<sup>7</sup>.

### 3. Непосредственный выбор

Для того, чтобы избежать указанных тупиков, достаточно, казалось бы, отвергнуть все формы эмпиризма в теории деятельности и рассматривать действие не как нечто обусловленное мотивами и убеждениями, а как проявление простого, непосредственного выбора. Автономия в таком случае будет трактоваться

---

<sup>7</sup> Блестящий анализ более глубоких доводов, касающихся подхода к разумному выбору с позиций концепции выявленных предпочтений представлен в: Sen A.K. Behaviour and the Concept of Preference // *Economica*. 1973. 40. P. 241-259; *его же*. Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory // *Public Affairs*. 1973. No 6. P. 317-344. Обе статьи перепечатаны в сб.: Sen A.K. Choice, Welfare and Measurement. Blackwell, 1982.

как способность свободного волеизъявления и как внешнее выражение свободной воли, понятой в последовательно-метафизическом смысле. Айрис Мэрдок дает прекрасное изложение этой концепции человеческой автономии, связывая ее с Кантом: "Мы все еще живем в эпоху кантовского человека, или человекобога. Решающие доводы Канта против так называемых доказательств бытия Бога, демонстрация ограниченности спекулятивного разума вместе с красноречивым изображением достоинств рационального человека, - все это имело такие последствия, которые, возможно, испугали бы самого Канта. Как узнаваем, как близок нам столь замечательно изображенный в "Основах метафизики нравственности" человек, который даже перед лицом Христа слушает голос своей совести и собственного разума. Лишенный даже того скудного метафизического содержания, которое Кант готов был оставить ему, этот человек еще с нами, - свободный, независимый, одинокий, сильный, рациональный, ответственный, смелый, - герой стольких романов и книг по моральной философии... Это идеальный гражданин либерального государства, предупреждение тиранам. Он храбр, то есть обладает той добродетелью, в которой нуждается и которой восхищается наш век. Не так уж далеко от Канта до Ницше, и от Ницше до экзистенциализма и англосаксонских этических доктрин, которые весьма сходны с ним в некоторых отношениях. В творениях Дж.Мильтона, то есть за сто лет до Канта, подобный тираноборец уже получил великолепное воплощение: его подлинное имя - Люцифер"<sup>8</sup>.

Как отмечает Мэрдок, такое понимание автономии фактически присутствует даже в откровенно эмпиристских суждениях на эту тему. Оно проявляется в настойчивых попытках трактовать независимость как нечто большее, нежели случайная, преходящая независимость от тех или иных конкретных сил или авторитетов, и вообще трактовать ее как фундаментальную моральную ценность. Однако подобное толкование независимости на самом деле несовместимо с основными представлениями любой эмпиристской теории деятельности, поскольку эти теории связывают (каузально или концептуально) поступки субъекта с его внутренними состояниями. Экзистенциализм же, напротив, полагает, что *независимость* выражается в автономных действиях, причем последние не являются простым результатом имеющихся пердпочтений индивида.

---

<sup>8</sup> Murdoch I. The Sovereignty of Good. Routledge and Kegan Paul, 1970. P. 80.



Представление об автономии как простом, "чистом" выборе подвергалось критике чаще всего за нечеткие или неумеренно метафизические утверждения. Однако можно не углубляться во все эти тонкости, поскольку имеется более простое и очевидное основание для критики данного подхода. Дело в том, что в современных дискуссиях, о чем бы в них ни шла речь, автономия трактуется как моральная ценность. Но от этих трактовок ничего не остается, если автономия отождествляется с независимостью самой по себе или с независимостью от предпочтений и внутренних состояний субъекта. Ценность автономии - не в произволе субъекта, а в разумной обоснованности и зависимости поступков. Мало кто счел бы непостоянство высшим выражением автономии. Если автономия сводится к простому свободному выбору, она полностью теряет свою привлекательность. Однако совершенно неясно, каким образом концепция автономии, делающая акцент на радикальной независимости автономного действия, может совмещать это положение с требованиями зависимости и рациональности поступков.

Действительно, совместимы ли независимость и зависимость? Размышления на эту тему могут зародить сомнение в самой идее автономии. Хотя мысль о том, что автономия сводима к одной только независимости, кажется вполне приемлемой, вряд ли можно восторгаться каким-нибудь поступком на том единственном основании, что он независим. И хотя могут быть причины восхищаться поступком зависимым и рациональным, все же нет оснований полагать, что такой поступок может быть независимым, поскольку через рациональность и зависимость выражаются убеждения и желания субъекта действия. Если рациональность поступка является функцией этих проявлений субъекта, то, следовательно, рациональное действие не может быть совершенно независимым.

Понятие автономии имеет свою историю. В политических сочинениях древнегреческих авторов этот термин обозначал независимость от тирании или правления иноземцев: автономные государства - те, что устанавливают собственные законы. В средневековой политической теории проблема автономии не обсуждалась, но этот термин входит в политические дискуссии через ранне-новоевропейскую юриспруденцию и широко используется в международных отношениях и политической теории. Заслуга распространения этого понятия на сферу личностных качеств всецело принадлежит Канту. Его обращение к данному термину вначале было связано, по-видимому, с тради-

циями политической теории, однако впоследствии он воспользовался этим термином для обозначения более широкого понятия, которое Руссо называл "liberte morale"<sup>9</sup>. Но именно в работах Канта мы впервые встречаем мысль о том, что автономия - это в первую очередь свойство индивидуального субъекта, а не государства. Кант трактует автономию как стержень человеческой свободы и морали. В его трудах также берет начало современная концепция человеческой автономии как комбинации независимости и зависимости. Однако у Канта эти две идеи вполне согласуются друг с другом. Несоответствие может возникнуть в том случае, если мы попытаемся перенести кантовскую трактовку соотношения между независимостью и зависимостью на другие, особенно эмпиристские, истолкования поступков.

Суждения Канта по поводу автономии весьма пространны, разбросаны по разным работам и вместе с тем составляют важную часть его критики; поэтому я остановлюсь лишь на некоторых моментах. В основном я попытаюсь охарактеризовать кантовское понимание автономии в ее соотношении со свободой и моралью. Поскольку исчерпывающий анализ кантовской концепции не является задачей моей статьи, к тому же здесь не рассматриваются иные точки зрения кроме эмпиристской, экзистенциалистской и кантовской, я не смогу доказать, что предложенная Кантом концепция единственно верная. Мой вывод будет более осторожным. Суть его в том, что существует по крайней мере одна последовательная концепция автономии, сочетающая идеи независимости и зависимости, но эта концепция связана с определенным пониманием деятельности. По-видимому, нам придется сделать выбор между моральным подходом, придающим автономии высокую ценность, и подходом теоретическим, приносящим эмпиризм в теорию деятельности.

#### **4. Кантовская автономия и ее критики. Зависимость и нравственность**

Свои наиболее известные положения об автономии воли Кант сформулировал в третьей главе "Основ метафизики нравственности". Здесь анализируется в общем виде соотношение между свободой и нравственностью и утверждается, что мы не в состоянии представить строгое доказательство существования человеческой свободы, а можем лишь "отстаивать" или "защищать"

---

<sup>9</sup> моральная свобода (фр.) - *Ред.*

ее. При этом имеется в виду не негативная, а позитивная свобода, или автономия. Если мы вообще хотим понять идею свободы, говорит Кант, нам следует исходить из того, что свобода принадлежит воле, которая "может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин"<sup>10</sup>. Однако человеческое поведение и нравственность не могут основываться на одной только негативной свободе, ибо отсутствие "посторонних причин" может означать отсутствие всякой причинности, то есть какого бы то ни было законообразия. Случайный, произвольный поступок (будь он возможным) свободен от детерминации извне, то есть является негативно свободным, поскольку он свободен от любой детерминации. Кант называет такое действие "свободным от закона" (*Gesetzlos*) и противопоставляет его нравственному поведению.

Главная идея третьей главы "Основ" состоит в том, что субъект, способный быть негативно свободным, способен также и к позитивной свободе. Последняя находит выражение только в законообразных поступках. Однако законообразность в действиях негативно свободного существа не может означать подчинения "посторонним" причинам, она есть проявление "самозаконности". Термин "автономия", который первоначально обозначал право (для города и государства) издавать свои собственные законы, удачно характеризует подобную "позитивную свободу". "Чем же другим, - спрашивает Кант, - может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли быть законом?"<sup>11</sup>. И еще: "Если же предположить свободу воли мыслящего существа, то *автономия* воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием"<sup>12</sup>. Обычное возражение против такого понимания автономии состоит в том, что требование "независимости от посторонних причин" влечет за собой метафизически экстравагантную трактовку субъекта, который мыслится как "всеобщий законодатель", не зависящий ни от каких сдерживающих социальных факторов, как некий монстр своеволия. Боязнь подобных последствий просматривается и за уподоблением кантовского человека Люциферу, и за нежеланием Роулса принять целиком идеи Канта. Многие исследователи полагают, что предложенная Кантом концепция свободы и автономии не только внутренне противоречива, но и идет вразрез с его собственной критикой трансцендентальной метафизики, поскольку вводит понятия "ноуменальных", или умопостигаемых,

---

<sup>10</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Указ. изд. Т. 4, ч. 1. С. 289.

<sup>11</sup> Там же. С. 290.

<sup>12</sup> Там же. С. 307.

субъекта и мира, полагая их основаниями свободы и автономии. Коротче говоря, кантовское понимание автономии как независимости от "посторонних причин" постоянно вызывает к себе подозрительное отношение. Подобные подозрения вполне основательны, поскольку свободу от "посторонних (alien) причин" нельзя сводить просто к независимости от "внешних (external) событий"; по Канту выходит, что "внутренние" (для субъекта) события и состояния следует считать вместе с тем и "посторонними", если они являются естественными следствиями других "посторонних" причин. В частности, предпочтения, желания, склонности можно отнести к "посторонним" причинам.

Точка зрения Канта относительно зависимости автономного поведения также подвергается критике с разных сторон. Многие полагают, что в кантовской концепции автономии акцент делается на независимости, проявления же зависимости в автономном поведении обходятся молчанием. Но это не так. Говоря о самозаконности человеческой воли, о способности человека к позитивной свободе и нравственности, о том, что "свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, - это одно и то же"<sup>13</sup>, Кант тем самым тесно увязывает автономию с зависимостью, из которой проистекают, по сути, все нравственные ценности.

Однако даже если признать кантовское утверждение относительно взаимосвязи автономии и зависимости верным, остаются все же без ответа доводы тех, кто считает неправомерной и внутренне противоречивой концепцию Канта о независимости как необходимой предпосылке автономии. Оценить правомерность этих претензий с позиций эмпиристской теории поведения (пусть даже включающей в себя некоторые элементы кантианства) невозможно, для этого нужна та концепция поведения, в рамках которой сформировалось кантовское понимание автономии.

---

<sup>13</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 290. Кант утверждает здесь только то, что способности к свободе и к нравственности идентичны. Хотя всякое существо, обладающее способностью к негативной свободе, способно вместе с тем и к позитивной свободе и, следовательно, к нравственности, эта последняя способность не проявляется в каждом свободном акте. Поэтому свободный субъект способен к безнравственным деяниям точно так же, как и к нравственным. Я не буду здесь обсуждать, насколько жестко принцип автономии (он же категорический императив) определяет и направляет поступки людей. Канту традиционно адресуют два взаимоисключающих обвинения. Первое заключается в том, что произведенный его стараниями "высший принцип нравственности" является формальным и пустым, второе - что его мораль чересчур сурова и негибка.

## 5. Кантовская автономия и ее критика. Независимость и свобода

Основу кантовской концепции автономии (как комбинации законопослушания с негативной свободой от "посторонних" причин) составляет неэмпирическая интерпретация поведения. Хотя Кант полагал, что эмпирический подход необходим при выяснении причинных связей между явлениями (включая и поступки), он в то же время утверждал, что на практике - то есть при осуществлении поступка - мы трактуем поведение совершенно иначе. Он отверг эмпирическое представление, будто в основе нормативного и теоретического подходов лежит единая теоретическая модель поведения, различаются же они лишь способом приложения этой модели.

Согласно Канту, специфика того или иного поступка определяется скорее через его описание, чем через выяснение его места в причинном ряду. Содержание поступка выявляется с помощью разума. Любой поступок подпадает под множество описаний, одно из которых может выступать в качестве его максимы. Такой максимой не обязательно является сознательное намерение субъекта; чаще она представляет собою фундаментальный принцип, выражающий суть различных дескрипций, которым удовлетворяет поступок. Максима поступка - это принцип, требующий именно данного конкретного деяния в *данной* ситуации, как его понимает субъект. Поскольку люди плохо разбираются в собственных (и тем более чужих) мотивах, бывает трудно выяснить, что же является максимой для того или иного субъекта, действующего в некоторой определенной ситуации. Однако мы в состоянии отличить те максимы, которые могут быть приняты всеми, от тех, для которых подобная универсальность недостижима. Только первые могут обрести статус безусловного, самодостаточного закона, вторые же непригодны для этой роли.

Кант отдает отчет в том, что в максимах часто находят выражение личные склонности. Основу поведения тех, кто постоянно следует подобным максимам, составляет, по Канту, фундаментальный принцип себялюбия. Однако он не считает, что максимы обязательно должны подчиняться этому принципу. Негативная свобода есть способность принимать такие максимы, которые не являются модусами себялюбия и не зависят от неких случайных склонностей и других "внешних" факторов.

Такое понимание свободы не есть прямое выражение пуританства. Хорошо известны высказывания Канта, где предпочтения и склонности представлены как нечто сомнительное в нрав-

ственном отношении, но вместе с тем у него имеются высказывания и прямо противоположного свойства. Он пишет, например: "Естественные влечения, *рассматриваемые сами по себе*, добры, т.е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их"<sup>14</sup>. Позиция Канта, очевидно, не в том, чтобы признать предпочтения и склонности непременно "дурными" и тем самым несовместимыми с разумом и моралью, а в том, чтобы показать, что связь склонности и поступка не является обычной причинно-следственной связью в эмпирическом ее понимании. Хотя поступки имеют свои естественные причины, мы не можем безоговорочно утверждать, что причины эти суть предпочтения и склонности. Вообще говоря, склонности могут оказать воздействие на поведение, но лишь в том смысле, что люди выбирают такие максимы, которые соответствуют их склонностям. Следовательно, склонности можно отнести скорее к числу формальных, умопостигаемых, а не непосредственно действующих, естественных причин поступка.

Кант хотел показать, что субъект вполне в состоянии не следовать собственным склонностям, то есть что возможен автономный, не зависящий от "посторонних" причин поступок. Без доказательства этой негативной свободы разрушилась бы и концепция позитивной свободы, ибо последняя предполагает первую; тем самым оказалась бы несостоятельной и кантовская концепция автономии. Кант признает, что доказательство свободы невозможно и что всякая попытка такого рода неизбежно ввергает нас в логический круг<sup>15</sup>. Единственный выход из порочного круга - это, по Канту, критика разума, призванная найти основания в защиту свободы.

Кант не ставит под сомнение *достоинства* эмпиристского подхода он стремится лишь очертить пределы его применения, продемонстрировать *недостаточность* эмпиристского объяснения человеческих поступков. Он вовсе не утверждает, будто некоторые эмпирические события не имеют естественной причины или объяснения. "Эмпирический характер" человеческих действий полностью раскрывается в рамках причинного объяснения. Однако натуралистические объяснения говорят лишь о том, что такие-то явления связаны друг с другом, не отвечая на вопрос, почему складываются именно эти, а не иные причинные связи; они сообщают нам об "эмпирических", а не об "умопостигаемых"

---

<sup>14</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 126.

<sup>15</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 294.

чертах человеческого поведения. Самодетерминация, или автономия, в кантовском понимании - это действительно детерминация, т.е. обусловленность, определение поступка, но только со стороны не внешних, естественных причин, а принципов, воплощением которых данный поступок является.

Можно сказать, что Кант не дает доказательства реальности человеческой свободы, однако цена отрицания свободы (включая позитивную свободу, или автономию) оказывается в результате его аргументации столь высокой, что эмпиристы всех мастей начинают чувствовать себя неуютно. Смысл его рассуждений в том, что если мы видим пределы эмпиризма и доверяем теоретическим притязаниям человеческого разума, то мы должны рассматривать разумного субъекта как существо свободное, способное быть автономным и подчиняющееся требованиям практического разума, или нравственности. В то время как эмпиристы ведут поиски единой концепции поведения, одинаково пригодной для решения как теоретических задач по объяснению, так и для нормативных задач по выбору, Кант отрицает саму возможность подобного совмещения. Эти два подхода к человеческому поведению в равной мере необходимы друг для друга и несводимы друг к другу.

## 6. Заключение

Я полагаю, что кантовская трактовка автономии образует базу, на которую можно опереться при анализе современных дискуссий на ту же тему. Может показаться, что, доказывая невозможность разработки основательной концепции автономии в рамках эмпиризма, я пытаюсь подорвать саму основу нынешних дискуссий. Такой цели у меня нет, многие из дискутируемых суждений представляются мне весьма важными и серьезными. Если, однако, мы согласимся с тем, что адекватная концепция автономии должна соединять в себе идеи зависимости и независимости, а эмпиризм неявно это отрицает, истолковывая предпочтения и убеждения как "зависимые" феномены, то, мне кажется, у нас нет иного выбора, кроме как выйти за пределы эмпиризма. Один из возможных путей ведет в направлении, указанном Кантом.

Обращение к кантовской концепции автономии при обсуждении проблемы зависимости и независимости могло бы иметь по меньшей мере четыре следствия. Во-первых, ценность автономии определялась бы не каким-то субъективным критерием

"привлекательности", а тем, в какой мере она воплощает взаимосвязь морали, свободы и рациональности. Во-вторых, различные виды личной и социальной независимости считались бы морально желательными не сами по себе, а в соответствии с их вкладом в достижение автономии или иных ценностей. В-третьих, различные виды личной и социальной зависимости не отвергались бы автоматически как нечто неприемлемое, а тоже оценивались бы в соответствии с их значением для автономии. В-четвертых, этот же критерий был бы применен для определения моральной ценности и некоторых других феноменов, имеющих отношение к автономии, например, самостоятельности, индивидуальности, аутентичности и пр.

В последних трех пунктах затрагивается проблема, над которой много размышляют коммунитаристы, феминисты и некоторые из тех, кто разрабатывает теорию добродетели. Речь идет об опасности чрезмерного преклонения, пиетета перед независимостью, самостоятельностью, самоутверждением и т.п. Для Канта вовсе не является аксиомой представление о том, будто определенная зависимость от внешних факторов непременно хуже в моральном отношении, чем независимость. Полная внешняя независимость недостижима, и самое большее, что мы могли бы сделать, - это избежать тех видов внешней зависимости и независимости, которые ограничивают возможности автономного действия, и укрепить те институты и отношения, которые благоприятствуют таким действиям.



## **Личная тождественность, культурная тождественность и моральное рассуждение**

Если мы попытаемся перевести термин "мораль" с достаточно высокой степенью точности на язык иной культурной традиции или другого исторического времени, то мы столкнемся с существенными трудностями. Даже общее понятие того, что "мы" обычно называем моралью, не всегда можно реконструировать или объяснить на другом языке или в терминах другой традиции, т.е. отличной от того, что можно было бы назвать в самом широком и, конечно, нестрогом смысле современным "западным" миром и того, что порождено им. Конечно, даже в рамках этой традиции (или семейства традиций) понятие морали неоднородно и восходит к различным источникам. Тем не менее в целом понятие морали является достаточно тесно связанным с мировоззрением, опирающимся на универсальные человеческие ценности. С этим, несмотря на соотнесенность термина "нравы" с обычаями конкретных (particular) народов, связаны трудности, которые испытывают многие моральные мыслители и философы в этой "западной" традиции с такими понятиями, как "замкнутая племенная мораль"; и которые другие мыслители, более радикальные в своем недоверии к любым понятиям, извлекаемым из человеческого субъекта как такового или зависящим от него, обнаруживают в самом понятии так понятой морали. С этим же, без сомнения, связана длительная история особых затруднений, которые по поводу понятия морали испытывает марксизм<sup>1</sup>. С аналогичными трудностями

---

<sup>1</sup> Если кто-то убежден, что общество разделено на классы, конфликт между которыми носит принципиальный характер и которые придерживаются ценностей, основанных на диаметрально и непримиримо противоположных интересах, то любое обращение к универсальным моральным ценностям, понимаемым как трансцендентные по отношению к любым, основанным "просто" на частных интересах, ценностям, может быть воспринято как всего лишь попытка затемнить вопрос и таким образом притупить остроту конфликта. Осуждение "моральной" неприемлемой эксплуатации рабочего класса может быть все еще уместным - но лишь с

сталкивается вся традиция "западного" морального мышления, пытающаяся ассимилировать те ценности и ориентации, которые укоренены в семье или других более менее ограниченных группах, и освободить их от изначальной и неестественной ограниченности, приписав им какую-то особую моральную силу.

Каковы эти ценности и ориентации, входящие в понятие морали и порождающие, вопреки тяге к универсальному, эту устойчивость частных приоритетов? Предварительно можно сказать, что к ним относятся такие, как цельность личности и ее приверженность своим собственным частным замыслам, гордость и групповая солидарность, товарищеская привязанность и причастность, частные обязательства и частные права на помощь и поддержку. А с другой стороны - соперничество с группой, свою принадлежность к которой человек признает, "морального" стыда, недоброжелательности, вины, униженности или возмущения, а иногда и принятие на себя от имени группы ответственности. Патриотизм, например, может найти выражение в таких ценностях, как национальная и племенная честь, семейная вендетта, унаследованные обязательства, разделенная ответственность и т.д. и т.п. Факт существования этих ценностей и ориентаций не составляет никакой тайны. Более того, именно из них составляется та почва, на которой встают человеческие общества и их индивидуальные члены; социология, психология и антропология уже реально внесли свой важный вклад в понимание того, как происходят эти процессы. Но этот вопрос скорее касается другого, а именно, рациональных оснований (или, может быть, их отсутствия) моральной аргументации и размышления, а также способов, которыми такие частные по своей сущности ценности могут (или не могут) привноситься или, может быть, оправдывать различные очевидно доминирующие универсальные соображения, оказывающие *prima facie*<sup>2</sup> столь сильное влияние на порядок и логику парадигмально морального рассуждения.

Что касается главных составляющих "морального", то мы уже отметили (а) то, что обуславливает его универсальное значение. К этому следует добавить, возможно несколько противореча предыдущему (б) то, что обуславливает его иерархический приоритет; иными словами моральные ценности и требования, предстают безусловно доминирующими [overidding] над всеми дру-

---

тем, чтобы подорвать буржуазию изнутри, т.е. во имя ценностей, которые, в качестве универсальных, в равной степени относились бы к рабочему и к буржуа и которые буржуазия вынуждена принять как свои собственные.

<sup>2</sup> изначально (*лат.*).

гими. Наконец, (в) то, что обуславливает его объективность, которая и может казаться относительной. Под этим я имею в виду, что моральные ценности по меньшей мере представляются противостоящими тем людям, которые мыслят моральные термины вообще как независимые от собственных предпочтений и выбора, и не видят в них отражение или эманацию самих себя. Можно, конечно, (как это делал, например, покойный Дж.Мэйки<sup>3</sup>) рассматривать эти представления как иллюзорные и оправдывать их как таковые. Но что бы ни давал такой подход (и я вернусь к этому моменту чуть позже), можно быть достаточно уверенным в том, что никто не станет утверждать, принимая моральное рассуждение вообще всерьез, что индивид может просто пересмотреть или как-то обновить свои моральные ценности, ответственно взятые на себя обязательства и обязанности, только исходя из своей собственной воли или желания, которое вдруг может прийти ему в голову.

Далее я постараюсь по необходимости в краткой и беглой форме показать, каким образом понятие "мораль" во всей его сложности, коренится в той же самой почве, в которой коренятся взаимосвязанные конструкции, называемые личной и культурной тождественностью, и что в этом же коренится понуждение нас к моральному рассуждению, несмотря на его трудности и ограничения, что даже разделяя большую часть модернистской (и постмодернистской) критики понятия основания и понятия детерминированной человеческой природы, эту почву все еще можно понять как лежащую в основе человека как такового, каким бы он ни был.

Несомненно, не существует каких бы то ни было ясных или абсолютных начал; и всегда открытие человеком себя как себя самого предполагает открытие того, что кто-то уже был самим собою задолго до него. Кто-то, как часто и слишком бойко говорится, всегда уже здесь. Однако, в этом высказывании заложен важный смысл. Обнаружить или осознать самого себя, как отличного от всего, что не есть я сам и, соответственно, осознать все, что не есть я сам как отличное от того, чем или кем являюсь я, это значит обнаружить себя как уже участвующего в речевой практике концептуального характера, в некоторой непрерывной нормативной активности, дискурсе, в котором хотя бы в принципе должно быть допустимым участие других, причем рассматриваемых как соучастники. Необходимо, как это рекомендует мо-

---

<sup>3</sup> См., например: *Mackie J.L. A Refutation of Morals // Australian J. of Philosophy, 1946, N 24* [Ред.].

гучая философская традиция, научиться различать между субъектом и объектом, даже если каждому также приходится узнать, что как он сам, так и всякий иной в конечном счете является и тем, и другим. И наоборот, не может быть усвоения языка без такого неременного момента этого усвоения, как способность отличать себя от всех других актуальных или потенциальных конкретных участников дискурса по само-узнаванию человека и выражению для этого отличия при любой языковой встрече с ними. Речь, таким образом, идет по меньшей мере об усвоении некоторой рудиментарной способности идентифицировать и использовать по назначению хотя тот или иной вариант первой, второй и третьей позиции человеческого отношения к речи и, делая это, поддерживать (или "синтезировать") эти идентификации в течение какого-то времени. (Основной и в целом достаточно известный в настоящее время довод предназначен здесь показать принципиальную невозможность абсолютно частного языка, первого и совершенно изначального осмысленного жеста или мира тотального солипсизма, способного последовательно себя выразить).

Попытаемся уточнить, как же понимается способность устанавливать и использовать эти дистинкции между различными позициями в речи и между теми, кто в тот или иной момент может занять их? Самое важное непосредственное значение здесь имеет то, что простое указание на себя, на других или на объекты никогда не может быть самодостаточным и самооценным. Иными словами, простое движение пальца в направлении самого себя или кого-либо другого приобретает значение указывания лишь в том случае, если оно понимается как действие, осуществляемое в контексте определенной, пусть и скрытой, рациональности. (Это также может быть усвоено как знакомый витгенштенианский урок). Опять же, иными словами, можно только осмысленно указывать на себя или другого, когда кто-то может сказать что-то или понять сказанное с помощью дескриптивной информации об участнике дискурса (говорящем, слушателе или предмете обсуждения), на которого указывается. Это в свою очередь равносильно тому, чтобы сказать, что можно преуспеть лишь в выборе определенных тем мысли или дискурса - самого себя или кого-либо другого, или чего-либо еще, - поскольку принципиальная способность высказывания в логически универсальных терминах и вступление в мир дискурса должна быть в принципе и потенциально доступной без каких-либо ограничений (универсально) каждому, изучающему язык. Но, как мы уже отметили, вступление в мир дискурса зависит от способности проводить различие

между самим собой и другими как его различными участниками, занимающими в каждый отдельный момент времени особые речевые позиции, которые они сами представляют или которые представлены как занятые другими. Из всего этого, таким образом, следует, что признать (узнать или при-знать) самого себя или кого-то другого в качестве человеческого существа, способного к общению, мышлению и рассуждению, значит одновременно признать себя и (или) другого в качестве особых участников (потенциального) сообщества других индивидов и, кроме того, как характеризуемых в потенциально неопределенном числе логически универсальных дескриптивных рубрик.

Так что каждый способный к речи и мышлению человек должен уметь идентифицировать себя как отличного от других (и идентифицировать других как отличных от себя). Он должен быть также способным к характеристике себя в логически универсальных терминах, использование которых может быть освоено каждым членом универсума возможных участников языкового общения или рассуждения. И все же термины такой характеристики с необходимостью будут отмечены печатью особенного, в какой бы специфической форме оно ни проявлялось, ибо язык, в котором и посредством которого у каждого нового человека формируется такая способность к самоидентификации, самохарактеристике и самосознанию, какую он или она могут постепенно обрести, не следует понимать как язык вообще, ибо такового в принципе не существует. Он, скорее неизбежно является языком или языками коммуникативного сообщества или сообществ, в которых мы впервые обретаем себя в свои самые ранние годы, и характеристика себя (и других), которую он может сделать доступной для нас или даже навязать нам, относится к конкретным образцам сообществ, языком которых он является. Конечно, со временем мы можем изучить и освоить другие естественные языки, а то, что нам знакомо с ранних лет, может стать чуждым для нас и потерять свою власть над нами. Но на какой бы стадии мы ни находились, значения и смыслы (определены ли они обычным образом или как-то иначе), ассоциации и молчаливые соглашения языка или языков, посредством которых мы выражаем свою собственную тождественность себе и другим, неизменно остаются укорененными в тех конкретных сообществах, к которым относятся эти языки и которым мы, таким образом хотя бы в этом существенном отношении принадлежим.

Люди как существа, способные к мышлению, рассуждению и рефлексии (рефлексивности), обнаруживают себя по мере того,

как они постепенно приходят к осознанию себя как *ipso facto*<sup>4</sup> находящихся в пункте сложного переплетения партикулярного и универсального. Говорить - или даже думать - осмысленно (термин "осмысленно" здесь на самом деле излишен) значит, хотя бы имплицитно, помещать себя как конкретного участника в мир дискурса. Особенность индивида как индивида, занимающего некоторую возможную позицию или позиции в речи, в конечном счете связана с его определенными пространственно-временными характеристиками; но возможность указания или ссылки на эту свою особенную физическую или метафорическую позицию, в дискурсе или в пространство-времени, существует лишь для тех, которые также способны характеризовать ее в универсальных терминах. Такие термины могут, а точнее, должны быть логически универсальными и, более того, универсально приемлемыми, т.е. в принципе передаваемыми при обучении и воспринимаемыми при учении каждым, способным к усвоению какого-либо естественного языка. Но особенные различия, воплощенные в их значениях, и особенные смыслы, вкладываемые в них при их использовании, в том или ином контексте, необходимо обусловлены особенностями того конкретного речевого сообщества, важнейшей и неотъемлемой частью формы жизни или культуры которого они являются. Присущая человеку как мыслящему и общающемуся существу универсальность, можно сказать, доступна лишь в рамках той или иной конкретной особенной культурной формы. Следовательно, "моя" собственная личная тождественность, будучи неотделимой в своей мыслимой отождествляемости от универсального, открывается, таким образом, для меня или кого-нибудь еще лишь как тождественность того, кто каким-то образом принадлежит к некоторой специфической группе (группам) и тем самым участвующего в ее (их) конкретной культурной тождественности.

Само собой разумеется, что следовало бы по возможности обратить существенно большее, чем это возможно в столь ограниченной работе, внимание употреблению термина "культура" и ссылок на те немислимо разнообразные и часто перемежающиеся группы, с различными "формами жизни" которых ассоциируется употребление этого термина. Отметим лишь один важный момент: ясно, что разграничительные линии между естественными языками, как бы строго они ни проводились, ни в коем случае не совпадают неизменно с границами между тем, что при любом приемлемом определении мы характеризовали бы как

---

<sup>4</sup> фактически (*лат.*).

различные культурные группы. И наоборот. В одной только Англии, например, не говоря уже о всем англоязычном мире, неизбежно существует неопределенно большое разнообразие англоязычных групп и субгрупп, с каждой из которых можно более или менее строго связать свою собственную конкретную культуру или субкультуру. Эта культурная дифференциация может базироваться, например, в основном на географических (т.е. региональных) различиях или различиях между социальными классами, между возрастными группами, группами интересов, или разными религиозными группами; она может определяться ближней или дальней страной происхождения группы; она в действительности может базироваться на любой комбинации или вариации этих факторов. Во многих случаях один и тот же индивид может чувствовать себя принадлежащим одновременно к двум (и более) группам, которые могут быть более или менее совместимыми или даже взаимодополняющими или же, наоборот, более или менее остро конфликтующими. (Увы, нет никаких оснований предполагать, что все элементы личного тождества непременно гармонируют друг с другом). Напротив, некоторые доминирующие культурные характеристики могут быть общими для групп, говорящих на различных естественных языках (и без сомнения взаимно расходящихся в разных других менее важных отношениях), но ведущих в основном один и тот же образ жизни. Сравнительно простой факт, касающийся этого вопроса, заключается в том, что как бы точно ни предстояло определить рамки понятия культуры, при его формировании и спецификации будут учитываться, помимо языка, многие различные элементы. Тем не менее, мы можем принять в качестве почти необходимого принципа следующее: если две группы говорят на одном и том же естественном языке, но принадлежат к существенно различным культурным группам, то сопоставимые термины в целом с одними и теми же значениями будут связываться ими в аналогичных ключевых контекстах с различными смыслами. В этом плане мы можем, если найдем это уместным, утверждать, что их языки, в конце концов, относительно различны.

Подведем итог сказанному выше. 1) Язык и культура, не будучи, конечно, тождественными, все же неразрывно взаимосвязаны. 2) Существование и тождественность культуры и языка или языков, благодаря которым она может жить, тесно связаны, с принципиальной отождествляемостью отдельных различных пользователей языка, которые могут быть его носителями, тогда как, напротив, персональная отождествляемость этих пользователей языка в своей существенной части осуществима в терминах

определенного языка (языков) и культуры (культур), к которым они могут принадлежать. 3) Существует, таким образом, взаимная и непрерывная связь внутри взаимосвязанных личной и культурной тождественности, т.е. связь между тем, что представляет собой особенное (или исключительное) в различных человеческих индивидах и в различных человеческих обществах, и тем, что, будучи универсальным по своему значению, одинаково, пусть и неявно, присуще им. Напряжение между ними укоренено в характере человеческой тождественности.

Что же мы можем сказать теперь о корнях понятия "мораль"? Учитывая сложность этого понятия и отмеченные вначале трудности в понимании того, как этот термин переводится, а также учитывая известное в истории многообразие в его употреблении, недоразумения по этому поводу и злоупотребления им за последние несколько десятилетий в тех обществах, в словарях которых оно не выглядит уж совсем искусственным, - начинать следовало бы, возможно, не с этого вопроса. Поэтому начнем лучше с того едва ли спорного факта, что сохранение как личной, так и культурной тождественности принимается, хотя может быть и не универсально, но тем не менее широко и типично, за основную ценность и за основной движущий мотив при определении личной, социальной и национальной политики. Зададимся вопросом, можно ли указать основания, определяющие это обстоятельство?

Без сомнения может иметь место определенная тенденция объединить этот вопрос с другим: возможно ли всерьез проводить какое-либо существенное различие между личным "видимым" и "реальным" тождествами. Существует давняя традиция (или семейство традиций), в рамках которой это различие проводится в терминах, дающих понять, что обнаружение, достижение и поддержание "реального" тождества является главной целью человеческих усилий и знаком успеха (возможно "морального") человека. Конечно, разные представители этих традиций указывали разные основания для этого различия. Некоторые видели "реальный" базис индивидуальной или коллективной тождественности в цели, предназначенной человеку Богом; другие рассматривали его как некоторое особое отношение между обществом или данным классом, или частью общества и его индивидуальными членами; иные же считали, что оно предопределено скрытым потенциалом процветания индивида (или общества), при этом сам потенциал мог трактоваться по-разному. Но хотя эти два вопроса могут быть тесно взаимосвязанными, они ни в коем случае не являются в точности совпада-



ющими. Совершенно независимо от того факта, что существует не менее мощная традиция хорошо аргументированного скептицизма относительно того, можно ли придать какой-либо ясный смысл такого рода различиям между тем, что считается "реальным", и тем, что представляется лишь видимым тождеством, можно, даже принимая понятие "реального" тождества, все же конструировать его в строго фактических и ценностно нейтральных терминах, как представляющее собой, скорее, нечто подобное локковской реальной сущности, природа которой может зависеть от данного расположения "мелких частиц", характеризующих внутреннее строение предмета. Напротив, на первый взгляд отнюдь не очевидна невозможность того, что оценки и мотивы действий человека не основывались бы им на заботе о сохранении данных тождеств без каких-либо ссылок на мнимые различия между теми, которые могли бы быть "реальными", и теми, которые могли бы быть только ложными, фиктивными, обманчивыми и т.п.

Но возможно есть и совершенно иной исходный пункт для конструирования рационального и даже морального обоснования попыток сохранения тождества конкретных индивидов и сообществ, к которым они принадлежат, как одной из высоких ценностей. Для этого надо вернуться к основным потребностям осмысленного дискурса и к конституирующим условиям само-идентификации его носителей и участников. Вкратце, аргументация в пользу такого обоснования может развиваться следующим образом. Осмысленность любого жеста или слова или какого-либо иного выражения, их способность, так сказать, функционировать в качестве символов зависит от их проверяемой воспроизводимости индивидами, в принципе признаваемыми как действительно воспроизводящими их, т.е. остающимися теми же самыми индивидами в более, чем одном случае воспроизведения высказывания. Из этого следует, как того требует ход аргументации, что сама возможность осмысленного рассуждения, хотя бы рассуждения некоего одинокого саморефлектирующего индивида, зависит от пребывания индивидом самим собой, на протяжении которого он может признать свое рассуждение как свое собственное рассуждение и сохранять свои личные и специфические характеристики, которые могут подтвердить его признаваемость и вос-признаваемость не только им самим, но также другими действительными или хотя бы возможными участниками его дискурса, которые могли бы предстать как собеседники, способные обеспечить *prima facie* проверку адекватности употребления им принятого языка. Более того, в той мере, в какой осмысленность чьего-

либо дискурса в принципе зависит от ее проверяемости другими участниками дискурса, она *ipso facto* зависит от предполагаемой устойчивости во времени идентифицируемого контекста общего дискурсивного пространства, к которому индивид может принадлежать; речь идет о мире, в котором другие члены соответствующего дискурсивного сообщества могли бы (хотя бы в принципе) выступать как сами по себе признаваемые и вос-признаваемые участники дискурса. К этому следует добавить, что фактически последний реально сохраняющийся член данного языкового сообщества, конечно же, не мог бы сам по себе достоверно рассматриваться как потерявший осмысленность своей собственной речи и мысли просто потому, что все остальные участники его сообщества фактически исчезли в некоей катастрофе. Можно предположить, что последний оставшийся в живых еврей мог бы все еще осмысленно рецитировать Кадиш<sup>5</sup> для тех, кто ушел раньше, даже если бы он один выжил в какой-то еще более ужасной Катастрофе (Holocaust). Но как бы ни было, осмысленность необходимо предполагает в качестве своего условия сохранение взаимной признаваемости; и единственная практическая гарантия того, что она сохраняется, должна лежать в устойчивости сообщества, в котором такое признание может реально осуществляться.

Здесь возможно одно существенное недоразумение, которое очень важно избежать, если мы хотим уяснить, к установлению чего эта аргументация не стремится. Она не стремится представить нас как "отталкивающихся" от какого-либо данного чувства сопереживания или человеческой солидарности. Скорее, в ее основе лежит факт обнаружения человеком себя, по мере того, как он приходит к своему собственному самосознанию, на основе уже внутренних предпосылок того, что можно назвать конституирующей взаимностью, в рамках которой поддержание каждого нашего собственного признаваемого тождества - тождества как "я", так и другого - лежит в основе продолжающегося и нормативно соответствующего сохранения самой возможности логически последовательной рефлексии. Само собой разумеется, что операциональные, или практические условия этой взаимности будут зависеть от всех видов (без конца конкурирующих) личных, социальных и исторических обстоятельств. Это подходящая сфера упражнения способности суждения, того, что Кант называл "материнской мудростью". Но именно на этой "почве" переплетающиеся возможности концептуализации, различения и распознавания объек-

---

<sup>5</sup> Кадиш - молитва об усопших (Пер.)

тов, событий и фактов, уважения (как вполне можно было бы сказать) к необходимым условиям постоянства признанно самотождественного участия себя самого и другого в дискурсе, признания авторитетности норм и утверждения моральных принципов, - все это имеет свои, в конечном счете общие, корни.

На это можно возразить, что если аргументация и может быть развита таким образом, она все же только устанавливает определенные фундаментальные условия осмысленности; а это никак не способствует утверждению рациональности продолжения осмысленного дискурса, а вместе с ним и его предпосылок в качестве базовых ценностей. Потребление пищи и воды, несомненно, относится к условиям необходимым для продолжения человеческой жизни, но это не означает, что человек не может вполне рационально сделать выбор, обрекающий его на голодную смерть во имя (как он, по крайней мере, может считать) некоторого высшего принципа или идеала. Более того, человек может принять или даже навлечь на себя свою собственную смерть, свое собственное несомненное исчезновение из среды членов своего собственного речевого сообщества, без какой-либо угрозы для выживания этого сообщества или осмысленности его дискурса. Короче говоря, каким образом установление условий действительно необходимых для выживания чего бы то ни было, даже условий, необходимых для построения, выживания и поддержания осмысленного дискурса, служит для утверждения ценности того, для сохранения чего они необходимы?

Это возражение является классическим и нет никакого смысла сходу его отбрасывать. Но это и не значит, что его нужно целиком принимать.

Первое, что следует отметить, это то, что понятие ценности не может быть просто отождествлено без серьезных концептуальных потерь непосредственно с индивидуальными предпочтениями, пристрастиями или выбором. Можно сказать, что индивидуальные пристрастия, предпочтения или выбор являются делом грубых или случайных фактов, и утверждения, фиксирующие их существование, переданные из первых или третьих рук, соответственно, никогда не могут быть строго выводимыми из утверждений, сообщающих о существующем положении дел или происходящих событиях, которые могут быть объектами таких индивидуальных пристрастий и предпочтений. Ценностные же понятия, наоборот, всегда преподносятся индивидам, осваивающим язык, путем имплицитного, а нередко и эксплицитного противопоставления понятиям, отражающим индивидуальные предпочтения и выбор. В процессе самого освоения этих понятий, чело-

веку дается понять, что вопросы долга, обязанности и ответственности, стандарты правильного и неправильного, или хорошего, плохого и нейтрального, опираются на нечто, по крайней мере в существенной своей части независимое от индивидуальной воли. Что же касается природы этого нечто, то история разных обществ с их различными языками и вероисповеданиями предлагает нам обескураживающее и во многом несовместимое разнообразие ответов. Я бы хотел сейчас указать на то, что какие бы скрытые смыслы здесь ни были, лучше всего понимать это нечто как коренящееся так или иначе в некоторых сторонах существования самого сообщества или же в тех или иных условиях, которые делают возможным существование его как сообщества, и эта ссылка на сообщество оказывается неперменной при любой попытке мысли в терминах неустранимого взаимодействия между нормативностью и творчеством, которая лежит в основе всякого осмысленного дискурса. Во всяком случае, даже если мы согласимся с убеждением, что понятые таким образом ценности все же должны рассматриваться как обусловленные предпочтениями и требованиями людей, то едва ли можно возражать против того, что каждый новый член речевого сообщества узнает по мере освоения языка, что предпочтительное может совпадать, а может и не совпадать с тем, что является правильным, обязательным или хорошим - и что то, чем эти последние могут быть, отнюдь не определяется его личным решением.

Это, конечно, не придает ценностям сообщества какой-либо рационально-абсолютный статус. Индивиды не только могут предпочитать свою собственную смерть или уничтожение своего собственного сообщества какой-либо иной угрозе, но они могут рассматривать это как более предпочтительное с точки зрения некоторой ценности, сохранение которой они рассматривают как обладающее даже большим значением. Сами культуры, конечно, могут обладать тайными ценностями, которые ставятся ими выше ценности выживания - своего или своих членов; они даже могут представить в качестве наивысшей ценность окончательного преодоления индивидуальной или коммунальной партикулярности и тождественности и освобождения от всякого чувства (или значимости) своего я. Говоря проще, как может показаться, но вместе с тем, вероятно, и более вызывающе, ценности какого-либо сообщества, как и само сообщество не только могут оцениваться под углом зрения позиций и ценностей какого-либо другого сообщества, но также и отвергаться его индивидуальными членами как ценностно, а может быть и морально, совершенно неприемлемые.

Как это (концептуально) возможно? Если, как я предположил выше, понятия ценностей лучше всего поддаются объяснению как коренящиеся в некоторых сторонах предпочтений, ожиданий, выборов, или постановлений сообщества в их противоположности "просто" индивидуально выраженному, то как может индивид претендовать на оценочное (моральное) суждение о превалирующих в его собственном сообществе ценностях? Любой ответ на этот примечательно сложный и неоднозначный вопрос должен был бы, по-видимому, содержать, по меньшей мере следующие два элемента.

Во-первых, противоположность между индивидуальными предпочтениями и стандартами сообщества, как они выражены в его утвердившихся обычаях, правлении старейшин, речениях оракулов и в чем бы то ни было еще, остается ясной и напряженной, лишь пока сохраняется противоположность между признаваемым тождеством и единством самого сообщества. Как только появляются два Папы, два соперничающих центра властного и авторитетного влияния, из которых каждый заявляет о том, что наиболее полно представляет продолжающиеся традиции и ценности сообщества, в противоречие с которыми приходят его индивидуальные члены; так им с необходимостью приходится определяться (другой вопрос, нравится ли это им как членам сообщества или нет) относительно того, за которым из соперничающих претендентов следовать и какую из соперничающих версий того, каким должно быть сообщество, одобрить. (Следует, между прочим, отметить необходимость этого конкретного перехода от "есть" (is) к "должно быть" (ought). То, что сообщество есть, - это в весьма широком смысле вопрос авторитета, который признается им в качестве объединяющего начала. То, чем оно должно быть, это, соответственно, решающим образом определяется признанием, или принятием ими того или иного центра властного и авторитетного влияния). Поддержать один или другой центр, определить, кого признать источником оценки, а не выразителем просто конкретного выбора на основе предпочтения, значит, по сути дела, признать за данным выбором статус (или ответственность) функционирующего в качестве источника собственных ценностей сообщества. Общество, которое является или становится плюралистическим в своем признании (пусть даже простой возможности) множественности источников авторитета ценностных суждений, *ipso facto* и неизбежно наделяет своих собственных членов хотя бы какой-то степенью индивидуальной автономии при определении своих собственных ценностей. А раз такая концептуальная возможность коренится в дискурсе сообще-

ства, для индивида становится возможным усвоить набор даже иных ценностей, чем те, которые в целом приняты в его обществе под скрытым именем авторитета, пусть даже пока никем совершенно не признанного, но такого, который может стать авторитетом для нынешнего сообщества в случае его трансформирования, если когда-либо предписываемый им как индивидуальным субъектом ценностного суждения выбор обретет статус "универсального" закона сообщества. Таким образом, неявная ссылка на возможное сообщество все же лежит в основе противоположности просто частной воли, чей выбор основывается на предпочтении и без которой даже в этом случае понятие ценностного предпочтения или выбора не имеет своего смысла.

Во-вторых, в силу разных исторических причин само сообщество может эволюционировать таким образом, чтобы его центральные ценностные значения соответствовали уважению к индивидам и, что особенно важно, к индивидуальной ответственности при принятии индивидом обязательств в отношении каких-либо сознательно выбранных или признанных им ценностей. Вполне может существовать естественная тенденция к развитию такого рода, которое привело бы нас к относительному плюрализму, относительной утрате всеобщей однородности, как она была обрисована выше, хотя совершенно невозможно, чтобы первое существовало без последнего. Последнее, однако, едва ли может произойти без первого. Если само понятие оценки действительно коренится, как я пытался показать, в различии между индивидуальными и коммунальными предпочтениями и сообщество придает высокую ценность некоторым видам индивидуального определения ценности, то это по сути дела значит, что сообщество приписывает индивиду высокую степень автономной ответственности за обдумывание и обогащение оснований альтернативных образов общественной жизни и организации и, следовательно, если говорить об этом на более высоком уровне - большую долю ответственности за создание и поддержание того самого типа сообщества, которое придает такое значение индивидуальной ценностной автономии. Такое развитие сообщества, при котором его индивидуальные члены наделяются (концептуальной) возможностью ценностного самоопределения и даже ответственностью за это, конечно, предполагает что оно рискует быть осужденным со стороны меньшего или большего числа своих членов как ценностно (морально) неполноценное. Но признание такого осуждения как ценностного или морального оказывается возможным лишь благодаря тому, что оно само задает эту ценность на основе своего рода индивидуальной ответ-

ственности и выбора и точно так же уважения к возможному вследствие этого хотя бы некоторого ценностного разнообразия.

Из этого следует поразительно тесное и сложное соотношение, с одной стороны, оснований какого-либо различия между обязанностью или оценкой и простым предпочтением или произвольным желанием и, с другой стороны, оснований самого осмысленного дискурса.

Таким образом, смысл высказанного звука или написанного знака, его значение как символа, его статус как носителя мысли или потенциального сообщения, а не как простой физической конфигурации или преходящих явлений, - все это зависит от возможности того, что любой "производитель" мысли, знака или сообщения (как и слушатель или читатель) в принципе способен найти такой противовес своему собственному "произвольному" выбору звука или знака, который мог бы обеспечить его некоторым *prima facie* указанием на то, что его собственное употребление или понимание было в данных обстоятельствах неадекватным или некорректным. Такую проверяемость (какой бы вольной она ни была) нормативной "продукции" или интерпретации символа можно обнаружить хотя бы в принципиальной возможности того, что человек при встрече с другим как субъектом речи оказывается способным идентифицировать его в терминах собственного языка как другого участника универсума его дискурса, или члена его собственного речевого сообщества. Без этой различаемости между выбором отдельного субъекта речи и нормативной практикой его (актуального или в какой-нибудь степени потенциального) речевого сообщества не может быть осмысленного дискурса; иными словами, отождествимость отдельных индивидов на время их повторяющихся встреч, равно как и того речевого сообщества (или сообществ), к которому они принадлежат и которое они совместно конституируют, и признаваемость определенных норм или "ценностей" как отличных от вненормативного выбора, предпочтения или желания, составляют сердцевину структуры самого значения и распознаваемости. Напротив, то широкое семейство понятий, которое мы можем назвать ценностными понятиями, имеет свои значимые корни в том различии, которое любой пользователь языка, любой участник дискурса вынужден проводить, с одной стороны, между своими собственными предпочтениями и инициативами, а с другой - более менее утвердившейся практикой и ожиданиями (речевого) сообщества, свою принадлежность к которому он также вынужден признать - посредством "естественного" (или, что менее обычно, полностью приобретенного) участия в универсуме дискурса.

Словом, никакого осмысленного дискурса - без различаемости отдельных индивидов как реальных или потенциальных членов идентифицируемых сообществ и признаваемости относительно устойчивых норм; никакой признаваемости норм - без различимости индивидуальных предпочтений и желаний и предпочтений и желаний, производных от практики и ожиданий сообщества; и, конечно, никакой такой идентифицируемой различаемости - без концептуальных ресурсов осмысленного дискурса.

Вернемся, однако, к вопросу о возможном отправном пункте рационального обоснования и защиты сохраняющегося тождества отдельных индивидов и сообществ, к которым они принадлежат, как хотя бы одной очень значительной ценности среди других. Это, конечно, простая общая истина, что установить определенный набор условий N как причинно или "трансцендентно" (предполагаемо) необходимых для наступления или сохранения некоторых других условий и положения дел P, значит приписать ценность наступлению или сохранению N лишь в той мере, в какой P само может быть признано ценностью. Как уже было отмечено, то, что сохранение во времени индивидуального личного тождества и хотя бы возможность соответствующего сохранения культурно-языкового сообщества представляет собой одновременно необходимые условия выживания всякой осмысленной человеческой жизни и что не может быть участия в осмысленном дискурсе без хотя бы косвенного признания нормативных требований (и в этом смысле ценностей), еще не является достаточным для утверждения абсолютной ценности или выживания осмысленной человеческой жизни и, следовательно, тех условий, которые могут быть необходимыми для этого. Тем не менее, сохраняется возможность показать, что эти необходимые условия на самом деле требуют признания одной среди других *prima facie* ценности и что поэтому всегда будет рациональным (как и разумным) их учет при решении, какую жизнь вести, даже если в любом данном случае мы можем заключить, что они уступают значимым. (Нет, очевидно, смысла пытаться приводить аргументы против всегда существующей возможности того, что некто будет просто отвергать какую-либо ценность на откровенно не-рациональных основаниях).

Аргументация здесь по форме относительно проста и в действительности довольно знакома. В своей основе она исходит из тезиса, что сознательное и преднамеренное углубление в деятельность или практику основывается на обозначении по меньшей мере *prima facie* и временного принятия каких-либо ценностей, предполагаемых успешным осуществлением деятельности или



практики, о которой идет речь. Утверждение, что какие-то действия бессмысленны, логически безусловно не является противоречивым; кто-то, в самом деле может быть в этом убежден. Но это *prima facie* поражает, даже тревожит. Здесь нужно хотя как-то следить за тем, чтобы не упустить сути вопроса. Еще одно знакомое и в самом деле относительно простое соображение заключается в том, что поступки, действия и практика сами по себе не представляются индивидуированными, на их "лицах" ничего не написано. Эти действия и практика, так же как любые другие цепочки событий и соответствующих объектов в мире, всегда могут быть подведены под различные и совершенно неопределенное по количеству описания действий; и что бы ни происходило или ни могло произойти в мире, в нем всегда предполагается возможность его индивидуации или описания. Таким образом, нет ничего удивительного или тревожного в допущении, что в одно и то же время одно и то же действие можно посчитать при одном описании совершенно бессмысленным, а при другом - осмысленным. Возьмем лишь один, к сожалению, сравнительно обычный, пример. Человека под угрозой наказания можно принудить заниматься какой-то деятельностью, которую он считает совершенно бессмысленной; но в этой-то бессмысленности и может заключаться хотя бы отчасти действительный смысл наказания. С другой стороны, если какая-то деятельность, кажущаяся человеку бессмысленной в определенных условиях, при более сложном описании предстает как такая, которая обеспечивает его собственное выживание, то ее смысл "высшего порядка" становится совершенно ясным. Что действительно может удивить и даже вызвать тревогу, так это возможность натолкнуться на такого человека, который настаивает на том, что его строго продуманная деятельность не имеет никакого смысла даже при таких ее описаниях, как: "это способствует его выживанию", "это позволяет ему провести время не столь неприятно, как это могло бы быть иначе" или "это отвлекает его разум от опасных и гнетущих мыслей". Кто-то мог бы счесть это утверждение само по себе совершенно невразумительным, т.е. буквально неприемлемым. Не вызывает сомнения, что это является следствием какой-то неспособности человека оценить степень подавленности и чувства крайней бессмысленности своей жизни, даже если он еще продолжает более или менее автоматически влачить ее. И не удивительно, что тех, кто наделен "нормальной" целеустремленностью в жизни, столкновение с таким прямолинейным и в каком-то смысле прагматически неоправданным отречением от нее поражает и тревожит.

Но мы пока что прошли лишь наполовину путь этой конкретной аргументации. Теперь уже ясно без слов, что человек может видеть смысл своей собственной или чьей-либо деятельности без признания какой-то ее ценности. Ее смысл может быть заключен, например, в удовлетворении какого-либо совершенно равноправного и себялюбивого желания. Конечно, этого достаточно, чтобы признать, что она несет в себе что-то, что оправдывает ее в некотором широком пруденциальном или инструментальном контексте, но из этого не следует, что она обладает какой-либо ценностью сама по себе, разве что человек движется к (невозможному в конечном счете) всеобщему обвалу ценностей в пропасть личных предпочтений. Существует, однако, огромное множество видов деятельности или практики, в которые нельзя включиться, не приняв тот их смысл, который в некоторых отношениях разделяется и другими [участниками деятельности - Ред.], который отчасти является конституирующим для этой деятельности. Ценностное значение этого включения уже было предметом изучения и широкого обсуждения. Так, у всех на памяти попытка Дж.Серля показать, каким образом "должно" [ought] может быть выведено из "есть" [is] на материале рассуждения о том, что в свете данных понятий предполагается обещанием, а также контрпопытка Р.М.Хаэра показать, что даже давший обещание остается свободным от любого логически необходимого принятия обязательств по-видимому предполагаемых самими *фактом* того, что обещание им дано. Аргументация Хаэра основана на попытке показать, что индивида всегда следует рассматривать как хотя бы теоретически свободного по своей воле выйти из "игры обещаний" или даже просто претендующего на то, что он искренне включается в нее. Может быть это так. Однако существует по крайней мере одного вида практика или "игра", цена искреннего выхода из которой *почти* непозволительно высока и, более того, в которую невозможно претендовать включиться, не включаясь фактически. Это, конечно, практика, или, по выражению Витгенштейна, "языковая игра" осмысленного дискурса. "Играть" в эту игру это значит не только подчиняться, хотя бы отчасти, правилам, удовлетворительная пригодность которых должна всегда подлежать суждению самого игрока в равной степени, как и других; это значит связать себя хотя бы частичным уважением к суждениям и ценностям, скрытым в (потенциальной) общности практики - в качестве цены сохранения своего собственного членства в соответствующем универсуме дискурса. Заимствуя в рамках одного и того же предложения выражения как у Серля, так и у Хабермаса, скажем, что даже в рам-

ках рефлектирующей интимности своей собственной мысли, никогда невозможно далеко уйти от соотнесения с нормами и ценностями, конституирующими практику коммуникативного дискурса.

Еще раз отметим, что нужно быть внимательным, чтобы видеть совершенно ясно, чего эти аргументы не утверждают. Они не утверждают и в действительности не могут утверждать того, что каждый, вовлеченный в осмысленный дискурс, должен обнаруживать уважение ко всему тому, что составляет его необходимое условие как ценности, превалирующей над всеми остальными ценностями; во всяком случае он может обнаруживать себя хотя бы связанным уважением к ней как к одной ценности среди других, как служащей одним из оснований среди других возможных оснований, которые приходится принимать во внимание при размышлении о том, какой линии поведения или какому жизненному плану следовать. Даже этим он связан лишь постольку, поскольку он обнаруживает себя связанным с фундаментальным человеческим делом участия в осмысленном мышлении и потенциальном общении. Но этим он связан, конечно, хотя бы на протяжении того времени, пока он стремится сознательно воплощать, обдумывать или защищать любую другую ценность, какой бы она ни была. Можно в самом деле находить себя связанным стремлением к ценности, которая бы не давала никакой возможности собственной концептуализации, но в той мере, в какой практика концептуализации сохраняется, приходится *ipso facto* признавать условия и уважать ценности, делающие такую практику возможной и дающей прочные, если и не совершенно приоритетные, основания для определенного образа действий. (Само собой разумеется, что никакая рациональная приверженность не может, как таковая, обладать какой-либо определяющей принудительной силой; людей нельзя принудить к логической последовательности или в крайнем случае хотя бы к согласованности мысли или к минимуму разумности).

Это, таким образом, возвращает нас к исходному пункту рационального или даже морального обоснования поисков поддержания сохраняющегося личного или группового тождества как представляющего по меньшей мере одну очень значительную ценность среди других. Различные линии аргументации, которым мы следовали, по большей части, конечно, не являются оригинальными. Что особенно заслуживает здесь дополнительного акцента, так это тот способ, которым эти аргументы указывают на *prima facie* обязательство защищать условия и партикулярности, и универсальности, как относящиеся к неизбежным усло-

виям конституирования человеческого тождества, которое само, как мы видели, относится как в личностном, так и в культурном аспектах к неизбежным условиям утверждения осмысленной рефлексии и осмысленного дискурса.

Это двойное обязательство возвращает нас еще далее назад, к загадке, с которой мы начали, а именно, касающейся трудностей, испытываемых многими мыслителями и философами "западной традиции" при попытке придать непротиворечивый смысл понятиям частной (particularistic) морали или моральным обязательствам, сфера которых намного уже пределы универсального. Как мы отметили, доминирующая характеристика понятия морали, как оно было развито в этой "западной" традиции, заключается в том, что оно воплощает некоторого рода универсальное значение. Мыслить морально, это значит мыслить от лица человеческого существа как такового, можно сказать - от лица каждого индивидуального человеческого существа, каковы бы ни были его или ее конкретные (particular) условия и обстоятельства. Понятие партикулярного (particularity), касается ли оно конкретных (particular) условий и обстоятельств, личной или культурной тождественности, само, конечно, является универсальным понятием; партикулярность (particularity) воплощения и принадлежности к некоторой культуре или семейству культур - это универсальная характеристика человеческого состояния. Но относиться к партикулярному (particularity) серьезно, оказывать ему серьезное жизненное уважение, значит принимать на себя *prima facie* обязанность охранять все, что стечением обстоятельств конституирует специфическую партикулярность (particularity) тех, с которыми индивиду приходится общаться, и прежде всего и более всего - их конкретные тождественности, без которых они в конечном счете действительно перестанут быть человеческими существами и тем более участниками совершенно осмысленного дискурса. Индивид принимает на себя, так сказать, обязательство защищать то, что, делая людей отличными друг от друга, обособляет их друг от друга, а также поддерживать и усиливать все то, что может их объединять. Иными словами, индивид принимает на себя обязательство защищать и укреплять условия личной и культурной партикулярности (particularity) во имя того, что является неизбежно универсальным в человеческой мыслительной практике.

Это двойное, вдвойне связывающее обязательство, как мне представляется, лежит в основании человеческого существования и в силу этого делает его тем, что может быть, достаточно разумно и точно с точки зрения главных черт этого термина названо характерно моральным обязательством. В этом по сути

дела заключается, по крайней мере насколько я понимаю соответствующие тексты, центральный кантианский тезис. Будь мы "чисто рациональными существами", свободными от пространственно-временных и причинно-следственных ограничений, мы были бы, как можно себе представить, подобны ангелам, и тогда мы были бы наделены неограниченно универсальной, т.е. "святой" волей. Но это значит рассуждать так, как если бы мы все еще могли извлечь смысл из предположения, что мы - даже освобожденные от уз или лишены уз индивидуации и тождественности - могли бы быть способными к рациональной рефлексии. И в самом деле, какой ясный смысл можно извлечь из этого? С другой стороны, если бы ограничения нашей конкретно пространственно-временной и причинно обусловленной ситуации были ограничениями нашего сознания, тогда мы оказались бы в положении не пользующихся языком животных, без всяких средств к постижению альтернативных ценностей различных, открытых для нас линий поведения и рефлексии по поводу их. Наша "воля" была бы ничем иным, как функцией нашей энергии и наших желаний, "грубой волей" как мог бы ее назвать Кант. Но как человеческим существам нам свойственны оба параметра. Мы были бы не способны осмыслить свое состояние как партикулярных или индивидуальных членов партикулярных культур, если бы мы не обладали способностью делать это в универсальных терминах; мы были бы не способны участвовать в логически последовательной рефлексии или общении, если бы мы не были в состоянии определить свое положение и идентифицировать себя как занимающих конкретную (particular) и последовательную позицию в дискурсе, которую мы способны проводить от одного контекста к другому. Если мыслить морально это значит мыслить от лица человеческих существ как таковых, то необходимо мыслить о них и от их лица во всей их индивидуальной и культурной особенности (particularity), т.е. в свете всего того, что может послужить утверждению их собственной конкретной и отличительной тождественности.

Следовательно, могло бы показаться, что вытекающая отсюда мораль, соответствующая условиям человеческого существования, должна каким-то образом оставлять место в рамках своей всеохватывающей универсальности для непреодолимой партикулярности всех специальных случаев. При этом всякий человек и как индивид, и как член социальной или культурной группы, посредством которой он способен достигнуть понимания своей собственной тождественности, задает свою собственную форму данного специального случая. Как уважение к универсаль-

ному, к всеобщему (universal) человечеству, так и уважение к индивидуальному и культурному партикуляризму требуют взаимоограничений и накладывают их друг на друга подвижные, но тем не менее достаточно определенные ограничения. Некоторые формы универсализма могут оказаться столь настойчивыми, что его требования могут стать поистине угнетающими для всех практических целей. В противоположность, но вместе с тем и в дополнение к этому некоторые формы партикуляризма в понимании себя бывают столь враждебны универсализму как таковому, что могут породить мнение, будто они полностью исключают уважение к человечеству как таковому. Способ, каким образом эти взаимопредполагающие друг друга и все же потенциально взаимопротивоборствующие требования могли бы быть удовлетворены, всегда должен быть предметом анализа; в этом без сомнения заключается мета-значение их парадоксально переплетенных взаимоотношений. Это также может быть понято как вновь повторенный призыв к признанию в человеке не специфической (non-identical), но общей для всех человечности, общности всех людей не только вопреки всем различиям, но такой общности, для которой существование различий необходимо. Могут сказать, что это типично гегельянское прозрение, но оно во всяком случае является, безусловно, характерно моральным прозрением.

В кратком и чрезвычайно сжатом пространстве этой статьи мне пришлось ограничиться наиболее существенными положениями. Само собой разумеется, что в реальном конституировании личной тождественности весь разнообразный спектр культурных и социальных факторов типично окажет причинное воздействие многих других видов в дополнение к тем, которые опосредствованы изучением соответствующих аспектов языка сообщества (или сообществ), к которому люди оказываются принадлежащими (хотя эти дистинкции, конечно в принципе, далеко не так легко определить отчетливо). В этой статье, однако, я попытался просто показать, каким образом категория "мораль", со всеми ее основными сложностями, коренится в той же самой глубинной почве, в которой коренятся взаимосвязанные образования личной и культурной тождественности. Если понимать под термином "показать" представление или указание, а не доказательство, то я надеюсь, что в данной статье и предложено не доказательство, но хотя бы некоторое представление о том, каким образом могла бы быть предпринята попытка более тщательного и

детального изображения "естественного" переплетения индивидуальной и культурной тождественности<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Хотя, конечно, нет возможности развить этот пункт в рамках данной статьи, все же, может быть, стоит хотя бы отметить, что среди многих контекстов, в которых моральное (а, по сути дела, и политическое) рассуждение может повлечь ссылку на личную и культурную тождественность, имеются и такие, в которых две тождественности обнаруживают себя оказавшимися в ситуации, в которой цена выживания для каждой - это эффективное господство над другой и даже уничтожение другой - или, что принципиально, их способность пойти на взаимные уступки, настолько основательные, чтобы повлечь коренные сдвиги в том, что до сих пор не признавалось конституирующим сами соответствующие тождественности. Некоторые направления морального рассуждения могут, таким образом, привести к такому пункту, в котором нам, так сказать, приходится вступать в спор по поводу своей самотождественности или пересматривать ее. Можно даже обсуждать вопрос, уместно ли их отнести к самым важным формам морального рассуждения вообще. Но все это относится, конечно, если не прямо к другой теме, то во всяком случае - к дальнейшему развитию той, которой мы здесь занимались.

## **Рациональное и иррациональное в поведении человека**

Рациональность - одно из важнейших понятий философии морали, как и других разделов философского знания. Столь же значимо это понятие для общественных наук, особенно для политологии, социологии и психологии. Совершенно исключительное место занимает оно в психиатрии. Философы и другие исследователи всегда свободно обращались с понятием рациональности, считая его совершенно ясным и прозрачным, но в действительности оно таит в себе много смутного и неопределенного. Характерное для нашего времени пренебрежительное отношение к рациональности обусловлено, главным образом, этой неопределенностью, произволом в употреблении данного понятия. Выявление точного смысла рациональности имеет значение, конечно, не только для правильного понимания морали, однако здесь я ограничусь обсуждением лишь тех аспектов рациональности, которые так или иначе связаны с моралью.

Рациональность, подобно моральности, является по преимуществу характеристикой поступков. Очень важно проводить различие между рациональными и иррациональными поступками. За иррациональными действиями стоят иррациональные убеждения и желания, то есть иррациональная личность. Далее речь будет идти, главным образом, об убеждениях и желаниях, однако я кратко затрону также проблему различения рациональной и иррациональной личностей. Со времен Фрейда сохраняется мнение, согласно которому указанное различие обусловлено лишь степенью проявления одного и того же качества - рациональности. Все мы время от времени ведем себя иррационально. Но для того, чтобы признать кого-то "иррациональной личностью", необходимо, чтобы иррациональность его поступков превзошла определенную меру.



## Нежелательность иррациональных поступков

Существенной чертой поступков, которые я называю иррациональными, или рационально запрещенными (*rationally prohibited*), является то, что практически никто не стал бы поддерживать людей, намеренных совершить эти поступки; напротив, их постарались бы убедить не поступать подобным образом. Такие действия не всегда называют иррациональными, чаще в этих случаях используют эпитеты вроде "сумасбродный", "идиотский", "бестолковый", "глупый" и т.п. Авторы рационалистических концепций (например, Платон, Гоббс, Кант), при всех расхождениях между ними, в том числе относительно самого понятия разума, сходятся в том, что разуму всегда должно подчиняться. Я также полагаю, что никогда не следует действовать вопреки разуму, и что если некий предполагаемый поступок верно определен как иррациональный, то отсюда вытекает нежелательность его совершения. Понятие иррациональности очень важно, поскольку оно и дескриптивное, и нормативное одновременно, благодаря чему становится возможным переход от описания к предписанию.

В свое время я привычно употреблял выражение "запрещено разумом" в качестве эквивалента иррациональности. Но потом я перестал использовать этот словесный оборот, потому что он провоцирует представление о разуме как некоем устройстве, способном выдавать команды и запреты. Платон, Гоббс, Кант, - все они именно так и понимают эту человеческую способность, это понимание органически входит в состав их теорий, и если бы они захотели изменить данную трактовку разума, им пришлось бы тотально переработать свои теории (исключая, может быть, концепцию Гоббса). Говоря о рациональности и иррациональности, мы на самом деле не имеем в виду какие-то особые свойства человеческой природы, а выражаем свои нормативные суждения по поводу тех или иных человеческих действий.

Иррациональность - более фундаментальное нормативное понятие, чем рациональность. Назвать поступок иррациональным - значит заявить, что его не следует совершать; если же поступок квалифицирован в качестве рационального, то отсюда еще не следует, что его обязательно нужно совершить, поскольку возможны две (или больше) рациональные альтернативы. Несомненно, каждый человек в любом случае должен действовать рационально, но отсюда вытекает только то, что никто и никогда не должен производить иррациональных действий, а вовсе не то, что любая рациональная перспектива должна быть реализована.

Если же у меня есть сомнения относительно того, рационален или иррационален данный акт, я скорее назову его рациональным. При этом вполне возможно, что рациональными я буду считать такие действия, которые другие люди предпочли бы назвать иррациональными. Это расхождение, вообще говоря, малосущественно, если только кто-то не сочтет, что любая уступка другим иррациональна. Главное для меня - не зачислить в класс иррациональных такой поступок, который кто-либо другой считает рациональным.

### **Кто входит в класс рациональных и иррациональных существ**

Слово "рациональный" я буду применять к кому-либо только в том случае, если к нему же в принципе можно было бы отнести и слово "иррациональный". Новорожденные дети и большинство животных ни рациональны, ни иррациональны. Если мы все-таки говорим об их поведении как рациональном или иррациональном, то только потому, что оно имеет сходство с поведением тех, к кому мы безусловно прилагаем указанные определения, то есть взрослых людей. Однако было бы слишком большим упрощением полагать, будто класс рациональных и иррациональных существ совпадает с классом всех взрослых людей. Ведь тогда пришлось бы исключить отсюда детей старшего возраста, чьи действия мы нередко вполне обоснованно называем рациональными или иррациональными, и включить таких взрослых, чье умственное развитие не позволяет характеризовать их поведение в указанных терминах. Гоббс предлагал отнести к данному классу всех тех, кто способен понимать человеческую речь. Может быть, это и правильно, однако я предпочел бы выделить этот класс по критериям, имеющим отношение к морали.

Человек, полагающий, что он стеклянный и может легко разбиться, достаточно разумен для того, чтобы его можно было назвать иррациональным. Действительно, у него есть знание о стекле как особом веществе, которое легко разбивается, а наличие у человека общих знаний такого рода свидетельствует о его разумности в определенных пределах и тем самым является необходимым предварительным условием для моральной вменяемости данного субъекта. Отсюда следует несколько парадоксальный вывод о том, что человек, чтобы быть иррациональным, должен обладать определенным знанием и интеллектом, хотя бы на каком-то минимальном уровне.

## Иррациональные убеждения

Иррациональным я называю убеждение только в том случае, если: (1) оно принадлежит лицу, обладающему знаниями и интеллектом, достаточными для того, чтобы понять, что оно неверно; (2) оно находится в логическом или эмпирическом противоречии с большим числом других убеждений, известных как истинные; (3) это противоречие очевидно почти для всех, кто обладает такими же, как у данного лица, знаниями и интеллектом.

Убеждение иррационально тогда и только тогда, когда субъект держится за него, игнорируя огромное количество противоречащих ему фактов. Иррациональные убеждения (если исключить экстраординарные ситуации) ложны, но они не просто ложны, это - явно ложные убеждения, свойственные человеку, знания и интеллект которого достаточны для понимания их ложности. Подобные убеждения я считаю иррациональными потому, что они обычно приводят к иррациональным поступкам.

Иррациональность - это весьма сильная характеристика убеждения, намного более сильная, нежели ошибочность. Существует много ошибочных мнений, которые никому в голову не придет назвать иррациональными. Например, ошибочно полагать, будто Освальд не участвовал в покушении на президента Кеннеди. Но это мнение все же не иррационально. Иррациональным было бы отрицание самого факта убийства Кеннеди. Чем же различаются эти два убеждения? Это трудно точно сформулировать, однако такое различие, конечно, имеется. Сомнение относительно участия Освальда в убийстве может иметь под собой некоторые рациональные основания, отрицание же убийства президента подобных оснований не имеет.

Разумеется все эти рассуждения имеют силу лишь при наличии некоторых явно принятых предпосылок. Говоря о каком-то иррациональном убеждении, я исхожу из того, что существует определенная группа людей, для которых разделить данное убеждение было бы иррациональным. В случае с убийством Кеннеди такую группу составляет взрослое население Америки 60-х годов. Для какого-нибудь жителя Китая не было бы иррациональным поверить, что Кеннеди не убили, а что вся эта история была сфабрикована. Вера взрослого человека в Санта Клауса иррациональна, а для детей она не иррациональна. Вообще, прежде чем говорить об иррациональных убеждениях, надо выяснить, какая группа людей имеется в виду. В данном случае, рассуждая о рациональных аспектах морали, я выделяю особую категорию людей - высокообразованных интеллектуалов, например, читателей

этой книги, у которых имеются свои критерии рациональности и иррациональности.

Однако когда идет речь об иррациональных убеждениях, надо иметь в виду всех без исключения субъектов морали. Если я утверждаю, что те или иные моральные убеждения производны от разума, то это заявление обретает смысл лишь при условии, что субъект морали обладает разумом. Таким образом, иррациональными убеждениями я буду называть те, которые считают таковыми личность, чьи знания и интеллектуальное развитие достаточны для понимания и принятия моральных норм и для того, чтобы самой быть объектом моральной оценки.

Есть несколько положений, которые счел бы иррациональными всякий, кто принадлежит к весьма широкому классу подобных личностей. Некоторые положения такого рода выдвинуты философами-скептиками специально для того, чтобы побудить нас критически относиться к суждениям здравого смысла. Тот же, кто примет на веру эти положения скептиков, тем самым проявит свою иррациональность. Речь идет о следующих тезисах: мы не можем знать, хотя бы с некоторой долей уверенности, что случится в будущем; мы не можем знать, каким будет результат нашего действия; мы не можем ничего знать о мире вне наших непосредственных ощущений; мы не можем даже знать, существует ли такой мир; в частности, мы не можем знать, существуют ли другие люди. Любой человек, обладающий знаниями и интеллектом, достаточными для того, чтобы подлежать моральному суду, был бы признан иррациональной личностью, если бы принял за истину любое из перечисленных положений. Важно отметить, что в этом перечне иррациональных верований нет ни одного, которое хотя бы в малейшей степени приближалось к истинному убеждению, то есть повлияло бы на чьи-нибудь поступки.

Но иррациональны не только положения скептиков, иррационально также верить, будто можно знать все, что должно произойти. Даже если человек верит в детерминизм, все равно для него было бы иррациональным полагать, будто кто-то может предвидеть все последствия некоторого поступка. Иррационально верить, будто кто-то знает в точности, какое влияние окажет на него некоторый морально значимый поступок, будет ли он испытывать, например, чувство вины, стыда или раскаяния, скажется ли это на его репутации. Столь же иррациональна вера в то, будто возможно полное знание о воздействии этого поступка на других людей. Тем не менее философы, обсуждая моральные проблемы, нередко исходят из подобного иррационального убеждения. Они

рассматривают поступок вместе с его последствиями, неявно предполагая, будто эти последствия самоочевидны. В этом кроется одна из причин тех странных и нелепых выводов, к которым они часто приходят. Верить в то, будто можно знать все, столь же иррационально, как и полагать, будто нельзя знать ничего.

### **Рационально необходимые убеждения**

Любое убеждение, не являющееся иррациональным для достаточно интеллектуального человека, способного быть морально вменяемым субъектом, я буду называть рациональным убеждением. Ясно, что не все рациональные убеждения равнозначны. Некоторые из них таковы, что всякий отвергающий их должен быть признан иррациональной личностью. Такого рода убеждения я называю рационально необходимыми (rationally required). Сюда можно отнести, в частности, "всеобщее убеждение" (general belief), то есть такое, которое не привязано к какой-либо конкретной личности, группе, или к какому-то определенному месту и времени. Примером такого всеобщего убеждения является то, согласно которому перечисленные выше тезисы скептицизма ошибочны. Существует простое логическое соотношение между иррациональными (или рационально запрещенными) и рационально необходимыми убеждениями. Если некоторое положение рационально необходимо, то полагать его ложным рационально запрещено, или иррационально. Если же данное положение рационально запрещено, то полагать его ложным рационально необходимо.

Еще одна разновидность рационально необходимого суждения - это суждение от первого лица: то есть о самом себе. Впрочем, большинство суждений о себе, сомневаться в которых было бы иррациональным для индивида, являются всего лишь рационально допустимыми суждениями, поскольку для других лиц не было бы иррациональным отрицать их по отношению к себе. Поэтому я имею здесь в виду только те суждения от первого лица, которые любой разумный человек обязан принять в качестве рационально необходимых. Например: "я смертен", "я способен страдать", "я могу быть искалеченным", "меня могут лишить свободы", "меня могут лишить удовольствий", "я знаю кое-что, но не все". Поскольку рационально необходимые убеждения должны приниматься всеми разумными людьми, ясно, что лишь малое число рациональных убеждений являются рационально необходимыми.

Рационально необходимые суждения от первого лица могут быть обобщены. Эта операция порождает соответствующий ряд столь же необходимых всеобщих (общезначимых) суждений. Приведу некоторые из них: люди смертны, любой человек может быть лишен жизни другими людьми и обычно он не хочет, чтобы его убивали; один человек может причинить страдание другому или искалечить его, и обычно люди не хотят, чтобы с ними так поступали; люди, как правило, хотят свободно удовлетворять свои желания, но они могут быть лишены этой свободы; все стремятся к удовольствиям, но не каждому они доступны из-за препятствий, чинимых другими людьми; люди обладают ограниченным знанием, они знают кое-что, но не все.

Поскольку я намерен основывать свое оправдание морали на рационально необходимых убеждениях, замечу, что эти убеждения не содержат никаких особых знаний и не привязаны к какому-либо времени и месту. Они должны быть приемлемыми для любой личности, достаточно разумной для того, чтобы быть субъектом морали, ибо нельзя судить о людях, исходя из такой моральной системы, которая основана на чуждых им убеждениях.

### **Рационально допустимые убеждения**

Не всегда рациональные положения являются рационально необходимыми. Есть ряд положений, которые я называю рационально допустимыми (*rationaly allowed*), поскольку их нельзя причислить ни к иррациональным, ни к рационально необходимым. Большая часть человеческих убеждений, вероятно, относится к этому классу. Рационально допустимые убеждения это те, которые человек, достаточно разумный для того, чтобы быть субъектом морали, может признать либо истинными, либо ложными и при этом не выглядеть иррациональной личностью. Конечно, кто-то посчитает иррациональным то или иное суждение, которые я обозначаю как рационально допустимые. Так, для читателя этой книги было бы иррациональным верить, что Земля плоская. Тем не менее, я отнес бы данное убеждение к рационально допустимым, а не рационально запрещенным, ибо оно не воспринимается как иррациональное многими из тех, кто достаточно разумен, чтобы быть морально вменяемым.

## Приоритет действий перед убеждениями

В моем анализе рациональности главное место занимает действие. Именно к действиям, поступкам и относят обычно характеристики рациональности или иррациональности. Это не значит, что данные характеристики неприменимы к убеждениям. Но какие-либо убеждения я называю рациональными или иррациональными только потому, что они связаны с соответствующими действиями.

По Аристотелю, здоровье - это определенное человеческое качество, а все остальное, что именуется "здоровым", получает это определение лишь вследствие своей связи со здоровьем человека. Так, мы говорим о здоровом цвете лица, поскольку он свидетельствует о хорошем здоровье данного индивида; сам по себе, вне указанного отношения, цвет лица не может быть здоровым или нездоровым. То же самое можно сказать и относительно рациональных и иррациональных убеждений: они являются таковыми не сами по себе, а в качестве признаков определенных действий.

### Давид Юм о разуме

Юм более других философов запутал этот вопрос. Он полагал, что рациональность соотносится в первую очередь с убеждениями. По его мнению, поступки, рассмотренные в отрыве от убеждений, нельзя квалифицировать как рациональные или иррациональные; иррациональными следует считать действия, основанные на ошибочных убеждениях, рациональными - на истинных. "Я не вступлю в противоречие с разумом, - писал Юм, - и в том случае, если решусь безвозвратно погибнуть, чтобы предотвратить малейшую неприятность для какого-либо индейца, или вообще совершенно незнакомого мне лица. Столь же мало окажусь я в противоречии с разумом и тогда, когда предпочту несомненно меньшее благо большему и буду чувствовать к первому более горячую привязанность, чем ко второму"<sup>1</sup>. Согласно Юму, что бы человек ни делал, он поступает рационально, если его действие не основано на ошибочном утверждении. Совершенно очевидно, что такое понимание рациональности является не просто неточным, но совершенно ложным.

Тем не менее, в несколько модифицированном виде позиция Юма находит поддержку у некоторых философов. Если вы спро-

---

<sup>1</sup> Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 557.

сите их: "Почему действие на основе истинных убеждений следует считать рациональным?", то они не ответят так, как сказал бы последовательный сторонник Юма: "Потому что такое действие как раз и является иррациональным, по определению". Они ответят несколько иначе: "Действие на основе истинных убеждений обычно приводит к максимальному удовлетворению желаний". Если вы далее спросите: "А почему рационально поступать так, чтобы максимально удовлетворить свои желания?", вы получите скорее всего, такой ответ: "Потому что все человеческие действия как раз и направлены на максимальное удовлетворение желаний". Этот ответ неверен, ибо есть люди, которые имеют иные стремления. Но наши оппоненты и здесь найдут возражение, они скажут: "Да, такие люди есть, но они сумасшедшие". В этом и состоит суть дела. Понимание рационального поступка как такого действия, которое основано на истинных убеждениях, становится возможным лишь потому, что предполагается, будто люди всегда действуют рационально. Если же признать, что люди могут действовать иррационально и не имея ложных убеждений, то определение рационального поступка человека через "истинное убеждение" станет невозможным.

### **Концепция "максимального удовлетворения желаний"**

Точка зрения, согласно которой признаком рационального действия является его сопряженность с максимальным удовлетворением желаний, есть наиболее распространенная модификация юмовского подхода. Следует, однако, заметить, что разум трактуется здесь совершенно не так как у Юма. По Юму, рациональность не связана с целью, любое желательное для субъекта действие может быть рациональным, необходимо лишь, чтобы это действие основывалось на истинных представлениях и убеждениях. Казалось бы, разница не велика: действует человек любым желательным для себя способом или ограничивает себя теми способами действия, которые ведут к максимальному удовлетворению желаний. Но на самом деле это различие носит принципиальный характер, ибо теперь рациональность обретает цель - максимальное удовлетворение желаний, и человек способен действовать вразрез с этой целью, даже если все его убеждения истинны. Рациональность, таким образом, уже не связывается с убеждениями, и рациональный поступок может быть определен без помощи понятия "истинные убеждения". Наличие истинных убеждений свидетельствует о рациональности лишь по-



стольку, поскольку они способствуют достижению цели - максимальному удовлетворить желания субъекта.

Может показаться, что при таком подходе рациональность рассматривается как характеристика только средств, цели же обусловлены желаниями. Это совершенно неверно, ибо именно рациональность требует максимального удовлетворения желаний. Юм говорил: "Разум есть и должен быть рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им"<sup>2</sup>. Те же, кто модифицирует юмовскую теорию, полагают, что разум не может быть рабом каждого отдельного аффекта, он подчинен только системе аффектов. Между этими двумя позициями, как я уже говорил, существует огромное различие. Точка зрения Юма не имеет достаточных оснований, точка зрения его последователей чрезвычайно убедительна.

Согласно Юму, нет таких аффектов или желаний, на реализацию которых разум накладывает запрет. Последователи Юма уточняют: любое желание само по себе, действительно, не является рационально запрещенным (иррациональным), однако если его осуществление препятствует максимальному удовлетворению желаний, то оно подпадает в этом случае под рациональный запрет. Если же данное желание не противоречит какому-то другому, более важному желанию, то действие, направленное на его осуществление, нельзя считать иррациональным. При этом каждый индивид сам решает, какое желание является более важным. Рациональность служит только средством гармонизации наших желаний, каждое из которых, взятое само по себе, вне связи с другими желаниями, является рационально допустимым (то есть ни запрещенным, ни необходимым).

Одинаково допустимо, с точки зрения разума, пожелать съесть апельсин или не желать этого, захотеть пойти на концерт или предпочесть остаться дома. Иррациональным мы называем обычно то или иное действие лишь в том случае, если человек знает, что удовлетворяя свое желание, он тем самым приносит в жертву другое, более важное желание. Например, человеку нравится выпивать, но не нравится похмелье. Можно ли сказать, что он действует иррационально, поглощая спиртное? Это зависит от того, считает ли он свое желание избежать похмелья значительно более важным, чем желание выпить. Если он считает именно так, то, подчиняясь своему желанию выпить, он поступает иррацио-

---

<sup>2</sup> Юм Д. Указ. изд. Т. 1. С. 556.

нально; если же он так не считает, то его поступок не иррационален.

Понятно, однако, что в разные моменты жизни один и тот же человек по-разному оценивает важность тех или иных своих желаний. В какой-то момент удовольствие, получаемое от выпивки, значит для него больше, нежели желание избежать будущих неприятностей. На другой день он думает иначе. Получается, что квалификация некоторого поступка как рационального или иррационального зависит от легко меняющихся обстоятельств и намерений субъекта. Очевидно, взвешенное решение субъект может принять лишь в "момент трезвости", когда у него нет сильного желания выпить и он не страдает после выпивки. То, что он решает в этот момент, определяет его оценку своих будущих желаний и поступков. Если в таком спокойном состоянии он решит, что пьянка вполне стоит ее последствий, то его желание выпить не будет иррациональным. Однако обычно в подобные моменты желание не иметь неприятностей от пьянства люди ставят выше удовольствия, получаемого от спиртного, поэтому, поддаваясь искушению "зеленого змия", они как правило, поступают иррационально.

Эту модель можно применить и в других случаях. Подлинную ценность своих желаний человек устанавливает, условно говоря, в "момент трезвости", то есть будучи свободным от данных желаний и способным хладнокровно осмысливать их. То или иное желание можно считать иррациональным только при условии, что человек понимает (или должен понимать), что его поведение в соответствии с этим желанием помешает ему осуществить другое желание или комплекс желаний, которые он в момент спокойной рефлексии оценил как значительно более важные.

### **Основные иррациональные желания**

Зачисление некоторых желаний в класс иррациональных не есть акт произвола, для этого всегда имеются определенные основания. Это не значит, что можно составить список таких желаний, осуществление которых всегда иррационально: то, что представляется, на первый взгляд, безусловно иррациональным, в каких-то особых условиях выглядит вполне рационально. Если, например, кто-то хочет, чтобы ему отрезали руки, мы почти наверняка расценим это желание как иррациональное; но ведь не исключено, что он идет на ампутацию рук ради спасения своей

жизни, а в таком случае его намерения рациональны. И все же я могу назвать ряд желаний, действовать ради удовлетворения которых было бы в ординарной ситуации иррационально для любого человека интеллект которого достаточен, чтобы сделать его субъектом морали. Этот ряд включает в себя: желание быть убитым, испытывать боль, быть искалеченным, или лишенным свободы, или лишенным удовольствий.

Если меня спросят, почему я называю эти желания иррациональными, я отвечу: потому что они таковы. Разве мы не считаем иррациональными действия людей, которые руководствуются каким-либо из перечисленных желаний просто оттого, что у них имеется такая склонность? Возможно, кому-то этот ответ покажется неубедительным. Тогда можно сказать иначе: указанные желания являются иррациональными потому, что человек с подобной склонностью действует (без каких бы то ни было резонансов) против собственных интересов, а это неразумно.

### **Убеждение как основание (reason) действия**

Человеческие действия определяются не только желаниями, но и убеждениями. Если, например, человек убежден, что такая-то определенная линия поведения уменьшит для него риск умереть, пострадать, лишиться свободы и т.п., или увеличит его шансы на достижение свободы, получение удовольствий и пр., то это его убеждение послужит основанием (причиной, мотивом) для того, чтобы избрать данную линию поведения. Наличие подобного убеждения может сделать рациональным такой поступок, который без этого был бы иррациональным.

### **Определение иррационального действия**

Иррациональным является намеренное действие человека, достаточно информированного и разумного, чтобы понимать его предвидимые последствия, включая возможность значительного возрастания риска смерти, страдания, увечья, потери свободы или наслаждения (что подразумевает и подавление тех рациональных желаний, которые он трезво рассматривает в качестве наиболее важных для себя), и при этом не имеющего адекватных оснований для совершения этого действия. Отнюдь не обязательно, чтобы сам человек был убежден, что его действие в самом

деле может привести к такого рода последствиям; речь идет о том, что подавляющее число людей имеющих такие же знания и интеллект, были бы уверены, что такое действие ведет к такого рода последствиям.

### **Рациональность и эгоизм**

Многие считают, что все желания и убеждения, определяющие поступки человека, могут быть истолкованы в духе эгоизма, то есть подлинным основанием для выбора определенного образа действий служит убеждение данного субъекта в том, что такие действия соответствуют его личному интересу. Однако я не думаю что интерпретация всего сказанного выше через понятие эгоизма может здесь что-то добавить или прояснить. Наоборот, это весьма смутное понятие можно было бы объяснить, соотнеся его с выделенным мною классом иррациональных желаний и оснований действия.

Как я уже говорил, иррациональные желания - это те, которые противоречат собственному интересу личности, а основанием поступка является убеждение в том, что данный способ действия соответствует этому интересу. Но все это правильно лишь в том случае, если человек берется изолированно, как единственный житель необитаемого острова. Рациональность часто отождествляют с эгоизмом. Это ошибка, но за нею стоит тот реальный факт, что действительность в собственных интересах - значит действовать рационально. Следует, однако, учесть, что здесь имеется в виду не вообще рациональность, а рациональная допустимость "эгоистических поступков", поэтому из указанного факта вовсе не следует, будто разум всегда запрещает действовать вразрез со своим интересом. Подобные действия рационально запрещены лишь в том случае, когда для них нет иных оснований, кроме собственного интереса действующей личности. Для изолированного индивида было бы иррационально жертвовать своим интересом.

### **Мотивы поведения и интересы других людей**

Обычно, однако, личность не пребывает в изоляции, она находится в окружении других людей. В связи с этим у индивида, помимо эгоистического интереса, формируются и другие

мотивы деятельности. Отказ от удовольствий, готовность принять страдания и т.д. теперь уже нельзя считать иррациональными побуждениями, если человек убежден, что тем самым он спасает кому-то жизнь, или облегчает боль, или помогает обрести свободу и пр.

Следовательно, можно назвать рациональным поведение человека, когда он отказывается от удовольствий и идет на муки не только ради собственной выгоды, но и ради пользы для другого. Конечно, столь же рационально было бы и не лишать себя удовольствий и не страдать ради другого. Речь идет лишь о том, что рациональные мотивы поведения не ограничены эгоистическим интересом. Разум не запрещает действовать вопреки собственному интересу на благо других, такое поведение рационально допустимо.

Когда человек убежден, что его действие принесет пользу другому, то это убеждение является одним из рациональных оснований поступка. Столь же рационален мотив, основанный на убеждении, что данный поступок выгоден самому себе. Некоторые родители жертвуют своими интересами ради детей, другие - нет. Ни тот, ни другой выбор не свидетельствует против их рациональности. Часто бывает так, что выбор людей из взаимоисключающих альтернатив рационально допустим, то есть нет рациональной необходимости остановиться на одной из них. Нельзя утверждать, будто разум требует заботиться о благе других. Конечно, такая забота рационально допустима, но это уже - менее сильное и, думаю, бесспорное утверждение.

### **Основные мотивы**

Таким образом, мотивом для того или иного поступка не обязательно является убеждение в том, что данный поступок выгоден самому субъекту; этот мотив точно также может базироваться и на убеждении в полезности поступка для кого-то другого. Рациональность не следует отождествлять с эгоизмом. Мотив (или разумное основание) - это то, что может сделать рациональным поступок, направляемым даже иррациональным желанием. Мотивом поступка является убеждение в том, что его результаты выгодны для самого действующего лица или для кого-то другого. Я полагаю, что подобные убеждения суть основные мотивы человеческого поведения, а все прочие мотивы так или иначе связаны с этими основными.

Все мотивы, при таком их понимании, включают в себя знание о настоящем и будущем; знание о прошлом не может быть отнесено к числу основных мотивов. Это значит, что, например, ваши действия с целью отомстить, то есть нанести вред другому, поскольку ранее он навредил вам, суть действия безосновательные, рационально не мотивированные. Точно так же, если кто-то сознательно, преднамеренно нарушил закон, то этот факт сам по себе еще не дает оснований для его наказания. И если кто-то оказал вам услугу, то это не является достаточным рациональным основанием для вашей благодарности. Дело в том, что если наказание и выражение благодарности суть иррациональные акты, то даже то обстоятельство, что субъект "заслужил" наказание или благодарность, не делает эти акты рациональными. Я понимаю, что это звучит несколько парадоксально, но надеюсь, что такое ощущение исчезнет в ходе последующих размышлений на эту тему.

О мщении и наказании речь пойдет ниже, пока же я постараюсь показать, почему благодарность не может быть основана на знании о прошлом (например, на ранее оказанных услугах) так, что это знание послужило мотивом для выражения благодарности. Предположим, что выбранный вами способ проявления благодарности сопряжен со значительным ущербом для вас. Если прошлые услуги дают основание для вашей благодарности, то было бы вполне разумным понести этот ущерб, даже если бы никто - ни вы сами, ни тот, кого вы благодарите - не получил ни прямой, ни косвенной выгоды от вашей акции. Но если человек, оказавший вам услугу, не получает никакой пользы от вашего действия, то оно и не может быть признано выражением благодарности. Следовательно, основанием для выражения благодарности является не сам факт оказания услуги, а ваше стремление принести пользу своему благодетелю. Но это основание не сводится просто к знанию о прошлом, оно ориентировано на будущее. Тем, что вам оказана услуга, можно объяснить ваше чувство благодарности. Знание о благодеянии не может сделать выражение благодарности рациональным поступком, но оно может побудить вас к такому рациональному поступку, который без этого знания не был бы совершен.

Еще одним следствием моего понимания мотивов (или оснований) действия является то, что знание о согласии некоторого поступка с законом или обычаем само по себе не может служить основанием для этого поступка. Конечно, человек обычно не нуждается в каких-либо основаниях для того, чтобы действовать в соответствии с законом или обычаем, но если такая нужда все же

есть, то сам факт указанного соответствия не дает искомым оснований. Если, однако, человек полагает, что данный закон - "хороший", то это может послужить для него основанием действовать в согласии с законом (поскольку действия вопреки закону подрывают его фундамент и тем самым повышают вероятность того, что приносимая этим законом польза будет утрачена). Точно также индивид может следовать моральному правилу даже в том случае, когда польза от этих действий для кого бы то ни было сомнительна, ибо он знает, что невозможно предвидеть все последствия нарушения им данного правила (в том числе и то, как скажется это нарушение на нем самом). Следовательно, если индивид знает, что некоторая моральная норма, принятая обществом, требует такого-то определенного поведения, то это является для него основанием, чтобы действовать в соответствии с этим требованием. Это значит, что поступок, согласный с нормами морали, может быть рациональным даже в том случае, когда его совершение наносит некоторый ущерб самому субъекту и не приносит пользы никому другому. Достаточным основанием данного поступка служит то, что он отвечает принятым нормам морали.

Даже не зная, "хорош" ли некоторый закон или обычай, человек может иметь основание следовать ему. Например, он предполагает, что люди, возможно, будут ограничены, если он пойдет против общепринятого закона или обычая. Часто случается также, что сам субъект ощущает дискомфорт от подобных действий, если до этого он всегда соблюдал существующие нормы. Стремление избежать этого тягостного ощущения, связанного с нарушением норм, есть достаточное основание для того, чтобы смириться с ущербом, проистекающим от их соблюдения. Я допускаю, что имеется и много других, дополнительных оснований для законопослушного поведения; я отрицаю лишь то, будто само наличие правила или обычая может послужить основанием для какого-либо действия.

Суть моих утверждений в том, что во всех случаях, когда прошлое само по себе кажется основанием для некоторого поступка, в действительности наличествует знание о будущем. Поскольку основания должны быть прямо связаны с рациональным действием, они всегда должны включать в себя знания о настоящем или будущем. Ничто другое не может сделать рациональный поступок рациональным. Далее, только некоторые из этих знаний могут выступать в качестве оснований действия. Сюда относится, во-первых, знание о том, что предполагаемые действия уменьшат для кого-то (для самого субъекта или для

другого человека) риск смерти, страдания, лишения свободы и пр.; в-вторых, знание о том, что эти действия повысят чьи-то шансы обретения свободы, развитие своих способностей и пр. Все иные основания действий являются таковыми лишь потому, что включают в себя эти базовые основания. Если кто-нибудь докажет, что имеются еще какие-то основания поступков, не имеющие отношения к базовым, я готов признать свою неправоту.

### **Желание вредить другим**

К классу рациональных желаний я отношу, как уже говорилось, те желания, которые побуждают человека действовать против собственных интересов. Кто-то может заявить, что желать вреда любому, не только себе, и по любым основаниям - иррационально. Однако нельзя назвать иррациональным желание некоего субъекта убить другого человека, или причинить ему боль, ограничить свободу и пр., если этот субъект рассчитывает извлечь из своих деяний какую-то выгоду для себя или даже получить удовольствие. Не надо считать садиста, наслаждающегося страданиями других, иррациональной личностью.

Но попытаемся ответить на такой вопрос: является ли иррациональным поступок, продиктованный желанием причинить вред другим, если этот поступок не имеет каких-либо оснований, просто субъект испытывает тайное желание? Или иначе: является ли желание причинить вред другим иррациональным желанием? Напрашивается как будто положительный ответ, ведь говорим же мы о бессмысленном убийстве. Люди, убивающие только потому, что желают этого, кажутся нам иррациональными. Студент, который стрелял с башни Техасского университета, убивая всех подряд, конечно, действовал иррационально. А поскольку он, по-видимому, делал это немотивированно, напрашивается вывод, что любой человек, движимый желанием убивать других "просто так", без оснований, может быть назван иррациональной личностью. Однако, еще неясно, следует ли считать действия этого студента иррациональными из-за того только, что они направлены желанием нанести вред другим людям. Ведь он достаточно разумен для того, чтобы знать, что его поступок причинит вред ему самому. Иррациональным этого человека можно считать, именно потому, что он, действуя немотивированно, в то же время знал (и должен был знать), что его действия представляют значительную угрозу для него самого.



Но тогда выходит, что немотивированные действия убийцы, если только он не подозревает о грозящей ему самому опасности, не являются иррациональными, они суть "рационально допустимые" действия. С этим трудно согласиться. Думаю, все те, чьи поступки диктуются исключительно желанием нанести вред другим, могут быть уже в силу этого причислены к иррациональным личностям. Тот факт, что эти люди обычно знают, что своими действиями они создают дополнительную опасность для себя, для своих интересов, служит дополнительным свидетельством их иррациональности. Таким образом, иррациональным без всяких сомнений следует считать поступок, направляемый желанием субъекта причинить вред другим людям, если данный субъект не имеет при этом никаких разумных оснований для совершения этого поступка и если он понимает (или должен понимать), что своим поступком он рискует нанести существенный ущерб самому себе.

Когда человек, желающий навредить другому, заботится о собственной безопасности, то его поступок (например, мщение) кажется совершенно рациональным, даже если для него нет разумных оснований. Но если желание отомстить столь сильно, что оно подталкивает к действиям, чреватым самыми серьезными негативными последствиями для мстителя, то подобные действия, несомненно, иррациональны. Таким образом, месть, приносящая вред самому деятелю, иррациональна, а месть без вредных последствий для него рационально допустима. Сделать что-то плохое человеку, вызвавшему ваш гнев, иррационально, но не потому, что отсутствуют разумные основания для этого, а потому, что вы знаете о нежелательных для вас следствиях, могущих произойти из вашего поступка.

Конечно, желание вредить себе принципиально отличается от желания вредить другим. В человеке вполне могут сочетаться рациональность и полное равнодушие к другим людям (хотя, возможно, такая личность страдает психическим расстройством). "Просто так" отрубить руку себе, конечно, иррационально, но отрубить руку другому - для этого не нужно непременно быть иррациональным. Такой поступок чудовищен, но не иррационален, если субъект уверен, что этот поступок сойдет ему безнаказанно. Организаторы нацистских лагерей были моральными чудовищами, но не иррациональными личностями. Мне понятно, почему в бессмысленной жестокости часто видят проявление иррационального начала в человеке. Я не очень возражаю против такой оценки. Следуя, однако, своему принципу - в сомнительных случаях квалифицировать явление как рациональное, я более

склонен считать причинение вреда другому (при условии собственной безопасности) рационально допустимым поступком.

Ситуации, когда психически здоровые люди желают "просто так" нанести вред другим, не так уж часты. Но у людей много всяких иных желаний (например, желание ощутить свое превосходство над другими, не чувствовать себя ниже его), которые побуждают вредить друг другу, и имея для этого каких бы то ни было разумных оснований. Так, зависть проявляется в желании вполне бескорыстно насолить другому. Стремление повысить свой общественный статус - одно из самых распространенных желаний, побуждающих вредить другим с единственной целью - удовлетворить это желание. Если, действуя подобным образом, субъект предпринимает определенные меры, чтобы предотвратить угрозу для собственных интересов, мы обычно не считаем его поступки иррациональными. Если же его стремление к более высокому общественному положению столь безоглядно, что в результате страдает он сам, то его действия, безусловно, иррациональны.

### **Рациональность и нормативность**

Может показаться, что изложенная здесь трактовка иррациональных желаний подкрепляет позиции тех, кто тесно связывает рациональность с эгоизмом (или даже отождествляет их). Однако это не совсем так. Верно, конечно, что жертвовать собою во благо других - рационально, а во вред другим - иррационально. Но здесь надо различать мотивацию садиста и бескорыстного злодея. Что касается садиста, то для него жертвование некоторыми своими интересами ради вреда другому может быть вполне рациональным, поскольку он получает от этого удовольствие, причем это удовольствие может перевешивать ущерб, который он терпит. Но если человек не получает никакого удовольствия от нанесения вреда другому, то его жертвование собою ради этого иррационально.

Причинение вреда другому само по себе не является признаком рационального поступка, тогда как оказание помощи другому уже само по себе может служить таким признаком. Если я отказываюсь от некоторых удовольствий с тем, чтобы эти удовольствия испытали другие, то именно целевое назначение этого поступка делает его рациональным. Кроме того, хотя нанесение вреда другому само по себе может и не быть иррациональным, поступать так все же иррационально в том случае, если субъект

при этом причиняет ущерб себе и не получает никакого удовольствия или выгоды. Рационально допустимо, однако, причинять ущерб другому "просто так", без всяких оснований, если при этом субъект не вредит себе. Теперь мы подходим к концепции рационального поведения, в которой большое место занимает понятие эгоизма. Не нужно никаких разумных оснований для того, чтоб действовать в соответствии с любым своим желанием, - за исключением такого желания, которое противостоит своему же эгоистическому интересу (то есть желания умереть, испытать боль и т.д.), - однако отсюда не следует, будто рациональность проявляется через эгоизм, ибо вовсе не иррационально помогать другим, даже если сам при этом терпишь ущерб.

Свое понимание рациональности и иррациональности я резюмировал в выражениях "собственный интерес", "против собственного интереса", "вредить другим", "помогать другим", но важно помнить, что эти выражения не являются для моей концепции главными, ключевыми. Центральное место занимают здесь другие понятия, обозначающие такие реалии, как смерть, страдание (во всех его проявлениях), ограничение в правах, утрата свободы и пр., то есть все то, что объемлется понятием "вред". Любая из этих реалий противоречит личному (эгоистическому) интересу субъекта; подвергая других таким же испытаниям, он также наносит им вред. Эгоистический интерес человека состоит в том, чтобы избегать таких вещей и иметь больше свободы, удовольствий, возможностей для собственного развития и т.д. Помогать другим или быть им полезным - значит оберегать их от страданий, увечий, смерти, от потери свободы и удовольствий, или способствовать развитию их способностей, возрастанию степени их свободы, получению ими удовольствий.

То, что рациональность определяется здесь в конечном счете через перечисление некоторых реалий, а не посредством общей формулы, для многих послужит достаточным основанием, чтобы отвергнуть мою концепцию. Предпочтение формулы перед перечнем восходит, по крайней мере, еще к Платону. Подобно большинству других традиционных приоритетов, указанное предпочтение не имеет аргументов в свою пользу. Аргументы же против перечня реалий сводятся, главным образом к эпитетам типа "случайный", "произвольный". При этом предполагается, что общая формула, в отличие от перечня, не является произвольной. Думаю, что мой перечень "произволен" единственно в том, что взят мною именно как перечень, а не как формула. Если рациональность действительно есть одно из фундаментальных понятий философии науки, то его следует определять через перечисление

обозначаемых реалий, ибо базовые дефиниции вообще должны быть скорее остенсивными, нежели вербально-понятийными. Удивительно, что этот важный момент постоянно упускается из виду.

Я исхожу из того, что разум не требует от индивида заботиться о благе других, особенно если это противоречит его собственным интересам. Важно, однако, учитывать, что в случае конфликта интересов рационально допустимым является в равной мере как следование собственному интересу, так и принесение его в жертву ради других. Рациональность не есть руководство к действию, как это полагают те, кто отождествляет ее либо с эгоизмом, либо с моральностью. Рациональность не может служить опорой морали, но она и не враг морали.

Я старался трактовать рациональность таким образом, чтобы в логическом согласии с нею находились производные от нее понятия - иррациональное, рационально запрещенное. Я понимаю, что некоторые вещи, квалифицированные мною как рационально допустимые, многие предпочли бы назвать иррациональными. Я не отрицаю, что имеются сильные доводы в пользу того, чтобы считать иррациональными явлениями садизм, мазохизм и желание причинить вред другим. (Впрочем, я уже указывал, что необходимо различать иррациональность и психическое расстройство, но, по-видимому, этот довод недостаточно убедителен). И я не стал бы возражать против подведения под категорию рациональности и других вещей, если в пользу этого будут выставлены соответствующие аргументы. Назвать нечто рациональным или рационально допустимым - не значит одобрить все это, в этих словах имеется только один модальный оттенок - "отсутствие осуждения". Одобрительный смысл несет в себе лишь выражение "рационально необходимый". Что касается слова "иррациональный", то оно имеет явно выраженный нормативный смысл: называя явление иррациональным, мы осуждаем его. Многие желают провести четкую разграничительную линию между фактами и ценностями, дескриптивным и прескриптивным. Однако все вышеизложенное свидетельствует о том, что применительно к разумному существу такое четкое разграничение невозможно, ибо рациональность не принадлежит целиком ни к одной из альтернатив.

## Практический разум и полемика вокруг порнографии

Современная этика в англоязычных странах характеризуется возрастанием интереса к практическим проблемам морали - интереса, который ставит под вопрос важность актуальных прежде дискуссий по проблемам метафизической и эпистемологической основы морали, особенно подчеркивавшихся различий между этическими и фактологическими суждениями и принципиальности проблемы природы морального дискурса. Движение в этом направлении начинается с обзора М.Уорнок 1960 года "Этика с 1900 года", в котором высказала предположение, что сосредоточенность английской этики на теоретических проблемах в первой половине нашего века "ведет к увеличивающейся тривиальности ее предмета"<sup>1</sup> так как уводит философов от размышления о насущных моральных вопросах. Как она сама предвидела, самые последние этические дискуссии в англо-язычных странах отказываются от предпочтения теории и обращаются к разнообразным практическим проблемам, таким как мир, дискриминация, загрязнение окружающей среды и порнография.

Несмотря на эту тенденцию, обсуждение практических моральных проблем в англоязычном мире все еще остается подчиненными теории; поскольку большинство этиков подходят к конкретным моральным проблемам, сначала обсуждая их в русле определенной теоретической традиции затем прилагая соответствующие выводы к проблемам долга, прав, обязанностей (наиболее типичные при этом кантианская, марксистская, христианская, либертарианская, контрактная и утилитарианская точки зрения).

В связи с этим я хочу обсудить пути подхода к практическим моральным проблемам и показать, что призыв обращаться к этической теории и "прикладной" этике, который характерен для попыток философов решать практические проблемы, неверен, и его следует заменить таким подходом, когда роль этической теории в изучении морали сводится к минимуму. Движение к прикладной этике, характерное для современных этических дискуссий, вполне оправданно, хотя оно простирается недостаточно да-

---

<sup>1</sup> Warnock M. Ethics Since 1900. L., 1960.

леко, а сам термин "прикладная" этика спорен, если при этом предполагается приоритет этической теории, считающей, что конкретные моральные вопросы должны решаться путем "приложения" некоторых, прежде полученных теоретических выводов. В противоположность этому в данном случае предполагается, что этическое исследование должно концентрироваться на исследовании фактических обстоятельств, в которых возникают специфические моральные вопросы, и обращаться к моральной теории только при необходимости решения каких-то специфических вопросов - т.е. в ситуации, которая возникает гораздо реже, чем философы обычно полагают. Так что здесь речь пойдет скорее не столько о "прикладной", сколько о "практической" этике, которая рассматривается как выражение практического, а не теоретического разума. Представив некоторые общие соображения в пользу предлагаемого подхода, я проиллюстрирую его последствия для дебатов о *цензуре порнографии*.

Обычный подход к этике не вполне подходит при решении практических моральных проблем, поскольку он концентрирует внимание на теоретических вопросах и дискуссиях, которые в большинстве случаев имеют косвенное отношение к реальным моральным проблемам. Решение последних как правило зависит не от сложной этической теории, но от глубокого понимания фактов, в связи с которыми обсуждается тот или иной вопрос, момент. Так, ключом к решению проблемы гонки вооружения являются не моральные теории и предположения, рассматривающие, в которых она рассматривается, а понимание ее исторических, экономических, стратегических, социологических, технологических и научных аспектов<sup>2</sup>. Например, понятие ограниченной атомной войны основано не на дискутируемых моральных теориях, а на недооценке стоящего за ним риска и преувеличении наших возможностей справиться с ее последствиями. Оба эти заблуждения отчетливо видны в американской ядерной политике в период президентства Рейгана<sup>3</sup>; хотя попытки ее философского анализа переполнены теоретическими моральными представлениями (так называемым "моральным реализмом", который, в нем провозглашался), им не удалось уловить те фактические ошибки, которые увековечили ее.

Легко можно представить другие случаи, где эмпирические вопросы должны играть превалирующую роль в рассмотрении и

---

<sup>2</sup> См.: Nuclear Arms Control: Eluding the Prisoner's Dilemma // Fox M.A., Groarke L. Nuclear War: Philosophical Perspectives. N.Y.: Peter Lang. 1985.

<sup>3</sup> См.: Groarke L. Protecting One's Own: Hobbes, Realism and Desamament // Public Affairs Quarterly. 1988. V. 2, N 1.

решении практических моральных проблем. Политика в отношении политических беженцев может потребовать прежде всего глубокого понимания их политических обстоятельств; критика обычных вооруженных может потребовать переоценки противостоящих им сил; необходимое решение экологических проблем может быть предопределено научной очевидностью; а отрицание отдельных аргументов в поддержку смертной казни может быть основано на эмпирическом заявлении, что она не сдерживает потенциальных убийц. В этих и многих других случаях не философский взгляд, а понимание обстоятельств, в которых возникает проблема, служит ключом к пониманию практических моральных вопросов. Попытка понять эти обстоятельства, а не моральную теорию, дает ключ к пониманию многих практических моральных вопросов. Следовательно, на первый план в этическом анализе должно быть выдвинуто именно изучение таких обстоятельств; так что нет никаких оснований считать теоретические дискуссии отличительным признаком этического исследования.

Упор на традиционные философские подходы, который характерен для этики как теоретической дисциплины, также вызывает сомнения, поскольку при этом решение практических проблем ставится в зависимость от сложных и трудных для решения теоретических вопросов. В особенности не очевидны метафизические и эпистемологические аспекты различных этических построений, именно поэтому теоретизирование при рассмотрении практических проблем лишь усложняет их решение. Во многих случаях теоретизирование, давая решение определенных теоретических проблем, оказывается несостоятельным при подходе к практическим проблемам, поскольку часто определенные теоретические решения оказываются совместимыми с различными ответами на практические моральные вопросы. Например, решение таких трудных вопросов о том, что лежит в основе морали - разум или чувство, не влечет за собой какие-то определенные выводы о специфических моральных вопросах. Даже в тех случаях, когда из теоретических позиций можно сделать какие-то практические выводы, все же не ясно, являются ли теоретические соображения предпосылкой этических решений, так как мы часто отрицаем теоретическую позицию как раз в силу того, что она ведет к практическим выводам, которые мы не можем принять. Такие проблемы усугубляются непростой задачей снятия различий между теми конфликтующими моральными аксиомами, которые характеризуют кантовскую, марксистскую, утилитарианскую, либертарианскую и другие точки зрения. Двести лет, что существует философия не привели к разрешению противоречий, на

пример, между конкурирующими позициями приоритета индивидуальной свободы или равенства, и попытки осуществить выбор между теоретическими позициями относительно этой дилеммы, приводят исследователя, скорее, к тому, что разногласия углубляются, а не смягчаются. Могут быть случаи, при рассмотрении которых нельзя будет обойтись без решения проблем такого рода, но отсюда не следует, что сначала нужно принять определенный теоретический подход и только затем браться за решение конкретных этических вопросов.

Здесь невозможно рассмотреть все те вопросы, которые возникают в результате применения теоретической позиции к практическим моральным проблемам. Вместо такого рассмотрения (которое могло бы оказаться по существу противоположным тому, что я предлагаю), я хочу подкрепить свою позицию, проиллюстрировав ее на конкретном примере моральных аспектов порнографии и допустимости ее цензуры, тем более, что в англоязычных странах полемика по вопросу цензуры порнографии все время отличается излишним акцентом на теоретических вопросах.

Начнем наше рассмотрение с дискуссий, имевших место в семидесятых годах, когда наблюдалась тенденция изображать порнографию как положительный фактор здорового сексуального освобождения, а ее цензуру - как сексуальное подавление. В тех дискуссиях отразилось слишком наивное понимание порнографии, и на этом следует уделить внимание, практически показав, что влечет за собой отрицание цензуры<sup>4</sup>. Как заметил один комментатор после просмотра конфискованных в Торонто материалов, "Мы не можем рассуждать о порнографии абстрактно, если не хотим оказаться в дураках"<sup>5</sup>.

Конечно, не всякая порнография содержит насилие и ненасильственная порнография (иногда называемая "эротикой" или "мягкой порнографией") как таковая не вызывает моральных возражений. Но именно поэтому практически ориентированные дискуссии о порнографии должны уделять специальное внимание насильственной порнографии, поскольку все увеличивающаяся тенденция к насилию стала наиболее отличительным признаком порнографии последних двадцати лет. В Северной Америке, Великобритании, Швеции и Голландии изначальная терпимость

---

<sup>4</sup> Например, философская дискуссия, в ходе которой не удалось выяснить эти последствия, представлена у Sparohott F.E. *Art and Censorship: A Critical Survey of the Issue // Philosophy and Contemporary Issues*. N.Y.: Macmillan, 1976.

<sup>5</sup> *Cameron A. Hard Core Horror // Broadside*. 1983. February. N 5.



в отношении сексуальной откровенности, перелилась в порнографические журналы, фильмы и видеоклипы, в которых все большее и большее место принадлежит насилию (особенно насилию в отношении женщин и детей) как источнику сексуального удовлетворения. В результате распространяется продукция, которая, является более впечатляющей и открытой (отчасти благодаря и техническим достижениям), чем традиционные садо-мазохистские произведения типа сочинения де Сада и других, и которая обусловила значительные изменения в характере изображения женщин. Яркие примеры, которые дают такие образы и темы, вызывают тревогу. На это обращает внимание в предисловии к сборнику "Верните ночь: женщины о порнографии" Л.Ледерер, анализирующая результаты исследования порнографии, проводившиеся калифорнийской группой "Женщины против насилия в порнографии и средствах массовой информации". За три месяца они просмотрели двадцать шесть порно-фильмов в Сан-Франциско, чтобы как-то понять их содержание. В двадцати одной из просмотренных картин содержались сцены изнасилования, в шестнадцати изображались угнетение и истязания, два фильма были похотливым влечением к ребенку и два изображали убийство женщин с целью стимуляции сексуального чувства. При анализе порнографических журналов они обнаружили, например, такие материалы, как разворот в "Пентхаузе" (*Penthouse*) под заголовком "Радость боли", был иллюстрирован изображениями вонзенных под ногти и в пальцы женщин игл. В статье "Покоренная Джейн Беркин" в "Куи" (*Qui*), одном из журналов, издаваемых "Плейбоем" (*Playboy*), приводятся иллюстрации, "описывающие решение всех проблем с дисциплиной": на цветных фотографиях Джейн Беркин изображена в наручниках, с кляпом во рту, повергаемой порке и избиваемой. Непременным персонажем журнала "Хастлер" (*Husler*) 1978 г. был Честер; в хастлеровском журнале "Честер Мolestер" (*Chester the Molester*). Честер каждый месяц домогался (molested) очередной девушки, прибегая ко лжи, похищению или прямому нападению. В журнале "Бондидж" (*Bondage*) изображаются связанные женщины с воткнутыми в их грудь и вагину ножницами, раскаленными железными предметами, паяльниками и ножами. В журнале под названием "Brutal Trio" (*Жесткая тройца*) описано, как трое мужчин успешно похищают женщину, двенадцатилетнюю девочку и бабушку;

ударами в лицо, голову, тело они избивают их до бесчувствия, а когда те приходят в себя, их насилуют и снова избивают<sup>6</sup>.

А вот другие образцы порнографии, позаимствованные из материала, который действительно был подвергнут цензурой и потому оказался недоступным широкой публике. Некоторые из них описывает Э.Камерон в статье, в которой она излагает свои впечатления от посещения *Проекта II*, антипорнографической выставки, организованной канадской полицией, чтобы показать наглядно те материалы, которые легко доступны. Среди конфискованных материалов она обнаружила иллюстрированные описания зоофилии, педофилии и неистово-жесточкой сексуальности. "Я видела фотографии с изображением женщины во всех мыслимых позах, подвергаемых немислимому по своему характеру и разнообразию обращению"<sup>7</sup>. В одном журнале была иллюстрированная статья, разъяснявшая, как держать четырехлетнюю девочку и какую позу необходимо принять, чтобы осуществить с ней коитус, в то время как другая фотография изображала "высокого молодого смеющегося блондина с эрегированным пенисом", стоящего над кучей людских тел, "искромсанных на куски". Своими впечатлениями о выставке делится М.Этвуд в романе "Телесное увечье"; в нем выставку посещает главный герой романа, и он делает вывод, что "лучше не узнавать о вещах, о которых не знаешь"<sup>8</sup>.

Примером того, как далеко готовы пойти производители порнографии ради возбуждения сексуальности и как давно уже распространяется порнография насилия, является фильм "Убиение" (Snuff), созданный в 60-х годах в Южной Америке. Это фильм с не очень внятной фабулой о женщинах, поклоняющихся мужчине по имени Сатана. Их единственная цель - путешествовать по сельской местности и бессмысленно убивать людей. После особенно отвратительной сцены убийства беременной женщины, камера разворачивается и мы видим съемочную группу. Женщина и мужчина рассказывают, как эта сцена убийства... сексуально возбудила их. Они сливаются в объятии, но характер эпизода резко меняется, когда мужчина хватается за нож и начинает наносить неожиданные удары и буквально расчленять женщину. Фильм завершается тем, что он достает горстями ее внутренности и громко кричит в оргазмическом наслаждении.

---

<sup>6</sup> Lederer L. Take Back the Night: Women on Pornography. N.Y., 1980. P. 18-19.

<sup>7</sup> Cameron A. Ibid.

<sup>8</sup> Atwood M. Bodily Harm. Toronto, 1981. P. 211.

Прообразом этой сцены послужило действительное жестокое убийство помощницы режиссера фильма<sup>9</sup>.

В такие же агрессивные тона окрашена реклама "порнозвезды" Ванессы Дель Рио, появившаяся в журнале "Видео X". Читателю обещается "наиболее жалкая, жестокая, варварская расправа. Здесь - женщины, связанные веревками и ремнями, иссеченные хлыстами, с заткнутыми ртами, - в общем полный ассортимент. И Ванесса при этом неповторима: она безнадежна, беспомощна, бессильна". Наконец, еще один пример, свидетельствующий о масштабах тенденции к насилию в порнографии, дает видео-игра "Реванш Кастера", в Северной Америке поступившая в продажу в начале 80-х годов. Она изображает изнасилование обнаженной индианки армейским офицером с явно эрегированным пенисом. Женщина привязана к столбу, а игрок набирает очки, если может овладеть ею, не уколотившись кактусом и увернувшись от летящих стрел<sup>10</sup>.

Во всех этих образцах наибольшую тревогу вызывает стремление порнографии к изображению насилия. Как отмечает Т.Маккормак, "появилась новая крутая садо-мазохистская порнография, в которой женщины, изображенные в цепях, исхлестанными и избитыми, оказываются униженными и оскорбленными. При этом в порнографии такого рода представляется, будто бы женщины сами стремятся к такому обращению и получают от него наслаждение, поскольку насилие увеличивает эротическое возбуждение обоих партнеров"<sup>11</sup>. Многие комментаторы высказывают мысль, что такие тенденции показывают несостоятельность требований свободы порнографии, хотя надо сказать, что Маккормак и другие все еще выступают против всех форм цензуры. Имея в виду цели данной работы, достаточно отметить, что в ходе ответственного обсуждения проблем морали и порнографии в англоязычных странах нужно признать существование этого аспекта порнографии и выразить свою тревогу в связи с этим явлением. Следует в связи с этим заметить, что философы слишком медлят с анализом проблемы насилия в порнографии. И наоборот, нужно отдать должное общественным активистам

---

<sup>9</sup> См. рецензию о фильме в *Broadside*. 1983, February. Статью о фильме см. также: *Victoria Times-Colonist*. 1982, 24 September. Здесь, правда, возникает вопрос, было ли в фильме изображено реальное убийство; но я не буду его касаться, поскольку я обратился к сюжету фильма лишь с тем, чтобы проиллюстрировать содержание порнографии.

<sup>10</sup> Описание игры см. в: *X-Rated Computer Games* // Ms. 1983. January. 21.

<sup>11</sup> *Passionate Protest: Feminists and Censorship* // *Canadian Forum*. 1980. March. N 9.

(особенно женским группам), которые выдвинули эту проблему в повестку дня этических дискуссий. Такое положение дел хотя бы частично можно объяснить тем, что философы слишком много внимания уделяют теоретическим проблемам, не оставляя места для эмпирических исследований. Больше же внимание к реальным обстоятельствам при анализе практических проблем морали, дало бы возможность скорее бы ответить на вызов, который бросает современная порнография.

Итак, мы должны понять действительное положение вещей, касающихся порнографии. Однако предлагаемый мной подход к практической этике предполагает, что глубокое обсуждение порнографии должно начинаться с должного понимания психологии этого явления, а она очень часто толкуется неправильно. Многие авторы указывают на то, что такого рода сюжеты и образы, аналогичные тем, что приведены выше, обеспечивают необходимый выход агрессивным импульсам, присущим человеческой природе (находящимся, по Фрейдю, в *Id* и подавляемым *Super-ego*). По этой логике, рассматривание порнографии, основанной на насилии, приводит к эффекту катарсиса, позволяющего человеку освобождать эти негативные импульсы, не нанося вреда другим. И наоборот, если общество, в котором нет порнографии, заставляет человека "закупоривать" в себе эти агрессивные импульсы, они обнаруживают себя в антиобщественных взглядах и поведении. Так что выходит, как бы странно это ни звучало, что негативное отношение к женщинам и антиобщественное сексуальное поведение должны уменьшаться в обществе, которое позволяет непристойные и вызывающие порнографические изображения насилия.

Такого рода наивные предположения противоречат как здравому смыслу, так и результатам психологического анализа порнографии. Предположение, что свободная продажа и рекламирование, порнографической продукции, живо изображающей и всячески смакующей насилие, будь то изнасилование, истязание или нанесение увечий, ведет к более здоровому отношению к сексу и к окружающим, *prima facie*<sup>12</sup> неубедительно, в особенности потому, что таким образом возникает опасность культивирования у некоторых людей вкуса к такого рода действиям. Особенно это опасно для неуравновешенных людей; трудно поверить, что они будут в силах предотвратить перенесение бесчувственности к чужим страданиям, что характеризует такого рода "развлечения", на другие стороны их жизни (их отношение к

---

<sup>12</sup> изначально (лат.)

изнасилованию, например). К этому следует добавить, что множество примеров свидетельствует о том, что жестокая порнография скорее толкает человека к тем действиям, которые она изображает, чем удерживает от них. Примером этого может быть известный судебный процесс над убийцей по прозвищу "Мoor" ("Moog") в Великобритании в начале шестидесятых годов<sup>13</sup>. Он осудил Брэди и Миру Хиндли за истязание и убийство двоих детей. Совершая преступление Хиндли записывали крики детей и их мольбы о пощаде на магнитофон. После ареста обнаружилось, что у Хиндли была большая коллекция порнографии, включавшая более пятидесяти журналов с названиями, типа "Оргии пыток и жестокости". Очевидно, что чтение этих журналов не облегчило их агрессивности. Не так давно в США Теодор Банди, многими подозреваемый в убийстве по крайней мере сорока женщин, был осужден за особо тяжкое преступление - похищение и убийство двух женщин и девочки двенадцати лет. На суде он признал, что вкус к сексуальному насилию он приобрел благодаря порнографии; когда же порнография перестала его удовлетворять, он обратился к насилию и преступлению<sup>14</sup>. Нетрудно найти и другие примеры; однако связь жестокой порнографии с асоциальными взглядами и поведением подтверждается новейшими исследованиями, обобщающими сотни работ, которые прямо показывают, что рассматривание порнографии ведет к негативному отношению к женщинам, провоцирует принятие допустимости насилия, а затем и реальные жестокие действия в отношении человека<sup>15</sup>. Эти исследования показывают, что рассматривание жестоко-агрессивной порнографии ведет скорее не к катарсису, а к все увеличивающемуся желанию осуществлять самому насилие и причинять вред другим (психологи называют это "обесчувствованием" ["desensitization"]).

Указав на эти стороны насильственной порнографии можно вернуться к вопросу о правомочности ее цензуры. При этом важно отметить, что ограничения здесь не распространяются на ненасильственную порнографию. Задача же прикладной этики уделять внимание именно насильственной порнографии, поскольку в теоретических дискуссиях постоянно упускается из виду эта, характеризующая неограничиваемую порнографию, тенденция к изображению насилия и, следовательно, действительные психологические характеристики порнографии. Эти

---

<sup>13</sup> См.: *Marchbanks D.* The Moor Murders. L.: Frewin, 1966.

<sup>14</sup> См.: *Michaud S.G., Aynesworth H.* The Only Living Witness. N.Y.: Bantam, 1986.

<sup>15</sup> Хорошее обозрение исследований последнего времени можно найти в: *Pornography and Sexual Violence: Evidence of the Links.* L.: Everywoman, 1988.

сложности усиливаются приверженностью таким теоретическим взглядам, которые не способствуют понять те обстоятельства, в контексте которых существует порнография, и подталкивают к принятию эмпирических выводов, только подтверждающих определенные теоретические взгляды. Именно этим можно объяснить теоретическое объяснение порнографии через катарсис; его можно было принять, лишь игнорируя объективную очевидность и надеясь на возможность с его помощью рационализировать априорно принятый тезис о том, что свобода самовыражения действительна в любых условиях. Эти же ощущения свойственны Заключению Президентской комиссии по порнографии 1970 года. Основанное на сомнительных выводах (в проводившемся исследовании, в частности, принимался во внимание только краткосрочный эффект рассматривания порнографических изображений и не анализировались отдаленные последствия жестокой порнографии), отрицающих очевидную связь порнографии с негативными социальными последствиями. В этом и многих других случаях изначальные теоретические пристрастия приходят в противоречие с ответственностью исследователя и не позволяют понять те обстоятельства, в которых действительно возникают моральные проблемы.

Трудности, возникающие в связи с абсолютизацией теоретического подхода к практическим вопросам, становятся очевидными также при анализе обычной реакции на жестокую порнографию в англоязычных странах. Здесь нет возможности вдаваться в детали этой реакции, и все же можно сказать, что большинство комментаторов признают, что единственно возможным средством оправдать действия, направленные против жестокой порнографии может стать принятие новой нормативной теории, отрицающей ту приверженность свободе высказываний, которая была взлелеяна английской и северо-американской политико-правовой и философской традициями. Теоретики же, обсуждающие проблемы порнографии (например, Фейнберг, Коэн, Кларк, Лендерер), чаще всего, следовательно, заявляют, что нужно отвергнуть традиционные принципы, мешающие свободе выражения или что нужно принять жестокую порнографию, поскольку эти теоретические принципы слишком важны, чтобы от них отказываться<sup>16</sup>. При этом слишком большие надежды возлагаются

---

<sup>16</sup> *Feinberg J.* Harmless Immoralities and Offensive Nuisances // Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Princeton: Princeton University Press, 1980; *Cohen M.* The Case Against Censorship // Philosophy and Contemporary Issues. N.Y.: Macmillan, 1976; *Clark L.* Liberalism and Pornography // Pornography Censorship. Buffalo: Prometheus, 1983; *Lederer L.* Op. cit. P. 19.

на то, что ответ на вызов порнографии может быть дан благодаря обновлению теории, хотя косвенно подразумевается, что новые нравственные проблемы решаются именно посредством развития новой моральной теории. Напротив, как мы увидим, проблема жестокой порнографии может быть подвергнута анализу и с помощью традиционных теоретических взглядов, но при понимании, что современные обстоятельства требуют нового приложения этой теории. Поэтому представление о том, что полемика вокруг порнографии свидетельствует о предпочтении этиками чистой, а не прикладной, теории является спорным и, скорее, свидетельствует о том, как сильно мы все привязаны к теоретическому методу.

Классический пример защиты свободы высказывания дан в работе Дж.С.Милля "О свободе"<sup>17</sup>. Суть его взглядов заключается в положении о том, что свобода представляет собой всеобщее благо, которое должно быть максимализировано; отсюда следует вывод о том, что "единственной целью справедливого применения власти в отношении какого-либо члена цивилизованного сообщества, и против воли, является предотвращение нанесения им вреда другим"<sup>18</sup>. Исходя из этого принципа, можно утверждать, что свобода выражения является фундаментальным правом, поскольку выражение мыслей и мнений само по себе не наносит другим вреда. "Именно такова подлинная сфера человеческой свободы. В нее входит, прежде всего, внутренняя область сознания, требующего свободы мысли и чувства, абсолютной свободы мнений и оценок по всем предметам... Свобода выражения и публикации мнений [является] почти столь же важной, как сама свобода мысли и практически неразрывно с нею связана"<sup>19</sup>. Отсюда вроде следует, что защита Миллем свободы выражения несовместима с цензурой даже над жестокой порнографией (так как она сама по себе не причиняет никому вреда). Но такой поспешный вывод был бы ошибочным. Хотя Милль и в самом деле выступает за свободу выражения, он никогда не говорит о *полной* свободе выражения. Так что вопрос о том, насколько традиционная приверженность свободе слова совместима с подавлением жесто-

---

<sup>17</sup> Взгляды Милля, конечно, не бесспорны. Однако их разбор не входит здесь в мои задачи. Достаточно сказать, что они представляют собой редко обсуждаемую часть либеральной теории, к которой современные теоретики обращаются лишь между делом, в то время как бремя анализа ложится на тех, кто хотел бы их опровергнуть.

<sup>18</sup> Милль Дж.С. О свободе // Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. Спб., 1900. С. 208 [перевод уточнен - Ред.].

<sup>19</sup> Милль Дж.С. О свободе. С. 214 (перевод в новой редакции - Ред.).

кой порнографии, должен быть поставлен по-другому: насколько такого рода порнография нарушает границы свободы выражения, предполагаемые традиционными подходами.

Чтобы понять, что традиционные границы свободы высказывания допускают цензуру над большей частью современной порнографии, нужно отметить, что Милль, в целом согласился бы с мнением, что государство правомочно подавлять свободу слова, если она используется с *целью причинить вред другим*. Явно Милль не формулирует этот принцип, но его можно вывести из миллевского анализа действий, осуждаемых обществом, когда он заявляет, что существует "значительная убедительность" в аргументах, подтверждающих необходимость помешать каждому, кто "занимается деятельностью как служебной, так и ради наживы, способствующей поступкам, которые общество и государство расценивают как зло, даже в том случае, если эти люди сами вреда другим не причиняют"<sup>20</sup>. Рассматривая в качестве примеров такого рода прелюбодеяние и азартную игру, он заявляет, что к ним можно относиться терпимо, но вот можно ли разрешать быть сводничеству или содержанию игорного дома, "это один из таких вопросов, который лежит на меже" между тем, что можно принять, и чего принимать нельзя<sup>21</sup>. Для нас сказанного достаточно, чтобы показать, что Милль не был бы терпимым к попыткам заработать на содействии изнасилованию, насилию, истязанию и другим вредным действиям, поскольку они были для него более предосудительные, чем прелюбодеяние и азартные игры, так что стремление содействовать им переходит границы терпимого. Сам Милль не рассматривал возможность того, что кто-то мог бы нажиться на содействии насильственному сексу, но это объясняется тем, что в современных ему исторических условиях он и представить себе такого не мог. (Милль сформулировал в свое время убедительные аргументы в защиту равенства полов; но сегодня он, наверное, перевернулся бы в гробу, если бы узнал, что его слова используются для оправдания жестокой порнографии).

Говоря об этой стороне учения Милля, нужно специально отметить, что здесь нет никакой надобности в новом ограничении свободы выражения. Напротив, либеральная традиция никогда не утверждала, что следует терпеть полную свободу выражения; и принцип, не позволяющий индивидам причинять другим вред, предполагается в качестве неявного основания законов

---

<sup>20</sup> Милль Дж.С. О свободе. С. 300.

<sup>21</sup> Там же. С. 392-393.



против подстрекательства к агрессивным действиям против других, советов, помощи и потворствования агрессивным действиям, их укрывательства или угрозы совершения таких действий. Во всех этих случаях эти действия запрещаются потому, что способствуют причинению вреда другим, становятся причиной наносимого вреда, хотя сами по себе они вреда и не причиняют. То, насколько содействие нанесению вреда другим отрицается обычными правовыми принципами, можно проследить в законе о гражданских правонарушениях, который определяет клевету как любое видимое и слышимое средство или действие, направленное на "подрыв уважения, достоинства, доброй воли или доверия к истцу, или возбуждение в отношении его недоброжелательных, пренебрежительных или неприятных чувств"<sup>22</sup>. Следует отметить, что клевета не ограничивается распространением информации, неблагоприятной для репутации другого, но охватывает любые сообщения, в которых прослеживается такого рода тенденция.

Опираясь на традиционно установленные рамки свободы выражения, исключаяющие содействие нанесению вреда, можно признать оправданной цензуру над большей частью современной порнографии, так как она предполагает, что похищение детей, изнасилование, надругательство и истязание правомочными в качестве средства достижения сексуального удовлетворения. Такого рода порнография провоцирует причинение вреда людям, и именно это отличает ее от других материалов, в которых не предполагается, что насилие и ущемление прав других людей являются уместными действиями. Конечно, в большинстве порнографических изданий не заявляется прямо, что насилие, надругательство, пытки и т.д. приемлемы, но все это в них явно подразумевается. (Так же никто не признает приемлемым насилие в отношении, например, политических противников, но намеки на это можно услышать сплошь и рядом). Все, что явно склоняет к насилию над другими или терпимо к насилию, должно быть запрещено законом. Было бы наивно и слишком упрощенно ограничивать себя при оценке печатной продукции лишь буквальной интерпретацией ее содержания. Что же касается жестокой порнографии, ее содержание раскрывается в ее героях: это - мужчины, чинящие надругательство, пытки, насилие, лишённые сострадания к своим жертвам, и совершенно бесчувственные и не-

---

<sup>22</sup> Black's Law Dictionary. 5-th abridged St.Paul: West Pub, 1979. P. 375. См.: *Gatley. Libel and Slander*. 6-th ed. 1967. P. 14, 27, 40.

Foundations and Research Perspectives of Ethics // *Soviet Studies in Philosophy*. 1982. N 73.

восприимчивые к неприемлемости деяний, которые они собой олицетворяют.

Р.Тонг является одной из тех комментаторов, которые, не признавая своей приверженности традиционному либерализму, понимают тем не менее эту сторону современной порнографии. Полагая, что порнография порочит женщин как класс, она предлагает разоблачать "клевету на группу" с тем, чтобы предотвратить увеличение числа "деградирующих танатиков" (от греч. *thanatos* - смерть). Она предлагает, чтобы соответствующие претензии на возмещение ущерба, предъявляемые истцом, были определены принципами стандартного закона о клевете, а юридический запрет на дальнейшее издание подобных материалов может стать хорошей профилактикой<sup>23</sup>. Такие меры соответствуют отрицательному отношению к фактам содействия причинению вреда другим. Но суды так и не восприняли понятие клеветы против группы, так что возникает много проблем, касающихся деталей ее предложений: трудно определить оклеветанные группы<sup>24</sup>, запреты на издание возможны только в исключительных обстоятельствах, помехой является также и стоимость проведения гражданских акций<sup>25</sup>. Сама Тонг понимает, что ее правовая идея еще нуждается в доработке<sup>26</sup>. Поэтому лучшим способом решения проблемы современной порнографии было бы изменение уголовного закона, хотя здесь могут возникнуть такие же трудности.

Предложения Тонг способствуют продвижению в решении этого вопроса, но практические проблемы, стоящие за ее идеей, показывают, что обычное для этических исследований упование на теорию по-прежнему является одной из трудностей в этом деле. Имея в виду это, важно заметить, что все предложения по исправлению практических моральных проблем нужно проверять по их практическому результату, а не по их теоретической обоснованности. Такой подход особенно важен, когда речь идет о порнографии. Так, английские и североамериканские суды при рассмотрении дел о непристойности оказались в существенном

---

<sup>23</sup> *Tong R. Feminism, Pornography and Censorship // Social Theory and Practice. 1982. Spring. Vol. 8. N 1. P. 12.* Более подробно вопрос о групповой клевете см.: *Reisman D. Democracy and Defamation: Cotrol of Group Libel // Columbia Law Rev. 1942. N 42.*

<sup>24</sup> В особенности потому, что различные представители групп, признанных оклеветанными, по разному оценивают роль, в том числе отрицательную, порнографии.

<sup>25</sup> Так что лучше переложить бремя этих правовых действий на государство.

<sup>26</sup> *Tong R. Op. cit. P. 10.*

затруднении в связи с тем, что, как оказалось, определения непристойности отнюдь не так легко преобразовать в ясные практические стандарты. Стандарты терпимости, допускаемые американским и канадским законом о непристойности, установлены, к примеру, в соответствии с общественными стандартами, которые, будучи открытыми различным индивидуальным толкованиям (они, к тому же, морально неприемлемы, хотя здесь не место обсуждать этот вопрос) с необходимостью оказываются размытыми и неопределенными. "Установление "общественных стандартов" экспертами, попадаемых на судебные разбирательства дел о непристойности..., оказывается во многом зависимым от их допущений, впечатлений и субъективных суждений"<sup>27</sup>. Из-за своей субъективности и неопределенности закон о непристойности прославился как "самый бесполовый закон" в Канаде<sup>28</sup>. Один судья из Огайо выразил всеобщее мнение об этом законе, когда еще в 1948 году критически заметил, что непристойность не является правовым термином. Его нельзя определить так, чтобы он обладал одинаковым значением для всех людей, везде и во все времена. Непристойность - это скорее всего плод воображения. Возможно, в этом заявлении есть доля преувеличения, но неопределенность современных стандартов непристойности вполне оправдывает мнение Л.Трайба, что "Верховный Суд США, приняв в 1973 году незначительным большинством уже другое определение непристойности и другие основания ее обуздания, предложил формулировку скорее всего столь же неясную, сколь и неразумную"<sup>29</sup>.

Вследствие невнимания к практическим проблемам, в основе этической критики порнографии часто оказывается анализ, который, скорее, усугубляет ситуацию и не ведет к пониманию практической потребности в ясно сформулированных стандартах. Например, Э.Лонгино заявила, что деградация женщин и их изображение "как только сексуального объекта для эксплуатации и манипулирования" - это как раз то, что неприемлемо в сегодняшней порнографии<sup>30</sup>. Постоянный комитет Канадского парламента по юстиции и праву одобрил в 1978 году похожую характеристику непристойности, предложив определять ее в терминах деградации и унижения. На одном важном слушании канадского суда судья Уилсон пошла именно этим путем,

---

<sup>27</sup> Report on Pornography // House of Commons Journal. Vol. 123. N 86. P. 532.

<sup>28</sup> Schmeiser D.A. Civil Liberties in Canada. Oxford, 1963. P. 232.

<sup>29</sup> Tribe I. American Constitutional Law. Note 44. Mineola, 1978. P. 656.

<sup>30</sup> Longino H. Pornography, Opression and Freedom: A Closer Look // Lederer L. Op. cit. P. 40-55.

характеризуя неприемлемую эксплуатацию секса, запрещенную Канадским Уголовным Кодексом и включающую такое унижающее и дегуманизирующее отношение к лицу того или иного пола. Однако трактовка дегуманизации, эксплуатации, унижения во многом зависит от индивидуального вкуса. Так что изменения в Законе о непристойности скорее приведут к произвольным и непоследовательным мерам по ограничению свободы слова, нежели к ясному пониманию того, что следует, а что не следует подвергать цензуре. Одни считают, что фотографии женщин в бикини являются примером дегуманизации, эксплуатации, унижения. Другие же полагают, что даже самая жесткая порнография никого не оскорбляет и потому не представляет собой ни эксплуатации, ни дегуманизации. Именно отсутствие консенсуса породило неопределенность вокруг Закона о непристойности, и похоже, конечным результатом ограничений, основанных на запрещении эксплуатации, унижения и дегуманизации, что приведет к еще большей путанице в практике. И напротив, ограничения порнографии, запрещающие материалы, которые способствуют или попустительствуют насилию в отношении других, носят более специфический характер и их применение относительно ясно (хотя нельзя ожидать, что появление какого-то ответа на практические моральные вопросы снимет все трудные случаи. Такие случаи потребуют специального глубокого исследования).

Конечно, время от времени создаются ситуации, когда решение практических проблем требует развития новой этической теории, но неверно думать, что такие ситуации возникают часто. Поэтому не целесообразно рассматривать дискуссию по теоретическим вопросам основой всех или большинства дискуссий по этике. Развитие порнографии в англоязычных странах показывает, что там к решению этой проблемы подходят как правило сугубо с теоретических позиций. Именно поэтому этика сталкивается с такими преградами, как: а) непонимание природы порнографии и ее психологии, б) упор на введение теоретических инноваций при решении нормативных проблем, в) неспособность уделить должное внимание ответу на вопрос о жесткой порнографии и дать практически действенный совет. Нетрудно показать, что тем же образом характеризуется подход этиков ко многим другим практическим моральным проблемам.

Я сознаю, что мой критицизм по поводу обычных этических подходов может встретить серьезные возражения в духе того, что в нем игнорируется специфика философского и специального знания. Принято считать, что философская этика должна сосре-

доточиться на своей специальной области теории морали и метаэтике, - оставляя все практические вопросы специалистам, имеющим соответствующие средства для их решения. Отвечая на такие заявления, следует подчеркнуть, что в моей точке зрения не имеется в виду, что этика вторгается в эмпирические области других дисциплин. Однако она должна более глубоко вникать в ту информацию, которая ей предлагается. Я не собираюсь нарушить в этом смысле границы этики, но я вижу в ней дисциплину, которая должна включить в себя все разнообразие междисциплинарных проблем, касающихся реальных моральных противоречий. Если их рассматривать должным образом, может возникнуть *некоторая* дисциплина, в которой окажутся синтезированными различные аспекты этического исследования. Следует также добавить, что этика все еще должна быть нацелена на постижение морали и долга, но анализ такого рода должен быть более глубоко связан с попытками вплотную подойти к практическим моральным вопросам нашего времени. У теории есть свое место, однако серьезность возникающих сегодня моральных проблем свидетельствует о том, что теория должна уступить главенствующее место практической рациональности.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
<i>Р.Хэар</i> <b>Как же решать моральные вопросы рационально?.....</b>	<b>9</b>
<i>Л.В.Максимов</i> <b>Аргументация и обоснование в моральном рассуждении... ..</b>	<b>22</b>
<i>А.А.Ивин</i> <b>Моральное рассуждение.....</b>	<b>33</b>
<i>А.А.Гусейнов</i> <b>Обоснование морали как проблема.....</b>	<b>48</b>
<i>Р.Холмс</i> <b>Мораль и общественное благо.....</b>	<b>64</b>
<i>Р.Хардин</i> <b>Пределы разума в моральной теории.....</b>	<b>79</b>
<i>Р.Г.Апресян</i> <b>Нормативные модели моральной рациональности.....</b>	<b>94</b>
<i>О.О'Нил</i> <b>Автономия: зависимость и независимость.....</b>	<b>119</b>
<i>Э.Монтефиоре</i> <b>Личная тождественность, культурная тождественность и моральное рассуждение.....</b>	<b>136</b>
<i>Б.Герт</i> <b>Рациональное и иррациональное в поведении человека.....</b>	<b>159</b>
<i>Л.Гроарк</i> <b>Практический разум и полемика вокруг порнографии.....</b>	<b>180</b>

Научное издание

## **МОРАЛЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *В.К.Кузнецов*  
Корректоры: *Г.М.Агломина, Н.П.Юрченко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.05.95.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 12,37. Уч.-изд.л. 12,22. Тираж 500 экз. Заказ № 020.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Копьютерный набор *Е.В.Шикова, М.В.Лескинен*  
Компьютерная верстка *М.В.Лескинен*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14.