

Долженствование и возможность

А. В. ПРОКОФЬЕВ

Взаимосвязь между нравственными обязанностями и фактическими возможностями их исполнения традиционно осуществляется на основе общеизвестной формулы "долженствование предполагает возможность" («"ought" implies "can"»)¹. Эта формулировка, часто характеризующаяся как "кантианская" (или "кантовская"), играет значительную роль в англоязычной философской литературе. Она встречается уже в трудах Г. Сиджвика, Дж.Э. Мура, У.Д. Росса и продолжает использоваться в самых последних работах по этике. Ее содержание воспринимается как прямое и безусловное требование рациональности, а общий теоретический смысл заключается в фиксации оснований нравственного вменения. Порой эта формулировка приводится философами морали просто как указание на взаимную обусловленность возможности и долженствования, возможности и нравственной ответственности. Однако чаще она рассматривается как некий абсолютный критерий (принцип), позволяющий установить, какие поступки и переживания из числа ассоциируемых с моралью действительно вменены нравственному субъекту, а также – какие из упреков совести или порицаний со стороны других людей оправданны с точки зрения нравственной рациональности.

Во втором случае аргументация выражается следующим образом: «"Долженствование предполагает возможность", поскольку человек не может быть порицаем за то, что он не был способен сделать. И если он не может быть порицаем за совершение чего-либо, то он не может быть и обязан делать это»². Как видим, исходным моментом для применения формулы является наличие некой негативной оценки ("порицания"), адекватность которой мы подвергаем сомнению. Это порицание аннулируется с помощью указания на отсутствие в данной ситуации нравственной обязанности, которая могла бы послужить основанием негативной оценки действий субъекта. Утверждение же о несуществовании обязанности, в свою очередь, опирается на верифицируемое знание о том, что в данной ситуации нет возможности совершить предписанное действие или уклониться от запрещенного. С точки зрения

¹ Такой перевод кажется мне вполне отвечающим смыслу, который вкладывается в это изречение большинством авторов. Хотя существуют и другие, более буквальные русские переводы. Например, «"должно" подразумевает "могло"» (Мур Дж. Э. Природа моральной философии // Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. С. 333), «"следует" влечет "можно"» (Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. С. 211).

² Hintikka. Deontic Logic and its Philosophical Morals // Models for Modalities. Dordrecht: Reidel, 1969. P. 197.

Дж. П. Хендерсона, содержание принципа лучше всего выражает его переформулировка, полученная последовательными перестановкой и отрицанием терминов (*contrapositive form*), в соответствии с которой "без возможности не может быть долженствования"³. Данное небольшое исследование посвящено разбору тех философских проблем, которые порождает использование этого тезиса.

"Без возможности нет долженствования"⁴: прояснение исходного тезиса

Функция, приписываемая ДВ-принципу в теоретических моделях механизма нравственной оценки и самооценки, носит комплексный характер. Поэтому мне кажется необходимым предпослать проблемной части статьи небольшой аналитический обзор, показывающий, что аннулирование негативной оценки на основе ДВ-принципа может происходить на разных уровнях применения практической рациональности, в различных типах ситуаций и по отношению к различным формам возможности и невозможности совершения какого-либо действия.

Первым уровнем функционирования принципа является уровень общих нормативных положений. Здесь установление возможности или невозможности совершения действия играет роль одного из легитимизирующих критериев самих нравственных предписаний. К примеру, оно может продемонстрировать несостоятельность нормативных требований, которые прямо предписывают изменение природных законов. Так, если бы кто-нибудь решился утверждать, что содержание морального долга состоит в перепрыгивании многокилометровых пропастей или физическом воскрешении давно умерших, то ДВ-принцип позволил бы продемонстрировать несостоятельность упреков или угрызений совести, связанных с несовершенством этих действий.

Второй, более часто встречающийся уровень использования ДВ-принципа носит ситуационный, или казуистический характер. Здесь мы сталкиваемся с конкретными ситуациями, которые включают в качестве неустраняемого элемента неспособность субъекта совершить то действие, которое предполагается общим, неконкретизированным применением нравственной нормативности. Невозможность в данном случае не связана непосредственно с проявлениями фундаментальных природных законов, формулируемых физикой, химией, биологией и т.д., и не распространяется на все случаи исполнения нормы. Она представляет собой сложную комбинацию свойств самого субъекта и характеристик уникального состояния внешних условий его деятельности в конкретный момент времени. И если такая невозможность подлежит точному установлению, то ее фиксации оказывается достаточно для отклонения негативной моральной оценки.

Наряду с основными уровнями применения ДВ-принципа можно выделить различные *типы ситуаций*, в которых он может действовать в качестве критерия. *Первый тип* предполагает соотнесение единичной нравственной нормы с *ресурсами* (или *условиями*) ее выполнения. В качестве примера можно привести ситуацию студента, обязанного быть на лекции в 9.00, но проснувшегося в 8.58 и уже не способного выполнить свой студенческий долг.⁵ Однако под действие принципа, ограничивающего сферу ответственности соображениями о возможности исполнения норм, попадает и *другой разряд* стандартных положений: так называемые *ситуации "морального конфликта"*. В них невозможность исполнения того, что требует опре-

³ Henderson G.P. "Ought" Implies "Can" // Philosophy. 1966. Vol. XLI. № 156. P. 104.

⁴ В дальнейшем для экономии места и облегчения восприятия развернутая формулировка "без возможности не может быть долженствования" будет заменена на словосочетание "принцип долженствования и возможности" (сокращенно - ДВ-принцип), что созвучно наименованию, используемому в англоязычной литературе: ("ought-can principle").

⁵ Henderson G.P. "Ought" Implies "Can". P. 105-106.

деленная нравственная норма, задана наличием иной нормы, которая в этой же ситуации и в тот же момент времени требует от нас чего-то другого. Этот ряд простирается от трагического сартровского примера с выбором между участием в антифашистском сопротивлении и уходом за больной матерью до приводимого Р. Хэаром тривиального случая, когда обещание отца ребенку выйти с ним на прогулку сталкивается со срочным и неожиданным вызовом на службу⁶. Подвидом положений "морального конфликта" являются и те ситуации, где невозможность исполнения конкретного морального обязательства создается из-за существования такого же обязательства по отношению к другому лицу. Например, при наличии ограниченной денежной суммы возвращение долга в срок одному человеку может стать непреодолимым препятствием для возвращения долга другому⁷.

Кроме уровней функционирования ДВ-принципа и типов ситуаций, где он применяется, следует учитывать многообразие *форм возможности и невозможности*, которые могут подразумеваться в первой (посылочной) части его формулировки. *Во-первых*, речь может идти о невозможности изменить *внешние условия деятельности*, то есть с помощью сознательных усилий направить в необходимое русло формирующие их факторы. Тогда нравственная ответственность может быть отклонена: а) в случае несовершения нравственно вмененного действия, если оно было заблокировано необходимыми внешними факторами, б) в случае совершения действия, повлекшего за собой ущерб, если процесс, в ходе которого он возник, не подлежал предвидению и не мог контролироваться субъектом. Классический пример с водителем грузовика, который сбивает ребенка, неожиданно выбежавшего на проезжую часть дороги, отчетливо иллюстрирует последнюю ситуацию⁸. И хотя здесь задействованы некоторые характеристики самого субъекта, такие как ограниченные способности предвидения и реагирования, они не относятся к его *моральному характеру*. Поэтому ситуация в целом остается в пределах первой формы возможности, из числа подразумеваемых ДВ-принципом.

Во-вторых, ограничение нравственной ответственности может происходить на основе установления невозможности, определяющейся *моральным характером* самого действующего субъекта. Попытка отклонить негативную моральную оценку опирается здесь: а) на фиксацию фактической неспособности сформировать мотивацию, позволяющую совершать нравственно вмененные действия и воздерживаться от нравственно предосудительных, б) на фиксацию фактической неспособности контролировать психические импульсы, противостоящие сложившейся нравственной мотивации. Своеобразной моделью при этом служит правовой институт невинности, исключающей юридическую ответственность⁹. Однако круг случаев, когда неспособность самоконтроля исключает вменение, оказывается заметно шире. Это определяется осторожностью, необходимой при вынесении нравственных оценок, которые в отличие от правовых носят не социально-прагматический, а окончательный, абсолютный характер. В конечном итоге напрашивающаяся негативная нравственная оценка индивида, совершившего злодеяние, разбивается об один тривиальный вопрос: а не совершил бы я или любой другой человек то же самое, если бы мои или его психологические предрасположенности были бы менее удачными¹⁰?

⁶ Сапфр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. М: Политиздат, 1990. С. 328; Hare R.M. Moral Conflicts // Moral thinking. Its Levels, Method, and Point. Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 27.

⁷ Rescher N. Ethical Ideal. An Inquiry into the Nature and Function of Ideals. Berkeley: University of California Press, 1987. P. 29.

⁸ Williams B.O. Moral Luck // Williams B.O. Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 28.

⁹ Kekes J. Against Liberalism. Ithaca - L.: Cornell University Press. 1997. P. 52. (См. также: Kekes J. "Ought Implies Can" and Two Kinds of Morality // The Philosophical Quarterly. Vol. 34. № 137. 1984. P. 460).

¹⁰ Watson G. Responsibility and the Limits of Evil // Responsibility, Character, and the Emotions / ed. F. Shoeman. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 275-276.

В-третьих, возможность или невозможность совершать некоторые нормативно заданные действия может быть связана не с фактической способностью или неспособностью действовать, а с *рациональностью* тех *потерь*, с которыми сопряжено исполнение нормы. Нерационально большая жертва также может пониматься как невозможная, и тогда ДВ-принцип оказывается критерием отделения нравственных обязанностей от чрезмерных требований, претендующих на моральную обоснованность. Так, Дж.П. Сторба, пытаясь обосновать то предпочтение, которое теория социальной справедливости должна отдать праву бедных на удовлетворение "основных потребностей" (basic needs) в сравнении с правом богатых "использовать избыточные ресурсы для роскошной жизни", опирается именно на ДВ-принцип в следующей его формулировке: от людей нельзя требовать на моральной основе тех действий, для исполнения которых они не имеют достаточно силы (power) или которые предполагают необоснованно большие жертвы. Именно от бедных в данном случае требовалась бы чрезмерная (unreasonable) жертва, которая не может быть оправдана даже в свете соображений о заслуженности богатств теми, кто их приобрел.

Завершить обзор функций, традиционно приписываемых ДВ-принципу, хотелось бы небольшим замечанием, касающимся того, какие виды ответственности могут ограничиваться его применением. Хотя примеры, обсуждаемые в связи с проблемой долженствования и возможности, часто напрямую затрагивают юридическую сферу и, соответственно, область реальных санкций, главной темой рассуждений все же остается обоснованность морального порицания (санкции идеальной). Более того, смысловой центр дискуссии о границах применения ДВ-принципа порой смещается от вопроса об оправданности внешней негативной оценки (т.е. от вопроса о возможности вынести суждение о действиях другого) к вопросу об оправданности негативной самооценки (о том, где находится правомерное пространство моральных сожалений агента, угрызений его совести и т.д.).

Моральный характер индивида:

"без возможности нет долженствования" или "должен значит можешь"?

Несмотря на существующую в современной этике тенденцию полагаться на решение проблемы долженствования и возможности на основе ДВ-принципа как на самоочевидную аксиому нравственной рациональности, существует ряд обстоятельств, заставляющих сомневаться в оправданности такого подхода. Минувя целый ряд сугубо логических возражений¹², мне хотелось бы обрисовать те контраргументы, которые носят моральный характер. В этом случае в основную цель критического анализа превращается демонстрация этической некорректности ("несправедливости", "нечестности") применения ДВ-принципа.

Наиболее очевидные возражения связаны с крайней неопределенностью термина "возможность", когда он характеризует субъективные способности индивида к формированию собственного морального характера. По замечанию Дж. Кекеса,

¹¹ *Sterba J.P.* How to make people just: a practical reconciliation of alternative conceptions of justice. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1988. P. 86-88.

¹² Эти возражения исходят из того, что ДВ-принцип нарушает запрет на вывод нормативных суждений из дескриптивных, то есть описывающих некое состояние реальности. Суждения, связанные с возможностью или невозможностью совершения определенных действий, являются дескриптивными, однако, по смыслу принципа они затрагивают содержание того, что мы должны или не должны делать. Вокруг этого парадокса складывается обособленное и вполне самостоятельное дискуссионное пространство. См.: *Brown J.* Moral Theory and the Ought-Can Principle // *Mind*. Vol. LXXXVI. № 342. P. 206-208; *Mavrodes G.I.* "Is" and "Ought" // *Analysis*. Vol. XXV, P. 42-44; *Shaw P.D.* "Ought" and "Can" // *Analysis*. Vol. XXV, P. 196-197; *Tranoy K.E.* "Ought" Implies "Can" // *Ratio*. Vol. XIV, P. 116-130; *Wright G.H. Von.* Norm and Action. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, P. 109-110.

ДВ-принцип в отношении к подобным ситуациям исходит из посылки об ответственности только полностью автономных агентов, причем их автономия является таким свойством, которое как некая психическая способность фиксируется эмпирически¹³. Следует сразу же заметить, что этот критерий определения ответственности может опираться лишь на такую модель человеческой психики, в которой та предстает как исключительно механическое целое, подчиненное во всех своих проявлениях строгим и точным психологическим законам. Только тогда сохраняется уверенность в том, что ее исследование даст достаточно определенные результаты, касающиеся психологической возможности или невозможности формирования нравственно значимых свойств характера и совершения на их основе каких-либо действий.

Однако при этом полностью игнорируется такой фундаментальный элемент человеческой ситуации, как уникальность каждого человека, без которой не мыслимы ни сфера поступков, ни область речевой коммуникации. Характеристика этой стороны нашего существования, данная Х. Арендт, очень ярко показывает, насколько ограниченными оказываются здесь возможности ДВ-принципа. "То обстоятельство, что человек одарен способностью к поступку в смысле нового начала, может означать лишь то, что он ускользает от всякой обозримости и вычислимости, что в этом единственном случае само невероятное обладает известной вероятностью и что на то, чего "разумным образом", т.е. в смысле вычислимости, ожидать совершенно нельзя, надеяться все-таки можно. И этот дар совершенно непредвиденного... опирается исключительно на неповторимость, отличающую каждого от любого другого кто был, есть и будет"¹⁴.

Впрочем, даже если признать эмпирический поиск непреодолимых психологических препятствий к совершению нормативно заданных действий в целом обоснованным занятием, то он все равно натолкнется на значительную неопределенность исследовательских установок и применяемых методик. Разброс оценок, касающихся проблемы определения оснований ответственности за эмоции и убеждения, отчетливо указывает на это¹⁵. Так, для ряда исследователей деятельность в собственном смысле слова присутствует только там, где есть действия, сознательно контролируемые на основе сложившихся психологических установок и обращенные к физическому миру. И если нравственной оценке подлежат только продукты такой деятельности, то ответственность за негативные черты характера и за аморальные желания, восходящие к спонтанным эмоциональным состояниям, превращается в крайне проблематичное понятие. Однако наряду с такой ограничительной трактовкой ответственной деятельности предпринимаются попытки продемонстрировать присутствие заметных элементов контроля и предвидения по отношению к фундаментальным убеждениям и эмоциям. Н. Шерман, к примеру, полагает, что с нами "случаются" лишь конкретные эмоциональные состояния. Именно их мы не можем выбирать произвольно в каждый данный момент. Однако каждый из нас вполне способен формировать целостные эмоциональные установки в направлении, заданном нравственной нормативностью, через предыдущую сознательную практику¹⁶. В соответствии с этим корректируется и подход к проблеме предвидения собственных психологических состояний. Наряду с предвидением, касающимся физических действий и их последствий, следует признать существование гораздо более приблизительного, но все же достаточно определенного предвидения в отношении способностей волевого изменения характера (*character foresight*, по М. Стокеру)¹⁷.

¹³ *Kekes J. Against Liberalism. P. 52-55*

¹⁴ *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С 232.*

¹⁵ Наиболее репрезентативные работы по теме: *Stocker M. Responsibility Especially for Beliefs // Mind. 1982. Vol. XCI, № 363 July.; Adams R. Involuntary Sins // Philosophical Review. 1985. Vol. 94. № 3.; Sherman N. The Fabric of Character. N.Y., 1989.*

¹⁶ *Sherman N. P. 296.*

¹⁷ *Stocker M. Responsibility... P. 404.*

Охарактеризованный выше спор показывает, насколько подвижными и размытыми остаются границы оценок возможности и невозможности сознательного изменения психологических характеристик субъекта. Такая неопределенность усугубляется и тем, что исследование способностей индивида обречено опираться на анализ свидетельств человека о себе самом, которые могут быть результатом подсознательного самообмана. Поэтому здесь всегда сохраняется опасение ошибиться, вынося нравственную оценку, то есть закрыть глаза на небрежность, которая относится не к последствиям отдельных действий, а к самому процессу нравственного самосовершенствования.

Однако тезис о том, что субъективная психологическая неспособность может ограничивать ответственность, не просто заставляет опираться на неопределенные отправные посылки. Он прямо противоречит самой специфике морального долженствования в отличие, скажем, от правового. Соотношение идеала и норм, норм и воплощающих их поступков в области морального регулирования человеческой деятельности отчетливо демонстрирует тот факт, что стремление к общепризнанно невозможному является неотъемлемой чертой морального сознания. Исключение составляют только те нравственные системы, которые носят сугубо легалистский характер и ориентированы на точное исполнение норм, диктующих строго определенную внешнюю форму действий. Однако такие системы можно считать своеобразным отклонением от идеального образца морали¹⁸. Ведь они практически исключают конститутивную для нее антиномию сущего и должного, которая сохраняется за счет невозможности абсолютно совершенного исполнения долга.

"Часть долга - не долг, а больше, чем часть долга, человеку совершить не дано. Поэтому долг всегда остается только долгом: это знак того, что человек *не сделал* надлежащего и *не может* исполнить все до конца"¹⁹. Эти, резюмированные И.А. Ильиным, критические замечания Гегеля о моральном сознании на самом деле очень точно отражают парадоксальный характер этической рациональности, которая, как оказывается, изначально не способна полагаться на проверку долженствования критерием возможности. Если мораль опирается на такие нормативные положения, как "не гневайся" или "возлюби ближнего", то, как справедливо указывал Дж.Э. Мур, она предписывает в том числе и то, что "совершенно невозможно заставить себя сделать по своей воле или к чему невозможно заставить вообще"²⁰.

Конечно, можно предпринять попытку свести на нет такую парадоксальность морали. Для этого вмененное моралью стремление к невозможному следует представить в качестве своеобразной психологической поверхности морального сознания, в то время как глубинная схема (костяк) нравственной рациональности будет выглядеть совершенно иначе. Н. Решер указывает на два главных способа, с помощью которых можно добиться этого. Во-первых, можно предположить, что неосуществимая цель не есть реальная цель морального агента, что она является лишь указателем другой, вполне реализуемой. Например, командир, стремящийся выиграть безнадежный бой, на деле пытается лишь дать достойное сражение²¹. Во-вторых, можно рассматривать усилия по достижению недостижимого как закамуфлированное выражение нашего стремления добиться как можно больше в процессе движения к совершенству. В соответствии с этим следует переформулировать и са-

¹⁸ См., напр., раздел "Морализаторство и фарисейство" в моей статье "Морализаторство: этико-теоретические и психологические аспекты" (Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А. Гусейнова. М., 1999. С. 132-142).

¹⁹ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 338.

²⁰ *Мур Дж.Э.* Указ. соч. С. 334.

²¹ *Rescher N.* Ethical Ideal. P. 10-11.

ми нормативные положения (то есть не "ты должен X", а "ты должен добиваться X настолько, насколько это возможно")²². Для ситуаций морального конфликта схожую роль играет предлагаемая Р. Хэаром переформулировка нравственных принципов, которая снимает необходимость стремиться к исполнению двух обязанностей сразу, а затем сожалеть о том, что это не получилось. Механизм переформулировки состоит в том, чтобы в саму структуру универсальных принципов морали были введены отсылки к ситуациям-исключениям, в которых более сильная обязанность полностью аннулирует более слабую²³.

Однако такие допущения можно принять, лишь признав моральное сознание сознанием, опирающимся на масштабный самообман. Приведенные выше рассуждения не просто отбрасывают как несостоятельный какой-либо отдельный фрагмент морального опыта, они полностью разводят между собой моральную психологию и теорию нравственной рациональности. И все это происходит ради сохранения полноты прав за ДВ-принципом. Такое странное положение дел, на мой взгляд, возникает в связи с фундаментальным несовпадением его основной интенции с общей интенцией морали. Мораль как особая сфера культуры и специфический сегмент индивидуального сознания представляет собой проект тотальной максимизации совершенства, а значит, она неизбежно сопряжена с максимизацией ответственности. Рассматриваемый же принцип, как было установлено, есть принцип последовательного ограничения пределов морального вменения²⁴. И если мы все же хотим найти формулу, оперирующую теми же терминами, что и ДВ-принцип, но при этом в точности соответствующую исходной интенции морали, то нам следует обратиться к знаменитому кантовскому афоризму "должен значит можешь".

Мораль как убежище от случайного (контуры одной интеллектуальной традиции)

Итак, критика одной из форм применения ДВ-принципа показала, что взаимная обусловленность долженствования и возможности может конкретизироваться двояко. В первом случае посылкой служит утверждение о способности или неспособности совершения действий, предвидения последствий, контроля над течением событий, а выводом - установление ограничений ответственности и долженствования. Во втором случае предпринимается попытка отбросить рассуждение от неопределенной возможности к долженствованию и заменить его рассуждением от вполне определенного долженствования к выводам о возможностях человека. В качестве посылки тогда выступает готовая формулировка нравственной обязанности, которая прямо указывает на то, что там, где есть долг, присутствует и возможность.

Второе прочтение проблемы в большей мере соответствует образу морали как системы ценностей, ориентированной на бесконечное и свободное стремление к идеалу, на максимальную, придиричивую требовательность к самому себе. Человек здесь понимается как существо, которому бесконечно много дано, а поэтому от него можно и требовать бесконечно многого. Скрытым основанием такого понимания взаимной обусловленности долженствования и возможности является подразумеваемое

²² Ibidem. P. 13.

²³ Hare R.M. *Moral Conflicts*. P. 32-34.

²⁴ Сказанное о психологической неспособности совершения требуемых моральной нормой действий в той же мере относится и к неспособности, заданной чрезмерностью жертв. Не ставя под сомнение выводы Дж.П. Сторбы о необходимости дистрибутивных программ для обеспечения основных потребностей граждан, можно задаться вопросом о приемлемости процедуры их получения. Ведь она закрепляет впечатление, что моральный долг может требовать только весьма ограниченных, строго лимитированных благоразумием жертв, что он действует по принципу: "я должен жертвовать лишь тем, с чем легко расстаться".

мое богоподобие человека, существующее за счет постоянно действующего напряжения между тем, что мы эмпирически есть, и тем, чем могли бы быть. Ничем фатально не ограниченная перспектива человеческих потенций воспринимается здесь как исходный дар, которым наделен каждый человек, как его неотъемлемое свойство, превращающее долг и ответственность из строго очерченного пространства в регулятивный горизонт. Именно в этом состоит смысл кантовского афоризма, тесно связанного с его парадоксальным, ригористическим и одновременно оптимистическим, учением о трансцендентальной свободе.

При этом остается фактом, что в работах по моральной философии ДВ-принцип устойчиво маркируется именем Канта. При беглом анализе текстов, приводимых в качестве обоснования его кантианских истоков, создается впечатление, что мы сталкиваемся с простым недопониманием того, что имеет в виду Кант. Все эти фрагменты²⁵ лишь подтверждают приверженность Канта выраженной в "Критике практического разума" мысли о том, что исполняющий нравственный закон человек не нуждается ни в указании, ни в предоставлении средств для достижения своей цели, ибо "то, чего он в этом отношении хочет, то он и может"²⁶.

Вместе с тем атрибутирование ДВ-принципа Канту не совсем лишено оснований. Анализ кантовского этического учения показывает, что бескомпромиссная формулировка "должен значит можешь" применяется им только для тех случаев, когда речь идет о субъективно-психологической невозможности совершать определенные действия или о рациональной минимизации жертвенности. Свойства характера, которые субъективно воспринимаются как сформированные "потоком естественной необходимости", конечно, не аннулируют, по мнению Канта, оправданность упреков совести. Точно так же как никакие жертвы ("огромные несчастья") не являются, с его точки зрения, слишком большими, если они позволяют человеку "сохранить в своем лице достоинство человечества"²⁷. Однако если проанализировать решение Кантом проблем, связанных с внешними условиями деятельности, которые либо просто препятствуют достижению морально значимых целей, либо ставят человека в ситуацию "морального конфликта", то кенигсбергский мыслитель вполне может быть назван сторонником, хотя и далеко не создателем ДВ-принципа.

Например, выборочное отношение Канта к использованию ДВ-принципа отчетливо проявляется в связи с разрешением вопроса о правомерности консеквенциалистского понимания нравственной рациональности. Исходным тезисом в данном случае служит следующее утверждение: "разум содержит в себе причинность по отношению свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут, правда, порождать свободные поступки, но не законы природы"²⁸. Если бы моральный выбор носил консеквенциалистский характер, то есть зависел прежде всего от качества близких и отдаленных последствий наших поступков, то в числе фундаментальных предписаний морали оказалось бы требование бесконечно максимизировать познавательные способности человека (прежде всего способность предвидения). Но с кантианской позиции такое требование оказалось бы предписанием, которое парадоксальным образом адресовано не к области свободы, а исключительно к области природного. Оно невыполнимо, а значит, и несостоятельно. В силу этого нравственная ответственность может быть лишь ответственностью за качество воли, что исключает возможность обоснованных порицаний в случае, когда какие-либо внешние результаты исполнения нравственной нормы не были бы до-

²⁵ Имеются в виду следующие фрагменты: *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 437; *Он же.* Критика практического разума // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 357; *Он же.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 119.

²⁶ *Кант И.* Критика практического разума. С. 311.

²⁷ Там же. С. 350.

²⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 437.

стигнуты или когда сила обстоятельств завела бы нас в ситуацию непредвиденного "морального конфликта"²⁹.

Почему же для кантовского варианта моральной философии так важна критика консеквенциализма, в ходе которой ДВ-принцип используется как решающий аргумент? В чем причины столь выборочного отношения Канта к самому этому принципу? Один из возможных ответов, кажущийся мне наиболее обоснованным, опирается на короткую характеристику кантовской этики Б. Уильямсом. Б. Уильямс замечает, что этика И. Канта построена на двух ключевых посылах. С одной стороны, в ней "успешная моральная жизнь, выведенная из-под влияния соображений о рождении, удачном воспитании и даже непостижимой благодати непелагианского Бога, представлена как карьера, открытая не просто талантам, но таланту, которым каждое разумное существо обладает в одинаковой степени". С другой стороны, мораль у Канта превращается в наиболее фундаментальную заботу каждого разумного существа в силу того, что "моральные ценности сами радикально не обусловлены случайной удачей" и позволяют человеку получить иммунитет от случайности через них³⁰.

То есть кантовское учение пытается обосновать такую жизненную позицию, с точки зрения которой моральная самореализация является пусть бесконечно сложным по своему воплощению, но абсолютно гарантированным в отношении общего направления способом обретения осмысленной и достойной жизни. Мораль, таким образом, должна служить нам своеобразной безошибочной жизненной логикой на пути достижения того блага, которое с точки зрения разума является наиболее ценным. Поэтому, чем более требователен кантовский подход в области формирования нравственной мотивации, тем более необходимым оказывается строгое выделение некоей адиафорической (безразличной) сферы, куда можно было бы безболезненно переместить влияние на ход событий всех не имеющих отношения к нашей воле внешних обстоятельств совершения поступков. Понятно, что такая сфера может быть конституирована только за счет ДВ-принципа³¹.

Конечно, кантовское учение - не единственный и даже далеко не исходный вариант подобного совмещения формулировок "должен значит можешь" и "без возможности не может быть долженствования". За ним стоит длительная историческая тра-

²⁹ В случаях "морального конфликта", по Канту, фактическая невозможность выполнения одной из конфликтующих норм аннулирует сожаления по поводу пренебрежения ею, ибо "два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми - если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только долг, но даже противно долгу" (*Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // *Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 279). Не меняет в корне ситуацию даже предположение о том, что существует некая общая нравственная норма, предписывающая нам избегать положений "морального конфликта" до их возникновения. Ведь конфликт может оказаться таким следствием поступка, которое находится вне пределов предвидения.

³⁰ *Williams B.O.* Moral Luck // *Williams B.O.* Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 21.

³¹ Казалось бы, что отчетливое осознание Кантом того, что моральный долг не выполним до конца, что у нравственного человека всегда сохраняется чувство вины за свое несовершенство, могло бы сделать его менее чувствительным к опасности потерять тот душевный комфорт, который дает иммунитет от случайности, полученный через подчинение своей деятельности нравственному закону. Однако этот комфорт сохраняет свою ценность, поскольку Кант опирается на рассуждение, заметно смягчающее неустранимую вину несовершенных существ. "Добро в явлении, то есть по действию, мы всегда должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к святому закону. Вместе с тем можно полагать, что сердцевед с помощью чисто интеллектуального созерцания, ради образа мыслей, который носит сверхчувственный характер и из которого выводится это бесконечное продвижение к соответствию с законом, будет рассматривать указанное продвижение как законченное целое также и по действию... Стало быть, человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет угоден Богу (*Кант И.* Религия в пределах только разума. С. 136)". В итоге, кантовский моральный субъект оказывается куда более родствен античному мудрецу, искавшему в области добродетели твердое основание безмятежной самодостаточности, чем это могло бы показаться с первого взгляда.

диция, исследование корней которой уводит нас к сократовско-платоновскому пониманию взаимосвязи между знанием, добродетелью и эвдемонистической самодостаточностью. Как отмечает М. Нассбаум, в рамках традиционного для Афин V в. до н. э. обсуждения антитезы *tuche* (судьбы-случайности) и *techne* (искусства контролировать течение событий) платоновские диалоги среднего периода предлагают создание такого *techne*, которое позволяло бы радикально устранить всякое влияние случая на человеческие дела³². Результатом поиска универсального *techne* является развернутый в "Протагоре" сократовский образ практической рациональности как "измерения", определяющего "правильный выбор между удовольствием и страданием", а через него - независимое от внешних обстоятельств "благополучие нашей жизни"³³. Тот же исток имеет и платоновский образ человеческой души, которая "от соприкосновения с постоянным и неизменным... сама обнаруживает те же свойства", а "от соприкосновения с вещами непрерывно изменяющимися сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная"³⁴.

Впрочем, наиболее строгим и отчетливым (можно сказать - хрестоматийным) выразителем устранения случайности из этической сферы является моральная доктрина раннего стоицизма. Стоический мудрец абсолютно свободен: "он один свободен, тогда как дурные люди рабы, ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство - это его лишение"³⁵. Но эта богоподобная, самодостаточная свобода достигается за счет резкого сокращения сферы ответственной деятельности во всем, что не касается оперирования с собственными страстями в ходе достижения абсолютного спокойствия - апатии. Объективные результаты "предпочтительных" действий, неподконтрольные в полном смысле этого слова, никак не затрагивают нравственную сущность мудреца. "К примеру, - замечают А.А. Гусейнов и Г. Иррилиц, характеризуя стоическую позицию, - жизнь попавшего в беду друга имеет относительную ценность, но абсолютной ценностью являются усилия, направленные на спасение жизни друга, и абсолютная ценность этой деятельности ничуть не будет уменьшена в том случае, если сама жизнь друга не спасена, но все сделано во имя этого"³⁶.

Решение проблемы долга и возможности в упомянутых выше античных случаях вполне соответствует кантовскому, за тем исключением, что древнегреческие моралисты полагали, что не только добродетель, но и счастье не зависит от случайности и может быть достигнуто с помощью нравственного *techne*. Кант же, придавая счастью статус неподконтрольного воле явления, лишил его значения нравственной цели. Это немаловажное обстоятельство не устраняет, однако, глубинного типологического сходства подходов, которое подтверждает мысль о крайней распространенности в общей теории морали обрисованной выше комбинации формулировок "должен значит можешь" и "без возможности не может быть долженствования". Однако распространенность определенной теоретической конструкции сама по себе не свидетельствует о ее неуязвимости.

Трагическое учение о "моральной удаче"

Чтобы получить представление о слабых местах этой конструкции, следует обратиться к вопросу об оправданности использования ДВ-принципа уже не только по

³² Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 89.

³³ Платон. Протагор // Платон. Соч. В 3 т. М.: Наука, 1968. Т. 1. С. 246-247.

³⁴ Платон. Федон // Платон. Соч. В 3 т. М.: Наука, 1970. Т. 2. С. 44.

³⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 305.

³⁶ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 170.

отношению к моральному характеру индивида, но и по отношению к внешним условиям его деятельности. И здесь вновь следует обратить внимание на заметную неопределенность того, что подразумевается под словом "возможность". Конечно, когда мы сталкиваемся с всеобщим нормативным требованием, которое прямо предписывает нарушить фундаментальные законы, открытые физикой, химией или биологией, эта неопределенность еще слишком мала, чтобы повлиять на релевантность принципа. Однако если нам предстоит вынести оценку повлекшего за собой ущерб действия на основе вывода о том, подлежали ли предвидению и контролю события, развернувшиеся между самим действием и моментом причинения ущерба, прозрачность разграничений между возможностью и невозможностью теряется.

Именно это обстоятельство иллюстрирует инициированная Б. Уильямсом и Т. Нагелем дискуссия по проблеме "моральной удачи"³⁷. Эта проблема возникает в связи с тем, что определенные фрагменты живого нравственного опыта свидетельствуют о том, что моральная оценка и самооценка зависят от вмешательства в течение событий тех факторов, которые мы традиционно не считаем подконтрольными человеческой воле. Проблема "моральной удачи" имеет целый ряд аспектов, предполагаая анализ роли случайности и в тех ситуациях, где неподконтрольные воле факторы *отягчают* меру ответственности (*bad moral luck*) и там, где они *смягчают* ее (*good moral luck*), где ответственность *возникает* вследствие действия этих факторов или же *изменяет свою степень* в зависимости от них. Для целей настоящего исследования нам потребуется лишь одна сторона проблемы "моральной удачи", связанная с таким явлением, как "сожаление деятеля" (*agent regret*). Здесь случайные факторы играют отягчающую роль и не варьируют моральную ответственность, а создают ее минимальную степень.

В качестве иллюстрации может фигурировать уже знакомый пример Б. Уильямса с водителем грузовика, который без юридически фиксируемой вины сбил ребенка, перебежавшего дорогу. Это событие не было результатом намеренных действий водителя и выходит за общепризнанные пределы его личного контроля. Однако произошедшее было в некотором смысле *его* действием, которому предшествовал ряд *его* сознательных решений. Поэтому естественной реакцией водителя является желание, чтобы все обернулось иначе. У него появляются сожаление и раскаяние (по Б. Уильямсу - "желание компенсировать потерю"). Этот класс переживаний качественно отличен от тех сожалений, которые возникли бы у стороннего наблюдателя, а "желание компенсировать ущерб" не идентично простому сочувствию³⁸. Более того, способность чувствовать свою ответственность в таких случаях является одним из критериев морального развития человека, а нечувствительность к ней - "своеобразным безумием"³⁹. Очень похожие эмоции и поведенческие отклики вызывает и выход из ситуации "морального конфликта" через решение выполнить одно из нравственных обязательств в ущерб другому. Неисполнение какого-то из обязательств в этом случае также порождает чувство вины и желание компенсировать потери тем, чьи законные ожидания были связаны с невыполненным долгом⁴⁰.

³⁷ Среди наиболее репрезентативных работ по проблеме "моральной удачи" см.: *Nagel T. Moral Luck // Nagel T. Mortal Questions. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 24-38; Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness; Williams B.O. Moral Luck. P. 20-39.* В целом литература по проблеме очень обширна, но есть обобщающий сборник самых известных текстов: *Moral Luck / ed. D. Statman. Albany: State University of New York Press, 1993.*

³⁸ См. *Williams B.O. Moral Luck. P. 27-28.*

³⁹ *Ibidem. P. 29.*

⁴⁰ *Williams B.O. Conflict of Values // Williams B.O. Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 74* (см. также: *Williams B.O. Ethical Consistency // Williams B.O. Problems of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. P. 169-182.*)

Что же именно приводит в таких случаях к угрызениям совести и ретроспективным моральным сожалениям? Скорее всего, это происходит потому, что человеку свойственно, мысленно отступая в прошлое, пытаться найти тот момент, когда обеспечить исполнение долга было еще в пределах его физических возможностей. А. Мур приводит в связи с этим пример царя Ирода, обещавшего Саломее выполнить любое желание и ставшего в результате этого убийцей Иоанна Крестителя. Если рассматривать положение Ирода после данного обещания и после того, как стало известным желание Саломеи, то в нем уже не остается возможности избежать нарушения какой-то одной из двух нравственных норм (запрета на убийство или запрета на нарушение обещаний). Однако это не извиняет Ирода, поскольку затруднение, в котором он оказался, было создано им самим. Он уже не может контролировать собственную ситуацию в свете требований нравственной рациональности, но лишь потому, что ранее виновно потерял контроль над ней. И мы даже можем ретроспективно определить момент потери, который А. Мур условно называет "изначальным злом" (*primordial evil*)⁴¹.

Именно присутствие подобных обратных отсчетов преобразует проблему физической возможности или невозможности в более сложную и комплексную проблему возможности или невозможности предвидеть последствия своих действий, а в силу предвидения - контролировать ход событий. Для многих теоретиков, ориентированных на доверие ДВ-принципу, такое преобразование не представляет фатальной трудности. Ведь хотя исследование условий совершения действий усложняется за счет придания ему временной глубины, это, может быть, не делает его безнадежным.

Однако простые примеры (а пример царя Ирода прост) только затемняют тот факт, что исследование внешних условий деятельности и возможностей предвидеть и контролировать ход событий имеет бесконечно сложный характер. К примеру, в случаях, приводимых в работе Б. Уильямса, гарантировать успех поиска "изначального зла" и фактически удостоверенных оснований его вменения субъекту был бы способен разве что демон Лапласа, да и то после решения вопроса о природе причинности и границах человеческого знания. Таким образом, значительный риск быть несправедливым в оценке тех ситуаций, где под сомнением оказывается способность контроля и предвидения, сохраняется постоянно. И это серьезно подрывает позиции ДВ-принципа. Над человеком, который пытается его применять, всегда будет витать призрак неучтенной небрежности в своих собственных действиях или в действиях другого человека.

Против того чтобы использовать феномен "сожалений деятеля" как аргумент в пользу существования "моральной удачи", подчас используется следующее возражение. Неразрешимые опасения по поводу того, что возможность предвидеть и предотвратить катастрофические последствия наших действий еще сохранялась перед их наступлением, не обязательно свидетельствуют о том, что субъект принимает на себя ответственность за случайный ущерб. Речь идет лишь о сохраняющейся после наступления последствий вероятности того, что ущерб не был случаен, а был совершен по небрежности. Если "сожаления деятеля" вызваны вопросами: "А вдруг ущерб не случаен?", "А вдруг контроль был возможен?", то они вызваны именно действием ДВ-принципа, а не вопреки ему.

Однако на мой взгляд, подобное возражение не снимает проблему "моральной удачи", а лишь заставляет дать более точное определение того, что мы понимаем под случайностью тех факторов, которые затрагивают моральную оценку действий. Вряд ли здесь следует вести речь об онтологическом прочтении понятия "случайного". Принципиальная неспособность разрешить вопрос о возможности контроля и предвидения, собственно, и является достаточным признаком случайности в порядке

⁴¹ Moore A. W. A Kantian View of Moral Luck // *Philosophy*. 1990. Vol. 65. № 253. July. P. 311.

человеческого познания. Когда Б. Розбери стремится показать, что "моральная удача" не присутствует в приводимых Б. Уильямсом ситуациях, так как "полностью информированный наблюдатель смог бы вынести точную оценку, приняв во внимание все вариации моральных возможностей и проблем действующего субъекта"⁴², то главным вопросом остается все же вопрос о том, может ли такая позиция стать доступной реально существующему человеку, выносящему оценку? И если подобной возможности не существует, если нельзя с точностью определить "исходное зло", атрибутировать его чьей-либо воле или же убедиться в том, что никакого "исходного зла" в этой ситуации не было, то мы все равно сталкиваемся с ответственностью, сохраняющейся за пределами возможностей субъекта. Поэтому вывод Б. Уильямса о том, что "мы не способны... полностью отделить себя от ненамеренных аспектов своих действий... и при этом сохранять тождественность личности и характера"⁴³, не теряет своей силы. А значит под вопросом оказывается сам проект получения полного иммунитета от случайности посредством принятия моральных ценностей в качестве абсолютно приоритетных.

Если попытаться пойти несколько далее и высказать предположение о глубинных причинах, заставляющих многих теоретиков подвергать живой нравственный опыт жесткой критике в тех случаях, когда он полагается на представления, связанные с феноменом "моральной удачи", то в центре внимания окажется нежелание представителей сократовско-платоновско-кантовской традиции в моральной философии допустить, что нравственный опыт может носить трагический характер. Трагический в том смысле, что ни знание моральных ценностей, ни решимость их воплощать, ни даже успешное формирование характера в соответствии с этой решимостью никому не могут гарантировать уверенности в том, что он оправдан перед лицом этих ценностей. Такая уязвимость возникает в силу того, что непредсказуемые обстоятельства способны свести на нет все наши усилия по моральному совершенствованию, как они сводят на нет усилия Гекубы или Эдипа. Классическая трагедия фиксирует эту особенность наиболее ярко и отчетливо, показывая, что нравственные достоинства человека не являются абсолютной гарантией нравственно безупречной жизни ("a gap between being good and living well" у М. Нассбаум)⁴⁴.

Однако следует помнить, что опыт трагического не есть сугубо эстетический феномен. Он представляет собой одну из ключевых черт человеческой ситуации и присутствует в связи с тем, что люди по своей природе определены к оперированию в сфере тех явлений, которые являются хрупкими и преходящими. Если предположить, что нравственные ценности, задающие смысловой центр человеческой жизни, связаны лишь с тем, что не подвержено влиянию случая, то в хрупких и преходящих вещах мы будем видеть только тени и отзвуки вечного, взаимозаменяемые и лишённые уникальности, только малозначительные объекты приложения способности действовать в соответствии с моральным законом. Таким образом мы, конечно, исключим трагичность из человеческой жизни, но также столкнемся с вопросом, от-

⁴² *Rosebury B.* Moral Responsibility and "Moral Luck" // *The Philosophical Review*. 1995. Vol. 104. № 4. Oct. P. 521.

⁴³ *Williams B.O.* Moral Luck. P. 29.

Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. P. 322, 380. Очень показательным в этом смысле, что сторонники строгого ограничения долга возможностью и исключения какой-либо роли случайности из нравственной жизни очень негативно настроены по отношению к познавательной роли трагедии. Стремление Платона изгнать поэтов из идеального города, в том числе и за провоцирование неоправданной жалости к страданиям трагического героя (*Платон. Государство // Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1970. С. 436*), странным образом преобразуется в замечание Р. Хэра о двух видах философов: любителей тупиковых "трагических ситуаций" и истинных гуманистах, предлагающих искать выход из подобных ситуаций с помощью разума (*Hare R.M.* Moral Conflicts. P. 31).

четливо сформулированным М. Нассбаум: а сохранит ли жизнь человека, принявшего эти послышки, человеческое качество?

Ведь привязанность к хрупкому, преходящему, подверженному случаю имеет собственную ценность и собственное очарование. Все мы чувствуем вину за неудачу своих попыток изменить в лучшую сторону тех людей, с которыми нас связывает родительский или учительский долг, даже если все вокруг считают, что нами было сделано все, что возможно. Мы виним себя в потерях близких и раскаиваемся в том, что не совершили тех действий, которые, по общему мнению, были вне нашей способности предвидения до таких потерь. И все же только эти травматические и с точки зрения критикуемого подхода иррациональные переживания свидетельствуют о полноте осознания долга или полноте любви и привязанности. В свете последнего соображения становится понятным то впечатление величия и одновременно страха и отвращения, которое возникает в связи с цитированным мной описанием ранне-стоического мудреца. Он выше любого из людей, но и бесконечно беднее их. Он защищеннее и самодостаточнее, но его духовная жизнь выглядит как безобразный обрубок человеческой духовной жизни.

Благо Другого, общее благо и моральная безукоризненность

Кроме рассмотренных выше обстоятельств, устранению проблемы "моральной удачи" и безоговорочному распространению ДВ-принципа на сферу внешних условий человеческой деятельности препятствует существование в живом нравственном опыте тех определяющих ответственность интуиции, которые связаны с искренним и серьезным желанием блага другому человеку. Ведь образ морального субъекта, ориентированного на получение гарантий в отношении случайности в обмен на подчинение своих жизненных планов нравственным ценностям, предполагает строжайшую замкнутость на своем собственном интересе, хотя тот и включает в себя потребность в формировании мотиваций альтруистического типа. Но это очень ограниченный альтруизм. Над ним довлеет главная цель жизни "человека морали" - сохранение собственной самодостаточной праведности. Эта цель отодвигает в тень реального Другого, что создает искаженный образ добра и зла. Добром оказывается сохранение той позиции, находясь на которой человек не рискует утратить нравственную чистоту, злом - все то, что способно лишить его этого положения.

Именно такое отношение к собственной праведности (а по сути, к защищенности от риска) является одной из главных мишеней критики нравственного учения Л.Н. Толстого в русской философской традиции. И.А. Ильин в работе "О сопротивлении злу силой" очень удачно называет эту особенность толстовской этики "моральным эгоцентризмом"⁴⁵. И хотя уже В.С. Соловьев заметил, что при разрешении вопросов, связанных с применением "силового понуждения", а значит, с серьезным риском для нашей праведности, решающим обстоятельством является не желание сохранить чистоту, а наличие страданий жертвы "злого насилия"⁴⁶, именно И.А. Ильин с отчетливостью продемонстрировал необходимость допустить элемент риска в стремлении к реализации добра.

"Сентиментальный моралист, - писал он, - "любит" только до пределов своей моральной праведности. За спасение "любимого" он согласен отдать в крайнем случае жизнь, но не свою моральную безукоризненность... [Но] если бы акцент любви лежал не на самом любящем субъекте, а на любимом предмете, то... спасающий спас бы любимого не рефлектируя на возможный грех и не трепеща перед своей возможной моральной небезукоризненностью... Он отложил бы моральный суд над

⁴⁵ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 50.

⁴⁶ Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собр. Соч. В 2-х тт. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 657.

собою и этот несвоевременный суд не поверг бы его в момент действия в раздвоенность, колебание и практическое предательство"⁴⁷. Перенесение морального суда над собой с момента принятия решения на момент, когда определяются последствия поступка и ничего нельзя уже будет исправить, заставляет "спасающего" рисковать своей праведностью, несмотря на убеждение в том, что эта праведность ценна. "Спасающий" у И.А. Ильина лишен моральной самодостаточности, ибо его последующие раскаяния будут иметь причиной не его собственные ошибки или безволие, а силу неконтролируемых им обстоятельств, поставивших его в эту ситуацию и предопределивших ее исход. Таким образом, "спасающий" исходит из посылки, что его долг распространяется далеко за пределы его возможностей держать под контролем течение событий. И если он прав, то ДВ-принцип несостоятелен.

Притом следует заметить, что в области приватной, индивидуальной этики эта несостоятельность не слишком бросается в глаза. Ее выявление требует кропотливого исследования нюансов нравственного опыта. Ведь стратегия индивидуальной жизни, построенная в рамках традиции моральной самодостаточности, обладает и внешней согласованностью, и эмоциональной притягательностью. В сфере же социально-политического измерения нравственности неискоренимые недостатки ДВ-принципа выделяются куда отчетливее. Дело в том, что в числе его прямых следствий есть два неизбежных утверждения, которые уничтожают саму идею социальной и политической этики. Первое утверждение: нельзя рисковать личной праведностью и нравственным совершенством ради других людей, то есть ради общего блага. Второе утверждение: нельзя ставить их в зависимость от действий других людей.

Первое утверждение, подвергнутое сокрушительной критике И.А. Ильина, при перенесении его в политический контекст заставляет нас вспомнить мысль М. Вебера о том, что социальная этика не может быть исключительно этикой убеждения. Ведь именно этика убеждения предлагает нам "поступать как должно, а в отношении результата уповать на Бога". "Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий считает ответственным за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими". Главным препятствием для того, чтобы этика убеждения стала моделью нравственной рациональности в социальной сфере, служит, по Веберу, особый характер соотношения целей и средств в деятельности политика. "Тот, кто связывается с политикой, то есть с властью и насилием как средствами, заключает пакт с дьявольскими силами и для его действий уже не будет истинным, что из доброго может следовать только доброе, а из злого - только злое". И страницей раньше: "ни одна этика в мире не обходит тот факт, что достижение хороших целей во множестве случаев связано с необходимостью смириться и с использованием нравственно сомнительных или по меньшей мере опасных средств, и с возможностью или даже вероятностью скверных побочных следствий; и ни одна этика в мире не может сказать: когда и в каком объеме этически положительная цель освящает этически опасные средства и побочные последствия"⁴⁸.

В таком случае, если нас не устраивает полная безответственность политика, действующего исключительно по убеждению, остается либо провозгласить политическую деятельность как таковую запретной для нравственного человека, либо пересмотреть роль ДВ-принципа и ужесточить основания ответственности. М. Вебер идет по второму пути. Как замечает П. Брейнер, веберовскому политику по призванию вменяется принимать решения там, где существует большой риск совершить действие с этически сомнительными последствиями, зависящими от случайности, од-

⁴⁷ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. С. 52.

Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 697-699.

нако случайность последствий не становится извинением при нравственной оценке политика⁴⁹.

Второе утверждение, запрещающее связывать личную праведность и моральную чистоту с действиями других людей, приводит к тому, что каждый индивид как субъект социального действия дистанцируется от результатов воплощения коллективного проекта. Вместе с тем успех коллективных проектов, направленных на общее благо, возможен лишь в том случае, когда совершенство взаимных отношений между людьми рассматривается как часть индивидуального совершенства каждого из участвующих в этих отношениях индивидов. Без такой взаимосвязи соотношения индивидуального и коллективного совершенства не может существовать ни локальное, ни политическое сообщество (community).

Важнейшим философским авторитетом в этом отношении служит Аристотель, для которого справедливость (правосудность) является полной добродетелью (т.е. соединением всех нравственных совершенств) именно в силу возможности "обращать ее на другого, а не только на себя самого"⁵⁰. Но практиковать такую добродетель можно только в условиях полиса, среди сограждан, поддерживающих полисный порядок. Распад полиса мгновенно лишил бы нас этой возможности, а сохранять полис исключительно своими собственными усилиями ни один человек не в состоянии. Как замечает М. Нассбаум, с точки зрения Аристотеля "без превращения политических, обращенных на других людей интересов в цель саму по себе, мы будем лишены не только справедливости, но также истинной храбрости, истинной умеренности, истинной щедрости, великодушия, веселости и т.д."⁵¹. Но, в соответствии с той же логикой, если мы превратим политический интерес в самостоятельную цель, то неудача общего политического проекта автоматически лишит нас добродетели, порождая чувство вины за ее отсутствие⁵².

Эта мысль Аристотеля не является специфическим парадоксом античного видения взаимодействий между обществом и индивидом. Она сочувственно воспроизводится и получает множество интерпретаций у целого ряда мыслителей, наиболее глубоко проникших в природу "политических вещей" (термин Л. Штрауса). Можно проследить целую традицию отрицания ДВ-принципа в отношении коллективных политических проектов в социальной философии начиная с Макиавелли и заканчивая современными представителями классического республиканизма и коммунитаризма. В качестве одного лишь примера можно привести высказывание нашего современника, сторонника республиканизма Дж. Покока: "Политизация добродетели приводит к драматическим изменениям. Действия, связанные с удачей, более не являются внешними по отношению к ней, но ее существенной частью. Если моя добродетель зависит от сотрудничества с другими и может быть потеряна в случае их неспособности сотрудничать, то она зависит также от сохранения совершенства политического сообщества, которое уязвимо для человеческих недостатков и случайных изменений"⁵³.

⁴⁹ Breiner P. Max Weber and Democratic Politics. Ithaca-L.: Cornell University Press, 1996. P. 174-175.

⁵⁰ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 147.

⁵¹ Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. P. 452.

⁵² Известный исследователь социально-политической мысли Б. Як стремится показать, что неудача в подобных случаях не влечет, по Аристотелю, осуждения, но лишь лишает оснований для одобрения образа жизни и поступков определенного человека (см. раздел "Неудача и асимметрия между похвалой и порицанием" в его "The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought" (Berkeley: University of California Press, 1992. P. 251-259). М. Нассбаум, напротив, считает, что неудача может повлечь и осуждение "морального неудачника" (Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. P. 334).

⁵³ Pocock J.G.A. The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975. P. 176.

Задачей приведенного выше, скорее критического, чем созидательного исследования являлась многосторонняя проверка обоснованности одного из ключевых положений практической рациональности. И, на наш взгляд, эта проверка демонстрирует теоретическую слабость тезиса "без возможности не может быть долженствования". Проследить весь ряд следствий проведенной критики нам еще не представляется возможным. Лишь в качестве самого предварительного вывода можно было бы предположить, что рассуждение о возможности совершения определенных действий и достижения их результатов хотя и может влиять на установление степени нравственной ответственности, но вряд ли является абсолютным критерием, позволяющим определять ее присутствие или отсутствие.