МОРАЛЬ

РАЗНООБРАЗИЕ ПОНЯТИЙ И СМЫСЛОВ

сборник научных трудов

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

Morality
diversity of concepts and meanings

A Festschrift

for the 75-th birthday
of Abdusalam Guseynov

MOSCOW • ALFA-M • 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Мораль

разнообразие понятий и смыслов

Сборник научных трудов

К 75-летию академика
А.А. Гусейнова

МОСКВА • АЛЬФА-М • 2013

УДК 17
ББК 87.7
М79



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 13-03-16004

Ответственный редактор и составитель *О.П. Зубец*

Рецензенты:
доктора философских наук *Б.Н. Кашников, П.Д. Тищенко*

М79 **Мораль:** разнообразие понятий и смыслов : сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова. – М. : Альфа-М, 2013. – 448 с.

ISBN 978-5-98281-378-7

Что такое мораль? Как она возможна? Эти вопросы являются основными для философской этики. Ответы были такими же разнообразными, как и сами философско-этические теории. В настоящей книге представлено сегодняшнее многообразие представлений о морали. Книга состоит из двух частей. В первой развернуты различные теоретические позиции, сфокусированные вокруг обоснования и критики идеи морального абсолютизма. Во второй части более 40 специалистов из разных стран отвечают на вопрос о том, как они понимают мораль; в этой части тексты даны на языке оригинала и в переводе (соответственно на английский и русский языки). Уникальность книги как международного проекта состоит в том, что она представляет собой самопрезентацию современной этики и дает читателю возможность познакомиться с ней «из первых рук».

Для философов, специалистов в области этики. Может быть использована как в исследовательской, так и в преподавательской работе.

УДК 17
ББК 87.7

ISBN 978-5-98281-378-7

© Институт философии РАН, 2013
© «Альфа-М». Оформление, 2013

Содержание

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ 11

А.А. Гусейнов • Нравственность в свете негативной этики 13

Р.Г. Апресян • Смысл морали 35

Л.В. Максимов • О феномене морали 64

А.В. Разин • Добродетель – не запрет 80

А.Г. Гаджикурбанов • Основания морали 90

А.В. Прокофьев • О концепции морали (нравственности) А.А. Гусейнова 113

К.А. Свасьян • Будущее морали 131

А.П. Скрипник • Что такое нравственность 144

О.П. Зубец • Предпочтение жизни самого себя 174

ЧАСТЬ ВТОРАЯ 201

Р.Г. Апресян 203

Ruben Apressyan 208

О.В. Артемьева 212

Olga Artemyeva 216

Jovan Babić 219

Йован Бабич 221

Bangchun Liu 224

Бангчун Лю 225

Miran Božovič 227

Миран Божович 230

Predrag Cicovacki 233

Предраг Чичовачки 235

Dennis Cooley 238
Дэннис Кулей 241
George Crowell 244
Джордж Кроуэлл 246
Court Lewis 249
Курт Льюис 251
Myrto Dragona-Monachou 254
Мирто Драгона-Монаху 256
Kathleen Ferraiolo 259
Кэтлин Феррайоло 261
Andrew Fiala 264
Эндрю Фиала 266
Scott Forschler 269
Скот Форшлер 272
А.Г. Гаджикурбанов 275
Aslan Gadzhikurbanov 279
А.А. Гусейнов 282
Abdusalam Guseynov 288
Virginia Held 293
Вирджиния Хелд 294
Kendy Hess 295
Кенди Хесс 299
Robert L. Holmes 304
Роберт Холмс 306
Otfried Höffe 308
Отфрид Хёффе 311
Helga E. Hörz 315
Хельга Хёрц 318

Herbert Hörz 321
Герберт Хёрц 324
Li Maosen 328
Ли Маосен 331
Л.В. Максимов 334
Leonid Maksimov 337
Мао Xin 340
Мао Ксин 342
Glen T. Martin 345
Глен Мартин 348
Ram C. Majhi 351
Рам Маджхи 352
Joseph Margolis 353
Джозеф Маргулис 356
Christopher Megone 361
Кристофер Мегон 363
Jeffrie G. Murphy 366
Джеффри Мерфи 368
Елена Намли 370
Elena Namli 374
Jan Narveson 378
Ян Нарвесон 381
Б.О. Николаичев 385
Boris Nikolaichev 386
Stephen R. Palmquist 388
Стивен Палмквист 390
А.В. Прокофьев 394
Andrey Prokofyev 399

А.В. Разин 403
Alexander Razin 406
Jerald Richards 409
Джеральд Ричардс 412
Anthony Rud 415
Энтони Рад 417
А.П. Скрипник 421
Anatoliy Skripnik 424
Roger Smith 427
Роджер Смит 429
Richard Werner 432
Ричард Вернер 435
О.П. Зубец 438
Olga Zubets 442

Эта книга родилась самым естественным образом – сначала в ходе острой и теоретически насыщенной дискуссии о лжи стало очевидно фундаментальное различие в понимании морали вовлеченными в спор философами. Затем в связи с тем, что А.А. Гусейнов написал энциклопедическую статью «Нравственность» (в расширенном виде она вошла в эту книгу под названием «Нравственность в свете негативной этики»), возникла идея и потребность сделать ее своего рода катализатором для обсуждения того, как каждый из нас понимает мораль. Одновременно появилось желание узнать позиции современных философов морали из разных стран, представляющих различные теоретические традиции. Мы обратились к нашим зарубежным коллегам с вопросом: «Можно ли дать определение морали? Если да – то какое? А если нет – то почему?». Конечно, и российские этики попытались ответить на этот вопрос.

Надо сказать, проблеме определения морали в последние десятилетия было посвящено лишь несколько основательных коллективных трудов: самый известный и сыгравший большую роль в развитии этической мысли – «The Definition of Morality» (1970) – книга, во многом вдохновившая Олега Дробницкого на написание «Понятия морали». В российской этике можно отметить «Что такое мораль» (М., 1988) – сборник трудов российских авторов, в котором впервые было зафиксировано многообразие понимания морали в российской философии, причем в качества факта, имеющего как право на существование, так и основания для него.

Задача этой книги состоит не в том, чтобы выработать некое единое понимание морали, а в том, чтобы увидеть многообразие понятий и смыслов как проявление сути моральной философии современного типа, выражающей множественность исходных философских оснований этики, культурных традиций и индивидуальностей

мыслителей, которые не были едины даже в понимании задаваемого им вопроса.

Книга «Мораль: разнообразие понятий и смыслов» создана к 75-летию Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова – ведущего российского философа, посвятившего большинство своих работ проблемам истории и теории этики. Он является учителем многих российских авторов этой книги. И даже те идеи, которые существенно отличаются от его собственных, порождены его работами, его идеями, его взглядом как на философско-этические проблемы, так и на философствование не только как способ познания, но и образ жизни.



Дарья Нестеровская

Мораль состоит в том, чтобы
не убивать и не лгать.
А задача этики состоит в том,
чтобы обдумать, почему это так.

А.А. Гусейнов

Нравственность в свете негативной этики

На составляющий сюжет данного коллективного труда вопрос «Что такое мораль?» мной был дан такой ответ: «Мораль (нравственность) состоит в том, чтобы не убивать и не лгать. А задача этики состоит в том, чтобы обдумать, почему это так». В предлагаемых заметках хотелось бы развить эти утверждения.

Нравственность относится к таким феноменам, которые с трудом поддаются строгому определению, если вообще поддаются ему. Это связано с тем, что ее адекватная интерпретация возможна только в рамках философского осмысления мира. Соответственно понятия нравственности оказываются такими же различными, как различны сами философские учения. К примеру, для Канта она акцентированно противостоит всякой пользе и совпадает исключительно с доброй волей, для Джона Миля же, напротив, она является специфической формой утилитаристских устремлений человека. Кроме того, нравственность есть категория человеческой практики – не теории, не познания, а именно практики. Поэтому тот или иной взгляд на нравственность становится составным элементом самой нравственности и соответственно придает ей новый вид.

Термин «нравственность» восходит к церковно-славянскому слову «нрав», образованному от старославянского «норов». В отличие от норова, употребляемого чаще в неодобрительном значении упрямства, упорства, под нравом понимается общее выражение волевых свойств и поведенческих навыков человека, которые поддаются воспитанию и могут разнообразиться от злых, буйных, дурных до кротких, уравновешенных, добрых. Это различие хорошо передает поговорка «Нравом хорош, да норовом негож». Характеристики, относящиеся к нраву, стали именоваться нравственными, а их обобщенная совокупность получила затем название нравственности. Наряду с самобытным словом «нравственность» в русском языке в результате французского влияния в конце XVIII в. появляется совпадающее с ним по значению латинское слово «мораль». К ним примыкает имеющее греческое происхождение

слово «этика», пришедшее в русский язык с Запада в начале XIX в. и употребляемое еще в дополнительном значении науки, изучающей нравственность (мораль). В живом русском языке все три слова – этика, мораль, нравственность – употребляются как взаимозаменяемые. В научной литературе под этикой чаще всего понимается область знания, наука, а под моралью и нравственностью, рассматриваемых в этом случае в качестве синонимов, – изучаемый ею предмет. Но и в ней такое словоупотребление строго не выдерживается: иногда слово этика используется в значении морали (например, профессиональная этика), предпринимаются также попытки разводить понятия морали и нравственности. Перекрещивание повседневного языка и языка науки в данном случае связано с существом дела: нравственность (мораль) и этика находятся в одной и той же – идеальной – плоскости бытия. Этика не только отражает, исследует нравственность, но, поскольку последняя сама представляет собой форму осмысления, а тем самым и познания определенного аспекта человеческого существования, то и выражает, продолжает ее.

На мой взгляд, на сколько-нибудь объективное, общезначимое понимание морали можно претендовать, если опираться на наиболее очевидные, более или менее бесспорные ее характеристики, зафиксированные в самом нравственном опыте, и на оформляющие его нравственные понятия и ограничиваться ими. Среди таких понятий прежде всего следует назвать понятия добра и зла, которые задают общую структуру, внутренний каркас нравственности. Полярность добра и зла выражает противоположные векторы сознательных действий человека: добром именуется то, к чему он намеренно стремится; злом – то, чего он намеренно избегает. В таком широком понимании добро может означать все ценное, хорошее, а зло – все нежелательное, плохое. Таков, надо думать, и был первоначальный, естественно сложившийся смысл этих понятий. Живой язык и сегодня позволяет нам говорить о добре как ценном имуществе, о добротности вещей и дел, о зле как дефекте, испорченности, различного рода разрушениях. Однако нравственный смысл этих понятий оказался превалирующим, основным, и в настоящее время под добром и злом преимущественно (в том числе в живом опыте) понимается моральное добро и моральное зло. Такое перекрещивание смыслов само по себе является показательным: оно говорит о том, что нравственность не совпадает с конкретными действиями, а выражает их некую общую основу и нацеленность.

Действия человека управляются целями, которые он заранее перед собой ставит и которые или совпадают с самими действиями, или в идеальной

форме содержат отличающийся от них конечный результат. Целесообразность действий человека является их специфической причинностью, причинностью наоборот, если сравнивать ее с привычным порядком причинно-следственных отношений в природе. Это значит: прежде, чем совершить действие, человек принимает решение совершить его, и тем самым он сам становится его причиной. Когда мы говорим, что человек действует сознательно, целесообразно, то следует иметь в виду: речь идет обо всех его действиях, начиная с самых элементарных, таких как прием пищи, передвижение, и заканчивая такими сложными, как научный поиск или политическая борьба. Целесообразно-сознательный характер человеческой деятельности означает, что ее субъектом является сам сознательно действующий индивид и что она воплощается в его индивидуально-ответственных действиях – действиях, которые совершаются в силу решения и решимости совершить их.

Многообразию и сложности человеческой жизнедеятельности соответствует многообразие и сложность целей, системное единство которых определяется тем, что более общие и важные цели подчиняют себе менее общие и важные, низводя их до уровня средства. Для того, чтобы гарантировать внутреннее единство жизнедеятельности человека, и для того, чтобы она могла состояться в качестве целесообразной, необходимо в системе целей мысленно дойти до верхнего предела – самой общей и важной цели, за которой уже нет другой цели и которая не может быть низведена до уровня средства. Цель в качестве причины, ради которой человек совершает действие, согласно традиции, идущей еще от Платона, именуется благом и считается, что каждый человек стремится к благу. Соответственно, самая общая и важная цель будет высшим благом. Высшее благо занимает в системе целей особое место – оно цементирует эту систему и, будучи конечной, последней, в то же время соучаствует во всех прочих целях, составляет их общую ценностную основу. Оно придает осмысленный характер и внутреннюю, субъективно заданную цельность жизнедеятельности человека.

Противоположность добра и зла как основополагающая ценностная матрица сознательных волевых усилий соединяет ограниченность непосредственного поведения человека с его уходящим в бесконечность идеальным устремлением и поднимает его существование на уровень задачи, предназначения, миссии. Нравственность представляет собой взгляд человека на самого себя и свои действия в идеальной перспективе. Речь не идет о том, что такая перспектива обязательно заранее формулируется индивидами и осоз-

нанно культивируется ими в своем повседневном опыте. Чаще всего и, как правило, это не так. Осмысленность человеческой жизни существует в виде того основного ценностного вектора, который объективно заложен в устремлениях и действиях, отражается (часто искаженно) в представлениях человека о том, что является для него самым важным и ценным. Однако как бы человеком нравственность ни понималась, он придает ей самоценный смысл, рассматривает в качестве высшей точки отсчета и оценки своих действий, видит в ней сокровенное личностное начало; это доказывается, например, тем, что из всех потерь оскорбление, унижение нравственного достоинства является самым сильным, а из всех переживаний угрызения совести самыми тяжелыми. Будучи взглядом на самого себя в идеальной перспективе, нравственность обрекает человека на постоянное недовольство собой, становится источником такого недовольства. Это – настолько существенный момент в реальном функционировании нравственности, что сам факт такого недовольства можно считать ее идентифицирующим признаком. В психологическом плане нет ничего более чуждого нравственности, чем чувство самодовольства собой, и именно это имел в виду Альберт Швейцер, когда говорил, что чистая совесть есть изобретение дьявола. Можно добавить: самое коварное изобретение.

Предметной областью нравственности в строгом и узком смысле слова являются отношения между людьми. Человек приходит в мир один и один уходит из него. Но свой жизненный путь между этими двумя точками он проходит вместе с другими людьми; человек неразрывно связан с ними естественными и еще больше социальными (общественными) связями. Окружающие человека люди – часть объективной реальности, в рамках которой разворачивается жизнедеятельность человека, но в отличие от других ее частей, вещного мира и других живых существ, его отношения с другими людьми могут приобрести взаимный характер, а тем самым и субъективный, личностный смысл. Отношения с другими людьми включаются в пространство индивидуально ответственных действий. Человек может также формировать отношение к себе со стороны других людей благодаря тому, что он задает им образец для такого отношения своим поведением, тем, как он сам относится к ним. Именно такая логика заложена в Золотом правиле нравственности, которое в своем наиболее жестком варианте запрещает индивиду поступать так, как он не хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к нему. Для того, чтобы блокировать враждебное отношение и сформировать дружест-

венное отношение к себе со стороны других людей, человек должен стремиться к такому добру для себя, которого не может не желать любой человек, поскольку он является разумным и стремится к наилучшему для себя, т.е. к безусловному, абсолютному добру. Ориентация на так понятое добро составляет внутренний нерв нравственности. Нравственность невозможно понять без парадигмы идеального бытия, без апелляции к абсолютным ценностям.

Нравственность связывет способность человека быть причиной своих действий с его стремлением придать своему существованию совершенный вид. Она, собственно говоря, и есть деятельное, реализующееся в поступках соединение своеволия с абсолютностью, индивидуально-личностного начала со всеобщезначимым. Отсюда – ее расчлененность на индивидуально-личностные и безлично-объективированные формы явленности.

Индивидуально-личностные формы нравственности можно обобщить в понятии нрава (характера, душевного строя) человека, который включает в себя: а) общий ценностный смысл, в силу которого его называют добрым, мягким, сдержанным, строгим, справедливым или злым, распущенным, вздорным и т.д.; б) внутренние контрольно-оценочные механизмы (совесть, стыд, раскаяние, вина, бесстыдство, нарциссизм и т.д.); в) устойчивые душевные качества и поведенческие навыки, направленные на совершение достойных и недостойных поступков в конкретных сферах жизнедеятельности и именуемые соответственно добродетелями и пороками. Добродетели (и противостоящие им пороки) являются основным суммирующим показателем индивидуальной нравственности. Добродетели являются мерой зрелости человека как общественного существа, фиксируют исторически достигнутую меру дружественности (гуманности) отношений между людьми в их персональной выраженности. Накопленный веками набор добродетелей многообразен, не поддается охвату во всей своей полноте, поскольку это – живой процесс, развивающийся в каждом коллективном и индивидуальном опыте. Основными из них являются следующие: четыре кардинальные добродетели античности, систематизированные и описанные Платоном, – умеренность, мужество, мудрость, справедливость; плюс к ним милосердие, которое вошло в практику с мировыми религиями (в Европе с христианством) и в них же получило свое обоснование, а также толерантность, которая связана с демократическим строем жизни и осмыслена философами Нового времени.

Безлично-объективированные формы нравственности образуют в своей совокупности общественную нравственность, в качестве структурных единиц которой можно вычленить: а) нравы, реально практикуемые в той или иной общественной среде устойчивые, привычные формы публичного поведения; б) каноны оценки, поддерживаемые общественным мнением и общепризнанными образцами поведения – как должными, так и предосудительными; в) нормы, задающие критерии поведения и поступков и представленные в широком диапазоне от универсальных принципов до этикетных правил. Суть общественной нравственности выражается в нормах (принципах), которые призваны выделить, очертить пространство отношений между людьми в его принципиальном отличии от собственно природного существования в качестве пространства человечности. Они говорят о том, какими должны быть эти отношения, чтобы они могли называться нравственными. Своеобразие нравственных норм в системе общественной регуляции, их отличие от других (правовых, административных и др.) регулятивных начал состоит в том, что они говорят о должном поведении, притом о должном в безусловном смысле.

Индивидуально-личностные и безлично-объективированные формы нравственности, в общем и целом, соответствуют друг другу, закольцованы между собой, хотя их единство является динамичным, реализуется в сложном и противоречивом историческом процессе. В этике это противоречивое единство фиксируется и исследуется как взаимоотношения индивидуальной и социальной этики. Хотя они существуют в соотнесенности друг с другом, тем не менее, решающим звеном в этом двуедином комплексе является индивидуальная этика. Это – очень важный момент, выражающий само существо дела, состоящее в том, что субъектом нравственности является личность, и сама она, нравственность, представляет собой форму индивидуально-ответственного существования человека. Человек – общественное существо, и личность представляет собой продукт исторического развития. Индивид вычленяется в качестве личности в ходе исторического процесса, но не выпадает из него. Напротив, личность берет на себя ответственность за исторический процесс тем, в частности, что она поднимает свою деятельность на нравственную высоту, подчиняя ее всеисторическому идеалу человечности. С известным огрублением можно сказать, что социальная этика является вторичной по отношению к индивидуальной. Одна из кардинальных особенностей нравственных норм, выражающих общественную нравствен-

ность, состоит в том, что они не расчленяются на объект и субъект: предполагается, что нравственные нормы, которым безусловно должен подчиняться человек, задает себе он сам и не может не задавать, поскольку ведет себя адекватно своей природе разумного и общественного существа. Это означает, что они, нравственные нормы, опираются на автономию воли и приобретают действенность благодаря ей. Автономия воли поднимает индивидов до уровня нравственных субъектов, говоря точнее, учреждает их в этом качестве. Она означает, что индивид, становясь нравственным, и к себе, и к любому другому индивиду относится человечно – так, как если бы в нем было персонифицировано человечество, и он своими действиями учреждал бы его. Общественная нравственность, в конечном счете, также держится на индивидуально-ответственном поведении. Очевидная и общепризнанная истина состоит в том, что нравственные нормы в отличие от других социальных норм (прежде всего, от правовых) имеют не внешне принудительный характер, а предполагают их одобрение и внутреннее принятие самим действующим индивидом, они апеллируют к доброй воле последнего и держатся на ней. Общественная нравственность раскрывается в качестве более или менее самостоятельной силы и обнаруживает свою действенность по преимуществу в зонах личностного присутствия – ситуациях, ход и исход которых прямо зависят от нравственных качеств вовлеченных в них людей, требуя от них помимо профессиональных знаний и навыков также ясно выраженной личностной позиции, решимости, самоотверженности, героизма, способности брать на себя ответственность.

Другая важная особенность общественной нравственности, показывающая и доказывающая, что она держится главным образом на силе привычки и приобретает действенность, только закрепившись во внутреннем мире индивидов, став их сознательной, добровольно принятой и культивируемой позицией, состоит в следующем. С точки зрения логики нравственности невозможно существование людей, которые в силу каких-то своих достоинств были бы как-то особо (профессионально, сословно или иначе) выделены и имели бы преимущественное право говорить от имени морали и стоять на ее страже. Это заключено в самой идее безусловности, универсальности нравственных норм. Точно также не существует людей, которые в силу своих недостатков, пусть даже ничтожества или иных (антропологических, социальных и прочих) признаков, были бы отлучены от нравственности, от обязательств, налагаемых нравственностью на них и по отноше-

нию к ним. Эта заключенная в самой нравственности логика становится и, чем дальше, тем больше, фактом общественной жизни; современное демократическое жизнеустройство общества по этому критерию значительно превосходит и значительно полней реализует отмеченную особенность нравственности, чем основанное на сословных различиях феодальное общество. Изначальность и абсолютность нравственности предполагают и получают продолжение в неограниченном многообразии ее интерпретаций и конкретизаций в общественном опыте. Более того: нравственность выполняет свою роль в обществе, состоящую в том, чтобы сплачивать, интегрировать людей и одновременно защищать их друг от друга, только при допущении, что все люди без какого-либо исключения имеют одинаковое право апеллировать к ней как к высшей инстанции, придающей человеческую легитимность их поведению. В тех случаях, когда отдельные индивиды и институты, даже если это профессора и кафедры моральной философии или прикладной этики, свое понимание нравственности выдают за единственно истинное и присваивают на этом основании право быть учителями и арбитрами в делах нравственности, то они занимают позицию в интеллектуальном плане ошибочную, а в социальном плане сомнительную и даже опасную. Она ошибочна, ибо исходит из искаженного представления, будто существует некая безличная нравственная истина, которая может быть навязана внешним образом силой властного, научного или какого-либо иного авторитета. Она сомнительна и опасна, ибо означает род особо опасной демагогии, призванной прикрыть как раз те ситуации, решения и действия, которые неприемлемы именно с точки зрения нравственности, прежде всего обман и насилие.

Когда родоначальник нашей науки Аристотель говорил, что этике свойственна своя мера точности, что она формулирует истину приблизительно и в общих чертах, что ее утверждения условны и вероятностны, то он, надо думать, предупреждал именно против того, чтобы она не соблазнялась подменять своими выводами реально действующего индивида, единственно ответственного за нравственный смысл и правильность своих решений и поступков. Замечательная особенность созданной Аристотелем этической теории заключается в том, что она является открытой, включает в свое содержание реально действующего живого индивида, рассматривая его способность принимать ответственные решения в качестве условия правильного понимания теории. Это означает, что этическая теория получает продолжение и за-

вершение, доводится до поступка как конечного своего пункта в интеллектуально-душевной деятельности индивида, желающего быть добродетельным. И поскольку люди изучают этику не для того, чтобы знать, что такое нравственность (добродетель), а для того, чтобы быть нравственными, постольку лишь сам добродетельный индивид является компетентной инстанцией и гарантией того, что нравственно (добродетельно) и безнравственно (порочно) в каждом конкретном случае.

Жизненные наблюдения свидетельствуют, что люди, склонные к моральным инвективам, как правило, пользуются плохой репутацией. Это относится также к тем, кто имеет привычку прикрывать свои ошибки апелляцией к чистоте мотивов и винить в своих неудачах обстоятельства, других людей, только не себя. Морализирующий индивид (как, например, Тартюф, ставший в этом отношении нарицательным именем) является, как известно, одним из излюбленных сатирических типов художественной литературы. Общественная практика также дает много свидетельств злоупотребления моральными оценками и критериями. Можно сослаться на фарисейство, ставшее нарицательным обозначением нравственного лицемерия и являющееся своего рода неустранимым проклятием общественной нравственности. Из истории известно, что особой жестокостью отличались те диктаторские режимы, которые прямо замыкали свою репрессивную практику на борьбу за нравственную чистоту в том виде, как они ее понимали; хрестоматийной в этом отношении стала Женевская республика XVI в. под руководством Кальвина, который в своем фанатичном религиозно-нравственном рвении вытравил из этого города все проявления жизненного веселья, превратил его в поведенческий концлагерь.

Субъективно-личностные и объективированно-безличные формы бытия нравственности стали отправным пунктом двух ее различных исторических конфигураций, чаще всего именуемых этосами (от древнегреческого ethos в значении привычки, характера; в качестве термина употребляется для обозначения целостности нравов в их соотнесенности с тем или иным конкретным субъектом, который и придает им эту целостность) – аристократического и мещанского. Хотя названия и отсылают к общественным слоям, в среде которых возникли и по преимуществу культивировались эти этосы, тем не менее, они обозначают относительно самостоятельные стили поведения и состояния общественных нравов.

Аристократический этос исходит из убеждения, что человек сам себе господин. Аристократ как нравственный тип не нуждается в похвалах и совершенно не терпит унижения, от кого бы оно ни исходило. Он преисполнен чувства собственного достоинства и величия и всегда готов постоять за свою честь. Он спорит только с самим собой и добродетелен без оглядки, в силу своей натуры. Зависть его так же унижает, как и чувство превосходства над другими. Он сам задает себе меру. Он верен слову, потому что это – его слово; он правдив потому, что не может унизиться до лжи. Он бывает праздным, потому что не хочет сковывать себя внешними обязательствами. Он расточителен, потому что не желает быть рабом вещей и денег. Словом, аристократический этос создает такой образ нравственно достойного существования, основой которого является нравственно самодостаточная личность.

Мещанский этос, напротив, делает акцент на внешнем регулировании поведения. Он видит гарантию нравственности в связанности поведения детальными нормами, правилами и поддержании его неусыпным общественным мнением. Мещанин культивирует незаметный образ жизни, ориентирован на то, чтобы быть не хуже других и не вызывать у них чувства зависти. Он бережлив, расчетлив. Он дисциплинирует себя в соответствии с принятыми в его среде моральными представлениями. Мещанский этос основан на сознательном подчинении внешне заданным нравственным представлениям, нормам и правилам. Его носитель, в отличие от аристократа, не рассчитывает на свою силу и решительность, защиту своей чести он доверяет правосудию и морали, он смотрит на себя глазами других, окружающих.

Различия аристократизма и мещанства обнаруживаются (хотя, разумеется, и с разной степенью отчетливости) во всех обществах и на всех этапах истории нравственного самосознания культуры. В частности, мы находим это различие уже в начальных опытах осмысления общественного поведения – в поэмах Гомера и Гесиода. Гомер дает первый образец аристократического этоса: он воспевает греческих царей, героев, которые рождены от людей и богов и в своих сознательных устремлениях идентифицируют себя со своей божественной половиной и стремятся быть как боги. Но так как они не могут стать богами в прямом, физическом смысле слова из-за своей смертной природы, они хотят походить на них своими помыслами, прямо совпадающими с указаниями богов, и великими делами. Основными ценностями их жизни являются честь и слава, которые для них не просто абстрактные нормы, а реальные мотивы их действий. Для них быть и быть героем – это одно и то же.

Гесиод говорит от имени крестьян и воспевает свойственные им неустанное усердие, бережливость, осмотрительность. Он формулирует идеал, основанный на принципах справедливости и трудолюбия, и гарантии нравственного существования видит в том, чтобы следовать этому идеалу, закрепить его в правосудной практике повседневности.

Эти две доминанты в истории культуры многократно видоизменялись, взаимно влияли друг на друга и полемизировали между собой. При этом вплоть до Нового времени всегда в качестве господствующего и более адекватного самой сути нравственности признавался аристократический этос. В Новое время в рамках европейской культуры в ареале, охваченном религиозной реформацией, происходит, по сути дела, духовная революция, и мещанский этос в конкретной форме протестантского этоса становится господствующей системой ценностей в обществе. Протестантский этос усиливает, доводит до крайности то, что свойственно мещанскому этосу в целом – он прямо и целиком связывает нравственное достоинство с жизненным успехом. Считается, что человек служит Богу и соответствует своему человеческому предназначению не какими-то милосердными делами, а тем, что хорошо выполняет свои земные обязанности, касающиеся здоровья, семьи, материального благополучия, профессии, положения в обществе. Торжество протестантского этоса, которое совпало по времени с переходом к капитализму и точно соответствовало его духу, стало, как показал М. Вебер в своем исследовании «Протестантская этика и дух капитализма», одним из мощных стимулов развития и выдающихся (прежде всего материальных) успехов новоевропейской цивилизации. Следует заметить, что победа мещанского этоса не является универсальной закономерностью. Его торжество в Западной Европе, возможно, даже единственное в своем роде явление в истории человечества; в других (незападных) культурах, насколько можно судить, такого перелома в развитии общественной нравственности не произошло. К тому же надо заметить, что успешное развитие капитализма во многих странах самого Запада также не сопровождалось торжеством мещанства. Показательно также то, что победивший протестантский этос недолго акцентировал свою враждебность аристократическим нравам, а, напротив, как показала в работе «Мещанская мораль» польская исследовательница М. Оссовская, стал подделываться под аристократизм. Что неудивительно, ибо мещанскому этосу всегда недоставало сознания своей самодостаточности: он с самого начала несет на себе печать вторичности. Историческое превалирование аристократическо-

го этоса над мещанским имело, среди прочего, своим следствием то, что понятие мещанства приобрело негативный ценностный оттенок.

Как форма практики нравственность обнаруживает себя в поступках, в складывающейся из них сознательной деятельности индивидов. Если воспользоваться аналогией, то можно сказать, что для нравственности поступок означает то же самое, что, например, для теории – понятие, для литературы – художественный образ, для религии – молитва, для политики – власть. Говоря кратко, быть нравственным – значит совершать нравственные поступки, понять нравственность – значить понять, что значит совершать нравственные поступки. Первым и самым существенным вопросом при анализе понятия нравственного поступка является следующий: идет ли здесь речь об особом качестве поступков или об особой их совокупности? В истории этики на него были даны прямо противоположные ответы, которые стали основанием двух самых авторитетных теоретических традиций. Первый принадлежит Аристотелю. Он рассматривал добродетельность и порочность в качестве различных характеристик одних и тех же поступков в рамках всей их добровольной совокупности, считая, что всякий поступок, о чем бы ни шла речь (об игре на кифаре, чувственных удовольствиях, дружеской беседе, поведении в бою и т.д.), оказывается порочным в силу недостатка или избытка и является добродетельным, когда найдена его мера и он совершен наилучшим образом. Кант придерживался принципиально иного взгляда. Он придавал нравственности исключительный характер, рассматривал в качестве причинности из свободы и, отождествив с доброй волей, отделил от всего, что связано со склонностями. Он пришел к выводу, что нравственность может существовать только как регулятивный принцип, но не как факт, как безусловный долг, которому, возможно, никогда не было соответствия в мире реальных поступков, всегда обремененных материей склонностей. Поступки ради долга (не сообразно долгу, а ради него), которые единственно и могли бы считаться нравственными, человеку как несовершенному разумному существу недоступны (отсюда, между прочим, – такая характерная, единственная в своем роде особенность этических сочинений Канта: в них не приводится никаких достойных подражания нравственных образцов).

В реальном историческом контексте развития этической теории и нравственной практики позиция Канта была направлена против того, чтобы выделять в мире склонностей особый класс так называемых моральных чувств, а в мире поступков – особый класс собственно нравственных поступков, како-

выми считались дела милосердия. Но, тем не менее, он сам выделил нравственный мотив и адекватные ему поступки в особый класс, придав им, правда, виртуальный характер. В этом смысле его теоретический подход по сравнению с Аристотелем был прямо противоположным. В то же время между ними было одно принципиальное сходство, которое важнее их различий: и тот и другой рассматривали в качестве субъекта нравственности, ее опоры и несущей конструкции саму ответственно действующую личность – это добродетельный индивид у Аристотеля и автономия воли у Канта. Эта точка схождения двух великих мыслителей открывает возможность для дальнейшего углубления этического познания, которую мы находим, в частности, у М.М. Бахтина в его сочинении «К философии поступка».

Поступок, как отметил Бахтин, развернут в две стороны – в действующего индивида (того, кто совершает поступок) и мир, в бесконечную совокупность связей которого он включается. Соответственно в поступке надо различать а) сам факт поступка и б) его содержание. Факт поступка зависит от личности, является ее исключительной прерогативой. Для того, чтобы поступок состоялся как факт, необходимы решения и решимость человека совершить его. Это – область нравственной ответственности личности. Поступок – каждый, всякий поступок – есть авторское произведение, он есть поступок вот этого конкретного и единственного человека, совершившего его, и поступок, который не мог совершить никто другой, ибо он совершен с того места, которое занимает совершивший его индивид. Тот, кто совершил поступок, дает ему имя, и поступок становится поступком этого конкретного носителя имени, таким же единственным, как и сам имяносец. Содержание поступка определяется теми знаниями, навыками, умениями, которыми обладает действующий индивид, обстоятельствами, в которых он совершается, разнообразными, в том числе случайными, детерминирующими воздействиями. Оно сугубо объективно, рационально просчитываемо и является предметом другой ответственности, которую Бахтин называет специальной. Для понимания как своеобразия каждой из этих форм ответственности, их существенных различий, так и характера связи между ними, важно учесть следующее. От специальной ответственности не существует перехода к нравственной ответственности; как писал В.С.Соловьев, расписание поездов не говорит о том, куда мне ехать, и точно так же никакая теория не может сказать, что и как делать человеку в той или иной ситуации. Решение о поступке не выводимо из его содержания, из задающих его содержание детер-

минаций, оно является не следствием, а началом, причиной. Как афористично и точно выразился Бахтин: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним». От нравственной ответственности переход к специальной ответственности существует, последняя является естественным и необходимым продолжением первой. После того как решение о поступке принято и он состоялся как факт, судьба поступка, его успех и неуспех становятся предметом специальной ответственности. Но, как бы ни сложилась эта судьба, каким бы успешным или, напротив, неуспешным ни оказался поступок в содержательном смысле, в любом варианте тот, кто принял решение совершить его, несет за него всю полноту нравственной ответственности. Суть нравственной ответственности, которая является безусловной, независимой от всех других влияний, состоит именно в том, что она возводит поступок к субъекту, рассматривает его в качестве субъективного, порожденного, учрежденного самим субъектом.

Из сказанного следует, что не существует особого класса нравственных поступков. В зоне нравственно ответственного существования находятся все поступки – они находятся в этой зоне в той мере, в какой они восходят к личности как к своему источнику, являются результатом ее решения совершить их. Этот вывод подтверждается реальным опытом, когда человек признает одно и то же свое действие выгодным, успешным, вынужденным и одновременно с этим нравственно недостойным и ошибочным. Так, человек, добившийся выгоды обманом, может быть доволен своей выгодой и в то же время понимать и чувствовать (часто невольно), что он поступил подло. Об этом же свидетельствуют столь частые ситуации, когда человек в рамках своих общественных функций делает вещи, которые с его личной точки зрения являются неприемлемыми, и он осознает это расхождение, фиксирует его в качестве значимого для себя факта, часто, правда, ошибочно полагая, будто такое осознание и личное дистанцирование от своих же функциональных действий является неким оправданием для него. Можно также сослаться на феномен раскаяния, когда человек переживает нравственную вину задним числом, когда она кажется уж совершенно бессмысленной, ибо уже ничего изменить нельзя. К примеру, создание атомного оружия в СССР и США было многократно обосновано, вытекало из логики социального, научно-технического, геополитического и иного развития, плюс ко всему оправдывалось убеждением в его необходимости для борьбы с фашизмом. Но впоследствии, когда выяснилось, что это оружие стало козырной картой в противостоянии

социальных систем и в борьбе за мировое господство и что оно поставило человечество на грань уничтожения, некоторые специалисты, участвовавшие в его разработке, задним числом осудили свои действия и взяли на себя вину за сопряженные с ядерным безумием опасности. Труднейший для практики индивидуальной и общественной жизни, как и для философско-этической теории, вопрос состоит в следующем: насколько обоснована индивидуальная нравственная ответственность личности, в особенности сознание и чувство вины, за действия, которые, хотя и совершаются с ее участием, вместе с тем вполне исчерпывающе обусловлены независимыми от нее объективными причинами? Чтобы ответить на этот вопрос, следует отметить особое место нравственности в системе мотивации поведения.

Особое место нравственных мотивов в системе мотивации поведения связано с тем, что они рассматривают действие и формируют отношение к нему не с точки зрения его извне заданного конкретного содержания, «материи», а в качестве свободно избранного акта, так, как если бы субъект, совершая это действие, не руководствовался ничем, кроме своей решимости и сам задавал миру некую универсальную норму. Они не находятся в одном ряду со всеми другими содержательными мотивами, связанными со стремлением к успеху, пользе, удовольствиям, престижу, власти и т.д., достижением каких-то конкретных целей. Они как бы образуют особый, второй, уровень мотивации, являются своего рода мотивами мотивов. Нравственные мотивы автономны по отношению ко всем другим, предметно обусловленным мотивам, о чем как раз свидетельствует уже упоминавшееся раздвоение оценок индивидом своих действий, как если бы в прагматическом плане действовал один человек, а нравственные оценки выносил другой. В то же время они лишены самостоятельности в том смысле, что сами по себе не могут стать единственным (необходимым и достаточным) субъективным основанием действий и не существуют (не могут быть идентифицированы) в чистом виде. Их действие всегда опосредовано другими, эмпирически ориентированными мотивами и их идентификация затруднена до такой степени, что всегда может быть поставлена под сомнение и, как не без основания полагали сторонники теории разумного эгоизма, даже в самом бескорыстном действии можно усмотреть личную выгоду, тонкое и изощренное себялюбие.

Специальная и незаменимая роль нравственных мотивов состоит в том, что они являются последней санкцией на действия, которые уже и так имеют свои, эмпирически вполне достаточные основания для того, чтобы быть со-

вершенными. Она наиболее рельефно и эффективно обнаруживается на последней стадии субъективного обоснования действия и в качестве именно такой последней стадии. Нравственные мотивы в системе мотивации поведения играют роль, аналогичную той, которую выполняют производственные отделы технического контроля, проверяющие готовую продукцию на соответствие техническим стандартам. Их функция состоит в том, чтобы задуманные и содержательно подготовленные действия, готовые вполне к тому, чтобы вырваться из субъективного «плена» наружу и стать фактом объективного мира, оценить, соответствуют ли они сверх того еще и нравственным критериям. Как происходит это взвешивание на весах нравственности – это особый вопрос, трудно эксплицируемый и до настоящего времени плохо исследованный, возможно даже принципиально ограниченный с точки зрения возможности его исследовать. Нам важно отметить, что такое взвешивание вмонтировано в практику поведения и все сознательно совершаемые человеческие действия проходят такую проверку на «зуб» нравственности, и они являются человеческими в той мере, в какой проходят такую проверку и получают нравственную санкцию. В тех случаях, когда планируемое действие не соответствует нравственным критериям, оно блокируется, на него накладывается запрет, подобно тому, как отдел технического контроля выбраковывает и не допускает на рынок продукцию, которая не соответствует стандартам (например, санитарным). Действенность нравственности, соответствующая ее претензиям на автономность и безусловность, состоит именно в этой возможности запретить действия на основании одних лишь нравственных критериев.

Поступок, как подчеркивалось, развернут в две противоположные стороны – в сторону субъекта, принимающего решение относительно поступка и ответственного за факт его бытия, и в сторону объективного мира, в который он включается и составным элементом которого он становится. Рассмотренный с внешней стороны, в контексте объективного мира, поступок является строго детерминированным, предсказуемым, просчитываемым с точностью механических процессов, с этой точки зрения он ничем не отличается от всего, что происходит в мире, в причинных цепях которого не существует никаких обрывов. Рассмотренный изнутри, с точки зрения субъекта, поступок выступает как его свободное деяние. И этот взгляд изнутри, свойственный автору поступка, не является его иллюзией, а всего лишь осознанием и утверждением им своего авторства. Внутренне отношение субъекта к по-

ступку как к своему свободному акту и осознание им своей нравственной ответственности за него выражает и держится на том несомненном факте, что о каждом своем поступке он с полной, обладающей несомненной доказательной силой убедительностью может сказать, что мог бы не совершать его. В этой способности субъекта не совершать (отказаться, запретить себе) то, что он считает недостойным совершать, заключена реальная основа автономии его воли, позволяющая и требующая нравственно ответственного отношения ко всему, что он делает.

Все сказанное выше позволяет понять, почему нравственность в реальном историческом опыте от первоначальных детально прописанных первобытных табу до современных общих принципов имеет по преимуществу форму запретов и держится на запретах. Особенности нравственности, связанные с категоричностью ее требований и свободой воли как ее основанием, являются обобщением той исключительной роли, которую в ней играют запреты. Почему это так?

Прежде всего, запреты говорят о том, чего не надо, нельзя делать. Они обозначают пределы, границы, в случае нравственности они выделяют ее собственное пространство, фиксируя то, чем она не может, не должна быть. Нравственные запреты суть сама нравственность в ее негативном выражении. Нравственность понимается как иное, чем запечатленная в запретах безнравственность, как то, что начинается за пределами этой безнравственности и активно ей противостоит.

Далее, запреты и только они позволяют выдержать нравственный критерий универсальности. Индивиды в силу своих эмпирических различий не могут совершать одни и те же поступки, о каких бы поступках ни шла речь. Но они могут не совершать одни и те же поступки, – те из них, относительно которых они пришли к согласию не совершать их, убеждены в том, что их не до́лжно совершать; в этом случае эмпирические различия не могут стать препятствием, так как они участвуют в поступке сугубо негативно. В случае запретов люди выступают не в качестве эмпирических индивидов, а в качестве разумных существ; наличие сознательной воли является достаточным основанием их дееспособности.

Наконец, только в форме запретов нравственные нормы могут получить действенное и однозначное воплощение. Для следования запретам не требуется ничего, кроме решимости следовать им. В случае осуществленного за-

прета намерение совпадает с поступком, который состоит в отсутствии поступка. Здесь не остается места для «игры» на расхождении намерения и поступка, и соблюдение (несоблюдение) запрета удостоверяется с точностью, исключающей как обман, так и самообман.

Следование нравственному запрету есть поступок, но только негативный. Он негативен в обоих смыслах понятия негативного: он негативен, потому что не состоялся, и потому, что не состоялся в силу своей порочной (нравственно отрицательной) природы. Он негативен и в фактическом и в ценностном смысле. Негативный поступок – это поступок, вполне действенный и значимый бытийный акт. Он блокирует возможное зло, не дает ему состояться в качестве позитивного действия. Чтобы понять реальность, бытийную силу негативного поступка, достаточно мысленно представить себе, вообразить, что бы было с самим действующим индивидом и внешним миром, если бы он не состоялся. Не совершить зло есть добро, и мы можем с полным основанием сказать, что негативный поступок нравственно позитивен именно в своей негативности. Особенностью силлогизма негативного поступка (действия, основанного на запрете) является то, что здесь отсутствует частная посылка. Здесь второй (частной) посылкой является сама решимость индивида следовать запрету, сам же запрет выступает в данном случае в качестве общей посылки. Норма, существующая в форме запрета, прямо переходит в поступок, совпадает с поступком. Если от нормы нет перехода к поступку, то от запрета такой переход есть, ибо запрет – не абстракция, не обобщение, а точное указание того действия, которое запрещено к исполнению. Когда мещанский этос требует быть бережливым, то не ясно, как остаться верным этой норме в тех или иных ситуациях (например, сколько давать карманных денег школьнику). Когда же определенные религии налагают запрет на мясную пищу определенного сорта (например, свинину), то вполне ясно, чего не следует делать.

В культивировании нравственных запретов и негативных поступков духовно-нравственное начало человека прямо и непосредственно совпадает с его деятельной сущностью. Человек следует запретам и активно утверждает себя в форме негативных поступков тогда, когда он делает это в ситуации соблазнов и искушений, в противостоянии склонностям и обстоятельствам, побуждающим его совершить то, что отменяется запретом. Негативный поступок представляет собой духовно напряженный акт. Он рождается в борьбе, и сознание нравственной безусловности запрета рассматривается в качестве его

единственного мотива. Человек не убивает не тогда, когда он не убивает, а тогда, когда он не убивает, имея потребность, желание и возможность убить, когда он, например, подает руку врагу или преодолевает жгучее чувство мести. Нельзя думать, будто в запретах и через запреты нравственность приходит в конфликт с живой жизнью, противостоит бытию. Напротив, в этом случае она обнаруживает свою глубокую укорененность в бытии, слитность с ним. Запреты суть средства, благодаря которым люди оберегают свое бытие в его сугубо нравственном качестве и предназначении: это – вешки, призванные обозначить «минные поля» на пути человечности. Как скульптор высекает прекрасный человеческий образ из камня, отсекая в нем все лишнее, как ученый открывает законы природы в искусственной среде эксперимента, очищенной от всех искажающих случайных влияний, так индивид развивает себя в нравственную личность, ограничивая разрушительную стихию природных и социальных инстинктов. Эта истина закреплена в культуре всеобщим убеждением, что нравственный человек – это человек сдержанный, скромный, способный умерить зов плоти, искушение власти, жажду богатства, подчинить свои страсти взвешенному голосу разума. На первый взгляд может показаться, что нравственные запреты обедняют, урезают полноту жизни, сковывают человека, представляя собой род духовных вериг. Думать так – все равно, что считать, будто инженерные сооружения, сдерживающие разгул природных стихий, сковывают природу. Точнее было бы сказать, что нравственные запреты не сковывают полноту чувственной жизни, а дают ей новое, разумно осмысленное направление. И, поскольку речь идет о запретах, которые человек сам налагает на себя, то они оказываются для него вполне органичными, по крайней мере, в той мере, в какой для него органично быть разумным.

Существуют разнообразные запреты, которые получают нравственную санкцию. Как говорят философы, всякое определение есть отрицание; точно также все позитивные формы жизни в качестве своего условия предполагают отказ от чего-то и сопряжены с запретами. Более или менее значимым запретам, как правило, придается нравственный смысл и в наиболее важных случаях они включаются в нравственные каноны поведения, маркируются как нравственно недопустимые, порочные действия. Так, семья предполагает отказ от сторонних сексуальных увлечений, именуемых прелюбодеянием, институт частной собственности – отказ от присвоения чужого, именуемого кражей, существование изолированных отечеств – отказ от службы другим

государствам, именуемой изменой Родине. Существуют также универсальные запреты, смысл которых заключается в том, чтобы выделить, негативно очертить саму нравственность в качестве особой формы человеческой практики. Они выделяют не те или иные формы совместной жизни в обществе, а само общество, саму совместность жизни. И они задаются и мыслятся в качестве таких безусловных, абсолютных в своей категоричности нравственных начал человечности, которые тождественны самой нравственности. Таковы, как минимум, следующие два: запрет на насилие («не убий») и запрет на ложь («не лги»). Они изначально и без всяких оговорок запрещают одному человеку подчинять себе волю другого, будь то путем физического принуждения (насилия) или путем обмана. И они, эти запреты, мыслятся в качестве условия, позволяющего людям вступать в нравственные отношения.

Утверждение, согласно которому нравственность состоит в том, чтобы не совершать насилия и не лгать, является кратким, но не является искажением истины. Образно выражаясь, можно сказать, что данные запреты – это ворота, пройдя через которые человек вступает в нравственно достойный и оправданный мир. Их выделенность в качестве универсальных и абсолютных требований объясняется не только тем, что они негативно очерчивают пространство нравственности как пространство жизнеутверждения и человечности. Немаловажную роль играет и следующее обстоятельство: склонности к насилию, агрессии и к обману представляют собой такие деструкции, которые неистребимо присущи каждому человеку как существу природному в силу его биологической конституции, и они же свойственны ему как существу социальному, ибо постоянно навязываются устройством общественной жизни; это, если можно так выразиться, – постоянные и универсальные соблазны, требующие от индивидов неустанной внутренней работы и нравственной бдительности. И когда Кант говорил, что долг обнаруживает себя в своей чистоте тогда, когда противостоит склонностям, то он был прав. Во всяком случае, это несомненно так тогда, когда долг совпадает с запретами на ложь и насилие.

Как тело человека с его нацеленностью на удовольствие и отвращением от боли и страданий представляет собой своеобразный меморандум жизни, так и его сознательная воля, которая нацелена на добро и противостоит злу, содержит в себе нравственность как своеобразный меморандум человечности. Первыми двумя статьями этого меморандума, несомненно, являются кардинальные запреты на ложь и насилие. Как любое определение является отри-

цанием, так и любое отрицание можно считать определением, и, соответственно, запрет – утверждением. Это относится и к кардинальным нравственным запретам, к ним даже в первую очередь. «Не убий» не просто позволяет людям быть вместе без опасения подвергать риску свою жизнь. Этот запрет означает вместе с тем обязательство людей решать все возникающие между ними проблемы на основе разума и в пространстве речи, находить совместные решения – решения, на которые получено согласие всех, кого они касаются. Общеизвестные нравственные положения о том, что люди должны любить друг друга, помогать друг другу, на самом деле являются другой, позитивно выраженной, формулировкой запрета на насилие с той только разницей, что они более неопределенны и чреваты демагогией, чем четко и ясно выраженный запрет. Запрет на ложь связан с запретом на насилие, так как, хотя и существуют разного рода открытые формы и случаи насилия, тем не менее, как правило, насилие сопровождается ложью, и басня про волка в овечьей шкуре – не про волков, а про людей. «Не лги» как запрет на злоупотребление словом является по сути дела запретом на духовное насилие; выраженный в позитивной формулировке он означает взаимное обязательство людей относиться друг к другу как к людям, а не как к вещам, ибо непосредственным, эмпирическим выражением их разумной сущности является то, что они умеют говорить; этот запрет следует понимать как обязательство соблюдать обязательства, обещание соблюдать обещания, договор соблюдать договоры.

Тот факт, что только определенные, точно обозначенные запреты рассматриваются в качестве абсолютных, означает, что нравственная квалификация действий во всех остальных случаях, т.е. действий, которые не попадают под эти запреты, приобретает относительный характер и решается каждый раз конкретно. Именно абсолютность нравственных запретов делает возможной относительность моральных оценок. Если даже допустить, что эти запреты, поскольку они не оставляют никакого выбора индивиду, вернее заранее и жестко предписывают этот выбор, являются своего рода тяжелым бременем, хотя и добровольно взваленным на себя, и тем более тяжелым, чем более тщательно, последовательно и искренне индивид старается следовать запретам, доводя, например, отказ от насилия до вегетарианства и далее до такого благоговения перед всем живым, когда даже смятая трава вызывает нравственные сожаления, то учитывая точно обозначенное и ограниченное число абсолютных запретов, следует признать, что негативная этика, связы-

вающая специфику нравственности в ее действенном выражении с этими запретами, является, в целом, формой эмансипации человеческого бытия от сковывающего живую жизнь внешнего нравственно аргументированного регламентирования, угнетающего морально-демагогического пресса. Ведь она, негативная этика в обозначенном выше понимании, означает в то же время, что за пределами указанных запретов индивид волен развиваться, расти, творить, искать новые формы межчеловеческих связей без какой-либо оглядки и боязни, что он нарушает нравственные каноны, действовать, сознавая и рассматривая самого себя в качестве источника и носителя этих канонов. Она оставляет, правда, мало места, практически даже исключает из общественной коммуникации разговоры о нравственности, апелляции к ней, нравоучительство разного рода. Негативная этика принципиально антиморалистична; если в этом и можно усмотреть определенный недостаток, то все-таки следует признать, что недостаток этот терпимый.

Р.Г. Апресян

Смысл морали[1]

Как-то перебирая по ходу размышлений над этой статьей свои давние записи, я наткнулся на листок от июня 1984 г.: «*С.К.* [А.А. Гусейнов] *наконец вполне определенно в связи с диссертацией Ольги Зубец высказал новое понимание морали: мораль направлена на гармонизацию отношений людей, отражает гуманистическую сущность отношений: Человек – Человек*». Наверное, обсуждение диссертации было всего лишь поводом для А.А. Гусейнова более четко и объемно сформулировать свое новое видение морали. Отдельные высказывания, вызывавшие у меня недоумение казавшейся противоречивостью в сравнении с известным по работам 1970-х гг., встречались у него и прежде. В целом разделяя предложенное новое понимание морали, я тогда почувствовал смену акцентов: мораль таким образом дереволюционизировалась, дегероизировалась. Во всяком случае, мое впечатление от того, какой конструировалась концепция морали в 1970-е гг., было таким, что мораль представлялась героичной, ломающей порядки и стереотипы, жертвующей «гармонией», «удовлетворенностью» ради возвышенных идеалов...

Новое понимание морали получило развернутое выражение в книге А.А. Гусейнова «Введение в этику» (1985). Спустя многие годы я разглядел за предложенным пониманием морали как формы утверждения человечности в общественных отношениях, как меры человечности общественных отношений новую этику – этику, основанную на золотом правиле, выдержанную в духе золотого правила, сфокусированную на потребностях человека как родового человека. В той концепции А.А. Гусейнова для меня важно, что он, пусть и неявно, доводит свое понимание моральных отношений до отношений межличностного общения, а моральные отношения представляет как отношения, аналогичные отношениям дружбы и любви. Любовь – феномен,

[1] Благодарю О.В. Артемьеву, А.В. Прокофьева и А.П. Скрипника за замечания, сделанные по первому варианту данной статьи. Многие из развиваемых здесь положений продолжают размышления о природе морали, вызванные вопросами и суждениями О.А. Артемьевой и А.В. Прокофьева в ходе наших бесед весной 2012 г., в основной своей части опубликованных в сборнике под их редакцией (См.: Постигая добро. М. : Альфа-М, 2013. С. 24–78).

по отношению к которому А.А. Гусейнов всегда выдерживает теоретическую дистанцию. И тогда любовь была философски обобщена им до такого отношения к другому, при котором другой выступает как цель сама по себе. Но благодаря такому повороту в понимании морали индивид был признан в качестве одной из ее реальных предпосылок, одним из ее определяющих факторов[1].

Позднее и я, идя от золотого правила, принимаемого мной в сопряженности с заповедью любви, пришел к пониманию морали как главным образом сферы межчеловеческих отношений, посредством которых человек ориентируется на другого, посредством которых утверждается благо другого, благо других, общее благо. В этом, в конечном счете, я и разглядел действительный смысл морали.

1

Мораль неоднородна, и это основная причина трудности ее всестороннего описания и целостной концептуализации.

В зависимости от ракурса рассмотрения и интереса рассматривающего мораль предстает как: 1) нормы и ценности, 2) способность личности к самостоятельному действию и суждению, 3) средство гармонизации человеческих отношений, 4) мера человечности общественных связей и социального устройства, 5) способ личностного самоопределения индивида, или утверждения индивидом себя в качестве личности, совершенной личности, уникальной и неповторимой, 6) инструмент социального дисциплинирования, 7) средство компенсации усилий социума по дисциплинированию индивида, и т.д. Эти обозначения для морали выделены не по итогам ее рассматривания извне в разнообразии ее проявлений, а как результат обозрения и отбора имеющихся в философско-этической литературе описаний морали. Знатоки предмета согласятся с тем, что здесь приведены еще не все встречающиеся в литературе понимания морали. Не думаю, что это взаимоисключающие понимания.

[1] В развернутом виде та концепция морали А.А. Гусейнова в контексте эволюции его этических взглядов проанализирована мной в статье: «Три понятия морали Абдусалама Гусейнова» (Российская философия продолжается: из XX века в XXI ; под ред. Б.И. Пружинина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 258–311).

Как понимания некоторых характеристик, т.е. наряду с другими, все вместе они реалистичны. Но как понимания морали в целом при стремлении отстаивающих их авторов представить свое понимание как исключительное, оформить его дефинитивно-концептуально эти характеристики могут исключать одна другую. Например, определения морали как способа социальной регуляции, с одной стороны, и способа задания субъектности, с другой стороны, если они претендуют на целостное представление морали, исключают друг друга. Вопрос в том, как при такой неоднородности, разноаспектности морали дать ее целостное описание и возможно ли при этом выделение какой-то ключевой характеристики?

Смысл морали может усматриваться, например, в том, что индивид рационально мыслит, автономно принимает решения, берет ответственность за свои поступки. Считается ли при этом, что мораль призвана рационализировать мышление, обеспечить автономию решений, придать ответственность поступкам? Положительный ответ на этот вопрос предполагает одновременное прояснение того, чем рациональность в морали отличается от рациональности в науке, чем автономия морального агента отличается от автономии творца (художника, ученого, предпринимателя), чем ответственность морального агента отличается от ответственности принимающего операциональные, административные и политические решения. Очевидно, что отличается, но по каким показателям? Иными словами, мораль, рассматриваемая под углом зрения этих характеристик, должна быть отделена от других форм рационального, автономного, ответственного поведения. Эта теоретическая задача встает всякий раз, когда мораль определяется через указание на то, как она функционирует.

В отечественной литературе по этике 1960–1980-х гг. мораль рассматривалась главным образом как функционирующая на социальном уровне (таковы определения морали как способа социальной/нормативной регуляции или способа управления общественными процессами), но методология функционального подхода одинакова независимо от того, рассматривается ли мораль как феномен социального, коммуникативного или личностного порядка. Вопрос в том, на каком основании проводить спецификацию морали в сравнении с однородными феноменами?

2

Смысл морали как социокультурного феномена – в сообразовании частных интересов[1] во имя блага индивидов[2] и социума. Сфера морали – сфера интерсубъектности[3]. В этом плане сфера морали неограниченна. Мораль актуализируется там, где возникает необходимость согласования частных интересов – утишения и снятия конфликтов между носителями частных интересов, обеспечения сотрудничества, создания условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях способствовали благу друг друга и общества. В идеале – способствовали бы благу друг друга и общества, «всего лишь» осуществляя собственные интересы и стремясь к собственным целям. Сообразовывание интересов – это не только ограничение своих интересов в признании чужих интересов, но и в принятии чужих интересов (почти) как своих, в содействии благу другого, как своему благу.

Выражения «сфера морали», «пространство морали» довольно условны. Границы этой «сферы», этого «пространства» подвижны. Это не значит, что они относительны, но некоторые области человеческой активности могут не входить в компетенцию моральных суждений и решений лишь до поры, пока не затрагиваются чьи-то интересы. По этому поводу Т. Гоббс где-то заметил, что если бы правила арифметики касались практических интересов людей, они были бы предметом самых жестких конфликтов. Так же, если применение каких-то технических правил или осуществление какой-то специальной профессиональной деятельности за-

[1] Под интересом понимается склонность, направленность, желание агента относительно чего-либо, что представляет для агента ценность, и освоение чего (в какой-либо форме) рассматривается им как благо.

[2] Имеются в виду интересы индивидов как частных лиц, но также и как членов сообществ, граждан, агентов культуры, агентов идентичности любого рода.

[3] Термин «интерсубъектность» я использую здесь вместо, возможно, более привычного термина «интерсубъективность», поскольку последний содержит «субъективность», что нередко ассоциируется с пристрастностью, предвзятостью, ограниченностью (когнитивной или оценочной). Наоборот, термин «интерсубъектность» отсылает к субъекту как лицу, которое может быть как пристрастным и предвзятым, так и объективным (т.е. не предвзятым и беспристрастным). Впрочем, говоря о морали, я чаще использую термин «агент», имея в виду то, что у нас в силу доминирования гносеологизма в философском мышлении обозначается термином «субъект действия/деятельности».

трагивает чьи-то интересы, то эти правила сразу становятся предметом моральной озабоченности и морального регулирования. Так, наука и технология, а, говоря точнее, отношения, возникающие в ходе осуществления научной, научно-технической деятельности, становятся предметом морального регулирования, поскольку утверждаемые в ходе этих видов деятельности цели и востребуемые под них специфические средства приводят к эффектам, так или иначе противоречащим чьим-то обоснованным частным интересам. На самом деле это и есть обычная моральная практика: отстаивание одних интересов, ограничение других, поддержание баланса интересов, стремление к их гармонизации, предпринимаемые усилия по их возвышению ради этого. Процессы согласования, гармонизации взаимного признания и принятия (обоюдного или одностороннего) интересов идут беспрерывно, с помощью разных социальных инструментов: коммуникативных, социально-политических, правовых, легитимно-силовых и криминально-силовых. Но обсуждение интересов и соглашения относительно интересов – когда доходит до этого дело – осуществляются с помощью моральных аргументов, с помощью апелляции к моральным ценностям.

В рутинной социальной практике задачи сообразования интересов разными средствами, как правило, дифференцированы, причем настолько, что мораль воспринимается как одно из средств, наряду с различными другими, такими как традиции, право, закон, административные и групповые установления. В этом контексте мораль может ассоциироваться с дисциплинированием и, стало быть, репрессивностью. Однако было бы точнее говорить о дисциплинирующей *рестриктивности*, т.е. об ограничении, а не подавлении. Социальное дисциплинирование в своих существенных моментах, конечно, рестриктивно по отношению к индивиду. Ограничения морально оправданны, или легитимны, если они обеспечивают саму возможность существования частных интересов и их взаимосообразную реализацию. Это относится как к морали, так и к другим устройствам социального дисциплинирования, различным по степени рестриктивности.

Очевидно, что государственный закон по преимуществу рестриктивен. Во-первых, закон строго очерчивает сферу запрещенного; предметом запрета могут быть как определенного рода действия, так и воздержание от действий. Во-вторых, закон, запрещая, одновременно угрожает санкциями – за на-

рушение границ этой сферы; такие санкции носят негативный (поскольку они карательные) и материальный (кара направлена против благополучия и свободы нарушителя) характер.

Мораль аналогична закону в том смысле, что направлена на ограничение частных интересов, и ограничение осуществляется также и с помощью норм. Если мы посмотрим на исторические протоформы и ранние формы морали, отразившиеся в литературе мудрости, мы увидим, что мораль, или наставление в добродетели, поначалу в основном предостерегает, удерживая человека от совершения действий, ущемляющих интересы, достоинство, самоидентичность других. Однако развитие литературы мудрости, из которой постепенно вычленилась моралистика, или морально-назидательная литература, а затем по мере возвышения рефлексии – и этика (как философия морали), показывает, что с развитием мысли (отражавшей, в частности, обогащение коммуникативного опыта) добродетель все менее усматривается в воздержании, (само)ограничении.

Русское слово «добродетель» это наилучшим образом обнаруживает в собственной внутренней семантике: добродетель – это то, что обеспечивает деяние добра. Для добро-деяния выполнения предостерегающего ограничения, как правило, недостаточно, необходимо позитивное, т.е. продуктивное действие. Мораль превышает закон, поскольку не исчерпывается ограничениями, не сводится к запретам. Она подсказывает и указывает, что надо делать помимо воздержания от совершения запрещаемого. Так что в отличие от права, в морали существенна позитивная часть. Перед правом стоит задача сбережения и сохранения существующего положения вещей, и ничего более. Несомненно, для морали также важна эта задача; но не менее важна и другая: что делать для того, чтобы не только сохранить благо (в широком смысле слова), но и приумножить его, как человеку и обществу возвыситься над повседневностью, чтобы облагородить ее и тем самым приблизиться к совершенству? Поэтому для человека морали (или, другими словами, моральной личности) при важности понимания того, «чего не делать», крайне актуальны и другие вопросы, «что делать?» и «как делать?» и, соответственно, «каким до́лжно быть, чтобы делать наилучшим, совершенным образом?».

3

Мораль можно представить как систему ценностей. В самом общем плане она утверждает ценность *блага* другого человека, других людей, социума[1]. Но было бы неверно сводить мораль к благу или к стремлению к благу как таковому. Утверждение ценности блага требует определенного рода действий (выстраивающихся в линию поведения, а на публичном уровне – в политику), которые в силу своей направленности на благо индивида, людей, социума признаются ценными и как таковые представляют собой ценность. Агентом морали выступает индивид – *Я* в своем индивидуальном (не групповом или общественном) качестве, соотносящее себя с *Другим* – индивидуальным, коллективным или символическим *Другим* (предстающим в качестве реципиента[2] дискурсивной и/или поведенческой активности *Я*). Чтобы действия, направленные на благо другого, были успешными, их агент должен обладать определенными качествами и

[1] В моральных учениях и поучениях в качестве предмета этой ориентации порой указывается и все человечество. В качестве возвышающей, идеализирующей метафоры это указание можно понять и принять во внимание, но на практике задача содействия благу всего человечества возникает крайне редко. А если и возникает, то в виде задач в ходе выполнения специальных видов деятельности, например, создание лекарства против смертоносного вируса, открытие нового и дешевого вида энергии, экологически чистой и доступной технологии выращивания некой сельскохозяйственной культуры с особыми питательными свойствами. В отношении отдельной личности и человечества дистанция (физическая, социальная, морально-психологическая) слишком огромна, чтобы могло установиться непосредственное взаимодействие. Даже среди великих пророков человечества — тех, кто приходил с Благой вестью, не было ни одного, кто мог актуально обратиться ко всему человечеству, а, обращаясь, был бы услышан.

[2] Слово «реципиент» (лат. recipientis — принимающий), редко у нас используемое при описании моральных отношений и довольно распространенное в англоязычной этической литературе, соотносимо со словом «агент», так же редко используемым в нашей этической литературе и обычным для англоязычной этической литературы с середины XVIII в. «Агент» — то, что у нас принято называть «субъектом» действия, а также решения, оценки; «реципиент» — то, что у нас принято называть «объектом» действия (решения, оценки). Преимущество терминов «агент» и «реципиент» при обсуждении моральных отношений в том, что они позволяют подчеркнуть практический характер этих отношений и специфичность морального опыта в сравнении с познавательным опытом; к тому же в отличие от термина «объект», воспринимаемого при описании коммуникативного опыта как бездушное, безучастное, бездеятельное начало, как вещь, термин «реципиент» указывает всего лишь на пассивность репрезентированности человека в моральном отношении, но не лишает сознательности, участливости, деятельности.

способностями, которые как таковые также представляют собой ценность.

Действия обладают позитивной ценностью, если посредством них подтверждается чужое благо (ему не наносится ущерб, оно признается) и если они способствуют чужому благу (либо, направленные на свои цели, они имеют положительный эффект для чужого блага, либо чужое благо само по себе является их непосредственной и исключительной целью). Действия такого рода ценны, т.е. желательны, полезны, значимы, важны. Опыт переживания и осмысления таких действий отражен в ценностях как идеях и представлениях. Эти ценности – *невреждение*, *признание*[1], *солидарность* и *забота*. Как следствие, ценными являются и действия, отстаивающие невреждение, признание, солидарность, заботу – в противовес любым попыткам их попрания. Эти ценности инструментальны, поскольку они соотнесены с благом, ориентируют на благо, формируют действия, выражаются в действиях. Они не просто обретают смысл, будучи воплощенными в действиях. Имея внешне «отвлеченную», «идеальную» форму, они закреплены (в разнообразных текстах) в определенной – императивной – модальности. Они не только артикулированы, но положены к практической реализации в поступках и отношениях людей. Иными словами, они даны как требования: «*не вреди*», «*признавай других*», «*помогай другим*», «*заботься о других*». В практике общения требования могут принимать форму ожиданий, рекомендаций, настояний, которые взаимно высказываются моральными агентами, а на коммунитарном и социальном уровнях они могут оформляться в виде норм, в частности, систематизированных в кодексы.

В той мере, в какой названные ценности имеют императивный характер, они предполагают – самим фактом предъявленности к практическому осуществлению – подготовленность личности к восприятию и практикованию этих ценностей, что выражается в определенной направленности ее характера, в обладании ею духовными, коммуникативными и поведенческими способностями. *Добродетели* – это как раз те качества характера и способности, благодаря которым человек становится моральным агентом, т.е. вменяемым для ценностей, чувствительным к их повелительной силе. Доброде-

[1] «Признание» может не восприниматься как особая ценность, однако в данном рассуждении это слово важно, поскольку обобщенно отражает значимые отношения (в отличие от отсутствия отношений) – как положительное (уважение), так и отрицательное (презрение).

тели как качества характера и способности требуют укрепления и развития. Направление морального развития личности задается ценностью личного совершенства, выраженной в форме идеала личности. Как и названные прежде ценности, ценности добродетели и совершенства выражаются в соответствующих требованиях – быть добродетельным и совершенным.

Названные ценности образуют ценностную структуру морали, отражающую ее основные функции: коммуникативную (обеспечивающую благотворное взаимодействие между моральными агентами, в том числе и потенциальными моральными агентами) и перфекционистскую (обеспечивающую возвышение моральных агентов в своем качестве). В общих чертах эта ценностная структура универсальна. Но универсальна только в том смысле, что эти ценности прослеживаются в различных конфигурациях ценностно-императивных комплексов во всех известных культурных традициях (главным образом в образующих фундамент этих традиций священных текстах религий). Анализ этих традиций показывает, что моральные ценности вырабатываются в противовес самоугождению, корысти, тщеславию, т.е. таким качествам, а также соответствующим по содержанию мотивам, посредством которых индивид проявляет свое *Я* в противовес и ущерб *Другому*, утверждает себя за счет *Другого*. Эти ценности нашли последовательно развитое нормативное выражение в этике любви, утверждающей милосердие и заботу в отношении к ближнему. Выделенные четыре ценности (невреждение, признание, солидарность и забота) определяют отношение к *Другому* и раскрывают фундаментальный смысл заповеди любви к ближнему: причинение вреда прямо противостоит любви и заботе; а признание и солидарность демонстрируют прогрессирующее моральное отношение к другому от невреждения к заботливости и любви. Из истории мысли известно, что идеи общности, гармонии человеческих отношений, межличностного, коммунитарного единения, единения человека с миром и его объединяющим началом (как бы последнее не понималось) в той или иной форме всегда возникали при стремлении позитивно осмыслить мораль.

Моральные ценности специфичны по ряду признаков. Они императивны (повелительны, прескриптивны): их содержание предполагается к исполнению, они тем самым органично продолжаются в требованиях, которые обнаруживаются как принципы, или общие установки суждений, решений и действий, хотя вместе с тем могут принимать форму правил, т.е. конкретных предписаний. В них отражается и утверждается благо индивида как такового,

и требования, в которых выражаются ценности, обращены к индивиду как таковому. При этом требования обращены к *Я*, но вменяют ответственность за благо *Другого*. По внутренней логике морали личность, обращаясь к себе, ставит перед собой задачу содействовать благу другого, принимает на себя ответственность за другого.

Моральные отношения нередко носят обоюдный характер. Это выражается в том, что обе стороны отношения выступают в качестве моральных агентов: *Я* как агент обоюдно соотносит себя с *Другим* или некоторыми *Другими* как реципиентами. Но внутри этих отношений позиции агента и реципиента спонтанно обращаемы. Моральные агенты стремятся к взаимному сообразованию и гармонизации своих интересов к консолиации, соединению.

Моральные отношения могут не быть обоюдными, или их обоюдность может не осознаваться, не приниматься во внимание, а то и прямо игнорироваться участниками коммуникации. Такие моральные ситуации принимают своеобразную конфигурацию с разнонаправленными устремлениями, ожиданиями и переживаниями, имеющими различный моральный смысл. По инерции нововременной традиции и в первую очередь кантовской моральной философии мораль нередко мыслится главным образом в плане того, как она проявляется на индивидуальном уровне и «от первого лица». Однако для понимания морали важно принимать во внимание не только *Я-проекцию*, но и *Ты-проекцию*, *Мы-проекцию*, без чего не разглядеть мораль в жизненности человеческих отношений. Нет никаких сомнений в том, что Кант досконально раскрыл логику индивидуального морального сознания самого по себе, существующего и осознающего себя до взаимодействия с другим. Но уже поэтому кантовскую концепцию морали нельзя воспринимать как целостно представляющую моральную философию. Канта в действительности интересовала не философия морали, а метафизика морали[1], т.е. анализ условий возможности морали. И эти условия возможности морали он берет лишь в одном ракурсе, а именно, на уровне субъекта, мыслящего о морали: как возможен такой субъект. Канта не интересует мораль как отношение *Я* к *Ты*, не говоря о возможных противоречиях между отношениями к одному *Ты* и к другому *Ты*. Поэтому он рассматривает и моральную ответственность субъекта лишь как ответственность перед собой (как членом ноуменального ми-

[1] Кант говорит о метафизике нравов — Sitten, и «нравами» он обозначает как сферу права, так и сферу добродетели (не морали), чему в этической литературе не принято придавать большого значения.

ра) и перед законом. Этим обусловлены границы кантовского рассмотрения морали, и их наличие следует иметь в виду.

Принимая во внимание императивный характер моральных ценностей, можно понять распространенный в моральной философии взгляд на мораль именно как сферу долженствования. В русле деонтологического толкования морали среди моральных ценностей указывают и на долг, более того, долг при таком подходе предстает первейшей ценностью морали. Между тем долг, долженствование – это форма существования морали, осознания морали личностью. Моральные ценности и представлены в сознании (сознанию) в значительной мере как требования, повеления. Так, есть долг невреждения, долг признания, долг солидарности, долг заботы и т.д. Каждая из этих ценностей определенна по своему содержанию. Однако нет долга как особой ценности, как определенного, выражаемого в целях и поступках содержания. Понятие долга выражает побудительную силу сознания, посредством которой человек определяется к разным по содержанию действиям, направленным на утверждение блага. При этом можно сказать, что обязательность, исполнительность, ответственность как своего рода ментальные, психологические, поведенческие механизмы долга обоснованно рассматриваются как добродетели, и как качества характера они, несомненно, представляют собой ценности.

4

Благодаря увязыванию морали прежде всего с определенным ценностным содержанием, я получаю возможность различать ее проявления за пределами осознанного долженствования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей. Мораль, конечно, поначалу осознается социализирующимся индивидом в форме образцов поведения, требований-правил. Именно осознается, но это осознание ложится на усваиваемые индивидом с ранних шагов социализации ценности, которые первоначально осваиваются как ценности, сопряженные главным образом с индивидуальным благом, «эгоцентрически» (невреждение-мне, признание-меня, солидарность-со-мной, забота-обо-мне). Поэтому обычно на вопрос о том, что такое мораль, можно услышать ответ: это правила (нормы, требования), более или менее очевидного для того, кто дает ответ, содержания. Такое пони-

мание морали, адекватное для обыденного сознания, недостаточно для теоретического описания морали. Мораль наглядно проявляется как *требования*. Это требования в широком смысле слова, включающем как принципы, так и вытекающие из договоренностей обязанности, а также ожидания, высказываемые конкретными людьми в конкретных ситуациях на основе известных им ценностей и существующего коммуникативного и социального опыта, так или иначе закрепленного в общественных обычаях и традициях. Но мораль также воплощается в действиях и отношениях, имеющих определенные эффекты для блага людей и социума, иными словами, имеющих ценностное содержание. В моральном плане поведение значимо даже тогда, когда оно актуально не выстраивается агентом в соответствии с моральными ценностями, стало быть, когда моральная субъективация поведения минимальна, а то и отсутствует вообще. Среди мотивов, в силу которых личность реализует моральные ценности и исполняет моральные требования, могут быть и подражание, и послушание, и сочувствие, и убеждение. В таком случае моральность поведения удостоверяется его реципиентами – как реальными, т.е. теми, которые оказываются объектом действий, так и «идеальными», каковыми выступают сторонние наблюдатели действий и их последствий.

Независимо от того, совершено ли действие намеренно и в соответствии с моральными ценностями или нет, оценивается оно по его результатам и по меркам, задаваемым моральными ценностями. При оценке поведения по его результатам вопрос о его намеренности отодвигается на задний план. В соотнесенности с ними действие и обретает качество поступка. Здесь обнаруживается различие между оценкой поступка и оценкой личности, его совершившей. Не всегда моральная оценка персонализирована, обращена к тому (или на того), чьи действия оцениваются, что не исключает того, что она может быть именно персонализированной – ее предметом будет сама личность с благими или дурными намерениями, а то и со спутанными. Есть мнение, что намерение можно не принимать во внимание при положительных результатах, но оно непременно должно приниматься во внимание и при отрицательных результатах. В этом есть несомненный смысл, если речь заходит об определении вины и, стало быть, негативного санкционирования провинившегося. Однако оценка поступка (поведения) может соотноситься с личностью, а может и с коммуникативным, социальным контекстом, и тогда оценка поступка (поведения) оказывается способом понимания моральной

ного качества коммуникативно-социального пространства, и это качество имеет самостоятельное значение.

Способ мотивирования не столь важен для определения того, что есть мораль, но его важно иметь в виду при определении характера моральности конкретной личности. Субъектный, или, говоря точнее, интенциональный аспект действия в морали чрезвычайно важен. Коль скоро мораль уповает на личную ответственность в действии, то, в самом деле, важно, кто, как, по каким мотивам, на каком основании принимает решения и осуществляет их. Таким образом фиксируется качество моральности действия и агента, его совершающего, а именно, намеренность и, значит, осознанность, степень его субъективной самостоятельности (автономии), рационализированности намерения и т.д. Однако только этих характеристик недостаточно для квалификации действия в качестве морального, поскольку и намеренность, и рациональность, и самостоятельность могут быть присущи самым разным по предметной направленности действиям, не имеющим отношения к благу человека, людей, сообщества.

5

Моральные ценности осознаются личностью как требования, повелительность которых имеет разные источники. Один источник – это культура как конгломерат разного рода смыслов, образцов, текстов, традиций. В них аккумулируются и через них транслируются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали на «скрижалях» того или другого вида имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти; они «разлиты», дисперсно локализованы в культуре. В этом смысле культура выступает, так сказать, «фоновым» источником моральной императивности. Этот источник *объективен*, *надситуативен*, *имперсонален* и поэтому, естественно, воспринимается как безусловный, самодовлеющий, существующий исключительно сам по себе, возможно, трансцендентный. В религиозном сознании он воспринимается супранатуралистически трансцендентным, или божественным. Он в самом деле может трактоваться как трансцендентный в том смысле, что культура в своем универсальном значении транцендентна, инобытийна к актуальному, здесь-и-сейчас положению вещей, к социальным условиям и конкретным

обстоятельствам. Возможность и механизм императивной действенности общих культурных представлений требует дальнейшего исследовательского прояснения. Очевидно, что их действенность именно возможна, но не безусловна, а безусловна только при реализованной возможности. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны моральным агентом в качестве значимых[1]; без этого признания они остаются нейтральными артефактами, сродни единицам архивного хранения. Актуализация культурных представлений в качестве значимых обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативные практики, а также освоения и обретения культурного опыта.

Еще один источник моральной императивности – это различные по своей природе конвенции, в силу которых принимаются обязательства или накладываются обязанности. Они основаны на формально принятых или предполагаемых взаимных договоренностях, обусловливающих обязанности и права договорившихся сторон. Обязательства могут приниматься и односторонне или даже не приниматься явно, а предполагаться заявлением своей позиции. Заявляя о своей позиции, индивид берет на себя обязательство – соответствовать заявленному. Есть обязанности, обусловленные не соглашением, не клятвой, но уважением к статусу другого. Отношение человека к социуму или лидеру (авторитету) закрепляется в виде определенных обязанностей. Эти обязанности могут предполагаться по умолчанию, а могут и фиксироваться каким-либо образом.

Все это – важные факторы той повелительной силы, побуждающей человека к действиям, которые, как он чувствует, он должен совершить и за которые он ответствен как перед другими, так и перед самим собой.

Есть и еще один источник моральной императивности. Моральные ценности и соответствующие им требования актуализируются в живом коммуникативном пространстве, в реальном взаимодействии между людьми. Личность становится морально подответственной самим фактом явленности

[1] Речь идет именно о значимости для агента, без признания которой культурное представление не обладает для него никакой императивной силой. При этом оно может иметь императивную силу для других агентов, которые апеллируют к ней в ходе взаимодействия, и с теми, кто не разделяет такого признания (исход такой коммуникативной интеракции непредсказуем).

другого, необходимостью практического отклика на другого. Личность понуждается к определенным поступкам конкретной ситуацией выбора, требующей разрешения. В ответ на обнаруживаемые и осознаваемые практические дилеммы личность задается вопросом, что я должна сделать. И вот тут актуализируются общие моральные принципы, в соотнесении с которыми вопрос о том, что до́лжно делать, уточняется: что до́лжно делать в соответствии с моральными стандартами? И далее: как правильно воплотить высокие стандарты в данной конкретной ситуации? Обязанности могут возникать вследствие самого факта взаимодействия[1]. Моральное решение – это не только воплощение общего морального требования или имеющейся договоренности, но и отклик на конкретного другого, его очевидные или предполагаемые интересы и ожидания. Отклик на ожидания другого не следует путать с попустительством чужим капризам. От попустительства удерживает принципиальность, обеспечиваемая верностью общим моральным ценностям. Соответственно оцениваются решения морального агента: как в них реализованы общие моральные ценности и насколько адекватно ситуации они были реализованы.

Отдельный вопрос, как происходит взаимодействие в условиях конфликта интересов, а то и хуже, в условиях осознания (обеими сторонами или одной из сторон) неприемлемости интересов другой стороны и невозможности содействия ее благу. В ситуации конфликта, даже самого острого, важно сохранить условия для взаимодействия, не углублять конфликт, не переводить его в противостояние, сохранять ситуацию в рамках морали. А это значит как минимум не причинять вреда другому и на этой основе не позволять другому причинять вред мне, используя все имеющиеся для этого средства. Последнее обычно понимается как оправдание применения самых жестких средств. В отстаивании своих интересов допустимо применение всех возможных средств, включая жесткие. Правда, в расхожей практике человеческих взаимоотношений сам факт возникновения конфликта, сползающего в острую фазу, нередко воспринимается как оправдание применения жестких средств борьбы с оппонентом, мягкие же средства, такие как переговоры, компромисс, совместное создание условий, препятствующих углублению конфликта, просто не принимаются во внимание. Главным критерием невы-

[1] Связанная с этим проблематика развивается в этике дискурса, в которой, следует отметить, названые выше конвенции могут рассматриваться как частный случай взаимодействия.

хода за рамки моральной ситуации является именно соблюдение сторонами первой из называвшихся моральных ценностей – непричинения вреда. Этот критерий оказывается весьма конструктивным как для житейского, так и для нормативно-этического, этико-прикладного и морально-философского анализа.

Моральные требования в отличие от правовых или организационных не подкрепляются организационно – с помощью властных санкций, учреждений, организаций или уполномоченных[1]. Личность ответственна не только за исполнение требования, но и за его осознание, признание, интериоризацию в качестве своей личной нравственной задачи. Требования всегда задаются извне. Моральные требования в этом смысле ничем не отличаются от требований другого рода; однако их исключительность в том, что они признаются и принимаются личностью по внутренним мотивам. Эта особенность морального опыта нередко интерпретируется таким образом, что личность является автором требований, в чем усматривается автономный (в буквальном смысле самозаконодательства) характер морали; отсюда легко делается вывод, что в морали нет требований как таковых, поскольку-де, требование – это повеление, исходящее извне, в морали же повеление обнаруживается как голос изнутри[2].

---

[1] Известные по разнообразному историческому опыту попытки такого подкрепления по сути являются проявлением «юридизма», знаменующего деградационные тенденции в морали. Это не касается принимаемых или утверждаемых в профессиональных ассоциациях, корпорациях и учреждениях нормативных систем, которые обычно называются «этическими», но требования которых несут на себе черты как моральных, так и административных регулятивов; последнее находит выражение в институте этических комитетов и уполномоченных.

[2] Слово «заповедь» в русском языке имеет значение налагаемого извне требования, в строгом узком значении – требования, исходящего от Бога. Более широкие коннотации слова допускают его интерпретацию как запрета (на что указывает родственное слово «заповедник», обозначающее территорию, на которой запрещены определенные виды деятельности). Вместе с тем этимология этого слова, выводящая к старославянскому «заповедати» (сообщить, рассказать), с корнем «вед» (знание), указывающем на родственность, пусть и отдаленную, слова «заповедь» слову «совесть», придает слову «заповедь», обозначающему моральный феномен, специфический смысл. Этим русское слово «заповедь» отличается от его эквивалентов в ряде других языков – "εντολή" (др. греч.), "mandatum" (лат.) "commandment" (англ.), "commandement" (франц.), "comandamento" (итал.), семантика которых акцентирует в заповеди значения «приказа», «полномочия», указания; в немецком слово "Gebot" – заповедь наряду с значением «приказ» содержит еще «платежное поручение».

В силу этой опосредованности моральной императивности глубинным принятием личностью требований действенность последних может оказываться определенно непредсказуемой и уязвимой. В этом отношении моральное упорядочивание поведения отличается от таких способов регуляции поведения, которые обеспечены жесткими средствами внешнего социально-организационного воздействия. Последние не требуют внутреннего принятия личностью требований; достаточно формального декларативного согласия личности подчиняться предъявленным требованиям, подкрепляемым соответствующими действиями. Такие системы регуляции предполагают отлаженную систему санкций, применение которых непосредственно и чувствительно влияет на статус индивида. Санкции в организациях не обязательно материальны по своему характеру, т.е. не касаются прямо личной свободы или имущественного положения индивида. Санкционирование может вплетаться в отношения своеобразного обмена, при котором лояльность индивида организации (группе любого типа) гарантирует ей солидарность и поддержку со стороны организации и, наоборот, поддержка индивиду со стороны организации оказывается в непререкаемом предположении обратной лояльности индивида.

Моральные требования обращены к личности – сознательной и свободной, самостоятельно принимающей решения и действующей. Их действительность основана на способности морального агента быть автономным в мышлении и действиях, признавать моральные ценности, принимать соответствующие им требования, отвечать за их осуществление, а равно и за допускаемые при этом оплошности, ошибки и прегрешения. Способность человека к критической моральной рефлексии называется *совестью*. Понятие совести специфицируется посредством связывания его содержания с «контрольно-императивной» функцией морального сознания. Кто-то, исходя из опыта живого языка, готов признать этот термин целостно обозначающим то, что теоретики морали называют «моральным сознанием». Совесть определенна как форма самосознания – морального самосознания. Способность личности делать себя предметом рефлексии, в том числе и критической, обеспечивает ее способности к самостоятельным и автономным решениям и действиям, к ответственности за их последствия и, стало быть, к свободе.

Способность человека быть независимым от внешней воли, подотчетным собственной совести и есть автономия. Такая морально оправданная само-

стоятельность противостоит позиции, или установке, которая выражается в решениях и действиях, преследующих личные интересы индивида в ущерб интересам других, и которая может быть обозначена словом «своеволие». Своеволие есть следствие нечувствительности личности к интересам других (независимо от того, осознает она их или нет), неумения и нежелания сообразовывать свои интересы с интересами других, неготовности или презрения к согласованиям, договоренностям и взаимодействию.

Две выделенные характеристики морали – сориентированность моральных ценностей на благо индивида и способность личности быть независимой от внешней воли в ее ценностном самоопределении – рождает превратное понимание морали, выражающееся в расхожем мнении: «у каждого своя мораль», из которого предполагается следствие, что каждый реализует «свою мораль», и в таком самоопределении заключается смысл морали. Что у каждого есть «свое», так это понимание собственного блага, собственных предпочтений. Причем и здесь могут быть аберрации, с попыток искоренения которых исторически и начинается мораль, и это можно хорошо видеть по литературе мудрости. Традиция наставительного пруденциализма со временем вливается в традицию морального поучения, а далее – в этику как систематическую рационализацию морального мышления и теоретизирование о морали. Последнее развивалось, в частности, через критику пруденциализма. Здесь надо различать пруденциализм как объяснительную схему этики и пруденциализм как рациональное ограничение своеволия, своекорыстия и самолюбования. В морали человек переключается от естественной и спонтанной сконцентрированности на собственном благе на внимание к благу другого. Сообразовывание интересов опосредовано двумя переплетающимися процессами: во-первых, каждый заявляет о своем стремлении к благу, о своих интересах, готовый услышать мнение других на этот счет, и, во-вторых, взаимным приноравливанием каждым своего понимания собственного блага к пониманию того, в чем состоит действительное благо другого и как другой понимает собственное благо. Об этом и говорит золотое правило морали. Пространство морали – это пространство не внутреннего мира индивида, а пространство интерсубъектности; а если внутреннего мира индивида, то лишь поскольку он отражает и предопределяет межиндивидуальное взаимодействие, конкурирующее, солидарно-партнерское, дружески-заботливое.

6

Санкции, предполагаемые моральными требованиями, специфичны. Действительная уместность употребления термина «санкции» при обсуждении морали еще должна быть критически осмыслена: насколько оправданно говорить здесь именно о санкциях и не правильнее ли считать усмотрение в морали санкций инерцией гипер-императивистского понимания морали или следствием юридизма в этике? Либо же мы должны отрешиться от непосредственных ассоциаций, которые провоцирует слово «санкция»[1], и увидеть функцию санкции в суждениях относительно действий и их агентов (реальных и потенциальных). Суждения же таковы, что выражают не только поддержку и одергивание, одобрение и осуждение, благодарность и упрек и т.д., но и побуждение, предостережение, предупреждение. Это значит, что если и продолжать говорить о санкциях в морали, то надо учитывать их специфику, которая состоит в том, что они носят не только идеальный (в литературе это положение общепринято), но и проективный характер: в побуждении или предостережении желаемое действие или воздержание от него предупреждается, прогнозируется, даже назначается. Будучи предупредительной, моральная санкция оформляется в оптативных (выражающих желание и ожидание) и оценочных высказываниях. Оптативно-оценочная модальность высказываний позволяет им выполнять побудительную функцию. Поскольку моральная санкция выражается посредством суждений в процессе общения, степень ее конвенциональности и вариативности значительна.

7

Моральные ценности и требования могут восприниматься самим моральным сознанием как абсолютные и универсальные. Абсолютность и универсальность – не «объективные» характеристики моральных ценностей и требований, но *форма, в которой* они (точнее, некоторые из них) *мыслятся*.

[1] Непосредственные смысловые ассоциации слова «санкции» обусловлены не только коннотациями этого слова в обычной речи, но и значениями, задаваемыми словарями самой разной направленности (специально-этические не в счет): мера институционального воздействия, средство социального контроля. Словари предлагают и «мягкое» значение слова «санкция» – как вообще любое воздействие, не только негативное, но и позитивное.

В этом смысле они «вторичны», они есть продукт моральной рефлексии, результаты которой получили закрепление и теоретическое обоснование в ряде философских концепций.

Не только на уровне моральной рефлексии, но и на теоретическом уровне относительно этих характеристик сохраняются неясности и недоразумения.

Как можно судить по нашей литературе, качество *абсолютности* предстает в самых разных коннотативных «смесях». Абсолютное ассоциируется, а то и отождествляется, с универсальным, целостным, приоритетным, идеальным, категорическим.

Если понимать абсолютность как такую характеристику требования, в силу которой *не допускаются исключения* при его исполнении, или, другими словами, невозможны никакие условия, при которых требование не исполняется, а универсальность – как такую характеристику, в силу которой требование предполагается актуальным для каждого, адресованным каждому, – то очевидно, что абсолютность не должна отождествляться с универсальностью. Эти характеристики могут быть сопряженными, совмещенными, но не тождественными.

Дело не только в смешениях на уровне понимания самого феномена и интерпретации соответствующего понятия. В осмыслении феномена абсолютности не всегда учитывается различие между философско-этическим (или мета-этическим) и философско-практическим (или нормативно-этическим) содержанием понятия морали. На философско-этическом уровне мораль предстает некой абстракцией; это – обобщенное, «чистое» понятие морали, и представление об абсолютном характере морали вообще является отражением именно абстрактного теоретического понятия морали. Я говорю об *абстрактном* отражении морали в понятии, имея в виду, что это понятие складывается в порядке обобщения различного нормативного, коммуникативного, социального опыта; в обобщении этот опыт очищается от разнообразия контекстов и своих конкретных характеристик. Отношение к содержанию понятия морали как к «объективной реальности», а не как к теоретическому конструкту порождает впечатление об абсолютности того, что понятие морали обозначает. Теоретическое понятие морали – это абстракция морали, и она не дает картину реального морального опыта. Общего понятия морали недостаточно для того, чтобы анализировать моральные про-

блемы и противоречия, разбирать конкретный моральный опыт. Необходима категориальная спецификация феноменологии морали.

По этической литературе можно видеть, что характеристика абсолютности прикладывается к морали в целом, т.е. не только к требованиям и ценностям, но и к отдельным аспектам моральной практики, например, к поступкам. Под абсолютными понимаются поступки, посредством которых в полной мере, т.е. целостно, воплощаются соответствующие моральные требования. Латинская основа слова – absolutus (прилагательное, образованное на основе глагола absolvo[1] – указывает на характеристики законченности, полноты совершенства, независимости и самостоятельности, безусловности). Есть неподтвержденные указания на этимологическое восхождение от absolutus к solus, обозначающее единственное, самому себе предоставленное, ни от чего не зависящее. Понятно, что этимология (пусть и латинская) слова не многое может прояснить в значении образованного на его основе философского понятия. Тем не менее семантическая сетка, связанная со словом, задает некоторую рамку для образования на этой лексической основе понятия. Поступок не может быть абсолютным, поскольку он всегда обусловлен. По меньшей мере он обусловлен требованием, во исполнение которого он был совершен. И, конечно, личным опытом морального агента и обстоятельствами, в которых он был совершен[2].

В более точном смысле понятие абсолютности уместно при характеристике моральных ценностей, причем прежде всего в их нормативном выражении. Моральные ценности и требования действительно могут восприниматься как абсолютные, без всяких оговорок в том определенном смысле, что они *беспредпосылочны*: их ценностное и императивное значение не задается извне, и в этом смысле они ценны и значимы сами по себе. Именно в такой модальности они воспринимаются самим моральным сознанием, и потому в рамках некой данной моральной системы они не нуждаются в обосновании. Но стоит только нарушиться данной системе моральных ценностей и требо-

[1] Absolvo (лат.) — отделять, освобождать (в том числе от обвинения), доводить до конца, до совершенства, расплачиваться по долгу (Цит. по Латинско-русскому словарю И.Х. Дворецкого).

[2] Последнее не опровергает обобщений в том духе, что поступок преобразует личность и трансформирует обстоятельства. Но чтобы это произошло, личность должна решиться на поступок и совершить его, исходя из своего опыта, из своего понимания ситуации, по отношению к которой поступок нужно осуществить наилучшим образом.

ваний, как их абсолютность тут же исчезает, – они уже требуют обоснования (т.е. выстраивания определенной моральной картины мира, или целостной системы ценностей и требований).

Мыслимые как беспредпосылочные в своем ценностном содержании моральные требования реализуются в конкретных поступках, сообразовано с ситуацией и с лицами, которые в нее включены.

С генеалогической же точки зрения никакие ценности не абсолютны. Они не абсолютны при религиозном взгляде на мораль, полагающем моральные ценности данными в виде заповедей Богом. Они не абсолютны при натуралистическом взгляде на мораль, рассматривающем моральные ценности выражением сформировавшихся в ходе биологической эволюции поведенческих инстинктов и установок. Они не абсолютны при социокультурном взгляде на мораль, в соответствии с которым моральные ценности формируются в исторически длительном процессе осмысления опыта человеческих взаимоотношений. Даже при понимании того, что исторически моральные ценности формулируются в результате обобщения нормативного и коммуникативного опыта, поначалу ситуативно конкретного, социально-функционально их действенность реально обеспечивается авторитетом, воспитанием, традицией, общественной привычкой, – для моральных агентов, реализующих эти ценности в своих решениях и действиях, моральные ценности значимы не в силу этих социально-исторических детерминаций, но сами по себе, как факт культуры.

Если же понимать абсолютность в значении непререкаемости предъявления моральных ценностей к признанию и практической реализации, то применение этой характеристики отнюдь не «абсолютно»: императивность моральных ценностей различна в зависимости не только от обстоятельств, но и от их содержания. Это хорошо видно на примере перечисленных фундаментальных моральных ценностей и соответствующих им требований. Лишь одно из них – «не вреди» – выражено в форме запрета, предъявляемого *как будто бы* безусловно и, стало быть, имеющего абсолютный статус. Не причинять вреда – это минимум, что ожидается от человека. Но как моральное требование это ожидание носит абсолютный характер. Забота о другом, наоборот, –наибольшее, что ожидается от человека, но забота лишь рекомендуется. Так что требование в морали двойственно по своей природе: как мы видим на примере требования не-

вреждения, оно носит характер запрета, а на примере требования заботы – характер рекомендации.

Впрочем, надо уточнить, что и требование непричинения вреда имеет одно условие, и в логическом плане само по себе наличие условия подрывает абсолютность требования. Ведь, говоря о непричинении вреда, имеют в виду инициативное непричинение вреда. В случае ответного действия, скажем, при противостоянии злу, может статься, что без пресечения вредящего или очевидно желающего причинить вред, т.е. без того, что им будет несомненно воспринято как вред, не обойтись. Каждый, непредвиденно нарушающий существующее положение вещей, может восприниматься как источник зла и потенциальный объект противостояния. Ограничение любой активности, которая воспринимается как опасная для существующего положения вещей, может считаться морально оправданной. С точки зрения агентов этой активности их ограничение является вредом. Но моральная оправданность причиняемого при противостоянии злу вреда обусловлена стремлением не допустить непредвиденного изменения существующего положения вещей, и только им, а наносимый актуальному или потенциальному носителю зла вред (рестриктивно или превентивно) должен быть строго соразмерен оборонительным и охранительным задачам.

Так что если и говорить об абсолютном, т.е. непререкаемом и неотложном требовании, то это требование *противостояния злу*. В первую очередь духовного противостояния и соответствующим образом практического – психологического, коммуникативного, социально-организационного, а при необходимости и иного, включая, дезориентацию злодея (в том числе посредством сообщения недостоверной информации, т.е. лжи) и ограничение его возможностей (в том числе посредством пресечения его действий, т.е. с применением силы, если надо, то всесокрушающей).

Следует противостоять внешнему злу так же, как и внутреннему. Следует противостоять злу, творимому в отношении меня, так же как и в отношении других. Следует противостоять злу, возможному и с моей стороны в отношении других, т.е. противостоять злу в самом себе, контролируя себя, не потакая себе, ограничивая себя, отказываясь от чего-то в себе. Требование противостояния злу, последовательного и самоотверженного, нисколько не противоречит требованию непричинения вреда.

Однако в любом случае абсолютность – это характеристика, усматриваемая самим моральным сознанием. Принимая во внимание сказанное выше, следует добавить, что даже на уровне морального сознания требование противостояния злу в конкретных спецификациях этого требования абсолютно лишь в рамках определенной системы морали: оно абсолютно внутри данной ценностной картины мира, в пределах достигнутых соглашений и имеющихся договоренностей; но за этими рамками, вне соглашений и договоренностей оно (подчеркиваю, в своих спецификациях, обусловленных пониманием того, что именно есть зло в своих конкретных проявлениях) может быть относительным. При теоретическом рассмотрении моральных воззрений, предполагающем прояснение их генеалогии, ничего не может быть признано в качестве абсолютного; но при теоретическом рассмотрении моральные воззрения предстают относительными не в смысле произвольности и конъюнктурности их ценностного содержания, но в смысле их исторической и прочей обусловленности, социокультурной контекстуализированности, которые и проясняются путем построения теории морали.

Если обратиться к универсальности, то можно заметить, что в литературе этим термином обозначаются такие разные феномены, как общераспространенность, общезначимость (ценностей, требований), беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований), универсализуемость (суждений, решений, требований). В качестве коннотативных коррелятов понятия «универсальность» эти феномены имеют важное значение для понимания морали в разнообразии ее проявлений. Они отражают разные аспекты и моменты морали, и осмысление их посредством понятия универсальности естественно рождает впечатление, что универсальность – это «универсальная» характеристика морали, представляющая мораль во всей ее полноте.

Важно при этом сохранить специфическое значение понятия универсальности. Наиболее часто встречающиеся подмены такого рода проявляются, помимо отмеченного выше отождествления, с абсолютностью, в интерпретациях универсальности как общераспространенности (общепринятости). Универсальность концептуализируется в качестве общеморальной характеристики при особом, зауженном, понимании морали, при котором последняя явно или неявно сводится прежде всего к требованиям или к суждениям.

Как уже было отмечено, универсальность в соотнесении с требованиями обнаруживается в том, что они – и в этом один из их специфических признаков – *предполагаются* актуальными для каждого, они адресованы каждому. Так же моральные ценности предполагаются потенциально значимыми для каждого. Вопрос, который здесь естественно возникает, кто этот «каждый»? В рамках рационалистически-просветительской парадигмы каждым был «всеобщий каждый» – любое разумное существо. Однако «любое разумное существо» – это абстракция. Известные науке разумные существа, т.е. люди, это всегда существа в определенных социокультурных условиях, различие между которыми в глобальном плане таково, что в рассуждении о морали, ценностях, требованиях мы не можем абстрагироваться от них без потери предмета рассуждения. В виде «абстракции» разумного существа вообще может выступать, хотя и безликий и усредненный, но определенный индивид западноевропейского типа рациональности, пусть его западноевропейская определенность и выведена за скобки. В философии такое западноевропейскицентричное абстрагирование удается легко, поскольку понятие морали как своего рода обобщение и абстракция – продукт европейского мышления. Для представителей других культур эта абстракция, несомненно, социокультурно определенна – она западноевропейски контекстулизирована.

Скажем, требование «не вреди» (в значении, «никому не вреди инициативно») может мыслиться приверженцами ценности невреждения сколь угодно абсолютным и универсальным. Но оно неактуально для тех, кто принимает партикулярную версию требования невреждения, а именно: «не вреди *своим*». Или Всеобщая декларация прав человека, хотя и была провозглашена с трибуны ООН в качестве *всеобщей*, воспринимается многими представителями незападных культур как манифест индивидуализма, фактически игнорирующий коммунитарные ценности, принижающий значение ответственности человека в сравнении с его правами. Аргументы сторонников доктрины прав человека о том, что подобные упреки к Всеобщей декларации беспочвенны, не кажутся представителям незападных культур убедительными, сколь бы предвзятой такая позиция ни представлялась сторонникам доктрины прав человека.

Универсальность требования представляет оборотную сторону равенства. Все агенты морали потенциально равны, и моральные требования, будь то запреты или рекомендации, обращены к каждому равным образом. Соединенная с требованием, абсолютность понимается как такая его характери-

стика, в силу которой не допускаются исключения при его исполнении. Очевидно, что это другое, чем общеадресованность. Не во всех требованиях так понимаемая абсолютность будет совмещаться с универсальностью. Например, требование противостояния злу абсолютно и касается всех, а требование информированного согласия, будучи абсолютным, касается только тех, чья деятельность предполагает такие действия по отношению к другим людям, совершение которых недопустимо без их предварительного согласия, причем даваемого осознанно, т.е. с пониманием всех возможных последствий (включая риски), и в этом смысле информированно. Это требование распространяется на всех, но только тех всех, кто занимается такой деятельностью: на врачей, исследователей в области биомедицины, конструкторов, проводящих испытания технических систем и устройств.

По отношению к суждениям (решениям) универсальность усматривается в том, что суждение высказывается, а решение принимается в данной ситуации и по отношению к данному лицу в предположении, что любой разумный человек в данной ситуации и по отношению к данному лицу вынес бы такое же суждение и принял бы такое же решение. В этой специфической форме универсальность проявляется как *универсализуемость*. Последняя может иметь и другую версию: некто высказывает суждение или принимает решение в данной ситуации по отношению к данному лицу в предположении, что такое же суждение будет высказано и такое же решение будет принято и по отношению к нему, находись он в таком же положении[1].

Указанием на то, что абсолютность и универсальность – это мыслимые характеристики, я не хочу сказать, что это нереальные, только воображаемые характеристики морального требования. Однако их онтологический статус иной по сравнению с другими характеристиками. Так, неинституциональность[2] или идеальный характер санкции – это качества, объективно присущие моральному требованию, фиксируемые при внешнем наблюдении, не

[1] В литературе принцип универсализуемости иногда обсуждается как принцип, касающийся поступков. Строго говоря, в поступках реализуются принимаемые решения, причем решения могут реализовываться различными путями и конкретно-ситуативно, т.е. адекватно неповторимой конфигурации сложившихся обстоятельств и оказавшимся в них лицам.

[2] Неинституциональность морального требования заключается в том, что его действенность не обеспечивается социальными учреждениями, органами или уполномоченными. Эта характеристика не распространяется на требования профессиональных и корпоративных этических кодексов.

зависимые от познавательной или ценностной установки наблюдателя, чего нельзя сказать об абсолютности и универсальности. Абсолютность и универсальность – *мыслимые* характеристики в том смысле, что моральное требование *считается* потенциально значимым для всех, сродни «закону природы», который действителен независимо от того, известен он наблюдателю или деятелю, воплощающему его в своей практике, или нет. Моральное требование обретает эти характеристики благодаря моральному агенту, который мыслит его таким образом и соответствующим образом действует. Причем не просто благодаря моральному агенту, но моральному агенту, соотносящему свои решения и действия с другим моральным агентом. В особенности это касается характеристики универсальности, которая складывается исторически в процессе обобщения опыта общения и социального взаимодействия. Онтологический статус характеристик абсолютности и универсальности иной по сравнению с онтологическим статусом характеристик неинституциональности и идеального характера санкции: они принадлежат реальности мыслимого и, в силу этого, они условны.

8

Как было отмечено в самом начале, мораль неоднородна. Одним из проявлений неоднородности морали является ее надличностно-личностный характер. Непосредственно мораль проявляется на индивидуальном уровне – в добродетелях, намерениях, решениях, суждениях, поступках личности. Однако уже посредством решений и поступков (поведения) мораль обнаруживает себя в коммуникативном и социальном контекстах. И даже когда речь идет о совершенстве личности, совершенство берется в проекции к коммуникативному и социальному пространству, и принимается во внимание, содействует ли личность своими решениями, усилиями, действиями благу других (воздерживается ли от причинения зла, признает ли других, оказывает ли другим помощь, заботится ли о других). В личностном плане важно, по каким мотивам все это совершается. Смысл морали как социокультурного феномена – в обеспечении такого качества коммуникативного и социального пространства, которое способствовало бы благу (этически интерпретируемому) индивидов и социума. Поэтому мораль, существенно выражающаяся в ценностях и требованиях, обращенных к личности, надличностна.

Содействовать благу людей – задача, актуальная не только для личности, но и для общественных групп, общества. В той мере, в какой последние принимают на себя эту задачу, они становятся моральными агентами. Однако независимо от того, приняли ли на себя общественные группы и общество роль морального агента, они выступают в качестве объекта морального отношения со стороны личности и в этом смысле являются предметом ее моральной обязанности. Таким образом задается пространство *общественной морали*, посредством которой основная функция морали – сообразование частных интересов – осуществляется специфическим образом, путем, с одной стороны, упорядочения отношения членов социума (индивидуальных и коллективных) к целому (именно эта сторона морали, будучи абсолютизирована, была разработана в концепциях морали как способа социальной/нормативной регуляции), а с другой – отношения социума к своим членам (индивидуальным и коллективным). Выделенные выше ценности, в полной мере сохраняя свою значимость, конкретизируются в ценностях *общего блага* и *прав человека.*

Моральность человека в рамках общественной морали опосредована социальными институтами и его ответственностью как участника социального взаимодействия, члена сообщества, гражданина. Соответственно, особые ожидания выражаются в отношении общества. Общество как коллективный агент посредством своих институтов ответственно за собственное процветание и благополучие своих членов, а также за их поддержку в их готовности руководствоваться в своем общественном поведении моральными ценностями. Сообразно этому оценивается моральность общества: насколько оно способно обеспечить социальную стабильность, благополучие и процветание, помогать гармоничному развитию способностей граждан, их готовности содействовать общему благу, их стремлению заботиться о себе и своих близких в пределах, не противоречащих принятым общественным установлениям; насколько общее благо обеспечивается методами, соответствующими смыслу самой идеи общего блага – справедливыми, т.е. не ущемляющими неоправданно ничьих интересов, и гуманными, т.е. помогающими развитию частных способностей и интересов; настолько успешное стремление каждого к реализации частных интересов оказывается основой для развития блага целого и т.д. Конфликты между частной инициативой, социальным творчеством (потенциально разрушительным для существующего положения вещей), личной свободой (в разнообразнейших их проявлениях) и общест-

венным порядком неизбежны. Перерастающие своей деятельностью установленный в обществе порядок личность или группа, пока они властно или духовно не овладели обществом, воспринимаются обществом как опасность. В том, к каким способам и мерам ограничения *частной* инициативы и социального новаторства прибегает общество, а также в том, какую степень частной инициативы, самостоятельности и свободы общество допускает для себя приемлемой, также проявляется качество конкретной общественной морали.

Л.В. Максимов

О феномене морали

Слово «феномен» (от греч. φαινόμενον – являющееся, явление) широко употребляется в обыденном и философском языке, не будучи при этом жестко привязанным к какому-либо одному определенному значению. Вне специального контекста феноменом может быть названа *любая* отдельно взятая реалия материального и духовного мира, хотя нередко этим же словом обозначают, напротив, нечто исключительное: либо единственное в своем роде, либо резко выделяющееся в каком-то отношении на фоне других реалий общего для них рода («феноменальные способности», например). В философии это слово еще со времен античности обрело категориально-терминологический статус; оно стало употребляться преимущественно для обозначения видимой, т.е. *непосредственно являющейся* наблюдателю стороны вещей, поэтому в качестве философского термина «феномен», как правило, несет в себе смысловой оттенок кажимости, иллюзорности или, по крайней мере, чего-то поверхностно-случайного, не репрезентирующего мир в его подлинности. В эпистемологическом контексте эти дефекты феноменов рассматриваются как показатель ограниченности, несовершенства «сенситивного» познавательного аппарата и эмпирического познания вообще в сравнении с познанием посредством разума, интеллектуальной или иррациональной интуиции или какого-либо другого способа постижения сути вещей. В онтологическом контексте речь идет об особом мире феноменов, вторичном (в смысле зависимости или отдаленного «подобия») по отношению к объектам другого, «ноуменального» мира – платоновским «идеям», кантовским «вещам в себе» или некоторым модификациям этих классических ноуменальных образцов. Правда, онтологический контекст обычно растворяется в эпистемологическом: само бытие трансцендентных сущностей лишь косвенно высвечивается в описании их посредством эпистемологических концептов, таких как «умопостигаемость» или принципиальная «непознаваемость».

Коррелятивную пару «феномен – ноумен» можно рассматривать как *метафизическую* ипостась традиционных философских категорий *явление* и *сущность*, которые в другой своей ипостаси принадлежат методологическо-

му аппарату *научного познания*. Если в метафизических построениях феномен и ноумен отнесены к разным «мирам», связь между ними истолкована посредством произвольно-спекулятивных, зачастую несовместимых друг с другом понятийных конструкций, то в научной методологии явление и сущность – это две стороны одного и того же объекта и, соответственно, два ракурса (эмпирический и теоретический) его рассмотрения, причем связь этих двух сторон, т.е. зависимость явления от сущности, носит естественно-каузальный характер, и потому познание ее не нуждается в привлечении каких-либо спекулятивных понятий.

* * *

Эпистемологическая и мировоззренческая дихотомия «феномен – ноумен» (в платонистской или кантианской версии) во многом определила общую направленность и конкретное содержание *философско-этической мысли* на протяжении всей ее истории. Споры относительно пригодности этой дуалистической схемы для адекватного описания и объяснения морали шли в русле двух фундаментальных, противостоящих друг другу философских подходов – натурализма и метафизического трансцендентализма в их широком понимании. «Натурализм противостоит установке, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы научного объяснения... Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в каких-либо других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются... Для натурализма принципиально, что человеческое сознание и социальная жизнь столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями... *В самом по себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп*»[1] (Выделено мной. – *Л.М.*).

[1] *Каримский А.М.* Натурализм // Современная западная философия : Словарь. М. : ТОН-Остожье, 1998. С. 269–271.

Таким образом, в философии морали расхождения между натурализмом и трансцендентализмом связаны с признанием соответственно возможности или невозможности истолкования морали в терминах «естественного» миропонимания. Для натурализма (как теоретической, а не ценностно-нормативной позиции) мораль есть особый феномен – причем *только* феномен, без обременения его трансцендентным двойником или источником[1]. В системе натуралистических категорий феномен не противопоставляется ноумену, поскольку здесь вообще нет места для понятий, обозначающих некие запредельные сущности; это мировоззрение строится с соблюдением важнейшего методологического принципа – «бритвы Оккама»: при описании и объяснении тех или иных феноменов не следует вводить «избыточные» понятия, референтом которых является нечто, выходящее за пределы единственного естественного мира. В этом как раз и заключается концептуальный смысл понятия феномена в его натуралистической трактовке: существует единственный реальный мир – мир феноменов, т. е. событий, предметов, процессов, свойств, связей, отношений и проч.; даже деление сущего на внешнее и внутреннее, явное и скрытое, материальное и духовное вполне вписывается в эту общую картину.

Феномен – это не обязательно чувственно воспринимаемый объект, т.е. некая эмпирическая данность, противопоставляемая ноумену или абстрактно-

[1] В философско-этической литературе под одним и тем же именем — «натуралистическая этика» — представлены не только теории, описывающие и объясняющие мораль как естественный феномен, но и практические (ценностно-нормативные) учения, призывающие «жить согласно природе», подчиняться ее законам, руководствоваться естественными, коренящимися в человеческой природе ценностями и целями, т. е. ссылка на «естественность» рассматривается как обоснование этой жизненной программы, как аргумент в пользу ее принятия. Натуралистическая этика как теория не проповедует и не защищает никаких ценностей и норм, не вменяет никому в обязанность каких-либо линий поведения или конкретных поступков, она вырабатывает лишь знание о морали, опираясь на общие мировоззренческие и методологические принципы натурализма. Тем не менее теоретическая и нормативная версии натурализма часто смешиваются, не различаются, что выражается, в частности, в том, что теоретическим концепциям, объясняющим мораль, неправомерно приписывается несвойственная им практическая функция обоснования, защиты, подкрепления моральных ценностей и норм. А поскольку натуралистическое обоснование морали (строящееся по схеме: «должно, ибо естественно») в последние два столетия постоянно подвергается вполне оправданной критике, то под эту критику попадает натуралистическая этика вообще, включая и ее объяснительную теорию. Конечно, натуралистическая теория может быть ошибочной и заслуживать критического отношения, но ее возможная ошибочность касается лишь объяснения морального феномена, а не провозглашения и обоснования какой-либо моральной позиции.

му (теоретическому) понятию. Феномены – это любые материальные и духовные *реалии*, которые могут быть объектом исследования. Фантазии (ошибки, заблуждения и др.) – это вид психических (духовных) реалий и, значит, они могут быть поняты и исследованы именно в качестве особых феноменов; объекты же, которые *мыслятся в фантазиях*, реально не существуют и потому не могут быть отнесены к феноменам. Так, «кентавр», «теплород», «эфир» – это иллюзии, фантазии или ошибочные гипотезы; однако для тех, кто верит в реальное бытие референтов (денотатов) этих слов, последние выступают как «понятия», обозначающие некоторые «феномены». Особое место занимают ценностные термины. Слово «добро», например, не стоит в ряду указанных «иллюзий», хотя феномена «добра» (как и феномена «кентавра») не существует. Дело в том, что «иллюзорными» в принципе могут быть только номинативные элементы языка, тогда как слово «добро» в обычном языке выполняет не репрезентативную (номинативную), а позитивно-оценочную функцию, поэтому говорить о «добре» как некоей объективной реалии нет достаточных оснований.

Бытие морали – не как субстанциального «добра», а как феномена в указанном понимании – признается в натурализме единственным способом ее бытия в этом единственном мире[1]. Мораль есть феномен человеческого духа, органически и полностью вписанного в мир естественной каузальности. Соответственно, натурализм отрицает существование *сверхъестественных* (и вообще *не-естественных*) источников морали, так же как и возможность «свободного» (беспричинного, ничем не обусловленного) самополагания моральных ценностей. Принципы и нормы морали могут быть поняты *только* как реально существующие в индивидуальном и общественном сознании и реализуемые в поведении особые ценностные позиции (установки, мотивы); критерии морально позитивного (доброго, должного, справедливого, оправданного и проч.) складываются под воздействием объективных (социальных и природных) факторов, а не заимствуются из гипотетическо-

[1] Следует заметить, что привычное употребление слова «мир» во множественном числе не соответствует основному значению этого понятия: «мир» — это все сущее: можно говорить о разных сферах или частях этого единого мира, но не о разных «мирах»; и хотя слово «миры» прочно вошло в обыденный, философский и даже научный лексикон, надо иметь в виду, что такое словоупотребление носит по сути метафорический и гиперболический характер; здесь преувеличиваются, абсолютизируются своеобразие и автономность разных (действительных или мнимых) форм бытия.

го мира объективно сущих высших, абсолютных, чистых ценностей. Задача исследователя морали состоит в том, чтобы выяснить ее содержательную и интенциональную специфику (среди других ценностных феноменов, регулирующих человеческое поведение), закономерности ее становления и развития в фило- и онтогенезе, ее функции, социально-психологические механизмы и т.д. Все особенности морали (даже самые экзотические) для своего объяснения не требуют обращения к «ноуменам»[1]. Определить специфическое содержание моральных норм и идеалов возможно только путем выяснения того, что́ люди фактически *считают* добрым и должным в моральном смысле, или, точнее, то, что́ люди практически (как руководство к действию) *принимают* в этом качестве.

Такой подход вызывает возражение у тех, кто признает вне- и надчеловеческую «объективность» критериев добра и долга, их автономность по отношению к «эмпирическим» моральным воззрениям людей. От ученых-этиков, писал Дж. Мур, «мы хотим узнать не то, как люди употребляют данное слово ("добро" – *Л.М.*), и даже не то, какого рода поступки они одобряют... Мы просто хотим знать, "что *такое* добро?"»[2]. За этим пассажем стоит представление о том, что моральные позиции людей суть *искаженные* в большей или меньшей степени *знания* об объективном «добре», существующем где-то по ту сторону обычного опыта, независимо от реально сложившихся нравственных установок, поэтому столь сомнительные, недостоверные «субъективные мнения» не должны интересовать исследователя. В суждениях Дж. Мура, как и многих других философов, проявляется отмеченный Х. Альбертом «характерный для обыденного мировоззрения платонизм», который «переносит непосредственно нормативные категории на универсальный космос»[3].

---

[1] Чувство долга, моральной ответственности, вины, одобрения, осуждения, переживание объективности, абсолютности, категоричности морального требования и проч. – все эти реалии морального сознания поддаются каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и чувства – желание богатства, власти, стремление к счастью, наслаждению и др. Правда, во многих философских текстах (не только открыто трансценденталистских) моральному сознанию приписываются и такие свойства и способности (например, «свобода воли»), которые инородны для признаваемого натуралистами единственным мира естественной каузальности; но это означает только то, что трансцендентный «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен; мораль в своем существовании и функционировании может быть описана и объяснена без допущения «свободы воли».

[2] *Мур Дж.Э.* Принципы морали. М. : Прогресс, 1984. С. 69.

[3] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 81.

Трансцендентализм в понимании морали – будь то онтология добра или априористское истолкование долга – отвергает психологическую субстратность моральных ценностей, их неотделимость от человеческой психики: добро, как и долг, – это своеобразные умопостигаемые (или продуцируемые «чистым разумом») реалии, они недосягаемы для психологии как эмпирической науки, исследующей сознание людей во всей его случайности. Так, Кант в своих работах по философии морали настойчиво (хотя и не всегда корректно) переводил психологические термины на язык априористской эпистемологии; все психологическое он относил к эмпирии, а «все эмпирическое», писал он, «совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности»[1]. При таком подходе некоторые психологические особенности морали в ее реальном функционировании (например, «категоричность» морального требования) приобретают спекулятивно-метафизический смысл. Это не значит, что психология морали вообще упраздняется, просто она рассматривается как низший, «феноменальный» уровень «морального знания», а не подлинный способ бытия морали.

* * *

Почему вообще возникла и прочно закрепилась в философии морали трансценденталистская линия? Конечно, она сложилась не на пустом месте. Аргументы, подкрепляющие ее, можно разделить (несколько условно) на две группы: *моралистические* и *рационально-теоретические*. В первом случае подчеркивается неполноценность, ущербность «обыденной морали» (т.е. стихийно сложившихся моральных норм, мотивов, поступков) – ее размытость, релятивность, приземленность и т.п., и в качестве альтернативы выдвигается модель подлинной, чистой, высшей, абсолютной морали, имеющей «внеэмпирические» источники. Так, по Канту, «чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий, имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму... гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы, которые можно было бы собрать с эмпирического поля»; «именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. С. 266.

принципами»[1]. Для этики, полагал Шопенгауэр, «потребность в известной метафизической основе тем настоятельнее, что философские, как и религиозные, системы сходятся в том, что этическая значимость поступков в то же время должна быть метафизической, т.е. возвышаться над простым явлением вещей и, стало быть, также над всякой возможностью опыта и потому находиться в теснейшей связи со всем бытием мира и уделом человека, так как конечный пункт, к которому сводится значение бытия вообще, наверняка имеет этический характер»[2].

«Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это – привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики», – писал Н.А. Бердяев[3], пояснив далее, что в реальной жизни, в «эмпирическом» бытии мы не в состоянии следовать императивам абсолютной морали и поэтому должны ориентироваться на мораль в ее метафизической выси, стремиться к моральному совершенству. Схожую мысль высказывает П.П. Гайденко: «Если натуралистическая этика по своему характеру эвдемонистична, то абсолютная этика может быть названа *перфекционистской*, поскольку она ориентирована не на достижение счастья, а на нравственное совершенство человека»[4].

Моралистические доводы в защиту трансцендентализма по сути сводятся к утверждению, что *признание* людьми объективного бытия чистых, абсолютных моральных ценностей и, соответственно, устройство жизни на основе такого рода идеальных ценностных принципов *благотворно сказались бы* на нравственном состоянии общества и индивидов. Однако будь даже этот тезис безусловно истинным, он все же не может служить доказательством действительного существования моральных «трансценденталий» (подобно тому, как признание *полезности* религии, религиозной веры само по себе не свидетельствует о реальном бытии Бога). Независимо от того, насколько оправданны моралистические инвективы в адрес натуралистической этики как

---

[1] Там же. С. 248, 249.

[2] *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность ; общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова, А.П. Скрипника. М. : Республика, 1992. С. 246.

[3] *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2002. С. 106.

[4] *Гайденко П.П.* Теории обоснования нравственности. Ч. II. // Альфа и омега. 2000. № 1 (23). URL: http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/gaid23-fr.htm).

особого *жизнеучения*, ориентированного на «естественные» ценности (такие как счастье или польза), подобная критика не имеет прямого отношения к этическому натурализму как философской или научной *теории*, *исследующей* моральный феномен. Спор между трансцендентализмом и натурализмом имеет смысл, если обе стороны оперируют *теоретическими* аргументами, т.е. по-разному описывают и объясняют мораль, а не защищают ту или иную систему ценностей.

Оба этих подхода, при всем их различии, имеют дело с одним и тем же исходным объектом – моралью в ее эмпирической данности, культурно-историческом многообразии ее частных норм, ее переплетении с другими, внеморальными системами ценностей. Первоначально именно на этом эмпирическом уровне этическая мысль выявляет некоторые специфические признаки морали, очищая их от посторонних включений, и затем уже, отправляясь от этой (намеченной в общих чертах) специфики, вырабатывает разные теоретические модели на основе того или иного мировоззрения, тех или иных методологических принципов. Любые этические теории, в том числе и трансценденталистские, вторичны по отношению к «эмпирическому» моральному сознанию, они из него вырастают и фактически (не всегда явно) апеллируют к нему, ищут в нем подтверждение своей истинности.

Основной теоретический довод трансценденталиста состоит в том, что по крайней мере некоторые элементы морального феномена, доступные уже на эмпирическом уровне, выпадают из общего ряда других – «обычных», «естественных» – духовных феноменов и потому для их объяснения необходимо выйти за пределы данного в опыте феноменального мира. В частности, необычная предметная направленность моральных норм, нередко требующих от человека подавлять свои «естественные» желания и потребности, явилась одним из оснований для разработки метафизики нравственности, где эти «противоестественные» нормы и мотивы получали то или иное теоретическое объяснение. Кроме того, сама понудительная сила морали воспринимается как идущее извне *безличное* (и, значит, *объективное*) требование, природа и источник которого непостижимы «обычными» познавательными средствами. Отсюда делается вывод, что трактовка морали исключительно как феномена якобы не позволяет понять ее подлинной специфики, ее своеобразия, которое может быть схвачено лишь при допущении ее принадлежности умопостигаемому слою бытия. Многие выдающиеся мыслители в своей системосозидающей деятельности руководствовались в

значительной степени стремлением найти для этого объективно-безличного начала морали законное место в целостной картине бытия и познания. Вместе с тем, однако, сам факт имперсональности морального требования признавался далеко не всеми философами трансценденталистской ориентации, поэтому те учения, для которых этот факт был существенно важен (например, этика Канта с ее идеей автономии морали и презумпцией безличности нравственного закона), подвергались резкой критике главным образом со стороны религиозно окрашенного этического персонализма, защищающего ключевую для него идею теономности морали. Некорректность этой критики состоит в том, что встраивание личностного (божественного или человеческого) начала в основание морали означает утрату ею той специфики, которая, собственно, и делает ее «моралью», ибо предписания, исходящие от любой – даже обладающей «абсолютным авторитетом» – личности, каково бы ни было их содержание, не могут быть *собственно моральными* императивами уже потому, что их принятие людьми является функцией или следствием авторитетности их источника, т.е. императивы перестают быть «категорическими» в объективно-логическом (как у Канта) смысле этого слова. Причисление «безличности» к необходимым признакам морали позволяет специфицировать этот феномен, отличить его от огромного множества других ценностных ориентиров, не обладающих этим свойством и, тем не менее, традиционно включаемых в сферу морали.

Следует, правда, заметить, что со времен Сократа и по сию пору спекулятивная онтология морали (добра, блага, справедливости), как правило, игнорировала наличие особого побудительного (интенционального) элемента в ценностных позициях и поведении людей; дело представлялось так, будто человек, постигая (*познавая*) объективное добро, благодаря этому становится носителем добра, т.е. самим уже фактом этого «знания» он *мотивирован* к добрым (и, значит, должным) поступкам. Моральная интенция[1], чувственная или внечувственная, трактовалась, по существу, как некий неспецифический эпифеномен, не входящий необходимым образом в состав моральной позиции и морального поведения; во всяком случае, о каком-либо психическом

[1] Слово «интенция» (лат. intentio – стремление) хотя и используется достаточно широко в философской и психологической литературе, не имеет единого, строго фиксированного значения: оно может быть истолковано в метафизическом, спекулятивно-онтологическом, имперсональном смысле как «объективная необходимость» поступка, как веление «чистого разума» и в психологическом смысле – как обозначение аффективно-волевых феноменов психики, взятых в отвлечении от их содержания, предметной направленности.

механизме, опосредствующем влияние знаний на поведение, здесь не было речи. Подобным же образом новоевропейский этический интеллектуализм, воспринявший старую идею о морали как определенном виде рационального знания, приписывал императивную функцию самому этому знанию как таковому[1]. В этической теории Канта, напротив, этот побудительный элемент, а именно – моральный долг, выполнял важную системообразующую функцию; однако, как и во всех трансценденталистских учениях, он был лишен не только «материи *желания*», но и вообще *всякой* чувственной «материи». Диктуемый чистым разумом долг несет в себе некую «необходимость» (понятую в логико-эпистемологическом смысле); способность же разума превращать эту бесплотную, «бесчувственную» необходимость в реальную побудительную силу поведения обосновывалась посредством простой, многократно повторяющейся в трудах Канта формулы, констатирующей якобы очевидный факт: «разум *определяет* (bestimmt) волю»[2]. Однако сам Кант признавал принципиальную непостижимость того, каким образом разум мог бы выполнять «практическую», морально-мотивирующую функцию, т.е. быть источником долженствования[3]; и тем самым вся кантовская спекулятивно-рационалистическая концепция морального долга повисала в воздухе, лишалась методологической опоры.

* * *

Несмотря на появление за последние два-три столетия ряда влиятельных натуралистических учений в философии морали, трансцендентализм не утратил своих позиций; правда, теперь он большей частью выражается не

[1] См.: *Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М. : ИФРАН, 2011. С. 174 и далее.

[2] *Кант И.* Критика практического разума // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. С. 339. Впрочем, представление о способности разума не только познавать, но еще и быть непосредственным побудителем человеческих действий отнюдь не является изобретением Канта, эта идея, подкрепляемая обыденной рефлексией и потому кажущаяся совершенно очевидной, прошла почти беспрепятственно через всю историю философско-антропологической мысли вплоть до нашего времени.

[3] «Объяснить... как чистый разум может быть практическим, – дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 308).

столь открыто и прямолинейно, как прежде. Исключение составляют философско-теологические концепции, где платонистские мотивы обычно не скрываются и даже акцентируются; так, в христианском учении, по словам М.О. Шахова, «понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией... Нетеологические концепции морали подчас оказываются вынужденными имплицитно или явно наделять ценности самостоятельной сущностью, уподобляясь классическому платонизму. Альтернативой "возврата к Платону" является путь релятивизации как знания, так и ценностей»[1]. И действительно, именно обеспокоенность возможными релятивистскими выводами заставляет многих философов, далеких от теологии и мистики, защищать абсолютистскую, объективистскую позицию, неизбежно ведущую к фактическому признанию трансцендентности морали (в онтологической или эпистемологической модификации), хотя эта концептуальная метаморфоза специально не оговаривается и, возможно, не осознается авторами. Даже уверенность в возможности научного (и вообще рационального) обоснования моральных ценностей, т.е. доказательства их объективной истинности и/или правильности, зиждется, по сути, на неявном допущении их независимого от человека (и человечества) бытия и, следовательно, их трансцендентного статуса. Более того, можно сказать, что едва ли не каждый моральный субъект является «стихийным трансценденталистом»: знакомое любому носителю моральных ценностей переживание их объективности невольно воспринимается им как свидетельство их реального существования вне и независимо от сознания.

Но если так, то возникает вопрос: существуют ли (и возможны ли вообще) *последовательные* натуралистические концепции, свободные от сознательного или подсознательного трансцендентализма, т.е. рассматривающие моральные ценности только как феномен «обычного» человеческого сознания? Способен ли в принципе этический натурализм ассимилировать, дать свое убедительное объяснение тем обращенным к субъекту (и принимаемым им) моральным требованиям, которые выглядят «неестественными» как по содержанию, так и по способу предъявления?

Многообразные аргументы, используемые в натуралистической этике против трансценденталистских интерпретаций морали, строятся по двум ос-

[1] *Шахов М.О.* Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 121.

новным схемам. Это, во-первых, отрицание «необычности» морального мотива, объявление самого этого мотива субъективной иллюзией, продуктом ошибочной рефлексии, самообманом, ибо «на самом деле» человек, даже если он этого не сознает, движим якобы исключительно иными, внеморальными побуждениями, «естественность» которых не подлежит сомнению: эгоистическим интересом, любовью, состраданием и пр. Сам институт морали при этом нередко трактуется либо как эпифеномен общественной жизни, маскирующий подлинную внутреннюю динамику индивидуальных, классовых и иных интересов, либо как искусственное установление – общеполезное или служащее интересам какой-либо группы, использующей фантомы добра и долга для того, чтобы другие социальные группы или индивиды добровольно умеряли свой естественный эгоизм. Мораль, таким образом, получает по-своему стройное и непротиворечивое объяснение, не требующее ее раздвоения на феномен и ноумен, но достигается это ценой элиминации тех признаков, которые составляют ее действительную специфику, ценой их ошибочной редукции к внеморальным признакам; т.е. мораль как уникальный феномен просто упраздняется, объявляется социально-значимой фикцией. К этому классу редукционистских концепций принадлежит ряд натуралистических (в указанном выше широком понимании «натурализма») теорий морали, включая теорию разумного эгоизма (в нескольких ее разновидностях), философию жизни, прагматизм, фикционализм (Г. Файхингер), «эпистемологический анархизм» (П. Фейерабенд) и др. Сюда же можно отнести и классику этического натурализма – эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм – учения, в которых мораль не «разоблачается», а непосредственно подменяется иными ценностями.

Вторая линия натуралистической аргументации – это попытки доказать, что мораль, будучи специфическим духовным феноменом, может быть тем не менее объяснена во всех своих особенностях без выведения ее за пределы естественного мира, т.е. без использования каких-либо трансцендентальных идей. Если моральный долг побуждает человека в определенной ситуации поступать наперекор своему интересу (без расчета на последующую компенсацию), то совсем не обязательно помещать этот моральный мотив в умопостигаемый «мир должного»: оба противостоящих мотива принадлежат общему для них (и единственному) «миру сущего», поэтому конфликт между ними может быть осмыслен и разъяснен логически непротиворечиво в понятиях естественной каузальности. И если моральное требование восприни-

мается как имперсональное, то это не значит, что его источник трансцендентен, что он существует и действует вне психического субстрата, вне «материи» человеческого чувства, переживания, т.е. будто он через посредство «разума» как внепсихической способности выражает некую «объективную необходимость» соответствующего поступка.

Правда, ни в одной из тех ранее сложившихся и ныне существующих натуралистических концепций, которые так или иначе, в той или иной степени используют указанную терминологию (это теория нравственного чувства, эволюционистская этика, этология, социоцентризм, фрейдизм, эмотивизм и др.), специфика морали не схвачена столь глубоко и точно, как это сделано в трансценденталистских учениях (прежде всего – у Канта). Так, указанные натуралистические концепции, опирающиеся в исследовании феномена морали на принцип социального или биологического детерминизма и доказывающие объективность содержания моральных норм, т.е. их объективную обусловленность внешними факторами (в пику субъективистской идее «свободного полагания» ценностей индивидом или социумом), оставляют при этом без объяснения специфичную для морального сознания безличность морального требования, понуждающего к соответствующему поступку. Кроме того, в некоторых известных социологических теориях (О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм и др.) содержание моральных норм также лишается качественного своеобразия, поскольку трактуется как некая проекция индивидуальных или групповых (классовых и иных) интересов. А ведь именно эти особенности морали – имперсональность морального требования и кажущаяся «неестественной» его предметная направленность, образующая содержание моральных норм, – являются, как уже сказано, главным источником метафизических спекуляций относительно ее природы, поэтому остается актуальной задачей последовательная и основательно аргументированная натуралистическая интерпретация указанных отличительных признаков морали, позволяющая показать преимущества этого методологического подхода в его противостоянии с этическим трансцендентализмом. Такая интерпретация вполне осуществима в *общем русле* натуралистической исследовательской парадигмы, несмотря на те или иные изъяны и лакуны в *конкретных* теориях, пытающихся решить эту задачу. Речь идет, следовательно, не столько о прежних достижениях этического натурализма (во многом уступающих великой метафизике прошлого), сколько о возможных перспективах развития этого подхода и доказательствах его эффективности.

Из указанных двух эмпирически очевидных особенностей морали, а именно – безличности моральной интенции и «неестественности» предписываемых субъекту форм поведения – наибольшую сложность для натуралистической идентификации и объяснения представляет первая из них. Действительно, в пользу «естественности» содержания моральных норм и мотивов свидетельствуют многие научно установленные (хотя и не общепринятые) факты наличия своеобразных *протоморальных* регуляторов в древних человеческих объединениях и даже в сообществах животных[1]; эта тема затрагивается в многочисленных трудах социологов, педагогов, психологов, исследующих каузально обусловленные процессы формирования нравственности в индивидуальном и общественном сознании. Что касается свойства «безличности», то его натуралистическая интерпретация представлена в специальной литературе лишь в виде отдельных фрагментарных заметок.

Но как именно, какими логическими средствами, в каких терминах этический натурализм может определить (выявить, описать) эту «особость» морального долга, выделяющую его среди других феноменов психики?

Безличность моральных норм и оценок непосредственно отражается в логико-грамматических формах соответствующих высказываний. Так, в нормативных высказываниях типа «Дóлжно делать то-то» источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста; точно так же в оценочных моральных высказываниях одобрение или осуждение чего-либо имеет вид безличной констатации наличия или отсутствия у оцениваемого предмета (обычно поступка) признаков «добра». (Конечно, можно привести примеры столь же безличных по форме высказываний, выражающих иные, внеморальные – утилитарные и прочие – предписания и оценки, однако в подобных случаях уже самый поверхностный контекстуальный анализ легко выявляет «заинтересованную личность», скрывающуюся за этой безличной формой.) Указанная особенность языка морали является важнейшей предпосылкой трансценденталистской онтологии и эпистемологии в этике. Но если отвлечься от умозрительных реалистических и априористских аргументов, по сути связывающих грамматическую безличность с объективно-реальным бытием моральных ценностей либо объективно-истинным

[1] См.: *Эфроимсон В.П.* Педагогическая генетика. Родословная альтруизма. М. : Тайдекс Ко, 2004.

знанием добра и долга, то останется голый *психологический факт*: особое, знакомое каждому социализированному индивиду *субъективное переживание объективности* морального требования – переживание, органически встроенное в психологический механизм морали. По-видимому, именно это переживание индивидом «объективности» источника морали (в ее прежде всего запретительной функции) и имел в виду Фрейд, отождествляя моральные требования, предъявляемые индивиду и принимаемые им, с неким неперсонифицируемым началом – *Super-Ego*, живущим в бессознательном отсеке человеческой психики.

Если содержательная составляющая морального сознания в принципе поддается констатирующему описанию (при всех отмеченных выше сложностях, сопутствующих решению этой задачи), то безличная интенциональная составляющая (как раз и выражающая специфику морали в большей степени, нежели ее содержание) принципиально не может быть описана через другие (не синонимичные ей) понятия и не может быть дефинирована по стандартной схеме – через указание рода и видового отличия. Поскольку моральное долженствование есть особое переживание, чувство, т.е. реалия внутреннего мира, психики, то оно, как и любое другое человеческое переживание, не поддается подобным определениям; попытка разъяснить понятие долженствования посредством синонимов и эпитетов не решает проблемы, ибо сущностные признаки определяемого денотата остаются невыявленными.

В ряде работ по философии сознания эта мысль иллюстрируется следующим примером: «боль» не поддается явному определению; описание и объяснение физиологических механизмов, ответственных за это переживание и сопутствующих ему, не дает ответа на вопрос о том, что *субъективно* представляет собой этот феномен; вместе с тем мы и без всякой дефиниции понимаем, *что такое* боль, поскольку не раз испытывали это состояние и (в процессе освоения языка) ассоциировали его с данным словом. Можно сказать, что «боль» мы определяем «остенсивно», т.е. не через другие понятия, а путем прямой ссылки на знакомое всем переживание, актуализирующееся в известных ситуациях. По сути, так же обстоит дело и с определением «безличного» чувства морального долга: социализируемый индивид, осваивая нормы и ценности своей референтной группы и соответствующую им языковую символику, в определенных жизненных ситуациях испытывает (переживает) состояния морального должен-

ствования, одобрения и осуждения, угрызений совести и проч., научаясь идентифицировать эти субъективные состояния и выражать их в общепринятых терминах.

* * *

Исследуя мораль как феномен, локализованный в человеческом сознании и не требующий для своего адекватного понимания спекулятивных интервенций в некую запредельную реальность, ученый вправе использовать метод интроспекции (самонаблюдения), основываясь на презумпции однотипности ценностных принципов и основных психологических механизмов морального сознания у подавляющего большинства человеческого рода (исключая лиц с серьезной психической патологией или в силу каких-то причин не прошедших даже начальной школы социализации). И хотя человеческие чувства весьма лабильны и размыты, из-за чего их рационально-рефлексивная дифференциация и вербализация не может быть достаточно строгой и точной, какой-либо другой отправной эмпирической базы для натуралистического (научного и философского) осмысления и, соответственно, определения моральных и иных ценностных феноменов не существует.

А.В. Разин

Добродетель — не запрет

В статье А.А. Гусейнова «Нравственность» вначале очень точно даются определения моральных феноменов, показывается, что моральная мотивация включена в систему сложных видов деятельностей и не может быть отделена от нее в каком-то абсолютном смысле. Если бы мораль могла быть отделена от многообразных практических целей деятельности человека, она по логике вещей должна была бы ограничиться областью намерений, должна была быть представлена в виде некоторого класса особых нравственных поступков. Автор справедливо показывает, что это не так, но это не является каким то ущемлением нравственности принижением ее значения. «Напротив: отсутствие особого класса нравственных поступков означает, что в зоне нравственно ответственного существования находятся все поступки – они находятся в этой зоне в той мере, в какой они восходят к личности как к своему источнику, являются результатом ее решения совершить их» (С. 8).

А.А. Гусейнов верно отмечает, что мораль представлена в разных формах. Это и формально определенные нормы и принципы, и понятия нравственного сознания, и моральные чувства типа стыда или угрызения совести, а также добродетели. Самые общие определения морали или нравственности связываются с тем, что морально обусловленное поведение – это сознательное стремление к добру и отвержение зла. Я полностью согласен с этими определениями.

Однако во второй части статьи делается попытка определить добродетель отрицательно – через фундаментальные запреты. «...Мужество – запрет на трусость; мудрость – запрет на невежество и суеверие; справедливость – запрет на бесправие, милосердие – запрет на насилие; толерантность – запрет на дискриминацию людей по расовым, религиозным, политическим и иным признакам)». С такой постановкой вопроса я согласиться не могу.

Добродетель – это совершенство, а его нельзя определить отрицательно – через запрет. Понятно, что условия осуществления человеческой деятельности меняются. Соответственно меняются и представления о тех качествах, которыми должен обладать добродетельный человек. Для античности были

крайне важны представления о мужестве. Но мужество в действительности – это не что-то простое, не то, что может быть определено без всякого отношения к условиям действия. Если мужественный человек преодолеет свой страх, выйдет на поле боя и тут же будет уничтожен в силу того, что он не умеет владеть оружием, не умеет защищаться или атаковать, от такого мужества вряд ли будет какая-то польза и вряд ли такое поведение будет высоко оценено в моральном смысле. Значит, для того чтобы быть мужественным, надо владеть оружием. Далее возникают вопросы: каким? Насколько человек к этому способен? Где и как его способности могут быть применены? Различия мужества по таким параметрам представлены уже в поэмах Гомера. Так, грузный воин Аякс оказывается мужественным в обороне, а быстрый Диомед, наоборот, демонстрирует образцы мужества в наступлении. Семь рыцарских добродетелей включали: верховую езду, фехтование, владение копьем, плавание, соколиную охоту, игру в шашки или шахматы, умение слагать стихи в честь дамы сердца. Современная эпоха нуждается в новых человеческих качествах, а соответственно и в новых добродетелях.

Аристотель определял этические добродетели через категорию меры, устанавливающей отношение между двумя пороками. Но понятно, что запрет не знает меры. Он просто запрет, имеющий однозначное толкование, отличающийся строгостью, беспецедентностью, абсолютностью и т.д. Но даже если не согласиться с Аристотелем и считать, что добродетель и порок принципиально различны, как полагали, скажем, Цицерон и Кант, добродетель все равно не получается определить через запрет и никто из моральных философов этого не делал. Фундаментальные нравственные ограничения можно понимать как запреты, не знающие никаких исключений (хотя возможности исключения тоже подлежат обсуждению), но определить добродетель в отрицательном смысле невозможно, ибо она содержит признак совершенства.

Добродетель – это черта характера, которая отражает способность человека выполнять некоторого вида общественно значимую деятельность, развитие его умения жить сообща с другими людьми и способность разумно организовать собственную жизнь. Сам термин получает свое значение от категории добра, под которым в античности понималось всякое совершенство, соответствие вещи своему назначению. Быть добродетельным означает двигаться к добру, к совершенству в смысле прежде всего таких своих качеств, которые позволяют человеку быть наиболее результативным для общества.

В терминах понимания добродетели как пользы рассуждали Сократ, Платон, Аристотель. Сама польза или высшее благо понималось этими мыслителями по-разному, но никто из них не претендовал на то, чтобы определить нравственные характеристики человека без того, чтобы составить правильные представления о целях его деятельности.

Христианская этика попыталась изменить такой подход. Хотя принцип полезности присутствует и в ней (милосердное действие по отношению к другому означает действие, направленное на его пользу), моральный субъект оказался выведенным за пределы множества социальных практик.

В отличие от античной этики, в которой достоинство людей оценивалось в связи с их практическими достижениями, с их социальными умениями и было разным по степени, в христианской этике все оказались равнодостойными.

Я полагаю, что такой подход не может быть применен в этике без ограничений и античный смысл широкого понимания добродетелей также имеет право на существование.

Добродетель предполагает устойчивую направленность характера. Это означает, что моральное поведение для добродетельного человека становится в известной мере привычным, его моральный выбор упрощается, поскольку сам склад характера показывает, как нужно поступить в том или ином случае. Но все это основано на долгой предварительной работе над самим собой, на рефлексии по поводу предпочтительных целей бытия.

Принимая решение быть добродетельным, человек всегда принимает для себя некоторую программу совершенствования. Она предполагает управление собственными аффектами, отказ от одних желаний, рассматриваемых в качестве низших, в пользу других – высших. Пауль Тиллих говорит, что «...в акте мужества более сущностная часть нашего бытия торжествует над менее сущностной»[1]. Это означает, что человек сознательно работает над преобразованием собственной природы в соответствии с некоторым нравственным и социальным идеалом, что он не хочет оставаться тем, что он есть, а всегда стремится к большему, к тому, что он принципиально может достичь. Понятно, что это также оказывается несовместимо с одними отрицательными определениями.

[1] *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 10.

И. Кант рассматривает проблему совершенства в «Метафизике нравов», там, где он излагает свою теорию добродетелей.

Совершенство, с точки зрения Канта, является культурой природных задатков, но в то же время и культурой воли, основанной на нравственном образе мыслей. Следовательно, это: «1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (quoad actum), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять ошибки... 2. Поднять культуру своей *воли* до самого чистого добродетельного образа мыслей, когда *закон* становится также мотивом его сообразных с долгом поступков, и повиноваться закону из чувства долга...»[1].

Моральное развитие, ориентированное на культуру добродетелей, приобретает особое значение для современного производства. Я имею в виду производство XX – XXI вв.

Характеризуя систему классического капитализма, показывая ее отличия от прежних стадий производства, В. Зомбарт писал: «В те времена, когда дельные и верные долгу деловые люди восхваляли молодому поколению прилежание как высшую добродетель имеющего успех предпринимателя, они должны были стараться как бы вбить в инстинктивную жизнь своих учеников твердый фундамент обязанностей, должны были пытаться вызывать у каждого в отдельности путем увещания личное направление воли. Если увещание приносило плоды, то прилежный деловой человек и отрабатывал путем сильного самообуздания свой урок. Современный экономический человек доходит до своего неистовства совершенно иными путями: он втягивается в водоворот хозяйственных сил и уносится им. Он не культивирует более добродетель, а находится под влиянием принуждения. Темп дела определяет собой его собственный темп»[2]. Следовательно, задача совершенствования человека в смысле культивирования так называемых мещанских добродетелей, с точки зрения Зомбарта, перестала быть актуальной. Его «добродетельность» стала задаваться темпом производства, а не его субъективными волевыми усилиями.

---

[1] *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 428.

[2] *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека М., 2009. С. 142.

Однако для современного общества такая оценка не подходит. Сейчас труд человека в производстве становится все более и более творческим, а творческий труд плохо поддается внешнему контролю, его ритм не задается внешними факторами системной организации производства, по крайней мере не задается столь жестко, как этими факторами может быть задан конкретный труд, связанный с выполнением отдельных производственных операций.

Отсюда в современном обществе огромное значение приобретают доверие и трудовая этика. Те общества, в которых они сильны, поражают нас «чудесами» своего развития. Например, в Японии трудовая этика обеспечивается влиянием японского варианта конфуцианства. Как отмечает Ф. Фукуяма, «сегодня преданность самурая своему *дайме* имеет форму преданности современного японского исполнителя, "специалиста на окладе", компании, на которую он работает. Свою семью он приносит в жертву: он редко проводит время дома и лишь иногда видит своих детей, пока они растут; выходные и даже отпуск чаще тоже посвящены не жене и детям, а компании»[1]. Но это старая система добродетелей. Когда-то она будет разрушена в силу естественного процесса развития индивидуализации личности. Поэтому сейчас требуются поиск новых оснований для развития этики добродетелей и совершенствование самих ее принципов.

Новая этика добродетелей может быть обеспечена только на базе развития чувства человеческого достоинства, а это несовместимо со многими традиционными добродетелями, например с такими, как смирение, невозмутимость, любовь к врагам и т.д. С моей точки зрения, значительные ограничения получает и золотое правило.

Я думаю, что золотое правило, взятое в качестве единственной модели нравственных взаимоотношений людей, может привести к ошибкам при определении целей и мотивов профессиональной деятельности человека, оно принципиально неприменимо для регуляции поведения людей в публичной сфере. В золотом правиле не содержится никакого критерия для восстановления нарушенной справедливости, в нем нет подлинных критериев собственно морального поведения, а именно сформулированного каким-то образом надличностного нормативного принципа. В этом смысле согласно золотому правилу нравственности вполне можно поступать в соответствии с

[1] *Фукуяма Ф.* Доверие. М. : АСТ, 2006. С. 298.

принципом «ты мне – я тебе», «кукушка хвалит петуха за то, что хвалит он кукушку» и т.д. В золотом правиле критерием и мерилом нравственного самосознания и соответствующего ему поступка становится отдельный индивид, что, конечно, недостаточно для фиксации нравственного отношения. Поэтому, согласно золотому правилу инженер, например, вполне может не думать об отдаленных последствиях своей деятельности и быть согласным, чтобы также поступали другие (его работодатели, коллеги, представители правительственных организаций); учитель может выступать за низкий уровень требовательности (чтобы не вступать в конфликты с учащимися), и быть согласным, чтобы также поступали его коллеги.

Конечно, это правило сохраняет свое значение в индивидуальной нравственности[1]. Но сами моральные проблемы, встающие перед индивидом в данной сфере, сокращаются. То, что было предметом действия золотого правила на уровне взаимоотношения между соседями, т.е. в логике предупреждения возможного конфликта и разумной взаимопомощи, теряет свое значение в современном обществе. Таких соседей (как в крестьянской общине), которые нуждаются в постоянной взаимопомощи, сейчас уже нет. Кроме того, многие типы нравственных отношений вообще не предполагают такой симметрии, которая косвенно заложена в золотом правиле. Например, меценат пытается сделать вклад в развитие культуры в силу сознания того, что именно он на это способен, и он не думает, что так же будут поступать все остальные. Что касается логики предотвращения конфликта, снятия возможного усиления агрессивности, взаимного раздражения, то все это в современном обществе переходит на уровень этикетных правил взаимной вежливости, которые обычно (в цивилизованных обществах) действуют автоматически и не требуют развитой субъективной мотивации.

Может показаться, что проблему субъективизма, заключенного в золотом правиле, решает кантовский категорический императив в его первой формулировке. Он действительно обладает универсальностью и содержит объективные критерии для определения того, каким должно быть моральное поведение. Но этот императив способствует строгому моральному ригоризму, который совсем не всегда нужен. Освобождая мораль от личного интереса,

[1] Индивидуальная нравственность отличается от публичной морали локальным характером отношений и ограниченными задачами нравственного совершенства, которые рассматриваются в основном в свете преодоления своих страстей, снижения уровня собственной агрессивности и эгоизма.

который безусловно присутствует в этике добродетелей, Кант оказывается перед неразрешимой проблемой объяснения того, почему человек должен универсализовать свое поведение. Ссылки на одну добрую волю оказывается для этого недостаточно. Кроме того, Кант, по меткому замечанию Гегеля, нигде не говорит о том, а что собственно может стать предметом универсализации. Поэтому он универсализует одну противоположность, забывая про другую. Действительно, применительно ко многим конкретным ситуациям действия сугубо прагматического поведения кантовский императив ничего не может дать для того, чтобы определить, совершать какой-то поступок или нет. Скажем, я собираюсь срубить дерево и пытаюсь решить вопрос о том, можно ли это сделать с помощью категорического императива. Никакого ответа получить невозможно. В одном случае это допустимо и даже желательно, в другом – нет.

Неопределенность и недостаточная действенность традиционных моральных императивов во многом преодолевается за счет создания профессиональных и корпоративных кодексов. Кодификация облегчает моральный выбор, задает его формальные ориентиры.

Однако институциональное, формальное самоопределение морали не означает, что субъективная мотивация теряет свое значение. Ее значение возрастает, причем, с моей точки зрения, как раз не в личной сфере жизни людей, а в профессиональной. Дело в том, что в кодексах современной профессиональной этики очень много норм, имеющих позитивные формулировки. Реализация таких норм требует совершенных умений, а они приобретаются за счет формирования определенных черт характера и усилий, направленных как раз на то, то, чтобы вывести себя из состояния природной дикости (Кант), стать всем тем, кем ты мог бы стать.

Учитывая сказанное, полезно вернуться к такому пониманию добродетелей, в котором собственно моральные понятия, например, такие, как мужество, честность, не противопоставляются всем иным талантам человека, которые нуждаются в своем развитии. Такой позиции придерживались Д. Юм, Цицерон и другие древние моралисты.

Дэвид Юм, в частности, отмечал по поводу добродетели: «В целом мне кажется, что хотя всегда допускается существование добродетелей самого различного рода, однако, называя человека добродетельным или именуя его вопло-

щением добродетели, мы в основном обращаем внимание на его социальные качества, которые воистину являются наиболее ценными»[1].

Позицию Цицерона он характеризует следующим образом: «Цицерон, когда он рассуждает как философ, подражая всем древним моралистам, весьма расширительно трактует свои идеи добродетели и охватывает данным почетным наименованием все похвальные качества и дарования духа. Это приводит к третьему соображению, которое мы намереваемся выдвинуть, а именно к соображению о том, что древние моралисты, и притом самые лучшие из них, не проводили существенного различия между разными видами духовных дарований и недостатков, но трактовали равным образом все эти виды как нечто охватываемое названиями "добродетель" и "порок" и делали их без всякого исключения предметом своих моральных рассуждений»[2].

Понятно, что здесь речь идет именно о позитивном определении умений человека, делающих его способным к осуществлению полезной для общества деятельности. Предполагается, что такие умения должны быть в высшей степени развиты, доведены до совершенства и это и является моральной задачей.

Далее я хочу предложить вариант современных правил добродетели:

- ◊ Познай самого себя (определи сферу деятельности).
- ◊ Не разбрасывайся.
- ◊ Сделай завтра больше, чем сегодня (стань тем, кем ты мог бы стать).
- ◊ В конфликтных ситуациях отдай приоритет интересу общества.
- ◊ Отдай приоритет долгосрочной перспективе.
- ◊ Не завидуй другим.
- ◊ Делись с другими своими знаниями (полезной для них информацией).
- ◊ Всесторонне проанализируй последствия своей деятельности, не принимай скороспелых решений.
- ◊ Откажись от реализации таких целей, которые содержат слишком большой риск для отдельных людей и человечества в целом.

---

[1] *Юм Д.* Соч. В 2 т. М. : Мысль, 1996. Т. 2. С. 306.

[2] Там же. С. 310.

◊ Дерзай, сделай то, что во благо, и то, что доступно, невзирая на затраты усилий и средств.

На первый взгляд, этот список радикально отличается от традиционных добродетелей. Но в действительности это не так. В снятом виде они присутствуют в данном перечне.

В связи с этим сравним предложенные правила с традиционными четырьмя античными добродетелями – мудростью, умеренностью, мужеством и справедливостью.

Требование «познай самого себя», безусловно, включает мудрость, ведь определить сферу своих предпочтений часто весьма не просто и мудрость нужна, чтобы провести рефлексию самого себя, скажем, для того, чтобы понять: то, что нравится на первый взгляд, может быть нежелательно и неосуществимо из-за отсутствия необходимых для этого врожденных качеств, скажем, здоровья, способности к точным наукам, темперамента и т.д.

«Сделай завтра больше, чем сегодня». Это требование я вывожу из кантовского императива, относящегося к этике добродетелей, который требует преодолеть возможное в принципе бытие себя в качестве неразвитого в культурном плане существа.

Развитие себя как культурного существа требует мужества. Мужества в смысле противостояния таким перспективам жизни, которые были бы не связаны с усилиями, не были бы ориентированы на долговременный результат. Конечно, для каких-то профессий в современном мире требуется мужество и в смысле преодоления страха смерти, но это скорее является исключением для большинства людей, чем правилом. Для профессий, где это требуется, могут быть сформулированы особые правила.

«Делись с другими своими знаниями» – вполне соотносится со справедливостью, а также щедростью. Это означает, что человек не должен скрывать важные для всех достижения науки, источники информации ради своих карьерных целей, ради того, чтобы затруднить условия для самореализации других.

Умеренность естественно следует из требования «не разбрасывайся». Я считаю, что абстрактные призывы к тому, чтобы всемерно ограничить собственное потребление во имя сохранения ресурсов общества не имеют смысла именно в силу своей абстрактности и практической невыполнимости. Со-

временное производство ориентировано на потребление, и оно эту ориентацию никогда не изменит. Но может измениться сам человек. Творческому человеку в высоком смысле этого слова просто некогда потреблять то, что может быть целью другого, имеющего много свободного времени и средств. Вместе с изменением людей, расширением списка творческих профессий изменится и отношение людей к тем видам досуга, которые двигают вперед современное производство. Но тогда неизбежно изменится и само это производство.

В традиционной этике долг добродетели, т.е. долг, связанный с самосовершенствованием, развитием некоторого умения, рассматривался как менее строгий по отношению к долгу перед законом (для Канта это долг, связанный с категорическим императивом в его первой формулировке). Однако для публичной морали такого разграничения, с моей точки зрения, провести нельзя. В публичной морали неисполнение долга перед добродетелью немедленно становится проступком, как и неисполнение долга перед законом. Это может быть сформулировано как служебное несоответствие, профессиональная некомпетентность, превратившаяся в преступную халатность. В публичной сфере мы постоянно сталкиваемся с ситуациями, когда человек отвечает не только за то, что он сделал что-то плохое, нравственно осуждаемое, но и за то, что он пренебрег своими профессиональными обязанностями. Поэтому требования профессиональной компетенции, служебного соответствия становятся важнейшими требованиями публичной морали.

Но самое главное – чувство собственного достоинства. Мера собственного достоинства может быть определена только в позитивном смысле. Именно достоинство может обеспечить надежность поведения человека даже тогда, когда за ним никто не наблюдает, когда его труд не поддается прямой оценке через какие-то количественные показатели.

А.Г. Гаджикурбанов

Основания морали

Следующие размышления были вызваны появлением статьи Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова, которая заставила меня дать себе отчет относительно сложившихся у меня представлений о природе морали. Естественно, что многие представленные здесь идеи или инициированы этой статьей и являются своеобразным продолжением изложенных в ней идей, или, наоборот, несут в себе полемический заряд и дают возможность продолжить плодотворную дискуссию на заданную в ней тему.

Великий теоретик морали И. Кант выделил три главных вопроса, которые волнуют человека: Что я могу знать? На что я могу надеяться? Что я должен делать? Один из них затрагивает сферу человеческого познания, другой связан с религиозным началом в человеке. И только третий непосредственно относится к моральной жизни. Важно то, что такой вопрос способен задавать себе именно человек – существо *конечное*, онтологически незавершенное и вместе с тем осознающее неполноту своего бытия и свое высшее предназначение, превосходящее масштабы его ординарного существования. Возможность задаваться вопросом о *долженствовании* является отличительным признаком человека разумного и характеризует присущий ему способ существования. В отличие от него, существо бесконечное (Бог, субстанция, Абсолютный дух) не задумывается о том, что ему *должно* делать – ведь все, что оно ни сделает, будет полным и совершенным, подобно тому, как само его бытие обладает абсолютной полнотой.

Таким образом, моральная диспозиция, выражая определенный способ человеческого существования, имеет под собой вполне определенные основания – *наличие некоторого субъекта (человека), который осознает свою конечность (незавершенность, ограниченность своей природы) и стремится ее преодолеть (стать совершенным).* Будем считать, что мы получили простейшую формулу нравственного бытия или обнаружили его первичную структуру, в которой можно выделить несколько значимых элементов. Они составляют *аксиоматический базис* морали, из которого аналитически можно вывести другие существенные компоненты моральной действитель-

ности, одновременно расширяя их состав за счет ее эмпирических составляющих, не подвластных логике. Ведь человек всегда пребывает в определенной исторической ситуации, а само его существование определено границами пространства и времени, которые тоже представляют собой свидетельства *конечности* его бытия и не столько в моральном, сколько в физическом смысле.

Кант называет человека существом конечным как в отношении своего бытия, так и в отношении своего познания. Прежде всего, это проявляется в том, что он не может распоряжаться фактом своего бытия в мире, ведь появление человека на свет происходит без участия его воли. Он не вправе определять и условия своего эмпирического существования, поскольку реальность, в которой он оказывается, определяется не им самим: мы не выбираем ни родину, ни родителей, а ситуация отказа от них или перемены статуса ничего не могут здесь изменить. Такова для человека онтологическая неотвратимость факта его существования. Говоря языком метафизики, человек изначально застает себя *уже сущим* в этом мире. Но именно здесь и раскрывается пространство морали как сферы человеческой *свободы*. Человек может принимать факт своего существования таким, как он есть, не задумываясь о его смысле, упраздняя тем самым проблему своего морального предназначения. Но, как оказывается, пределы возможностей человека как нравственного существа не совпадают с онтологическими границами его наличного бытия. Фактичность его положения в мире не отменяет иных, присущих ему способов самореализации. В свое время стоик Эпиктет разделил все явления на два класса: на «то, что зависит от нас», и «то, что от нас не зависит». Не зависит от нас ни внешняя действительность, ни наша физическая и психическая конституция – это объективные детерминанты человеческой жизни. Что же тогда зависит от нас? Возможность сделать себя другим, преобразовать свой внутренний мир. Аристотель определил своеобразие *моральной практики*, отличающей ее от всех других видов человеческой активности, в том, что в данном случае человек вносит определенные трансформации в некоторый подвластный его воле материал. При этом он преображает не внешний мир, а материю своей души. В художественном творчестве (в частности, в искусстве) человек преобразует преимущественно *внешнюю* себе материю в соответствии с близкими ему эстетическими канонами. В то же время в познавательной деятельности человека объективный статус предметов его познания не претерпевает никаких изменений. Правда, можно возразить, что в послед-

нем случае у познающего субъекта всегда остается возможность, не выходя за пределы познания, поменять свою *точку зрения* на тот или иной объект, если она неадекватна ему. Но моралист, в свою очередь, заметит, что выбор иной познавательной позиции все же предполагает необходимость перехода субъекта в пространство *морали*, поскольку любая трансформация когнитивных установок требует изменений и во внутреннем мире человека.

Примерно ту же особенность морального отношения к действительности выделил и Кант, который называл моральный разум *практическим* – он видел его своеобразие в том, что тот «обладает причинностью в отношении своих объектов». В отличие от теоретического разума, практический разум (человек как субъект моральной деятельности) имеет дело не с независимой от него наличной реальностью, которую он должен познать. В моральном действии он сам творит предмет своего практического интереса, создает самого себя в соответствии с *моральным законом*, которому следует, т.е. он выступает как *причина самого себя*. Если в творчестве художника важнейшую роль играет эстетический канон, то для моралиста каноном его нравственной деятельности, или правилом поведения, является закон моральный.

Таким образом, моральная практика имеет сложную структуру – она представляет собой единство: *1) действующего лица (морального субъекта); 2) объекта, на которого направлено его действие; 3) морального закона, в соответствии с которым осуществляется его деятельность*. Очевидно, что в этической сфере субъект морального действия (1) совпадает с его объектом (2). В этом смысле этический дискурс приближается к когнитивному – в обоих случаях мы имеем дело с *рефлективным* отношением, правда, с некоторым отличием. Обращаясь к себе, моральный субъект может не только *теоретически* представлять феномен своего существования, но *практически*, в актах своей воли, преобразовывать его, изменяя таким образом саму субстанцию своего бытия. Важно также и то обстоятельство, что моральное действие является актом *самодеятельным* и *законосообразным*, а не самопроизвольным. Как говорил неоплатоник Плотин, конечную цель нравственного подвига – моральное совершенство, или добродетель, – можно сравнить с храмом, создаваемым человеком в своей душе. Правда, в отличие от архитектурного проекта, в этической практике сам строитель храма составляет одно целое с возводимым им сооружением, т.е. в нравственном деянии продуктом морального творчества становится именно человек. В этом существенное отличие моральной деятельности от эстетической.

Субъективные основания морали

Можно заметить, что моральный субъект преодолевает ограниченность своего метафизического статуса тем, что творит самого себя, т.е. упраздняет фактичность своего бытия и становится свободным от внешней среды, которая ему неподвластна. Говоря словами Гуссерля, он выносит мир «за скобки», но не в теоретическом смысле, а в практическом. Тем самым моральная практика преодолевает границы познания, причем не в плане расширения когнитивного пространства, а в нейтрализации познавательного интереса как такового – ведь для достижения нравственного совершенства человеку недостаточно даже абсолютного знания, поскольку оно должно сопровождаться волевым стремлением. Важно и то, что человек как творец своего нравственного бытия усваивает одну из важных моральных добродетелей – смирение, или скромность. Он не бросает вызов богам, претендуя на преображение или даже творение объективной реальности (хотя исторически такие проекты многократно воспроизводились), а оставляет за собой право на индивидуальную свободу в формировании своего морального образа. И богословие это право у человека не отнимает.

Если так, то в чем проявляется конечность человека как морального существа? Ответ на этот вопрос содержится в самом определении морального субъекта – он осознает незавершенность своей природы и стремится ее преодолеть. Откуда у него рождается такое представление о себе, или о своей природе? В свое время Декарт, доказывая существование Бога, утверждал, что способность человека мыслить о своем несовершенстве проистекает из знания о существовании объекта, более совершенного, чем он сам. Для моральной теории таким объектом, знание о котором дает человеку возможность осознать собственную ограниченность, являются некоторые нормативные образцы (законы, заповеди, предписания, категории, абсолюты), моделирующие нравственный облик человека. Мы будем говорить о них как о *моральных ценностях.* Это как бы критерии или инструментарии возможного для человека нравственного совершенства. К ним приложим тезис о том, что истина не только свидетельствует о самой себе, но уже фактом своего существования становится основанием для определения ложного: совершенство моральных образцов дает человеку повод задуматься о несовершенстве его собственного образа.

Но факт признания человеком горькой истины своего несовершенства сравнительно с высотой его морального идеала составляет только *необходимое*, но не достаточное условие его морального бытия. Осознание этого диссонанса остается всего лишь феноменом мышления и представляет собой пример *теоретического отношения* к реальности. Оно должно быть дополнено *морально-практическим отношением*, т.е. быть инкорпорированным в нравственную деятельность. Чего еще не хватает для этого? Усилия *воли*. Именно союз *сознания и воли* представляет собой *достаточное* основание для морального бытия человека.

Моралисты по-разному определяли характер моральных полномочий человека. Одна из наиболее авторитетных версий морального поступка представлена в этической концепции Канта. Он полагал, что в той или иной эмпирической ситуации началом нравственного деяния является решимость человека действовать, следуя нравственному закону. В этом смысле всякий моральный выбор представляет собой ту нулевую точку, от которой нужно вести отсчет морального содержания поступка. Все остальные факторы, в том числе эмпирический характер субъекта или внешние обстоятельства его жизни, утрачивают свое значение, вернее, уже не обладают этическим смыслом. Они составляют всего лишь опыт прошлого, из которого моральный субъект каждый раз вырывается в своем свободном решении. Его поступок целенаправлен и спроектирован в будущее, поскольку следует понятию морального закона, в то время как физическое действие всегда детерминировано массивом прошлого опыта (эмпирической природой человека). Можно считать, что подобные акции морального выбора становятся звездными часами человека или, как говорил Гегель, моментами выражения его «моральной гениальности», что не исключает законосообразной формы такого рода нравственного подвига. Позже в традиции экзистенциализма подобные состояния человеческого субъекта стали рассматриваться как экзистенциальные драмы, в которых он совершает для себя выбор между «подлинным» и «неподлинным» бытием. Правда, в отличие от Канта, *экзистенциальный выбор* нужно рассматривать не как акт практического разума, а как метафизическую проекцию определенного типа человеческого бытия, в которой этическое измерение человеческого существования отождествляется с онтологическим.

Одновременно кантовская *этика долга* сталкивается с серьезной проблемой обоснования *мотивов*, в соответствии с которыми обычный эм-

пирический человек отдает предпочтение долгу перед склонностями. Ведь еще до того, как человек начнет следовать моральному закону (а он может отказаться от этого), он *должен* сделать выбор в пользу морального долга, чтобы потом ему следовать. Кант настаивает на том, что моральный субъект не должен иметь какого-либо *расположения* к той или иной форме поведения, поскольку всякая расположенность (тяготение) к чему-либо является качеством человеческой *природы*, а не актом свободы. Что же заставляет волю человека выбирать для себя долг, отказываясь от побуждений себялюбия? В конечном счете Кант отказывается отвечать на вопрос об *основаниях* самого морального выбора, считая это априорным, т.е. первичным свойством воли. Даже принадлежность человека к умопостигаемому миру, где коренятся начала человеческой свободы, не позволяет решить эту проблему. Иными словами, хотя человек обладает определенной, пусть и двойственной, природой (чувственной и умопостигаемой), свобода морального выбора не имеет оснований в его природе.

Другое понимание моральной практики ищет более прочную опору нравственности в устойчивых структурах человеческой личности, которые определяются как *склад души* (heksis у Аристотеля), *сущность души* (метафизический термин ousia у Плотина) или человеческая *природа* (такое представление характерно для европейской философии Нового времени). Как считал Аристотель, мы выбираем определенный склад души еще до того, как он сложился, но после его формирования действуем сообразно с ним. В этом случае сама моральная расположенность человека становится производной от некоторых поведенческих стереотипов, укорененных в человеке изначально или отложившихся в его сознании в качестве некоторой моральной матрицы возможного поведения. Есть добрые расположения души, а есть злые, и они диктуют соответствующие им формы человеческого действия. Чаще всего нравственное самоопределение субъекта даже не нуждается в процедурах моральной рефлексии, на которой строится этика Канта. В *этике добродетелей* нравственное начало, претворившееся в устойчивую субстанцию, – природную расположенность, склад души, или моральный характер, – в той или иной проблемной ситуации механически (привычно) выстраивает соразмерную ему логику поведения морального субъекта, в значительной мере освобождая его от рефлективных процедур и душевных колебаний. Этот склад души, или ее сущность, составляет *моральную предрасположенность*

человека, на которую опирается его этический выбор, хотя сама она складывается или на основании предваряющих ее моральных качеств естественного свойства, или благодаря нравственному опыту, упражнению и повторению.

Основательность моральной привычки превращается в добродетель, которая позволяет человеку обладать прочными моральными устоями, не подверженными колебаниям человеческой мысли. Кроме того, что эти устои формируют нравственный характер, они избавляют человека от гамлетовского комплекса «бессильной мысли», перекладывая тяжесть волевого решения на сложившийся моральный характер, или некую устойчивую сущность, и достигая своеобразного автоматизма ее реакций на вызовы, идущие из внешнего мира. В этом смысле добродетель как привычная форма поведения в определенной мере гасит напряжение морального выбора между многообразными жизненными альтернативами и снимает с человека бремя его *свободы.* Хотя Аристотель не освобождает «добропорядочного человека» от необходимости принимать правильные решения (судить) в каждой отдельной жизненной ситуации на основании сложившегося у него *рассудительного* склада души, поскольку тот еще остается в этическом пространстве, где необходим моральный выбор («Никомахова этика» III 6, 1113 a30).

Правда, следует отметить, что кантовская версия нравственного самоопределения как симультанной акции разума на ту или иную жизненную ситуацию также включает в себя представление об определенных константах этического сознания, которые позволяют ему соответствовать стандарту *моральной вменяемости* – сохраняющемуся в течение времени тождеству его нравственных качеств, которые опираются на единство личности. Это также позволяет нам говорить о таком человеке как о *добродетельном*.

В обеих представленных выше версиях морального самоопределения субъекта важную роль играет представление о формировании в его сознании устойчивых центров нравственной ориентации, позволяющих ему выносить однозначные ценностные суждения в соответствии с теми или иными жизненными казусами. В этической традиции эти прочные кристаллы моральной природы получили название *добродетелей*.

Объективные основания морали

Формальным, т.е. максимально общим, базисом моральной действительности является, с одной стороны, наличие *человека как субъекта моральной жизни*, с другой – существование определенного рода *высших нормативных начал (ценностей), обладающих объективной природой*. Можно сказать, что первичной клеткой морального бытия является модель *отношения человека к нравственным ценностям.*

Объективной составляющей моральной действительности является существование *моральных ценностей* – идеальных сущностей, обладающих высшей значимостью для этического сознания. В силу формальной неопределенности этих объективных принципов они могут называться по-разному – моральными заповедями, требованиями, максимами, императивами и др. При всем разнообразии они обладают типологическим сходством – *устойчивостью*, *нормативностью* и *императивностью* относительно эмпирической практики человека. Они выступают в качестве некоторых общезначимых стереотипов или правил, моделирующих формы человеческого поведения и создающих своего рода законодательную базу для регулирования нравственной деятельности. Эти идеальные этические основания обладают принудительной силой по отношению к человеку, чаще всего выступая в качестве общественных *нравов,* или привычных форм поведения.

Можно считать, что моральные ценности выражают *содержание* морального закона. Ценность становится законом, когда принимает форму долженствования для отдельного индивидуума, который совершает некоторый поступок. Например, заповедь «Не лги» выражает ценность правдивости и искренности в человеческих отношениях, а моральным законом становится тогда, когда человек осознает, что он *должен* следовать ей в своем поведении. В любой нравственной ценности явно (актуально) или неявно (потенциально) присутствует нормативный и императивный смысл. Нужно заметить, что, в отличие от законов природы, моральные законы представляют собой общезначимые требования императивного характера, обращенные исключительно к *сознанию* субъекта: он не просто *должен* их исполнять, но и *может* это сделать, что предполагает свободу его волеизъявления. В то же время это не исключает и отказа от исполнения морального закона, что в отношении естественного (природного) закона невозможно.

Развивая тему метафизики нравов, Кант конституировал два типа бытия – наличное бытие (Sein) и бытие-долженствование (Sein-Sollen). Первый род бытия составляет предмет традиционной метафизики как учения о сущем, т.е. того что есть. Вторая его разновидность представляет собой базис нравственной философии, имеющей дело с «как бы бытием», с бытием в виртуальном измерении, или в повелительном (императивном) наклонении – его «еще» нет, но оно *«должно быть»*. Это всегда осуществляемый самим субъектом идеальный проект его бытия, кристаллизацией которого является моральная ценность (моральный закон).

В отличие от него, *естественный закон* (природная закономерность) всегда совпадает с сущей, наличной реальностью, и последняя немыслима вне этого закона, определяющего сам характер ее существования; реализация объективных законов природы, в том числе и метафизических, от человеческого выбора не зависит. Моральная же действительность включает в себя два плана: *должного* и *сущего* бытия. Моральные ценности, представляющие сферу должного, характеризуются только *возможным* бытием; как говорят, они обладают *значимостью, но не действительностью*. Что может придать им статус действительных в метафизическом смысле? Только моральный выбор человека.

Позитивный нравственный поступок представляет собой манифестацию морального закона (заповеди), т.е. означает его переход из сферы возможного в сферу действительного, пусть даже мера исполнимости морального закона ограничена эмпирическими условиями человеческого существования. В свою очередь, отказ человека исполнять требования, предъявляемые ему моральной заповедью, оставляет за последней статус идеальной сущности, обладающей лишь потенциальным бытием.

Отсюда можно заключить, что в моральной практике человек наделяется особыми креативными полномочиями метафизического порядка как в отношении своего собственного бытия (он способен по своему выбору обрести тот или иной нравственной образ), так и относительно высших моральных ценностей (человек имеет возможность придать им соответствующий эмпирический статус). Кроме того, своеобразие моральной деятельности заключается в том, что всякий человек, решающий нравственные задачи, сам формирует тот реальный этический контекст, в который вписывается его поступок. Моральная действительность обретает свое

актуальное существование только в тот момент, когда человек принимает волевое решение, заданное определенной этической нормой, т.е. когда он действует в соответствии с присущим ему пониманием добра и зла. До этого, как мы уже отмечали, моральные ценности пребывают в форме потенциального бытия, а человеческое поведение остается этически нейтральным. Следовательно, генератором моральной жизни оказываются сознание и воля человека. В сравнении с ним физический мир представляет собой пространство безличной реализации объективных законов, и его существование нисколько не зависит от волеизъявления тех отдельных объектов, из которых оно складывается, – они просто лишены возможности распоряжаться своим бытием.

Свидетельства нравственной жизни

Идея *моральной жертвы* является важной составляющей моральной доктрины. Она обнаруживается прежде всего в контексте этики служения как феномена героического или рыцарского этоса, а также как важнейший мотив идеологии патриотизма. Жертвенность, будучи преимущественно инструментом социальной этики, выражает примат общественных (сословных, кастовых, классовых) интересов и соответствующих им моральных ценностей над частными устремлениями или прихотями отдельного человека, входящего в ту или иную социальную группу. В этом случае приоритет общего над индивидуальным очевиден и доказательств не требует. Правда, уязвимость такого рода практических истин заключается в том, что чаще всего их убедительность скрадывает заключенное в них моральное содержание, подменяя его эмпирической пользой. Более проблемным становится статус морального субъекта в тех случаях, когда социальная прагматика (служение индивидуума обществу) отступает на задний план, и человек осознает значимость морального требования в его автономности и абсолютности, другими словами, в чистоте его нравственного содержания. Тогда можно говорить о *чисто нравственной* мотивации поступка, лишенной утилитарных моментов, пусть даже самого высокого порядка, таких как, например, служение родине. В этом идеальном моральном пространстве от человека требуется исполнение его долга не перед государством, обществом, классом или сословием, а перед моральным законом как таковым.

Подобный казус представлен И. Кантом в его известной статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия», где описывается ситуация, когда человек поставлен перед выбором – солгать или спасти жизнь своего близкого. Прагматическая, в частности утилитаристская, этика или современная прикладная этика часто разрешают эту коллизию в пользу отдельного человека, позволяя жертвовать законом ради жизни отдельного человека. Кант, наоборот, настаивает на самоценности заповеди «не лги», фактически требуя пожертвовать существованием отдельного человека во имя исполнения всеобщего закона. Если учесть, что великий теоретик нравственной философии называл моральный закон «святым», то идея жертвы обретает очертания, более адекватные описанной нами выше религиозно-мифологической традиции.

В этом отношении убежденность многих теоретиков морали в том, что человеческая личность или человеческая жизнь представляет высшую ценность для морального сознания, вызывает определенные сомнения. Ведь исторический опыт свидетельствует о том, что не только искусство, но и мораль требует жертв и сама же их принимает. Действительно, нравственное деяние часто выступает в форме особого рода ритуального служения, где преемником жертвы оказывается общезначимый моральный закон, а объектом жертвоприношения – отдельная человеческая жизнь. Что может быть бессмысленнее дуэли? Но, будучи *практически* разрушительной для человеческого сообщества и гибельной для отдельных его представителей, она несет в себе огромный этический смысл – защиту *чести* любой ценой, а эта цена может быть выше ценности физической жизни человека. В этом отношении моральное требование соблюдения дворянской (рыцарской) чести выступает в своей *абсолютной* форме, т.е. безотносительно к эмпирическим условиям человеческого существования и к ценности самой человеческой личности как таковой. Но, как часто бывает в жизни, это не лишает его несомненного *практического* содержания (социальной целесообразности), ведь честь как своего рода корпоративная добродетель обладала весомым конструктивным потенциалом – она способствовала поддержанию статуса дворянства как определенного сословия, отличающегося собственным кодексом поведения.

Такие примеры можно множить. С одной стороны, они свидетельствуют в пользу *автономии* морального закона, т.е. его неприложимости к ординарным потребностям индивидуума и его независимости от нужд «низкой жизни» (А.С. Пушкин, «Моцарт и Сальери»). Тогда очевидно, что любой моральный императив выполняет специфическую функцию – он служит утвержде-

нию и сохранению самой этической идеи как таковой независимо от ее практического приложения. В этом смысле целью той или иной практики применения добродетели оказывается сама добродетель.

Это только одна сторона морального императива. В то же время мы видим, что в нем может содержаться и значимый утилитарный смысл, т.е. представление о том, что моральное требование не является самоценным, а имеет какую-то внешнюю цель, например, счастье человечества. Подобное понимание природы морали свойственно такому влиятельному направлению в современной моральной философии, как *утилитаризм,* который обладает некоторыми неклассическими чертами. Важно и то, что он представляет пример *либерального* умонастроения, в котором особый вес обретают интересы отдельного индивидуума. Именно поэтому в утилитаристской традиции дилемма частного интереса и общественной пользы в моральной жизни общества проявляется особенно наглядно.

Как представитель утилитаристской школы Дж.С. Милль (и в этом он выступил как оппонент Канта) полагал, что в определенных обстоятельствах можно пожертвовать общим счастьем во имя спасения жизни отдельного человека, например, можно украсть лекарство, чтобы спасти больного. Это допущение выходит за рамки утилитаристской программы, поскольку содержит в себе общегуманистический пафос, и его поддержали бы такие далекие от утилитаризма моралисты, как В. Гюго («Отверженные») и Л. Толстой (морально-религиозные произведения).

Очевидно, что на примерах моральных концепций Канта и Милля мы имеем дело с совершенно разными представлениями о том, что можно считать высшими ценностями моральной жизни: универсальный закон или человеческое существование. Не вызывает сомнений тот факт, что классическая традиция моральной философии однозначно высказывалась в пользу закона перед склонностью, другими словами, отдавала предпочтение общему перед индивидуальным.

Возможно, такова природа самой нравственности – она ориентирована не столько на спонтанное движение или стихийное самовыражение, сколько на законосообразное (нормативное) устроение человеческой жизни. Моральное измерение жизненного процесса предполагает, что он *должен быть* вписан в определенные границы, которые очерчены в дефиниции морального закона. Мы отмечали, что закон обладает формой всеобщности. Он

вверяется человеку на основании разумного устроения человеческого существа. Субъектом – носителем и исполнителем – морального закона в самом человеке является его разум. Но разумное (рассудочное) начало не исчерпывает всей природы человека. Задача разума состоит в том, чтобы придавать спонтанным стремлениям человеческого существа форму, соответствующую некоторым образцам – нравственным ценностям. Таким образом, моральное существование никогда не сможет выйти за пределы, которые человек сам себе полагает, если только он хочет быть нравственным существом. Это означает принятие им таких условий реализации его нравственного бытия, которые необходимым образом включают в себя моменты *принуждения* его частной воли к исполнению всеобщего морального законодательства. Это говорит о том, что приоритетность общего над индивидуальным заложена в самой сущности морали. Личное волеизъявление отдельного индивидуума не должно приводить к упразднению универсальности и общезначимости морального требования, пусть это и выглядит как насилие общего над единичным. Без такого рода принуждения мораль утрачивает свой смысл и свое лицо. Мотив принуждения к исполнению морального закона выступает в жизни единичного субъекта в переживании *ответственности* перед ним.

При обращении к объективным основаниям нравственности особое значение имеет исходный бинарный код моральной действительности – оппозиция добра и зла. Не случайно известное этическое сочинение Цицерона имеет название: «О пределах добра и зла». Почему важно знать эти пределы? Добро и зло, будучи высшими категориями этики, *логически* очерчивают пределы понятия морали, другими словами, служат для обозначения границ нравственного бытия, отделяя его от иных форм человеческого существования, не обладающих непосредственным моральным содержанием (коммерция, предпринимательство, административная деятельность, политика, война, религия, искусство). Не менее важно и то, что добро и зло, являясь высшими ценностями морали, выполняют *охранительную* функцию – удерживают человека в границах его бытия и определяют присущий ему способ существования. Можно сказать, они позволяют ему сохранять в себе человеческий образ (христианство говорит о моральном лице человека как об образе Божием в нем). Этический регламент или номенклатура правил морального поведения, ставшие стандартами культуры, обладают определенной инертностью и не могут быть сколь угодно подвижными. Их можно

сравнить с правилами техники безопасности, которые представляют собой концентрацию трагического опыта в той или иной сфере человеческой деятельности (как говорят, они пишутся кровью). В них превалируют запретительные нормы: оставляя для человека огромное поле выбора предпочтительных форм поведения или действия, эти правила налагают ограничения на строго определенный тип действий, безусловно разрушительный для данного рода деятельности. Эти запреты всегда вписаны в некий неизменный контекст и адаптированы к определенной человеческой практике, являясь одновременно и результатом, и инструментом естественного отбора продуктивных, или хотя бы безопасных поведенческих реакций.

Как известно, гений (внутренний голос) Сократа осуществлял своеобразную селекцию допустимых для великого моралиста форм поведения, указывая ему только то, чего он *не должен* делать, и избегая каких-то позитивных рекомендаций. В этом смысле моральный регламент – определение добра и зла и связанных с ними категорий морали – представляет собой некий адаптивный инструментарий человеческой природы, служащий цели ее самосохранения. В этом (техническом или прагматическом) смысле можно видеть в них своеобразные индикаторы *морального гомеостазиса* (равновесия) человека: они способствуют сохранению внутренней цельности человеческого существа и его концептуального тождества с идеей человеческого. Очерчивая пределы морального пространства и запрещая перешагивать через установленные ими границы, они сигнализируют о том, что человек (или человечество) в том или ином своем продвижении вышел за грань морально допустимого. Этот сигнал тревоги свидетельствует об опасности саморазрушения человека. Таким образом, консервативность моральной нормы, с одной стороны, опирается на устойчивость идеи человека, а с другой – способствует ее сохранению. В данном случае можно говорить о тождестве понятия моральности и идеи человеческого как такового.

Практическая мораль не может формулировать первичные определения своих аксиоматических начал: *почему, на каком основании* надо считать одно добрым, а другое – злым? Если мы попытаемся найти последние или, что одно и то же, первые основания добра и зла, то обнаружим, что добро и зло как *сущие* реалии человеческой жизни уже опережают любую мысль о них. Это также относится к понятиям добродетели и порока. Как оказывается, сама моральная практика человека, живущего в мире культурных, в том числе и моральных, стереотипов, созданном не по его умыслу, предвосхищает изби-

рательность любого умозрительного проекта теоретической этики. Чем отличается, говоря современным языком, простой «пользователь» морального понятия от специалиста по теоретической этике? *Первый* – это обычный человек, некритически и бессознательно усвоивший определенный набор моральных клише, сложившихся, как правило, задолго до появления на свет их обладателя. Поэтому в обычной жизни проблема морального выбора, которая так волновала великих мыслителей, решается им вполне ординарно – он, по возможности, следует той моральной норме, которая принята в его обществе или окружении. Драма личного выбора чаще всего происходит там, где у человека появляется *альтернатива* существующим моральным нормативам. Основания для этого могут быть самые разные – от гениальных прозрений отдельной личности до исторического самоупразднения господствующей моральной парадигмы. *Второй* тип пользователя морального закона – практический философ – стремится теоретически осмыслить сущность или природу моральных начал. Тем не менее свойственный ему неординарный подход к реальности морального понятия наталкивается на непреодолимое для мысли препятствие – он обнаруживает нетеоретический характер объекта его мысленного анализа, другими словами, его предзаданность любому опыту мышления. Добро и зло в их определенности даны нам априорно, до всяких рефлексивных процедур, и их ценностные качества незыблемы.

Выдающийся представитель этической мысли XX века Дж. Мур в своей критике этического натурализма доказывал, что в действительности основные определения добра и зла, используемые в повседневной жизни человека и в этических теориях, во-первых, представляют доброе и злое как некие «естественные» свойства вещей, равные многим иным, не обладающим нравственным смыслом; во-вторых, всякая ценностная атрибуция объектов мысли, квалифицирующая их как добрые или злые (хорошие или плохие), содержит в себе круг в определении. Объясняя, почему то или иное качество вещей лучше, чем другое (например, быть честным лучше, чем наоборот), мы неявно заранее проявляем некую избирательность в суждении и отдаем предпочтение одному качеству перед другим, т.е. мы уже предварительно знаем, что честность – это хорошее свойство, а нечестность – это зло. Нельзя сказать, что *естественное* качество честности приводит к добру (ведь добро из него логически невыводимо) – оно само является добром.

Здесь возникает серьезная проблема этической теории и моральной практики – существуют ли какие-то достоверные и очевидные свидетельства нрав-

ственной жизни? Другими словами, обладает ли нравственное действие, в сравнении с иными видами человеческой активности, еще какими-то *особыми*, специфическими качествами доброты, т.е. отдельным *моральным* атрибутом, который очевидным образом выделяется из существующих культурных форм? Любое действие, которое совершает нравственный человек, включено в естественный для человека культурно-обусловленный порядок вещей и подчиняется его законам. В этом смысле моральный феномен *неисключителен* по своим наблюдаемым признакам, скорее наоборот, как *нравственный*, т.е. так или иначе связанный с обычаями и традициями, он уже вписан в существующие культурные стереотипы. Моральные качества не являются определенными свыше, заданными раз и навсегда и вырванными из сферы человеческого существования. Как говорил Ницше, они остаются «слишком человеческими». Мы не говорим о феноменах помешательства – как тождественных гениальности, так и несовместимых с ней. Из естественного пространства не выпадают и эксцессы асоциального поведения – они также являются нестандартными реакциями на культурные стандарты, т.е. производны от последних.

Таким образом, всякая моральная оценка ориентируется на уже существующие культурные парадигмы, которые обусловлены той или иной исторической средой человеческого существования. Речь идет о не всегда очевидной *культурной прагматике* моральной нормы. Мораль в качестве общественных нравов представляет собой человеческий язык, на котором говорят люди, которые хотят понимать друг друга. Можно предположить, что практически чаще всего мы пользуемся в качестве *моральных аксиом* (моральных ценностей) некоторыми стереотипами естественного поведения, принятыми в той или иной социально-культурной среде или хотя бы знакомыми ей. В силу разных причин за ними закрепляется позитивное или негативное свойство. Почему это происходит? Каждая культурная традиция дает свой неповторимый ответ на этот вопрос, и так называемые «общечеловеческие» моральные ценности мало что здесь изменяют. Является ли убийство человека злом? Лишение человека жизни насильственным путем широко практикуется в человеческой истории. В то же время многие известные нам этические кодексы считают его морально недопустимым, а христианская этика причисляет запрет на убийство к высшим моральным определениям человеческой жизни, относя его к заповедям Господним. Допустимо ли самоубийство? Традиционная этика не разрешает это делать, стоическая – даже ре-

комендует, например, чтобы избавить мудреца от старческого маразма и утраты рассудка.

Как оказывается, социально-культурная прагматика всякой моральной нормы также весьма неоднозначна, и для понимания ее первичного смысла необходим конкретный анализ. Например, запрет на инцест относится к числу древнейших социальных норм, его даже считают одним из специфических признаков человеческого коллектива в его отличии от животного стада. Чем был мотивирован выбор запрета именно на такой тип отношений между людьми? Объясняется ли это природной необходимостью, сохраняющейся также и в человеческом коллективе, или специфическими социальными требованиями? Создатель структурной антропологии К. Леви-Строс полагал, что «прежде чем стать носителем моральной вины, инцест оказался социально неприемлемым». С его точки зрения, запрет на инцест символически выражал требование жизнеспособности единокровных социальных групп через признание их друг другом посредством взаимного обмена или ритуального дарения (его объектом в данном случае выступала женщина). Можно пойти еще дальше и увидеть в этом запрете символ более широкого, даже универсального порядка, – попытку сохранения некоторого метафизического равновесия или гармонии различных элементов в системе бытия. В этом смысле инцест мог свидетельствовать об избыточном накоплении факторов идентичности или тождества внутри социальной группы, превышающих некую допустимую меру. Отсюда следовал и запрет на него.

Дж. Мур правильно определил, что моральные качества – это не естественные свойства вещей или социальных отношений, хотя по своему фактическому выражению это вполне естественные свойства. Моральными их делает социальная среда, вырывающая их из привычного контекста и наделяющая их субстанциальными атрибутами. Человек придает им нормативный статус и культивирует их в таком качестве. То, что моральная норма может стать культовым объектом, мы знаем на примере этики Канта. На этой основе формируется моральное отношение, которое представляет собой акт *моральной оценки* – сравнения одного естественного объекта (человеческого поступка) с другим естественным объектом (моральной нормой, являющейся продуктом абсолютизации некоторого фрагмента человеческой жизни). Отсюда следует принцип долженствования, который мы отнесли к аксиоматическим началам морального бытия.

Мы заметили, что моральные императивы так или иначе имеют силу законов и, соответственно, должны обладать *объективной* значимостью (нормативностью) для любого субъекта нравственной деятельности. Моральное творчество человека должно быть законосообразным, т.е. нравственные законы не должны зависеть от его воли или произвола. Неограниченными полномочиями по отношению к моральному закону и, соответственно, правом изменять его обладает только один верховный субъект – Бог, но именно на основании своих особых прерогатив он оказывается за пределами моральных определений. Правда, римские юристы времен империи пытались наделить такими правами принцепса, что выразилось в формуле: «Повелитель освобожден от исполнения законов». Уступив им в этом допущении, мы должны в то же время констатировать, что по отношению к простым смертным моральные предписания обладают несомненной директивностью и обязательностью для исполнения. Не случайно самые авторитетные моральные кодексы представлены в форме *императивных* требований. Это правило объективности сохраняется в практике самых творческих экспериментов в сфере морали. Каждый человек может по своему усмотрению принять для себя в качестве морального предписания любое устраивающее его требование или положение – такой релятивизм еще не разрушает самого принципа морального обязательства. Но оно будет сохранять отличительные признаки *моральной* максимы только до тех пор, пока принявший ее субъект будет, хотя бы на какое-то время, рассматривать ее как *объективное обязательство,* которое он не способен *в данный момент* изменить или проигнорировать, и потому должен исполнить. Можно сказать, что существование моральной нормы *всегда* предшествует существованию морального субъекта, даже если он сам ее для себя установил (это как бы правило моральной игры). Данный признак мы включили в такую фундаментальную характеристику человеческого существа, как *конечность* его бытия.

В сущности подлинное моральное требование является не столько формой внешнего принуждения, сколько свидетельством способности разумного человеческого существа следовать логике *самопринуждения,* выступающего в качестве принципа присущей ему моральной дисциплины. В ней проявляет себя феномен позитивный воли, лежащей в основании самоопределения субъекта морали. Можно называть это *обязательством* человека перед *самим собой,* которое является движущим мотивом таких механизмов морального сознания, как долг, совесть, стыд, честь, достоинство. Его исполнимость

представляет собой своего рода *презумпцию моральности* нравственного субъекта, т.е. свидетельство тождества его личности или, другими словами, его честности либо искренности в реализации принятой им на себя нравственной задачи.

Наделение моральной нормы такими атрибутами, как *общезначимость, всеобщность, универсальность и применимость ко всем субъектам морального действия,* составляет один из существенных признаков нравственного сознания. Даже там, где, казалось бы, человек высказывает этически окрашенное суждение исключительно личного свойства, его высказывание *неявно* тяготеет в *общезначимости и всеобщности* своего содержания, т.е. к тем качествам, которые Кант считал неотъемлемыми формальными признаками морального императива. Если же моральное требование выступает или формулируется как моральный закон, оно должно обладать такого рода законосообразной формой. С этим трудно не согласиться.

В пространстве нравственной жизни нас подстерегают две опасности – *абсолютизма универсального закона*, когда упраздняется индивидуальное своеобразие морального выбора человеческого субъекта, и *произвола субъективной воли*, которая уже не нуждается в объективном моральном законе. В первом случае теряется носитель морального начала – субъективная воля человека, во втором – моральное сознание утрачивает необходимые ему ориентиры нравственной жизни. Отсюда вытекает важная задача морального сознания – сохранить в моральном поступке его нормативное содержание, не подавляя при этом личности субъекта морального действия. Здесь можно говорить о двух определяющих стратегиях морального сознания: *тоталитарной* и *персональной*.

Этика Канта, разделяющая феноменальный и ноуменальный аспекты действительности, обнаруживает одну из глубочайших *тайн* нравственной жизни – различение *видимого* и *сокрытого* планов морального бытия. Мораль как практическая философия имеет дело не просто с событиями человеческой жизни, а с поступками. Всякий поступок обладает *предметным выражением*, связанным с телесными действиями, которые представляют фактический план моральной жизни, – им примерно соответствует юридическое понятие «состава преступления» в его объективной составляющей («фактические признаки совершенного лицом действия»). Этот аспект моральной практики представляет собой *объективную* сторону морального поступка,

которая может быть верифицирована и удостоверена определенными свидетельствами, например, воспоминаниями современников о добродетельном человеке. Она видима и ее можно подвергнуть наблюдению. Возникает вопрос, обладает ли то или иное фактическое действие моральным смыслом, другими словами, можно ли обнаружить *видимые* свидетельства присущего поступку морального содержания? С одной стороны, Писание говорит: «По делам их узнаете вы их», и это предполагает, что те или иные поступки людей обладают ярко выраженными *моральными признаками* (они нравственные или безнравственные), отличающими их от внеморальных. В связи с этим можно вспомнить, что стоики разделяли все явления на три класса: добрые, злые и безразличные. К безразличным они относили такие действия, которые моральным содержанием не обладают, например, купание или прогулка. Что же может придать предметному действию моральный смысл? Моральный мотив, т.е. не действие тела, а состояние сознания, точнее, направленность человеческой *воли*. Если волевое устремление соответствует моральному стандарту добра, поступок будет добродетельным, в противном случае – порочным.

Оказывается, само по себе *предметное содержание* поступка не обладает достаточными основаниями («фактическими признаками»), чтобы считаться добрым или злым или вообще быть включенным в пространство морали. Практическое действие должно выступать как манифестация морального смысла, но, как выясняется, одно и то же предметное действие может быть наполнено совершенно разным нравственным содержанием. Б. Спиноза так определил нетождественность предметного выражения действия его внутреннему смыслу: «К тому же самому действию, которое возникает вследствие какого-либо дурного аффекта, мы можем быть приведены разумом» («Этика» IV 59). То есть фактическая составляющая поступка может коррелировать с его моральным смыслом только в одном случае из двух возможных – или на основании аффекта, или на основании разума, – но в каждом из этих случаев одно и то же деяние будет осуществляться по разным мотивам. Можно ли с достоверностью определить, каким нравственным смыслом наполнено то или иное действие в какой-либо конкретной ситуации? Ведь предметная оболочка морального поступка сама по себе оказывается *нейтральной* по отношению к его моральному содержанию. Проще узнать, с какой целью совершен этот поступок, а для этого необходимо погрузиться во внутренний мир совершающего его субъекта. Здесь мы имеем дело с *субъективной* сто-

роной моральной практики. Строго говоря, моральный смысл невозможно увидеть, на него нельзя показать пальцем, в нем нельзя удостовериться, если мы не знаем мотива поступка. Это ненаблюдаемый объект. В практической жизни коллизия внешнего и внутреннего аспектов феномена морали выражается в пороке *лицемерия,* или морального формализма, – умения воспроизводить клишированные формы добродетели, т.е. надевать на себя нейтральную маску предметного действия, которая скрывает его ценностную определенность, выраженную в мотиве. В то же время такое направление в психологии, как бихевиоризм, отрицает необходимость обращения к рефлективным процедурам нравственного выбора, совершаемым моральным субъектом в жизненных коллизиях. Считается, что в этом случае человеческая душа превращается в своеобразный «черный ящик». Этическая теория не отвергает такое представление о внутренней жизни человека, в которой формируются мотивационные центры, но, в отличие от бихевиоризма, она настаивает на раскрытии содержания этого непознаваемого ящика, в то же время признавая, что человечество еще не выработало процедур предметной верификации моральных смыслов.

Сложность, а иногда и драматизм всякого морального решения заключаются, кроме всего прочего, и в том, что мотив поступка, как и моральная норма, под которую он подводится, не являются по своей природе логически однородными. Внутренние расположения человеческого субъекта – это не частные свойства, которые можно включить в более общие видовые признаки морального императива, а те, в свою очередь, – в некоторый высший род морально совершенной реальности (идею Блага). Проще говоря, в моральном поступке соединяются две разные материи, которые с трудом сочетаются между собой.

Идеальная сфера человеческой жизни все еще окружена покровом тайны. Это порождает определенные апории морального бытия, в частности, касающиеся определения добродетели. Этимология слова «добродетель» указывает на то, что его содержание выражает определенную форму практического, т.е. морального действия. Следовательно, оно должно обладать некоторым предметным содержанием и реализоваться в реальном поступке, который несет в себе не только виртуальный смысл возможного события. *Добродетельный* поступок должен отвечать определенным критериям, позволяющим отличить его: 1) от действий, не имеющих моральной мотива-

ции; 2) от порочных деяний. Для этого мы должны быть осведомлены о характере тех мотивов, которые двигали человеком, их совершившим.

Мотивы могут быть *неморальными.* Например, исторический субъект может ставить перед собой задачи, ничего общего с моральными целями не имеющие. Например, полководец прекращает долгую осаду города не из жалости к его жителям или к своим солдатам (это моральный мотив), а в связи с появлением иного противника (это неморальный мотив). И в том и в другом случае действия военачальника будут одними и теми же по своему фактическому выражению, но по этим *внешним* признакам мы не сможем определить, имеют ли они под собой нравственную мотивацию. Как правило, нравственный мотив не выступает в своем чистом виде (как и идеальный вакуум, идеальное моральное пространство существует только в понятии), а вплетен в полотно иных, неморальных побуждений человека. Поэтому для выделения его из этой сложной ткани мотивов необходимо прибегнуть к изощренной этической хирургии.

Это касается и тех случаев, когда выносится суждение о добродетельном или порочном характере *морального* поступка. Известно, что легендарный Катон Утический, разделявший стоические идеи и придерживавшийся республиканских убеждений, покончил с собой, узнав о том, что властолюбивый Цезарь одержал окончательную победу над республиканцами (стоики допускали самоубийство). Что двигало Катоном – стоическое неприятие тирании и его личное отвращение к Цезарю или отчаяние побежденного? Верифицировать это у нас нет никакой возможности, поскольку все исторические свидетельства о нем чаще всего выражают моральные пристрастия его адептов или оппонентов, а не его нравственные качества. Еще в древности Аристотель предложил продуктивное решение проблемы моральной аттестации той или иной известной личности: если мы знаем, что некий человек в своей жизни был добродетельным, то отдельные слабости, допускаемые им в драматические моменты, не искажают его сложившегося позитивного образа, поскольку они не изменяют морального склада его души. Правда, здесь образуется *логический круг* в определении – добродетельный *склад* души этого человека обнаруживается на основании того, что нам известно о его добродетельном поведении. А на каком основании можно считать его поведение добродетельным? На основании склада его души.

Между тем существуют традиционные методики метафизического распознавания истинного содержания морального действия, или нравственного качества человеческих поступков. Платон утверждал, что для выявления подлинной сущности эмпирических явлений нужно прояснить их идеальный смысл (эйдос). Кант выделял в каждом явлении реальности два аспекта: феноменальный, доступный чувственному познанию, и ноуменальный, постигаемый только разумом. Один – видимый, другой – сокрытый для предметного созерцания. Еще острее высказался Хайдеггер, который обнаруживал в каждом *сущем* присутствие его *бытия:* существующий предмет мы видим, но как присутствует в нем его бытие? Мы уже отмечали, что для морального существования недостаточно наличия одного только *сущего*, – оно должно быть дополнено уровнем *должного*, которое в предметном содержании человеческих действий не улавливается. Таким образом, этический дискурс каждый раз неизбежно возвращает нас к проблеме *понимания* нравственного смысла поступка.

А.В. Прокофьев

О концепции морали (нравственности) А.А. Гусейнова

Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов является уникальной фигурой для российского (или, вернее, русскоговорящего) этического сообщества. Понимание сущности морали (нравственности), предложенное им, представляет собой масштабный синтез аристотелианских и стоических, кантианских и толстовских отправных посылок. В этом синтезе нет ни грана эклектики: он органичен, целостен и последователен. Для меня как человека, пришедшего в этику в 1990-е гг. и мало затронутого марксистскими интерпретациями морали (нравственности), именно это понимание служит постоянной точкой отсчета и важнейшим центром притяжения в ходе любого исследования, посвященного вопросам философской этики. Я неоднократно ловил себя на мысли, что самым эффективным способом найти точки соприкосновения с российским этиком, отстаивающим противоположную теоретическую позицию, служит перевод разногласий на тот концептуальный язык, который был предложен А.А. Гусейновым. Этот безотказный прием позволяет перенести спор в общую систему координат, дает возможность представить свои собственные доводы как весомые и заслуживающие внимания и одновременно почувствовать значимость чужих аргументов.

Однако в силу вполне естественных причин пристальное внимание к концепции ведет к тому, что предметом постоянного осмысления оказываются не только теоретические прорывы, содержащиеся в ней, но и некоторые уязвимые моменты аргументации. Концепция, формирующая исходное видение определенного исследовательского пространства, попадает под вопрос в связи с каждой попыткой интеллектуального самоопределения, в связи с анализом каждой новой проблемы, в работе над которой это исходное видение оказывается задействовано. В итоге неизбежно формируется повышенная чувствительность к лакунам и «очагам напряженности» концепции, даже если целостная альтернативная теория на основе накопившегося понимания затруднений так и не сложилась. В следующем ниже рассуждении я хотел бы провести своего рода «инвентаризацию сомнений», возникающих у меня при проецировании ряда идей А.А. Гусейнова в различные исследова-

тельские контексты философии морали. Я буду активно опираться при этом на его статью «Нравственность в свете негативной этики» и ответ на вопрос «Что такое мораль?», опубликованные в этой книге. Однако, учитывая то обстоятельство, что в них параллельно решаются задачи представления выдвинутых в этической мысли теоретических подходов к морали (нравственности) и выражения собственной позиции, я буду использовать в своем тексте и некоторые другие работы философа.

Определение морали

В одной из своих работ начала 2000-х гг., посвященной выявлению границ понятия «мораль» («нравственность»), А.А. Гусейнов определяет это явление как «индивидуально-ответственное поведение, рассмотренное в его зависимости от смысложизненных целей деятельности человека»[1]. Если опустить исходное утверждение обоих его текстов, вошедших в эту книгу («мораль (нравственность) состоит в том, чтобы не убивать и не лгать, а задача этики состоит в том, чтобы обдумать, почему это так»)[2], то в их вводно-дефинитивной части также преобладает именно это понимание морали (нравственности). Она, по мнению А.А. Гусейнова, формируется стремлением человека «наполнить собственную жизнь таким смысловым содержанием, которое он считает для себя наилучшим»[3] и реализовать свою способность к «индивидуально-ответственным действиям – действиям, которые совершаются в силу решения и решимости совершить их»[4]. Возникает вопрос, насколько точно такие формулировки охватывают характеризуемое явление? Представим себе, что перед нами человек, ведущий осмысленную жизнь, выстраивающий свою деятельность так, чтобы она зависела преимущественно от его собственных решений, человек, поступающий индивидуально-ответственно. Можно ли с точностью сказать, что это и есть нравственный человек? Можно ли употребить в речи это описание так, чтобы оно полноценно заменяло слово «нравственный» или «моральный»? Я не уверен, что ответ на эти вопро-

[1] *Гусейнов А.А.* Понятие морали // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 4. М. : ИФ РАН, 2003. С. 4.

[2] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 13, 282.

[3] Там же. С. 283.

[4] Там же. С. 15.

сы может быть положительным. Если такая возможность и существует, то лишь потому, что в определении используется понятие «ответственный», которое в нефилософском языке часто оказывается ценностно нагруженным, употребляется там, где речь идет об ответственности за другого человека, сообщество, общественно значимое дело и т.д. Употребление этого слова изначально предполагает, что забота о другом человеке или о судьбе сообщества – это благо. Однако определение А.А. Гусейнова построено так, что ценностная нагруженность понятий «ответственность», «ответственный» не играет в нем существенной роли. Это ярко подтверждается обсуждением нравственной ответственности в категориях философии поступка М.М. Бахтина. Понятие «ответственный» в этой перспективе означает исключительно то, что человек осознает «авторский» характер собственных действий и старается его сохранить (см. следующий пункт статьи).

У меня в связи с этим возникает вопрос: разве индивид, соответствующий данному определению морали (нравственности), не мог бы убить невиновного, обмануть доверившегося, пренебречь тем, кто лишен помощи и заботы, и т.д.? Однако именно такие действия повсеместно и в первую очередь воспринимаются как безнравственные (аморальные). Можно предположить, что осмысленность жизни и стремление самому принимать решения, формирующие ее канву, по каким-то причинам противоречат совершению подобных поступков. Именно так и построено дальнейшее рассуждение А.А. Гусейнова: в нем индивидуально-ответственное существование оказывается немыслимо без исполнения запретов, среди которых центральное место занимает запрет на насильственные действия по отношению к другому человеку. Однако это означает, что противоположность между особым (ответственным) отношением к своей жизни и перечисленными выше образцами поведения (убийством, обманом, отказом от помощи) стоит под вопросом и требует доказывания. Выдвигаемые при этом аргументы могут оказаться очевидными для одних людей и неочевидными для других. Не убежденный ими человек мог бы сказать, что убийство невиновного, совершенное ради получения удовольствия от самого процесса, но ставшее при этом следствием глубоко отрефлексированного экзистенциального выбора, является нравственным поступком. Однако это было бы очевидным насилием над языком. Отсюда следует, что невозможность подобного использования слова «нравственный» («моральный») должна прямо вытекать из определения морали (нравственности).

Эту же мысль можно выразить несколько иначе. Сложно представить мораль (нравственность) без стремления к осмысленности существования и стремления к самостоятельному определению характера собственной жизни. Однако обсуждая дефиницию морали (нравственности), пытаясь зафиксировать логические границы этого явления, мы не можем a priori утверждать, что такое стремление является его сердцевиной, из которой следует все остальное. Взятое само по себе, это стремление может и не порождать всех тех феноменов, которые перекрываются понятием «мораль» («нравственность»). Рассуждение, отталкивающееся от индивидуально-ответственного характера поведения и заканчивающееся обоснованием запретов, не является рассуждением, которое опирается на определение этого феномена. Оно представляет собой отдельную философскую теорию истоков морали (нравственности), по-своему отвечающую на вопрос «Почему я должен быть моральным?», но не является полноценным ответом на вопрос «Что такое мораль?». В этом смысле исходное утверждение обоих текстов оказывается ближе к такому определению морали (нравственности), которое было бы именно ее определением, а не отдельной философской интерпретацией.

Другой уязвимый момент дефиниций морали (нравственности), опирающихся на концепт индивидуально-ответственного поведения, связан с множественностью ценностно-нормативных сфер культуры и индивидуального опыта, частью и только частью которых является мораль (нравственность). Такие определения ведут к смешению нравственного долга с другими видами долженствования. В статье «Нравственность в свете негативной этики» эта тенденция проявляется в рассуждении о природе морального добра, в рамках которого последнее оказывается тождественно «высшему благу». Высшее благо рассматривается А.А. Гусейновым в контексте того обстоятельства, что «более общие и важные цели подчиняют себе менее общие и важные, низводя их до уровня средства». В этом процессе высшее благо является «верхним пределом» – «самой общей и важной целью, за которой уже нет другой цели и которая не может быть низведена до уровня средства»[1]. Способность стремиться к так понятому благу (добру) «соединяет ограниченность непосредственного поведения человека с его уходящим в бесконечность идеальным устремлением и поднимает его существование на уровень задачи, предназначения, миссии»[2]. На выходе этого рассуждения возникает

[1] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 15.

[2] Настоящее издание. С. 15.

тезис, что высшее благо (моральное, или абсолютное, добро) связано с дружественным отношением к другому человеку. Однако почему не с художественным творчеством жизни, религиозным благочестием, мистической сосредоточенностью, познанием природы? Совершенство в каждой из этих духовных практик вполне может выступать в качестве высшей цели. В качестве таковой может выступать и комплексное совершенство, состоящее в сочетании достижений во всех сферах. Можно ли сказать, что стремление к такому перфекционистскому оптимуму есть мораль (нравственность)? Положительный ответ противоречит особенностям употребления этих слов. Другими словами, и понятие «высшее благо», и понятие «добро» без дополнительной их квалификации заставляют вести речь не об отдельном специфическом явлении в области ценностей и оценок, а обо всей этой области. Не случайно понятие «добро» всегда «двоится» в философских размышлениях – оно обсуждается как единый абсолют и как один из абсолютов. Используя его, мы автоматически берем на себя обязательство на фоне «добра – комплексного абсолюта» выделять «моральное добро», опираясь при этом на какие-то ясные критерии выделения морального ценностно-нормативного содержания на фоне других ценностей и норм. Однако такие критерии в упомянутых выше определениях А.А. Гусейнова не предложены. Содержащееся во вводно-дефинитивной части статьи «Нравственность в свете негативной этики» указание на то, что «предметной областью» морали (нравственности) служат отношения между людьми, вряд ли решает эту задачу[1]. Исходное утверждение обоих текстов А.А.Гусейнова, представленных в этой книге, о тождестве морали и двух конкретных запретов приближает нас к разграничению комплексного абсолюта и сугубо морального совершенства, но в качестве части определения морали имеет свои недостатки (см. третий пункт этой статьи).

Мне представляется, что, отвечая на вопрос «Что такое мораль?», правильнее отталкиваться от общераспространенного смысла таких слов, как «моральный» («аморальный») или «нравственный» («безнравственный»), а не от теоретических интерпретаций этого смысла, которые могут как очень сильно расширять, так и очень сильно сужать смысловое пространство морали (нравственности). Опираясь на специфику тех понятий, которые задействованы при вынесении оценок, имеющих статус нравственных с точки зрения самих носителей живого нравственного сознания, можно сформулировать

[1] См.: Там же. С. 16.

следующий набор формальных и содержательных свойств морали (нравственности). Во-первых, объективно предписательный характер суждений, который порожден объективным характером обосновывающих эти суждения принципов и норм. Во-вторых, универсализуемый характер суждений, который порожден тем, что обосновывающие эти суждения принципы и нормы универсальны. В-третьих, приоритетный характер суждений, а также обосновывающих их принципов и норм по отношению к суждениям, принципам и нормам, выражающим другие типы долженствования (эстетическое, религиозное, познавательное, обычное, правовое и т.д.). В-четвертых, обязательное сочетание и взаимная поддержка двух форм нормативного содержания: «правил долга», требующих выполнения определенных действий или воздержания от них, и «идеальных правил», требующих формирования определенных черт характера, переживаний, мотивов. В-пятых, неинституциональный характер регулирования поведения, выражающийся: а) в опоре на идеальные (нефизические) и преимущественно внутренние санкции, б) в исключительно горизонтальной направленности оценок, т.е. в отсутствии инстанций, которые специально уполномочены интерпретировать принципы и нормы или выносить на их основе оценочные суждения. В-шестых, убеждение в равной, внутренней, неинструментальной и неустранимой ценности личности каждого человека, которое находит свое выражение: а) в принципах и нормах, требующих не причинять, предотвращать и смягчать вред, а также осуществлять заботу; б) в принципах и нормах, требующих культивировать в себе мотивы и свойства личности, выражающиеся в этих действиях[1].

Нравственный поступок

Как сфера индивидуально-ответственного поведения мораль (нравственность) немыслима без свободных и глубоко персонализированных индивидуальных действий – поступков. Понимание поступка, развиваемое А.А. Гусейновым, опирается на философию поступка М.М. Бахтина, которая рассматривает поступок в контексте двух видов ответственности –

[1] Подробнее этот подход и результаты его применения раскрыты мною в тексте, специально посвященном вопросу об определении морали (см.: настоящее издание. С. 394–398).

«специальной» и «нравственной». В ответе А.А. Гусейнова на вопрос «Что такое мораль?» ключевое утверждение, связанное с феноменом «поступания», состоит в том, что «решение о поступке автономно по отношению ко всем связанным с его содержанием соображениям», и лишь «после того, как оно принято, эти соображения становятся решающими». При этом «содержание поступка», о котором идет речь в предыдущем высказывании, есть то, что определяется в нем «этическими рекомендациями и предостережениями», а также иными «знаниями», вероятно, теми, которые относятся к его физической структуре и последствиям[1]. На мой взгляд, это рассуждение требует соотнесения с реальной механикой морального выбора. И такое соотнесение порождает ряд вопросов, без ответа на которые обсуждаемая теория поступка остается непроясненной. Как возможен выбор поступка без учета его содержания? По какому принципу в таком случае выбирается определенный поступок при его сравнении с другими линиями поведения? Неужели, по принципу: пусть будет любое действие, лишь бы оно было подлинно моим, помеченным моей подписью? Но ведь даже для такого выбора, который ориентирован исключительно на аутентичность деяния и который, по большому счету, сложно назвать моральным, содержание поступка, отображающееся в знании о тех или иных его характеристиках, выступает как необходимый ориентир. Я же должен решить, почему из ряда альтернативных действий подлинно моим будет это, а не то. Значит, даже игнорируя «этические рекомендации и предостережения», я соотношу знание о себе и знание о содержании поступка. Иначе поступок должен избираться как нечто абсолютно бесформенное, неопределенное: мною принимается решение действовать, но не принимается решение, как именно действовать. Можно ли это вообще назвать решением? Не совсем понятно и то, как содержание поступка становится «решающим» после того, как решение принято. Если решение уже принято, подпись уже поставлена, зачем заниматься дополнительным анализом содержания?

Мне представляется, что даже М.М. Бахтин не являлся столь радикальным сторонником разделения «специальной» и «нравственной» ответственности, «специального долженствования» и «долженствования этического». Конечно, в его наброске «К философии поступка» немало фрагментов, из которых можно сделать вывод о том, что этическое (моральное, нравственное) – это

[1] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 285.

лишь «тональность» деятельности, т.е. некое сугубо формальное качество человеческого существования, которое не предполагает никакой объективной «канвы», никакого общего поведенческого рисунка и отражает способность человека действовать, понимая свою уникальность, отождествляя сделанное с самим собой, не списывая характер своих действий на их внешнюю предзаданность. Однако, в той же самой его работе много утверждений иного характера. Утверждений, которые фиксируют присущее морали (нравственности) совмещение уникального и всеобщего, глубинно моего и внешним образом заданного, формального и содержательного. Такие фрагменты сконцентрированы вокруг понятий «значимость», «смысл», «смысловое содержание», «смысловая значимость» поступка. Например: «Ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения во всей его конкретной историчности и индивидуальности; ответственность поступка знает единый план, единый контекст, где этот учет возможен, где и теоретическая значимость, и историческая фактичность, и эмоционально-волевой тон фигурируют как моменты единого решения, причем все эти разнозначные при отвлеченной точке зрения моменты не обедняются и берутся во всей полноте и всей своей правде». Или короче: «всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте»[1]. Опираясь на эти фрагменты, М.М. Бахтину можно приписать акцентирование ситуативно-личностного характера моральных решений, которые осуществляются в сфере притяжения содержательных ценностных ориентиров, но не более того. Это вполне взвешенная позиция, которая не устанавливает какой-то жесткой очередности перехода от подписи под поступком к учету его содержания и наоборот.

Впрочем, в работах Гусейнова также встречаются более мягкие формулировки, касающиеся этой проблемы. Они также, как и упомянутые фрагменты Бахтина, указывают, скорее, на необходимость совмещения нормативной и индивидуально-творческой ипостаси морали (нравственности) как равноправных ее проявлений. Например: «Поступок может и должен совершаться во всеоружии сопряженных с ним знаний, но это не отменяет его единственности и непредсказуемой принципиальной новизны». Отсюда следует вполне оправданное теоретическое целеполагание: «Соединение специальной ответственности с нравственной ответственностью или, что одно и то же,

[1] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 29, 35.

соединение закона и поступка на базе поступка, включение закона в контекст поступка, обоснование закономерного (абсолютного) поступка как условия поступания – такова, на мой сегодняшний взгляд, подлинная и, быть может, центральная проблема современной этики»[1]. Однако ее развернутое решение, не разрушающее, а проясняющее моральный опыт, внутри концепции А.А. Гусейнова, как мне кажется, пока еще не предложено.

Запреты и предписания

Еще одна центральная тема в разработанном А.А. Гусейновым понимании морали (нравственности) – преимущественная или исключительная роль запретов в рамках ее нормативного содержания. Так как живое, общераспространенное моральное сознание не построено на однозначном отождествлении морали (нравственности) с запретами, то перед теоретиком, выдвигающим такой тезис, открываются два способа его обоснования. Либо утверждать, что живой моральный опыт не совсем корректен, либо утверждать, что возможна такая его интерпретация, в рамках которой несовпадение живого опыта и предлагаемого теоретического образа морали (нравственности) является мнимым. В первом случае действует тезис: «та совокупность устремлений и потребностей человека, которая стоит за таким явлением, как мораль (нравственность), может быть выражена исключительно (или преимущественно) с помощью запретов»», во втором случае его место занимает иной тезис: «вся мораль (нравственность) в ее общераспространенном понимании – это и есть, в конечном итоге, запреты». В текстах А.А. Гусейнова, опубликованных в этой книге, встречаются оба подхода.

Яркий пример второго из них содержится в следующих отождествлениях: «справедливость – запрет на бесправие, милосердие – запрет на насилие»[2]. Нельзя не заметить метафорический характер этого утверждения. Справедливость, конечно, предполагает запрет на бесправие, но ведь она предполагает и систему мер, которая придает этому запрету эффективность. Эта система мер очевидным образом является совокупностью предписаний. Нормативная основа противодействия противоправным деяниям не может быть

[1] *Гусейнов А.А.* Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль : Ежегодник. Вып. 2. М. : ИФ РАН, 2001. С. 25.

[2] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 286.

сформулирована в виде совокупности запретов, а само такое противодействие не может осуществляться в виде серии воздержаний (негативных поступков). Деятельность по защите прав сопровождается целым рядом дополнительных запретов и ограничений, но ее осуществление представляет собой результат исполнения позитивного долга. Это обстоятельство отчетливо выражено в цицероновском анализе аспектов справедливости. Две первых, фундаментальных обязанности справедливости, по Цицерону, состоят именно в том, чтобы «никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием» и «пользоваться общественной [собственностью] как общественной, а частной – как своей». Однако с ними неразрывно связана и третья обязанность: «бороться с противозаконием» (т.е. защищать себя и других членов общества от «противозаконных нападений»)[1].

С милосердием как выражением запрета на насилие ситуация еще более неоднозначная. Категорический отказ от применения силы по отношению к другому человеку является первым шагом в осуществлении милосердной любви. Однако по его совершению в центре оказывается служение другим людям, или безвозмездное стремление к тому, чтобы были удовлетворены их общечеловеческие потребности и индивидуализированные интересы. «Кто хочет быть большим между вами, да будем вам слугою», – провозглашает Христос (Мк. 10:43). Евангельское милосердное служение предполагает как избавление ближнего от опасности и смягчение его лишений в ситуации бедствия, так и предупредительное улучшение условий его существования в неэкстремальных условиях. Пример первого рода – деяния, которые Христос заповедует по отношению к «меньшим» (накормить, напоить, принять под кров, излечить, посетить в темнице), а также действия доброго самаритянина из соответствующей евангельской притчи. Пример второго рода – омовение ног Христом своим ученикам. Из современных этических категорий к милосердию ближе всего оказывается понятие заботы. Интересно, что сам А.А. Гусейнов, обсуждая конкретные запреты, не придерживается строгого негативизма: «Человек не убивает не тогда, когда он не убивает, а тогда, когда он не убивает, имея потребность, желание и возможность убить, когда он, например, подает руку врагу или преодолевает жгучее чувство мести»[2]. «По-

[1] *Цицерон.* Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М. : Наука, 1993. С. 63.

[2] *Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Настоящее издание. С. 31.

дать руку врагу» – значит нечто гораздо большее, чем выполнить запрет на применение силы. Важным обстоятельством является и то, что подобная метафоричность ставит под угрозу сам замысел обоснования центральной роли запретов, который играет конституирующую роль в концепции А.А. Гусейнова. Все плюсы запретов в качестве моральной нормы исчезают, если с помощью лексических преобразований в запрет может быть переделано любое нравственное предписание.

Второй подход, связанный с тезисом «та совокупность устремлений и потребностей человека, которая стоит за таким явлением, как мораль (нравственность), может быть выражена исключительно (или преимущественно) с помощью запретов», явно преобладает в корпусе текстов А.А. Гусейнова. При этом в качестве фундаментальных запретов рассматриваются запреты на насилие и ложь. Какова логика обоснования этого тезиса? Она включает в себя три основных аргумента. Первый касается степени индивидуального контроля над действиями, реализующими норму. Второй отталкивается от степени определенности требований, от точности знания о том, в чем состоит их реализация. Оба этих аргумента тесно связны между собой, хотя и не идентичны, и опираются на мысль о различном соотношении целей, средств и результатов поступка в случаях исполнения запрета и исполнения предписания. Исполнение предписаний ориентировано на достижение цели, которая состоит в определенном изменении во внешнем мире. Например, выполнение обязанностей спасения другого человека или помощи ему удостоверяется тем, удалось ли сохранить ему жизнь или облегчить его положение посредством той или иной последовательности действий. Здесь достижение цели затруднено возможностью вмешательства неконтролируемых действующим субъектом обстоятельств, которые не дают достичь результата. В итоге, результат поступка не находится в сфере индивидуально ответственного выбора. Можно, конечно, предположить, что целью являются не сами по себе сохранение жизни другого или облегчение его положения, а совершение действий, которые создают их наибольшую вероятность. Действующий субъект выполнил свой долг, когда сделал все, что мог, чтобы спасти или помочь. Однако и в этом случае отсутствует определенность в вопросе о требуемых действиях – оптимальный алгоритм спасения или помощи неизвестен. А тот, кто в точности не знает требований, никогда не может быть уверен в их выполнении. В сфере запретов, по мнению А.А. Гусейнова, напротив, нет зависимости достижения цели от внешних обстоятельств и, значит,

нет неопределенности в том, как следует себя вести. Так как в этом случае действующий субъект стремится не к возникновению изменений во внешнем мире, а к невозникновению запрещенного действия, то при отчетливом понимании того, какое действие запрещено, он точно знает, в чем его цель, и точно знает, как ее достичь. Именно поэтому возникает следующий вывод: «Для следования запретам не требуется ничего, кроме решимости следовать им» (другая версия того же вывода: «негативные поступки абсолютны. Они абсолютны в том смысле, что моральный индивид имеет над ними абсолютную власть»)[1]. Соответственно, именно в сфере исполнения запретов все элементы поступка (целеполагание, изыскание средств, достижение результатов) находятся под ответственным контролем индивида. При отождествлении морали (нравственности) и индивидуально-ответственного поведения, она не может быть чем-то иным, кроме как совокупностью запретов.

Третий аргумент отсылает нас к вопросу о возможности идентифицировать подлинные мотивы тех поступков, которые формально, т.е. по своему внешнему рисунку, могут получить квалификацию морально положительных. По мнению А.А. Гусейнова, лишь этика запретов способна обеспечить такую возможность. В сфере исполнения запретов исключена не только неопределенность должного поведения, но и психологический самообман. Другими словами, исполнение позитивной обязанности помощи или заботы может быть следствием действия внеморальных мотивов, прикрытых соображениями об исполнении обязанности, а соблюдение запрета мотивируется обязанностью в чистом виде. Если обратиться к статье «Нравственность в свете негативной этики», то в ней эта идея выражена следующим образом: «Негативный поступок представляет собой духовно напряженный акт. Он рождается в борьбе, и сознание нравственной безусловности запрета является его единственным мотивом»[2]. В одной из первых работ Гусейнова, посвященной разработке негативной этики, эта мысль представлена заметно более очевидно: «Любое позитивное действие, сколь бы большого возвышения, даже героизма оно не потребовало от того, кто его совершил, содержит в себе элемент нравственной сомнительности в том смысле, что всегда можно найти также привходящие (внеморальные) субъективные основания, которые подвигли человека к нему. Нравственно чистым может быть только по-

[1] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 29; *Гусейнов А.А.* Что я пониманию под негативной этикой // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2009. № 6. С. 14.

[2] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 30.

ступок, который не совершен, – поступок, от которого человек отказался, несмотря на давление внутренних и внешних обстоятельств»[1]. Соответственно, так как условием моральности поступка является совпадение формальной правильности действия и его должной мотивации, цели морального субъекта становятся достижимыми только в том случае, если нравственная нормативность включает в себя одни лишь запреты.

Является ли подобная аргументация безупречно убедительной? У меня нет такого впечатления. Что касается первых двух аргументов, то связанное с ними рассуждение порождает существенные теоретические проблемы, поскольку определенность действий, требуемых запретами, в действительности, не абсолютна. Здесь также есть о чем спорить и в чем сомневаться. Для начала можно привести известный пример из истории этической мысли, касающийся осмысления запрета на убийство в рамках доктрины двойного эффекта. Казалось бы, запрет на убийство предельно определенен: убийство есть намеренное умерщвление другого человека, и оно морально недопустимо. В каждом случае, где присутствует действие, которое приводит к смерти другого, и эту смерть можно было предвидеть, а на основе такого предвидения – не причинять, имеет место убийство. Однако уже у Фомы Аквинского мы встречаем мысль о том, что в таких ситуациях, как самооборона, умерщвление другого человека не является нарушением заповеди «не убий», поскольку намерение обороняющегося состоит в том, чтобы сохранить свою жизнь, а не в том, чтобы отнять жизнь у агрессора. Отсутствие намерения совершить убийство удостоверяется тем, что обороняющийся использует ровно столько силы, сколько требуется, чтобы не быть убитым, и только тогда, когда его жизнь находится под угрозой[2]. Позднее в католической этической мысли возникает важное уточнение: свидетельством ненамеренности причинения смерти ради оправданной и соразмерной потерям цели является то, что смерть не выступала в качестве необходимой причины (или необходимого средства) достижения этой цели. Конечно, можно назвать доктрину двойного эффекта искусственной казуистикой и моральным ревизионизмом. Однако само существование предложенного схоластами рассуждения и то, что оно играет роль центрального нравственного убеждения очень мощ-

[1] *Гусейнов А.А.* О сослагательном наклонении морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 28.

[2] См.: *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев : Ника-Центр, 2013. С. 218–219.

ной и жизнеспособной моральной традиции, свидетельствует о наличии значительной неопределенности в сфере моральных запретов.

Другой аспект неопределенности касается действий, которые нарушают запреты на убийство, причинение физического страдания или ущерба здоровью не в силу прямого и очевидного намерения причинить смерть, боль или увечье, а в силу создания вполне предвидимого риска в ходе преследования иных целей. В каких-то случаях действия, создающие риск, квалифицируются как безнравственные поступки, как убийство или виновное причинение вреда. На каждом человеке лежит обязанность не создавать угроз безопасности другого человека. Однако дело в том, что никто не может преследовать свои вполне приемлемые с нравственной точки зрения цели, вообще не создавая таких угроз. Поэтому в качестве нарушения обычно рассматривается не создание угрозы как таковое, а лишь создание повышенного риска ее реализации. Например, автомобилист понимает, что на дорогу может выскочить маленький ребенок, и в его силах полностью исключить опасность гибели ребенка под колесами собственного автомобиля, отказавшись от такого способа передвижения. Однако в качестве нарушения воспринимается не само создание риска (использование автомобиля), а несоблюдение скоростного режима. Другими словами здесь мы имеем дело с запретом, определенность которого обеспечивается выбором какого-то порога нравственно недопустимого риска. Этот порог во многом произволен, конвенционален, опирается на общее мнение и экспертные оценки, а значит, не дает действующему субъекту полной уверенности в том, что моральная норма соблюдена.

Третье обстоятельство, выводящее запреты из сферы абсолютной определенности, касается конфликта норм и конфликта обязанностей. Если такой конфликт существует, и соблюдение одной нормы автоматически означает нарушение другой, то это ярко демонстрирует, что для соблюдения всей совокупности норм недостаточно иметь решимость следовать им, надо еще и счастливо избежать ситуации конфликта. Часто считается, что приоритет запретов над предписаниями исчерпывающим образом решает это затруднение. Если в столкновении запрета и предписания всегда побеждает запрет, а запреты не могут конфликтовать между собой, но трагическая ситуация, в которой действующий субъект лишается практической самодостаточности, просто не возникает. Однако действительно ли запреты не конфликтуют между собой? Конечно, параллельное, одномоментное исполнение запрета по отношению ко множеству (даже бесконечному множеству) людей воз-

можно, а исполнение предписаний, как правило, нет. Воздерживаясь от насилия в отношении одного человека, несложно воздерживаться от насилия в отношении другого, а спасение и помощь часто предполагают выбор между теми, кого можно спасти или кому можно помочь. Однако конфликт разных запретов все же возможен. Представим себе ситуацию, в которой больной, которого с большой вероятностью может убить любое сильное волнение, задает врачу вопрос о том, как обстоят дела у человека, который ему очень близок. Врач знает, что тот человек погиб, и оказывается перед трудным выбором. Его затруднение состоит в том, что он не может одновременно исполнить запрет на убийство и запрет на ложь.

Впрочем, и сама логика выявления центрального места запретов в сфере морали (нравственности), использующаяся А.А. Гусейновым, не кажется мне безупречной. Запрет на насилие важен не потому, что исполняющий его получает возможность обрести пространство ответственного контроля над своей деятельностью или отграничить сферу, в которой он будет самодостаточным деятелем, а потому, что в запрете отражается особый, защищенный статус другого человека. Проблема не в том, чтобы избавиться от риска в области итоговых нравственных суждений о себе самом, а в том, чтобы сохранить за другим человеком статус неприкосновенной человеческой личности. В противном случае, сосредотачивая внимание на столь желанной определенности запретов и пугающей неопределенности предписаний, мы начинаем подгонять нормативное содержание морали под свою потребность получить гарантии положительной моральной самооценки[1].

Что касается третьего аргумента, выводом из которого является утверждение, что «соблюдение (несоблюдение) запрета удостоверяется с точностью, исключающей как обман, так и самообман»[2], то в его отношении у меня также есть сомнения. Мы знаем, что всегда существует возможность

---

[1] Нельзя, конечно, сказать, что эта мысль совершенно чужда А.А. Гусейнову. Например, он ведет речь о том, что запреты на ложь и убийство поддерживают такие отношения между людьми, которые носят «человекоутверждающий характер» (*Гусейнов А.А.* Мораль: между индивидом и обществом // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы ; под ред. проф. Р.Г. Апресяна. М. : Альфа-М, 2009. С. 38). Однако этот момент «человекоутверждения» не становится самостоятельной точкой отчета для обсуждения вопроса об исключениях из моральных запретов и о роли позитивных предписаний в обосновании таких исключений.

[2] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 30.

подать милостыню не потому, что это долг, а потому, что данный, конкретный нищий вызвал нашу симпатию, не имеющую отношения к пониманию его тяжелого положения. Если бы он не вызвал такой симпатии, акт помощи не состоялся бы. Значит такой акт не служит проявлением разумной сознательной воли, не является в полном смысле слова моральным поступком. Но почему с исполнением запрета не может сложиться такой же ситуации? К примеру, я не убиваю потому, что органически не переношу вида предсмертных страданий и мертвых тел, и скрываю это, в том числе, от самого себя, с помощью рассуждений о якобы существующем у меня безусловном уважением к заповеди «не убий». Как только возникнет ситуация, позволяющая мне убивать без созерцания того и другого, я легко пойду на подобное действие при наличии минимальной заинтересованности в совершении убийства. Значит, я все же могу обманывать себя по поводу мотивации исполнения запрета. И никогда не могу быть уверенным в том, что сознание нравственной безусловности запрета – мой единственный мотив.

Наконец, тезис о центральной роли и исключительном значении запретов для морали (нравственности) необходимо сопоставить с теми положениями концепции А.А. Гусейнова, которые предшествуют его выдвижению и которые уже были затронуты мною выше.

Во-первых, с положением о высочайшей степени индивидуализации моральной практики. Гусейнов утверждает, что добродетели и нормы «позволяют квалифицировать совершенные, уже состоявшиеся поступки по нравственному критерию, но они не говорят о том, что и как должен делать, какие совершать поступки тот или иной индивид в единственности занимаемого им в бытии места»[1]. Однако, если этими нормами являются фундаментальные запреты, то они предписывают воздержание от определенных действий независимо от места индивида в бытии. И именно это их свойство, по сути, становится одним из оснований для выделения запретам центрального места в рамках морали (нравственности). В терминах философии поступка Бахтина, принятой в целом Гусейновым, мораль построена на приоритете «нравственной» ответственности над «специальной», подписи под поступком над его содержанием: «Из специальной ответственности, говорящей о том, насколько поступок возможен в успешном

[1] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 285.

варианте, какие для его совершения имеются средства, вовсе нельзя сделать заключение о том, должен или нет данный конкретный индивид совершить его»[1]. Однако, если «специальная», содержательная ответственность задана именно запретом, то такое «заключение», без сомнения, предполагается, ведь негативный поступок однозначно вменен индивидам к совершению. Это означает, что этика, ориентированная на запрет, должна быть охарактеризована как выражение диктата содержания поступка над индивидуальной подписью под ним.

Во-вторых, с рассуждением о том, что содержание моральных ценностей и принципов определяется стремлением людей замкнуть свою целесредственную пирамиду какой-то высшей, не превращающейся в средство целью. Если этой целью является в конечном итоге выполнение нравственных запретов, то мы должны предположить либо то, что все прочие действия должны совершаться ради соблюдения запретов и в меру продвижения этой цели, либо то, что все прочие действия вообще не имеют значения. Совершенно очевидно, что А.А. Гусейнов ведет речь не об этом, а лишь о том, что прочие действия должны совершаться на фоне соблюдения запретов, внутри того пространства, которое создает их соблюдение. У меня в этой связи возникает предположение, что такая роль запретов не соответствует отождествлению нравственных целей и ценностей с высшим благом. В этом смысле интересно сравнить негативную этику А.А. Гусейнова с аристотелианской этической традицией, из которой взята идея высшего блага. Для Аристотеля высшее благо – это счастье, или реализация комплексного человеческого предназначения. Оно действительно суммирует в себе многообразие человеческих целей, а не только ограничивает его.

Подводя итог обсуждению роли запретов в морали (нравственности), я хотел бы сказать, что введение однозначного примата запретов по отношению к предписаниям, вызывает сомнения, поскольку существуют разные критерии их соотнесения. По параметру *категоричности и очевидности требований* запреты, несомненно, впереди предписаний. Однако отсюда вряд ли следует безусловный нормативный приоритет запрета, даже такого, как запрет на насилие или запрет на ложь. Мне представляется, что спасение множества людей (а это будет исполнением предписания) за счет нарушения данных запретов вполне может оказаться оправданным. Вместе с тем *по сво-*

[1] *Гусейнов А.А.* Настоящее издание. С. 285.

ей ценностной высоте, по своей роли для высших форм нравственного совершенства исполнение некоторых предписаний гораздо более значимо, чем исполнение запретов. Таковы, например, постоянное осуществление заботы о других людях (в особенности, о людях, не являющихся близкими) или одномоментное самопожертвование ради спасения других людей. Эти действия выступают как проявления моральной виртуозности, в то время как исполнение запретов представляет собой лишь сохранение минимальной нравственности.

К.А. Свасьян

Будущее морали

А. А. Гусейнову

1

Нижеследующие заметки возникли как попытка осмыслить проблему морали в иной (неклассической) парадигме. Было бы нелепо видеть здесь критику или, что хуже, претензию на объективность. Об объективности (в смысле общезначимости, общеобязательности) уместно все же говорить там, где мысль имеет дело с фактами или с чисто формальными правилами, на каковые она равняется и от каковых, собственно, зависит, насколько она правильна или неправильна. Это сфера обобщаемого, а потому и поддающегося исчислению. Разумеется, и здесь налицо оговорки и исключения, потому что ни одна вещь, ни даже система парового отопления, не может быть обобщена полностью. Но кроме сферы общего есть еще и сфера частного, особенного, индивидуального, где присутствие непредсказуемого, не поддающегося учету всегда омрачает господство общего, так что принцип обобщения, который требует осторожного применения даже в мире механики, вообще неживого, здесь просто разрушителен. Если человеческое и поддается обобщениям, то не иначе, как ценою умаления, смещения в массовое и безликое. Исключением был бы какой-нибудь один человек, который настолько осуществил бы себя в своем *человеческом*, что, не переставая быть собой, *воплощал* бы собой само понятие «человек». Борьбой названных начал – общего и индивидуального, логического и алогического – пронизана жизнь и история, но, наверное, нигде эта борьба не явлена с большей очевидностью и непримиримостью, чем в морали.

2

Можно знать, что анамнез этой самой затяжной и неизлечимой из философских болезней уходит корнями в так называемую *«теорию двух миров»*, беру-

щую свое начало в платонизме и достигающую кульминации в христианстве. Было бы наивно искать классическую матрицу платонизма и теизма исключительно в теологии и философии. Ее метастазы охватывают практически не только *всю* сферу знания, прежде всего парадоксальным образом *естественные науки*, но и – что особенно важно – повседневность. То есть ее не просто мыслят, ею *живут*, или иначе: мыслят немногие, а живут *все* – подавляющее большинство людей, никогда ничего о Платоне не слышавших и убежденных в том, что они мыслят мысли, в то время как они просто говорят слова. Платонически-христианский дуализм, давно изживший и дискредитировавший себя как *мысль*, продолжает праздновать свой триумф как *ощущение*, и, по-видимому, в этом и следует искать разгадку его чудовищной живучести и непобедимости. Он просто стал *философским условным рефлексом*, некоей theologia popularis, в признании которой сходятся верующие и неверующие, и малейшее сомнение в которой грозит диагнозом чудачества либо сумасшествия. Понятно, что мораль не стала здесь исключением, напротив: если она чем-нибудь и стала, то как раз правилом на стыке спекулятивного и практического. Это правило общезначимо и очевидно для всех: верующих и неверующих, христиан и мусульман, фашистов и нашистов, левых, правых и никаких. Потому что, если даже *«никакие»* (креативные недоумки, пляшущие в церквах или прилюдно сношающиеся в музеях) отрицают мораль, то делают они это все еще в режиме нормативности. Просто отрицая общеобязательные моральные нормы, они – параллельно, машинально – возводят в норму собственную ненормальность и невменяемость. Совсем как студенты-оболтусы на парижских и берлинских улицах 1968 г., заменявшие – под лозунгом «Долой авторитеты!» – старые отцовские авторитеты новыми своими: партизаном Хо Ши Мином, бандитом Че Геварой и паханом Марксом.

3

В самом сжатом, протокольном виде названная матрица описывается следующим образом. Есть два мира: мир чувственного (единичного, частного, индивидуального) и мир сверхчувственного (идеального, общего). Иначе: мир бренного земного существования и вечный мир идей. Особенность одного в том, что он становится, но не есть, а другого в том, что он есть, но не становится. Этот другой становящийся мир – мир теней и копий, которому противостоит сущее:

мир прообразов и оригиналов. Regnum gratiae (царство благодати) и regnum naturae (царство природы), как это обозначено в схоластической философии. Реален сам по себе лишь сверхчувственный мир, обитатели которого в платонизме называются идеями, а в христианстве – ангелами. Чувственный мир, напротив, иллюзорен сам по себе, а если реален, то лишь в той мере, в какой отражает мир божественного. Его реальность – реальность зеркальных образов, платоновских пещерных дикарей, видящих свои отражения и воображающих, что они-то и реальны, тогда как действительная реальность недоступна их оцепенелым чувственным восприятиям. Понадобилось чудовищное остроумие философских и богословских толкователей, чтобы объяснить или смягчить нестыковки и неувязки, бросающиеся в глаза при этой подозрительно ясной картине мира. Скажем, непонятность (или необъяснимость) плохости, негожести, никудышности отраженного – при совершенстве оригинала. В иной редакции: откуда зло, если Бог добр? Образцы объяснения впечатляют находчивостью казуистики. У гностиков это демиург: ремесленник, мастеровой, переводящий идею в жизнь и, мягко говоря, делающий это недобросовестно (халтурно), отчего идея теряет свою исконность и часто искажается до неузнаваемости. У христиан – дьявол, которому черт знает каким образом удается обыгрывать Всемогущего и Всепремудрого, а с недавнего времени и вообще отправить его на покой. Главное, впрочем, не это, а то, чтобы люди не давали сбивать себя с толку и знали, что есть вещи, которые они *не должны*, но есть и такие, которые они *должны*. К примеру, они должны блюсти заповеди, чтобы быть нравственными, но, чтобы быть нравственными, они не должны массу других вещей, к примеру, лгать, воровать, убивать, прелюбодействовать, хотя бы им и *хотелось* этого. Чего они ни при каких обстоятельствах не должны, так это морочить себя вопросом: отчего же Бог, хотящий, чтобы они долженствовали, создал их самих в гораздо большей степени хотящими, чем долженствующими, и притом так, чтобы они, как правило, хотели, чего не должны, и должны были, чего не хотят. Впрочем, теологи-адвокаты без труда устраняют и эту несуразность, выручая своего небесного манданта с помощью дьявола.

4

Понятно, что этика как практическая (вторая) философия должна была следовать метафизике или теоретической (первой) философии. Этический дуализм

с дотошной точностью воспроизводил дуализм метафизический, только в нем идеи-прообразы выступали в обличии заповедей, ценностей и норм. Онтология миропорядка восполнялась, таким образом, его нравственностью, где поведение и поступки человека с такой же непреложностью детерминировались божественными предписаниями, с какой мир природы подчинялся действующим в нем законам. С той разницей, что в законы природы можно было, почтительно косясь на Бога, научно-познавательно углубляться, тогда как о нормах поведения нельзя было знать чего-либо поверх того, что они от Бога. Бог *хочет*, чтобы его чада верили в Него, а значит, были добрыми, добродетельными, бескорыстными и любящими друг друга. Совсем как в боевом кличе крестоносцев: *Dieu le veult*. Картина омрачалась тем, что человек был не только природной вещью, подчиненной необходимому распорядку мироздания, но и *душой*, вносящей в распорядок асимметрию и разлад. Проблема *свободы воли*, преследующая философов с Сократа, стала кошмаром этики, который – худо ли, хорошо ли – преодолевался теологически, но никак не логически, ни тем более этически. Кантовский практический разум оттого и выглядит столь нелепым на фоне старых богословских прений, от Августина и Пелагия до янсенистов и молинистов, что он предписывает те же божественные заповеди (императивность и нормативность нравственного) при отсутствующем Боге, т.е., говоря словами одного из героев Достоевского, он готовит рагу из зайца без зайца. О котором нельзя даже сказать, вкусно оно или нет, потому что едят его не из вкуса, а из долга. Платонически-христиански сфабрикованный человек на том ведь и держался, что верил в Бога, или Мировой Разум, предписывающий ему нравственные нормы поведения для усмирения и укрощения его греховной природы. Фокус не в том, что у него *научно* отняли эти помочи и оставили его один на один с грехом; фокус в том, что от него продолжали требовать быть моральным, т.е. бороться со своей природой и не поддаваться ее искусам, после того как *научно* выяснилось, что кроме этой природы нет ровным счетом ничего, а если и есть, то не иначе, как в режиме отключенной мысли и хорошо подвешенного языка.

5

Можно было бы на основании сказанного сформулировать основной парадокс морали по образцу известной критики кантовской «вещи в себе» фило-

софом Якоби. Без «вещи в себе» нельзя войти в философию Канта, с нею невозможно в ней оставаться. Применительно к морали: в мораль нельзя войти без норм и ценностей, а с ними нельзя в ней оставаться. Здесь не место и не время пояснять казус «вещи в себе». Достаточно сказать, что он до такой степени имманентен самой кантовской философии (и смертелен для нее), что для устранения его поздним марбуржским неокантианцам пришлось ампутировать целый раздел «Критики чистого разума» под заглавием «Трансцендентальная эстетика» с названной «вещью» и аффицируемой ею чувственностью, после чего Канту не оставалось ничего другого, как медитировать гегелевскую логику и учиться у Гегеля мысли, опирающейся не на данные чувств, а на самое себя... Но ничуть не лучше обстоит и с моралью – с той, пожалуй, разницей, что ее ампутируют не этики, а сама действительность. Повторим еще раз: парадокс морали в том, что ее не существует ни без норм и ценностей, ни с таковыми. Потому что нормы и ценности общеобязательны, и как таковые представляют собой лишь более мягкую, завуалированную форму юридических законов, впрочем, в большинстве случаев достаточно размытую, чтобы с трудом можно было еще различить границу, где кончается правовое пространство и начинается нравственное. «*Не убий*», «*не лги*», «*не укради*», «*не прелюбодействуй*» – что это, как не юридические волки в овечьей шкуре нравственности: запреты, которым подчиняются либо подобру-поздорову, либо с оглядкой на судебного пристава... Разгадка парадокса на редкость ясна. Мораль сама по себе общеобязательна и нормативна. Оттого попасть в нее без норм нельзя. В свою очередь, люди индивидуальны и особенны. Но индивидуальное и особенное, чтобы стать моральным, должно быть общим, а быть общим оно по всей очевидности может не иначе, как потеряв себя. Старый как мир казус проясняется на параллельном топике медицины. Ведь очевидно, что врач (настоящий врач) лечит не болезнь, а больных, точнее, болезнь в больных: какую-нибудь одну общую для всех болезнь во множестве конкретных больных. Здесь и коренится парадокс. Не будь болезни обобщены, мы не имели бы никакой рациональной медицины, но лечатся ведь не болезни сами по себе, а конкретные больные, в которых рациональная обобщенность болезни распылена иррациональностью частных случаев. Парадокс прекрасно описан А.Ф. Лосевым в «Философии имени»: «Один писатель рассказывает о некоем медике, которому пришлось однажды лечить портного от горячки. Так как больной очень просил, при смерти, ветчины, то медик, видя, что уже спасти больного нельзя, дает ему ветчины. Боль-

ной покушал ветчины и – выздоровел. Врач тщательно занес в свою записную книжку следующее опытное наблюдение: "Ветчина – успешное средство от горячки". Через несколько дней тот же врач лечил от горячки сапожника. Опираясь на опыт, врач предписал больному ветчину. Больной умер. Врач, на основании правила записи фактов, как они есть, не примешивая никаких умствований, прибавил к прежнему наблюдению следующее: "Ветчина – средство, полезное для портных, но не для сапожников"». Если заменить анекдотичную ветчину более солидными бетаблокаторами или статинами, то будет совсем не до смеха, хотя портные и в этом случае не перестанут при случае выздоравливать, а сапожники при случае умирать. Нужно ли доказывать, что в сфере нравственности парадокс медицинских (или, скажем, юридических) практик проявляется с особенной силой. Здесь впору вспомнить старое пушкинское: «Толпа жадно читает исповеди, записки etc., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могущего. При открытии всякой мерзости она в восхищении. *Он мал, как мы, он мерзок, как мы!* Врете, подлецы: он и мал и мерзок – не так, как вы – иначе». На этом *«иначе»* и держится человеческое в нас. Можно сказать – сколь бы невыносимы ни были практические последствия сказанного, – что мы меньше всего люди там, где в нас доминирует общее и общеобязательное, но и больше всего там, где мы реализуем индивидуальное в себе. Это соотношение следует понимать не морально, а фактически. Фактически все общее в нас мы делим с животным миром (инстинкты), растительным миром (жизненные процессы) и минеральным миром (неживое). В мире собственно человеческого (*Я*) делить нам нечего и не с кем, кроме самих себя. Но проблема в том, что тут мы не находим и *«самих себя»*, потому что *«мы сами»*, завершенные и совершенные в плане животно-растительно-минеральных обществ, в плане собственно человеческого пребываем все еще на детской (а в подавляющем большинстве и вообще эмбриональной) стадии развития. Это разница между законченным биогенезом в нас и только начавшимся психо- и пневматогенезом. Наше существование колеблется между полюсами животно-общего (которое многие, в особенности интеллектуальные недоросли, принимают за индивидуальное, как будто хрюкать в шкафу и называть это искусством – признак индивидуальности, а не свинства, причем неудавшегося свинства, потому что называющим себя *«художниками»* двуногим не по силам даже настоящее свинство) и общественно-общего, или *гражданского*, *бюргерского*, которое мы и путаем с собственно человеческим. Мораль – в привычном,

расхожем смысле – принадлежит именно этому второму полюсу, все отличие которого от первого заключается, по существу, в том, что там мы подчинены животно-общему в себе, а тут – автоматически-общему. Неизвестно, как много времени понадобится еще (если, конечно, милые *«мы»* не закончимся скоропостижно как всхлип), пока индивидуальное в нас не станет настолько зрелым, чтобы совершать поступки, повинуясь не общим животным инстинктам и не общим гражданским шаблонам, а самому себе, причем такому себе, которое само будет определять меру и смысл нравственного.

6

Классическому (нормативному) понятию морали противопоставляется, таким образом, неклассическое (фактическое). Разумеется, это происходит не в частном порядке, а на фоне вытеснения традиционной греческо-христианской парадигмы некой новой и небывалой. Ничего удивительного, что прежняя парадигма, считавшаяся в тысячелетиях единственно возможной, все больше и больше обнаруживает свою практическую несостоятельность и невозможность, хотя это нисколько не мешает ей сохранять свою тоталитарность и даже в зародыше не допускать какие-либо иные перспективы подхода. Невозможность морали в условиях нынешнего поворота сознания от *веры* к *знанию* (с промежуточным стоянием в нигилизме), т.е. в условиях переориентации сознания с ценностей и программ на *факты* и *данности,* стоит под знаком крушения теистического мировоззрения и мироощущения, раздвоившего душу на доброе и злое в ней, вследствие чего имагинацией человека стало некое кентаврическое существо с высоколобым и нашпигованным идеалами *«верхом»* и козлоподобным *«низом»*. Особенность и отличительная черта новой парадигмы в том, что она хочет объяснить человека не из его божественного *«верха»* или животного *«низа»*, а из него самого. *«Само»* человека, или *«сам»* он, есть *полагающее*: то в нем, что *полагает* как божественное, так и животное, но, не смея признаться себе в этом, принимает себя за *положенное*: сначала, волею теологов, за божественно-положенное, а потом, волею зоологов, за животно-положенное. Ко всему он ухитряется объединить обе крайности в *общественно-положенном* себе, и при этом ему и в голову не приходит, что не только *«божественное»* и *«животное»*, но и *«общественное»* суть помысленные им же *мысли*, которые он

(очевидно, из страха перед действительным *«собой»*) проецирует в некий вымышленный мир первосущностей, откуда в перевернутой оптике и видит их полагающими его самого: в последовательной смене гегемонов теизма, дарвинизма и марксизма. Понятно, что мораль во всех трех проекциях (по сути, одной единственной, но в трех вариациях) не могла быть не чем иным, как имплантатом: Божьей воли в теизме, общественного сознания в марксизме и английского cant[1] в дарвинизме. Здесь, по всей очевидности, и коренятся все ее коаны и несуразицы, когда ее вдруг оказывается больше в том, кто ее поносит и отрицает, чем в том, кто ее исповедует и проповедует. В ницшевском «мы должны освободиться от морали», важно не начало фразы, а продолжение: «... чтобы суметь морально жить». Еще важнее поправка: «Вас назовут истребителями морали, но вы лишь открыватели самих себя». В этой поправке и лежит кащеева смерть морали. Мы приходим к морали, не открыв самих себя. Иначе: мы становимся моральными, не став самими собой. Значит ли это, что, открыв себя и став собой, мы теряем мораль и становимся безнравственными?

7

Но прежде всего: что значит *«открыть себя»*, *«стать собой»*? Очевидно, что в этом вопросе и фокусируется тема, как очевидно и то, что сама возможность его заблокирована обоими – теологическим и зоологическим – оборотнями традиции. Что же еще и открывать в себе, когда ты уже давно и безнадежно открыт: как образ и подобие Бога, с одной стороны, или как двуногий примат из семейства гоминидов – с другой! Причем так, что одно не только не исключает другое, но и дополняется им, демонстрируя гибрид некой тео-зоологии, а точнее, тео-зоо-социологии, экспонаты которой украсили бы стенды самых передовых музеев современного искусства. На этом фоне просто недоразумением выглядят сравнительные психологии (или, под более солидной торговой маркой, когнитивные этологии), изощряющиеся в ответах на вопрос, способны ли животные к абстрактному мышлению, и при этом не видящие ответа в самих себе. Человек – каким он воспри-

[1] Непереводимое английское слово, ошибочно сближаемое в словарях с «ханжеством» и «лицемерием». Макс Шелер в мастерском анализе психологии английского этоса (1915) охарактеризовал cant как «эквивалент лжи с чистой совестью».

нимает себя на перекрестке названных традиций – и есть животное, способное абстрактно мыслить (скажем, заниматься *«когнитивной этологией»*). Быть моральным. Или совокупностью общественных отношений. Или – уже в прямом и буквальном смысле – черт знает чем. Только не *самим собой*. Понять, что это значит: *«быть самим собой»*, оттого и столь трудно, что для ответа на вопрос нужно не искать себя, а *создавать*. Потому что искать тут нечего: сущность человека, его *«само»* – не данность, а заданность. Гениальный Жан-Поль Сартр выразил это в формуле: «L'existence précède l'essence» (существование предшествует сущности). Повторим: эволюция, биологически завершившаяся на обезьяне, продолжается как *душа* и *сознание*, и если биологически речь шла об *общем* в человеке, то в измерении *Я-сознания* в расчет принимается только *индивидуальное*. Которое, повторим еще раз, не есть, а *становится*. Сказанное позволяет проверить себя с помощью грубого сравнения из одного письма лорда Честерфилда к своему сыну: «У какого-нибудь ломового извозчика органы от рождения, может быть, ничуть не хуже, чем у Милтона, Локка или Ньютона, но по своему развитию они превосходят его намного больше, чем он свою лошадь»[1]. Конечно, это следует читать и понимать не через моральную призму, от которой потом неизбежно придется переходить к юридической, а *фактически*. Фактически же речь идет все о той же полярности общего и индивидуального. Ломовой извозчик общ с Ньютоном в аспекте биологии, и общность эта есть общность природного в них. В аспекте человеческого (индивидуального) он отстоит от Ньютона гораздо дальше, чем от своей лошади, потому что масштабом сравнения выступают здесь не общие для обоих животные функции, а специфически человеческая несоизмеримость. Если принцип *общего* в мире человеческого и имеет определяющую значимость, то исключительно в *правовой сфере*, да и то с множеством оговорок и ограничений. Юридически извозчик и Ньютон равны, как равны они природно, но – что важнее всего – обе общности индексированы модальностью не *человеческого*, а *животного* в природном и *гражданского* в юридическом, в последнем случае по принципу: Nemo est supra leges (никто не выше закона). Смешение – отождествление человеческого и гражданского – представляет собой один из тяжелейших философских грехов Нового времени, последствия которого охватили нас в наше время в полной мере. В Декларации прав человека и гражданина 1789 г. человек (во француз-

[1] «A drayman is probably born with as good organs as Milton, Locke, or Newton; but, by culture, they are much more before him than he is above his horse».

ской коннотации курьезным образом *«мужчина»*) и гражданин названы на одном дыхании. Этот мир говорит по-латински, обходя молчанием вопиющие к небу клаузулы индивидуального. Но что дозволено юридическому быку, непозволительно Юпитеру нравственности. А между тем не требуется никакой проницательности, чтобы увидеть судейскую подоплеку общеобязательной морали. Это просто волки в овечьей шкуре, которые настолько вжились в свою блеющую роль, что потеряли волчью идентичность и всерьез стали принимать себя за овец. Они не говорят о запрете; их тональность означена кругом *«нежелательного»*, но разве трудно понять, что в мягко постеленных *«нежелательностях»* порой таится больше угроз и опасности, чем в аллопатически однозначных запретах.

8

Если теперь отвлечься от полноты перспектив эволюции, протекающей уже не в природе, а в сознании и внутреннем мире, и сосредоточиться на том ее аспекте, который *непосредственно* связан с нашей темой, то можно будет говорить о необходимости расширения сознания до сферы так называемого *«бессознательного»*. Разумеется, было бы нелепо понимать под расширением просто механическую экспансию повседневного сознания; сумей последнее каким-то чудом или колдовством проникнуть в подсознание, оно не выдержало бы и мгновения. Расширение сознания имеет предпосылкой такое его развитие, где оно с каждым разом обнаруживало бы в себе силы, позволяющие ему не только сохранять себя в подсознании, но и трансформировать его в себя. Если учесть, что, говоря о *«бессознательном»* (= отсутствие сознания), мы говорим, по сути, о *теле*, телесном как таковом, охватывающем не только физический (минеральный) состав человека, но и область его витальных, жизненных процессов, а дальше – и зону элементарных ощущений, инстинктов, то речь идет как раз о таком расширении сознания, при котором телесное проживалось бы уже не за чертой запертого в черепной коробке чванливого *Я*, а в самом сознании. Надо представить себе управляемые и контролируемые инстинкты, когда какая-нибудь молниеносная телесная реакция совершается уже не просто мышечно, а сознательно-мышечно, так что сознание, которое всегда отстает от телесных реакций и застает их уже по их свершении, протекает *параллельно* и *одновременно*. (Тем, кому эти

рассуждения покажутся фантастическими, не мешало бы углубить свои представления о фантастике в буйном мире нейрофизиологии, скажем, на следующем подсчете. Наш мозг состоит из сотен миллиардов нейронов, каждый из которых в среднем поддерживает до десяти тысяч контактов (синапсов) со всеми остальными. Если бы у нас возникло желание зарегистрировать все синапсы в человеческом мозгу, тратя при этом по секунде на каждый, нам понадобилось бы для этого тридцать миллионов лет. По сравнению с такой фантазией ставшие сознательными инстинкты выглядят, мягко говоря, невзрачными.) Но если попытаться применить сказанное к сфере этического, то не приведет ли это нас к совершенно неожиданной и небывалой возможности *обоснования морали*: после всех провалов аналогичных попыток от теологии до психологии! И не отнимется ли у нас язык, если обоснование окажется *физиологическим*! Когда источник морали станут искать в традиционно моральном источнике греха и скверны: в теле, сбросившем, наконец, иго высокомерной и бездарной души и обретшем себя само как *душу*! Наверное, об этом мечтал Ницше, говоря о *«моральных инстинктах»*. Но что же и есть *«моральный инстинкт»*, как не расширенное до телесного сознание, в режиме уже не императивов и заповедей, а *непосредственно переживаемых очевидностей*! Потому что провал и конец морали в отсутствии очевидного: когда ее не живут, а напротив, ставят перед собой как инструкцию – с *«жизнью»* в графе противопоказаний. Сказано: *«Не убий!»*, и не сказано, *почему*. В самом деле, *почему*? Потому что так этого требует Бог? Или кантовский императив. Мне памятна вычитанная мною где-то сценка. Молодой немецкий антропософ, живший в швейцарском Дорнахе и участвовавший в постройке Гётеанума, был с началом Первой мировой войны призван обратно в Германию для отправки на фронт. После ранения и долгих месяцев лечения он вернулся в Дорнах и, встретившись с Штейнером, гордо признался ему, что никого не убил на фронте. На вопрос, как же ему это удалось, он сказал, что всегда прицеливался и стрелял поверх голов. «Что ж, – сухо отрезал Штейнер, – значит, вы были плохим солдатом». Наверное, бедняга утешал себя своей верностью морали. И ему даже в голову не приходило задуматься над тем, что в мире, где все еще есть войны, должны же быть и *хорошие* солдаты, умеющие (с обеих сторон), стреляя, целиться, а лучше всего – попадать друг в друга. Тогда заповедь *«не убий»* была бы не тупым предписанием *«вообще»*, а совершенно конкретной очевидностью *«здесь-и-теперь»*. Не говорит же врач: «Не кури!» Просто не кури и все. Врач *знает*, что́, когда и кому гово-

рит, и если бросают-таки курить, то оттого лишь, что и сами *узнают* то, что знает он. В отличие от врача моральный проповедник, говорящий *«не убий»*, не знает, о чем говорит. Он просто автоматически воспроизводит текст заповеди. Его ultima ratio – Бог, да и то по воскресным дням, потому что в будние дни ни ему, ни другим не до Бога. В будние дни как раз убивают. А если и не убивают, то, скорее всего, не из моральных соображений, а по другим причинам... Нам, свидетелям конца и исчезновения прежней греко-иудео-христианской морали, не пристало закрывать глаза на невообразимые темпы распада и разложения *очевидностей*, приобретенных и освоенных в тысячелетиях. За какие-то два десятка лет мы успели привыкнуть к тому и считать *нормальным*, что тысячелетиями было патологией, извращением и болезнью. Но ведь ничто не мешает нам, если, конечно, мы способны еще на это, осмыслить происшедшее и мысленно (пусть в сослагательном наклонении) перенестись в некое возможное и нравственно состоявшееся будущее. Мы видим: насколько иначе выглядело бы все в измененной топике – с моралью, проживаемой в *фактическом*, где нет и следа общего, а есть только частное и индивидуальное. Нежизнеспособность морали – кто стал бы спорить с этим сегодня – коренится в ее нежелании (или неумении) быть фактической. Больше того, в ее противостоянии и противоборствовании фактическому: миру инстинктов и хотений, которые *по определению* (ее же определению) не могут быть нравственными. В карамазовском *«Кто не желает смерти отца?»* эта дилемма между *нравственным* и *безнравственным* заострена в конфликт между *сознательным* и *бессознательным*, после чего все упирается в вопрос, какой из полюсов сильнее. Но ведь и в тех редких случаях, где сила на стороне нравственности, это обусловлено не столько *сознанием* (в очень редких случаях сознанием), сколько опорой на внележащие – преимущественно юридические – реалии. Что же может быть страшнее и убийственнее для морали, чем зависимость от юридических санкций и законов! Мера нравственного и безнравственного, соответственно, естественного и неестественного определяется сегодня судьями, а *до* и *за* судей – авторами мировых идей и инженерами человеческих душ. Сегодня естественно то, что вчера было противоестественным, а противоестественно – когда об этом говорят и против этого протестуют. Как бы ни было, время дискуссий и теорий осталось в прошлом. Проблема морали, повторим это, решается сегодня *практически* и *фактически*, причем самым плачевным для нее образом. Выпущенные из всех ее раскупоренных бутылок черти факти-

чески лишают ее даже последнего пристанища: воскресных дней, и, похоже, ей совсем недалеко до того, чтобы самой пуститься в пляс-козловак. Взбесившиеся недоросли не дают ей даже хлопнуть за собой дверью. Совсем недавно семидесятивосьмилетний французский историк и писатель пустил себе пулю в рот перед алтарем в Соборе Парижской Богоматери. Как воин после проигранной битвы, в самом разгаре *«пира победителей»*. Разумеется, победители поместили случившееся в раздел сенсаций-однодневок. На следующий день на том же месте перед алтарем появилась обнаженная по пояс девица (morbus furoris ucrainicus) с непристойными надписями на теле и игрушечным пистолетом в руке. Она имитировала самоубийство. Такая вот французская pussy riot в жесте ответа прогрессивной мировой общественности на фашистскую выходку старика-самоубийцы. Можно гадать, а способна ли мораль, которую лишают даже возможности достойного ухода в небытие, осознать меру собственной вины в происшедшей рокировке? Не так ли обычно реагируют противоположные концы, когда их тысячелетиями держат в смирительных рубашках запретов и наказаний? Finis ordinis moralis. А может, просто – finis. Одно несомненно. Если в будущем возможна еще какая-нибудь мораль, то только такая, от которой будет зависеть само будущее. Обязательность этой морали проистекала бы не из общих норм и долженствований, а из личного решения и выбора, при условии, что в основе выбора лежали бы инстинкты: не в расхожем животном смысле, а в новом и соответствующем месту человека в космосе. Условием этого условия было бы освобождение *антропологии* от статуса служанки зоологии и замена гуманитарной болтовни о человеке расширенным до души и сознания *естественным* знанием о нем.

Базель, 25 июня 2013 г.

А.П. Скрипник

Что такое нравственность

1. Введение

Нравственность – это бездонный колодец, в который можно всматриваться бесконечно, открывая для себя все новые и новые уровни, ниши и ответвления. Этот колодец врезан в толщу социальных взаимодействий, жизни и бытия вообще. Всматриваться в него можно с помощью философской рефлексии, особого рода эйдетического видения. В его основе лежит способность улавливать незримые границы духовных явлений и понимать, что данные границы не только отделяют, но и соединяют отделенное. Такая способность, которую греки называли словом "theoria", имея в виду бескорыстное созерцание, требует уединения и отрешенности, но не может сформироваться сама по себе, без опоры на предшественников и современников. Подобно языку и сознанию, эта способность рождается и развивается в соприкосновении и столкновении с другими, более глубокими или более объемлющими видениями.

В отношении к нравственности мало кому из отечественных философов удалось увидеть столько новых аспектов, связей и опосредований как бесспорному лидеру этической мысли в России, академику А.А. Гусейнову. Начиная с проблемы перехода от талиона к золотому правилу нравственности, выделенные им характерные особенности морали определяли методы, направления и горизонты этических исследований в нашей стране. Все, кто работает сейчас в российской этике, если не являются прямыми учениками А.А. Гусейнова, то испытали на себе его сильное и плодотворное влияние. Это влияние касается прежде всего не готовых решений (что тоже имеет место), но именно видения проблем. Можно констатировать, что все парадигмальные изменения, происшедшие в отечественной моральной философии в последние 30–40 лет, так или иначе стимулированы творчеством А.А. Гусейнова. Главным здесь, безусловно, выступает понимание нравственности, ее сущности и специфики.

В этой статье я хотел бы развить несколько соображений по данному вопросу, безусловно, инспирированных идеями моего учителя. Во-первых, эти соображения связаны с проблемами происхождения нравственности; во-вторых, с соотношением прогибитивного и рекомендательного содержания морали. В совокупности эти соображения дают определенный ответ на вопрос, что такое нравственность.

2. Проблема происхождения нравственности

С проблемы генезиса нравственности начинается творческий путь А.А. Гусейнова в этике. Первыми его шагами стали статья «Проблема происхождения нравственности (на материале развития института кровной мести)» в журнале «Философские науки» (1964. № 3. С. 57–67) и кандидатская диссертация «Условия происхождения нравственности», защищенная в том же 1964 г. Важные методологические положения о том, что генезис нравственности носил стадиальный характер, не совпадал с социогенезом и антропогенезом, приходился в основном на фазу родового строя, не потеряли своего значения и по сей день. Особой ценностью обладает идея о том, что происхождение нравственности обусловлено не обузданием «зоологического индивидуализма», а наоборот, постепенным обособлением индивидов, движением в сторону автономной человеческой личности[1]. Эта идея противоречила традиционному, идущему еще от Э. Дюркгейма представлению о том, что появление нравственности совпадает с началом общественной жизни. Современная эволюционная биология – с особым энтузиазмом и последовательностью Франс де Вааль, – обращаясь к поведению социальных животных (в первую очередь приматов), находит некоторые элементы нравственности и у них[2]. Прима-

[1] Интервью с академиком РАН Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым // Философия и этика. Сб. науч. трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 17.

[2] Наши ближайшие родственники в животном царстве, по характеристике де Вааля, не являются моральными существами в собственном смысле, но они демонстрируют знаки эмпатии, реципрокности, чувства справедливости и социальной правильности, которые – подобно нормам и правилам человеческого поведения – обеспечивают взаимно удовлетворительный способ существования. См.: *Waal F.B.M de.* Morality and the Social Instincts: Continuity with the Other Primates // The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at Princeton University November 19–20, 2003. P. 3. Критика подобной зооморфизации нравственности содержится в работе: Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives ; ed. by L.D. Katz. Thorverton, 2001.

ты, по этим представлениям, хотя и не поднимаются до уровня моральных философов, но практикуют кооперацию и обмен, способны защищать других и контролировать собственную агрессию, утешать и примирять. Вопрос лишь в том, являются ли такие поведенческие формы нравственностью или только предваряют ее.

С поразительной проницательностью А.А. Гусейнов связал генезис морали не с развитием предметной деятельности, а с функционированием общественных институтов. Конкретно он исследовал влияние института кровной мести, но в более общем плане выводил эволюцию отношений между людьми из развития родовых структур. Это направление исследований представляется сейчас наиболее перспективным.

Стадиальный характер генезиса нравственности (который я в дальнейшем буду называть *этогенезом*) предполагает, что нравственность не возникает одномоментно, а складывается постепенно из отдельных компонентов, каждый из которых в отдельности нравственностью не является. Если воспользоваться архитектурной метафорой[1], здание нравственности возводится на четырех краеугольных камнях: кооперации (сотрудничестве), реципрокности (взаимности), престиже (репутации) и нормативности (правильности). Каждое из этих оснований приобретает свое специфическое значение только в связи с остальными, а не само по себе. Только обнаружив их сопряженными друг с другом, мы имеем право говорить о том, что возникла нравственность. Но не это сопряжение служит главной движущей силой этогенеза. Таковой является формирование и развитие культуры, прежде всего лежащей в ее основе способности к символизации – к созданию и использованию искусственных знаков. Семиотическая деятельность не просто связывает между собой кооперацию, реципрокность, престиж и нормативность. Она либо радикально преобразует их, либо вовсе является условием их существования. Моя гипотеза состоит в том, что стержень этогенеза составляет процесс превращения того, что первоначально служило средством – знака и

[1] Используя эту метафору, я хотел бы отметить, что она является чем-то большим, чем стилистический троп. Нравственность действительно строится объединенными в общество людьми, выступает результатом их сознательных усилий, хотя и не всегда таким, на какой они рассчитывали. Она является продуктом их усилий, направленных на изменение наличного положения вещей, в том числе и самих себя. Нравственность – это многоуровневая конструктивная система, элементы которой более свободно или более жестко связаны между собой, нуждаясь в постоянном поддержании или обновлении.

символа – в цель и самоцель («цель всех целей»). В ходе эволюции слово как самое универсальное средство семиотической деятельности и коммуникации приобрело значение, которое передается большой буквой. Оно стало Смыслом, определяющим человеческое существование.

Перечисленные основания не являются однопорядковыми. Они заметно различаются по степени сложности. Целесообразно рассмотреть их в порядке ее возрастания.

2.1. Кооперация

Простейшим основанием нравственности выступает сотрудничество. Многие его формы имеют место в поведении животных и не только высших. Исследованию кооперации в последние десятилетия посвящено немало капитальных работ[1]. Кооперация в широком смысле понимается как поведение, результаты которого выгодны и для действующего лица, и для реципиента или только для последнего[2]. Отсюда вытекает разделение кооперативного поведения на *мутуалистические* действия, которые представляют взаимную выгоду, и *альтруистические* действия, выгодные только для получателя. Примерами кооперативного поведения животных считаются формирование коалиций, обмен грумингом, сигналы тревоги, защита от агрессии хищников или собратьев по виду, поддержка обиженных членов группы, коллективная охота, разделение пищи, обмен умениями и информацией, коллективный бридинг (выхаживание потомства) и т.п. По числу участников и характеру связей между ними различаются три категории кооперации, наблюдаемые в естественных условиях: 1) диадическая кооперация без устойчивых социальных связей между партнерами; 2) диадическая кооперация в

[1] Прежде всего это коллективные труды: Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution ; ed. by P.M. Kappeler, C.P. van Schaik. Berlin, 2006; Genetic and Cultural Oririns of Cooperation ; ed. by P. Hammerstein. Cambridge, MA, 2004; Moral Sentiments and Material Interests on the Foundation of Cooperation in Economic Life ; ed. by H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd, E. Fehr. Cambridge, MA, 2005 и др. Значительный интерес представляют также работы: *Henrich J., Henrich N.* Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation. N.Y., 2007; *Nowak M., Highfield R.* Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed. N.Y., 2011; *Tomasello M.* Why We Cooperate. Cambridge, MA, 2009.

[2] Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 3.

контексте долгосрочных отношений; 3) кооперация группового уровня в стабильных сообществах[1].

Следы кооперации обнаруживаются практически на всех уровнях органического бытия, но в человеческом обществе она по своим масштабам и степени сложности значительно превосходит то, что наблюдается во всех остальных видах. Ее эволюция объявляется «величайшей загадкой науки о человеке»[2]. Характерной особенностью человеческой кооперации выступает то, что она разворачивается на групповом уровне, тогда как у приматов преобладают диадические формы[3]. Кроме того, К. ван Шаик и П. Каппелер выделяют еще пять особенностей кооперации у людей: готовность принять на себя связанный с нею риск; большее распространение на неродственных индивидов; наказание тех, кто своими действиями подрывает взаимную выгодность кооперации, даже если их обман направлен на третьих лиц; тесную связь с репутацией индивида в группе; символический характер обмена благами и услугами[4]. Причиной ее бурного развития выступает, вероятнее всего, необходимость защиты от хищников и враждебных групп гоминид. Может быть, здесь сыграла свою роль возросшая конкуренция между группами за пищевые ресурсы или какой-то другой неизвестный нам фактор. Росту внутренней сплоченности группы, очевидно, способствовал некий внешний вызов – опасность, угрожающая жизни и благополучию индивидов. Одним из поведенческих средств сплочения и стала кооперация. Человеческая группа приобрела способность действовать как «суперорганизм», что во многом и предопределило доминирующее положение человека в природе.

Развитие внутригруппой кооперации стало первым движением в сторону нравственности. Должно быть, исходные формы нравственности складываются внутри группы, между «своими» и «ближними», а на «чужих» и «дальних» они распространяются с течением времени, возможно, весьма значительного, постепенно реализуя свой собственный потенциал. Чувство и понятие «своих» формируется на основе кооперации. Оно охватывает тех, кто оказы-

[1] См.: Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 20.

[2] *Henrich J., Henrich N.* Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation. P. 3.

[3] См.: Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P.12.

[4] См.: Ibid. P. 14–17.

вает помощь и поддержку, делится пищей, защищает от внешних угроз, с кем действуют рука об руку и воспринимают его успех как свой успех, а неудачу как собственное поражение. Самая естественная и прочная связь устанавливается тогда, когда жизнь и благополучие каждого индивида зависят от совместных усилий.

Человеческая кооперация развивается количественно, втягивая в свою орбиту все большее количество участников. Но ее развитие идет в направлении, которое указано природой. У всех приматов кооперация преобладает в отношениях между родственниками. На ранних стадиях эволюции люди не являются исключением из этого правила. Родство, отмечал А. Бернард, является «мостом между миром животных и миром людей»[1]. Кооперация развивается у людей преимущественно по линиям, намеченным родственными связями, но с принципиальными новациями. С точки зрения К. ван Шаика, Ю. Буркарт, С. Хрды и др., важнейшим эволюционным сдвигом, обусловившим ускоренное развитие человечества, стал *кооперативный бридинг* – забота о потомстве не только матерей, но и других родственников: отцов, бабушек, старших сиблингов, дядей и теть[2]. Эта практика выступает основой для формирования дифференцированной социальной системы, члены которой демонстрируют исключительную толерантность и интенсивную кооперацию вплоть до заботы о больных и обиженных индивидах[3]. Кооперативный бридинг благоприятно воздействует на формирование таких ментальных свойств, как общая интенциональность, эмпатия, «теория сознания» (понимание желаний и намерений другого индивида).

Некоторые авторы обоснованно отмечают, что концепция кооперативного бридинга не объясняет отдельных аспектов антропогенеза, в частности, более медленного филогенетического созревания человека в срав-

---

[1] *Barnard A.* Rules and Prohibitions: the Form and Content of Human Kinship // Companion Encyclopedia of Anthropology. London; NewYork, 2004. P. 784.

[2] См.: *Schaik C.P. van*, *Burkart J.M.* Mind the Gap: Cooperative Breeding and the Evolution of Our Unique Features // Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals ; ed. by P.M. Kappeler, J.B. Silk. Berlin; Heidelberg, 2010. P. 477; *Hrdy S.B.* Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding. Cambridge, MA, 2009. Дж.Б. Силк и Р. Бойд используют, наряду с этим, понятие коммунального бридинга, под которым имеют в виду заботу нескольких матерей об их общем потомстве (*Silk J.B., Boyd R.* From Grooming to Giving Blood: The Origins of Human Altruism // Mind the Gap. P. 235).

[3] *Schaik C.P. van*, *Burkart J.M.* Op. cit. P. 480–481.

нении с другими приматами[1]. Эти особенности обусловлены изменением характера добывания пищи, а именно, переходом к охоте и собирательству, который потребовал приобретения дополнительных знаний и умений. На этом фоне стала развиваться специализация в добывании средств существования и половое разделение труда. Обмен продуктами дифференцированной деятельности поставил на повестку дня проблему справедливости.

Можно предположить, что социальные ячейки, образовавшиеся на основе кооперативного бридинга, соединившись с экзогамией, вызвали к жизни родовую структуру общества. Для формирования рода, безусловно, необходим язык или, по крайней мере, символическая ренпрезентация, которая, по мнению Ж. Пиаже, образует его исходное ядро. Без такой способности человек не располагал бы средствами для различения родственных позиций, находящихся чуть дальше, чем позиции матери, брата или сестры. Впрочем, для отчетливого различения и этих, самых близких, позиций необходимо каузальное мышление, которое едва ли может развиваться без вербальной основы.

Формирование нравственности протекает одновременно с образованием таких социальных институтов, как семья, территориальная община и род. Аналоги первых двух существуют в животном мире (моногамные или полигамные семьи приматов, стада, колонии и т.п.). Род является общественной организацией совершенно нового типа, которая не имеет аналогов в животном мире. Существование рода возможно только благодаря ограничению половых связей между родственниками и, соответственно, благодаря знаковой деятельности, которая родственные отношения фиксирует. Родовой строй выступает важнейшей социокультурной основой нравственности, что, собственно, и обосновал А.А. Гусейнов в своей кандидатской диссертации и ряде последующих работ. В родительском поведении (и шире – в кооперативном бридинге) обнаруживаются зачаточные формы не только долга, но и справедливости.

Главным итогом развития кооперации в первобытном человеческом обществе можно считать появление социальных групп символического характера, групп, члены которых связаны друг с другом не естественными, а культурными отношениями. У этих отношений огромный потенциал. Они способ-

[1] См.: *Silk J.B., Boyd R.* Op. cit. P. 236.

ны охватить весьма значительное число людей, хотя, разумеется, не всех. Группа, построенная на основе символических репрезентаций[1], обязательно предполагает некоторую особенность, характерное отличие объединяемых ею индивидов, будь-то особый набор мифических нарративов или единый язык. Кооперативное сплочение является оборотной стороной противопоставления одних людей другим, ради этого оно, как правило, и создается. Соперничество между группами способствует распространению кооперативных культурных норм, которые делают группу многочисленнее, продуктивнее и успешнее в конфликтах с другими группами[2]. Это хорошо понимали вожди тоталитарных движений, умело используя образ внешнего или внутреннего врага. По этой причине в мире не может быть одной религии, и экуменическое движение содержит в себе элемент утопизма. Всякая идеологическая система существует, только противопоставляя себя другим системам. Данная закономерность в полной мере относится и к родовой структуре как исторически первоначальному идеологическому образованию. Род мог конституировать себя только через противопоставление родственников («своих») чужеродцам. Здесь корни и экзогамии, и дуально-родовой организации территориальных общин. Протоформой такой общины могло стать объединение двух групп кооперативного бридинга.

Выдающейся особенностью человеческой кооперации выступает то, что альтруизм в ней достигает степени и масштаба, неизвестных никакому другому виду живых существ. По замечанию Дж.Б. Силк и Р. Бойда, альтруизм прошел путь от груминга до донорства, и наши альтруистические импульсы распространяются не только на родных и близких, но и на тех, с кем мы никогда не встречались прежде и, возможно, никогда не встретимся в будущем[3]. Высшие формы альтруистического поведения, такие как самопожертвование ради другого человека, отечества или веры, предполагают уже вполне развитую мораль, т.е. возможны только при соединении кооперации с другими нравственными основаниями.

---

[1] Один из возможных сценариев этого конструирования обосновывает Крис Найт (*Knight C.* The Origins of Symbolic Culture // Homo Novus – A Human Without Illusions ; ed. by U.J. Frey, Ch. Störmer, K.P. Willführ. Berlin ; Heidelberg, 2010. P. 193–211 и другие его работы).

[2] *Silk J.B., Boyd R.* Op. cit. P. 239.

[3] Ibid. P. 223.

Кооперация является важнейшим основанием нравственности, но лишь одним из таковых. На ней одной не может вырасти нравственность. Более того, термин «коллаборационизм», синонимичный термину «кооперация», приобрел однозначно негативный смысл. Вовлекая каких-то людей в свою орбиту, сотрудничество непременно противопоставляет их другим людям. Даже если общность складывается на возвышенных идейных основах (например, религиозная или революционная организация), она будет культивировать бóльшую или меньшую враждебность к тем, кто не разделяет ее идей, целей и образа жизни. Чем выше внутригрупповая сплоченность, тем сильнее отчуждение группы от остального мира. Принцип «Кто не с нами, тот против нас» – это просто гипертрофия тенденции, внутренне присущей всякой кооперации. Нравственность вырабатывает противовесы этой тенденции. Ее продуктом является не только сплоченность, но и автономия личности, способность обособляться от группы, поддерживать позитивную связь с членами других групп. В этом главный пафос идеи А.А. Гусейнова о необходимости обособления личности от ее первичного коллектива, идеи, положенной в основание его первоначальной концепции о происхождении нравственности.

2.2. Реципрокность

Практически все авторы, кто обращается к проблеме происхождения и сущности морали, в качестве ее основополагающей черты признают реципрокность (взаимность). Термин восходит к латинскому reciprocus – возвращающий, взаимный. Слово «реципрокность» означает ответность, взаимную обязанность или даже просто взаимность. Связь между реципрокностью и кооперацией настолько тесна, что П. Каппелер и К. ван Шаик считают первую особым видом второй, отличая ее при этом от мутуализма[1]. Отличие это заключается в наличии временно́го промежутка между действием субъекта, связанным с издержками для него, и получением выгоды от действий реципиента. Если рассматривать реципрокные действия как форму коммуникации, то удобно называть участников адресантом и адресатом. Реципрокность имеет место тогда, когда адресант совершает действие, полезное адресату, но пользу от адресата получает только через некоторое время.

[1] Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 6.

Таким образом, реципрокность представляет собой кооперацию, растянутую во времени, своего рода ответ на акты позитивной или негативной кооперации.

Р. Александер провел различие между прямой и косвенной реципрокностью. *Прямой* называется такая реципрокность, в которой отдача ожидается от актуального реципиента (адресата), хотя и не обязательно сразу. Реципрокность может быть *косвенной* в двух разных смыслах. Во-первых, вознаграждение за социальный вклад может исходить не от того, кто его получил, а от третьего лица; во-вторых, вознаграждение может быть направлено не на самого инвестора, а на его родных или друзей[1]. Прямая реципрокность ограничена диадическими отношениями, а косвенная выходит за их пределы. Александер придает особое значение косвенной реципрокности, утверждая, что именно она совпадает с нравственностью.

Различные варианты косвенной реципрокности выражены следующими схемами.

Схема I:

1. *A* помогает *B*,

2. *B* помогает *A*,

3. *C*, наблюдая этими действиями, помогает *B*, ожидая, что

4. *B* будет помогать *C*.

Схема II:

1. *A* помогает *B*,

2. *B* не помогает *A*,

3. Наблюдатель *C* не помогает *B*, ожидая, что если он будет помогать, то

4. *B* не возместит оказанную ему помощь.

Схема III:

1. *A* вредит *B*,

2. Наблюдатель *C* наказывает *A*, ожидая, что если он не будет наказывать, то

[1] *Alexander R.D.* The Biology of Moral Systems. N.Y., 1987. P. 83.

3. *A* также будет вредить *C*,

4. Еще один наблюдатель *D* будет вредить *C*, ожидая, что за это не последует наказания.

Схема IV:

1. *A№* делает вид, что помогает *B*,

2. *C№*помогает *A№*, ожидая, что *A№* будет помогать и ему,

3. *CI* наблюдает более внимательно, обнаруживает обман *A№* и не помогает ему,

4. Более искусный жулик *AI* обманывает *CI,*

5. *Ci* обнаруживает обман *AI* и т.д.[1]

Все эти схемы косвенной реципрокности согласуются с пониманием и преследованием собственного интереса. Наиболее близким к нравственности является тот вид, который выражен схемой III, а именно, наказание лица, причинившего ущерб не мне, а какому-нибудь третьему лицу. Для аналогичных действий Р. Трайверс, введший в оборот понятие реципрокного альтруизма, использует термин «моралистическая агрессия», отмечая, что такие действия имеют нравственную окраску, хотя и не обязательно являются нравственными[2].

Выражение реципрокности в виде самого простого правила дает нам талион – принцип эквивалентности взаимного воздаяния: «око за око, зуб за зуб». Поведенческая стратегия элементарна: 1) начинай с сотрудничества; 2) следующим шагом поступай так, как поступил твой партнер, а именно, отвечай добром на добро, злом на зло[3]. В императивной форме правило талиона выглядит так: «Поступай по отношению к другим так, как они поступают по отношению к тебе». Однако от принципа талиона, выраженного таким образом, до золотого правила нравственности, которое представляет собой особую, весьма рафинированную форму реципрокности, пролегает значительная эволюционная дистанция. Это нечто принципиально иное, чем «косвенная реципрокность» Р. Александера или «реципрокный аль-

[1] *Alexander R.D.* Op. cit. P. 86.

[2] *Trivers R.* Reciprocal Altruism: 30 Years Later // Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 69.

[3] Ibid. P. 70.

труизм» Р. Трайверса. Критерием поведенческого выбора становятся не действия другого человека, а ожидания «эго» относительно того, как должен или не должен вести себя этот другой человек. Регуляция поведения переносится с уровня ответной реакции на более высокий уровень упреждающей активности. Чтобы предупредить пагубную для меня активность окружающих, я своими собственными действиями настраиваю их на положительное отношение ко мне. Я строю такую сеть отношений, такой социальный мир, в котором будет уютно не только мне, но и всем окружающим.

Возвышение морали от талиона до золотого правила отнюдь не упраздняет первого. Он продолжает использоваться в нравственно-правовой практике вплоть до наших дней, чаще всего в сфере международных отношений. Самым выразительным примером его применения являются «симметричные ответы». Когда одно государство, например Великобритания, обвиняет 11 граждан другого государства, например России, в шпионаже и объявляет их persona non grata, то другое государство, как правило, проводит аналогичную акцию, высылая за свои пределы ровно такое же количество граждан государства-инициатора. Если одна страна составляет «список Магницкого», куда включены граждане, въезд которых в данную страну нежелателен, другая страна отвечает составлением такого же списка. Это обычная международно-правовая практика. Но ее нравственная корректность, мягко говоря, сомнительна. Адекватен ли в подобных случаях симметричный ответ? Вероятно, нет. Едва ли вина лиц, охваченных ответной акцией, строго соразмерна вине тех, кто включен в первоначальный список. В данной практике есть нечто от обмена силовыми ударами. Но поскольку она продолжается с завидным постоянством, возможно, в ней присутствует позитивный смысл. Может быть, она выполняет некую нравственную функцию, удерживая поведение государственных структур в рациональных рамках. И в обыденном нравственном сознании имеются структурные компоненты (не самого высокого уровня), которые конгруэнтны принципу талиона.

Многие современные авторы признают, что реципрокность выступает тем основанием нравственности, на котором выстраивается чувство и понятие справедливости. Не случайно те ученые, которые исследуют реципрокность в поведении животных, склонны находить там и чувство справедливости (Р. Трайверс, Ф. де Вааль, Дж. Флек и др.). У других авторов, которых Трайверс

называет «псевдорадикалами 70-х годов», эта позиция вызвала реакцию, сходную с той, какую возбуждает у «бешеных псов бегущий кролик»[1]. Нечто подобное наблюдалось и в СССР после публикации статьи В. Эфроимсона «Родословная альтруизма» (Новый мир. 1971. № 10). Разница состояла, возможно, лишь в том, что пыл отечественных критиков Эфроимсона инспирировался официальной идеологией и был скорее демонстративным, чем вполне искренним. Справедливость в том своем содержании, в каком она совпадает с честностью, коренится в потребности блокировать то, что в англоязычной литературе называется фрирайдерством, – склонностью пользоваться выгодами кооперации, оставляя другим ее издержки. Эта позиция, представляющая собой тривиальный или изощренный обман, несет серьезную опасность для реципрокности и кооперации вообще. Поскольку обман негативно влияет на так называемую включенную приспособленность, он вызывает резкую эмоциональную реакцию, часто предваряющую прямые агрессивные действия. У шимпанзе «жадные» особи могут подвергнуться атаке, когда они выпрашивают пищу у других. Это касается и тех индивидов, кто не оказывает поддержки другому, после того как сам получил ее от него[2].

Не все авторы согласны с тем, что косвенная реципрокность и реципрокный альтруизм являются теми поведенческими механизмами, которые характеризуют специфику человеческой нравственности. Х. Джинтис и его единомышленники предлагают различать сильную и слабую реципрокность. *Слабая* реципрокность предполагает только ответные действия по отношению к тому, кто оказал помощь, без всякого соотнесения с каким-либо третьим лицом. Она не исключает расчета на личную выгоду и, в конечном счете, может быть редуцирована к индивидуальной приспособленности. Ни родственный, ни реципрокный альтруизм не достаточны для справедливости и нравственности в собственном смысле. Все это только слабая реципрокность, которая не выходит за рамки себялюбия, хотя и «просвещенного» или «отложенного на длительный срок». Сам термин «реципрокный альтруизм» выбран Трайверсом, по мнению этих авторов, неудачно, ибо в подобной реципрокности истинного альтруизма вовсе и нет. Подлинный альтруизм может быть представлен только в *силь-*

[1] *Trivers R.* Op. cit. P. 78.

[2] Ibid. P. 78–79.

ной реципрокности, которая является одним из оснований морали и выступает продуктом не индивидуального, а группового отбора. Под сильной реципрокностью имеется в виду склонность кооперироваться с другими и наказывать тех, кто нарушает кооперативные нормы, не считаясь с личными затратами. «Сильный реципрокатор расположен сотрудничать с другими и наказывать не-кооператоров, даже если это поведение не может быть оправдано в терминах себялюбия, расширенного родства или реципрокного альтруизма»[1]. Эта реципрокность отличается от той, которая выражена принципом талиона и «реципрокным альтруизмом». Она может противоречить индивидуальному интересу человека и уменьшать его приспособленность, но выгодна группе, так как благодаря ей группа увеличивает свои возможности в соперничестве с другими группами. Такая реципрокность возникает как результат «генно-культурной коэволюции» – специфического процесса, в котором культурные правила поведения воплощаются в новых социальных структурах и через них воздействуют на отдельные гены и комплексы генов. «Сильная реципрокность является универсальной структурой человеческой морали, но приобретает конкретное содержание только в контексте специфических культурных ценностей, касающихся легитимных прав и обязанностей индивидов»[2]. Коэволюция формирует уникальную человеческую природу, неотъемлемой частью которой становится мораль. Сообразно этой природе люди испытывают удовольствие, совершая моральные поступки, и страдают, нарушая нравственные нормы. Большинство индивидов рассматривают моральные ценности как цели сами по себе, а не как средства сохранения ценной социальной репутации или иного способа достижения себялюбивых целей. Даже в одноразовых и анонимных взаимодействиях они ведут себя в соответствии с моральными стандартами их социальных групп.

Понятие «сильной реципрокности» тоже не вполне безупречно. Если «реципрокный альтруизм» вызывает сомнения по поводу того, где в нем альтруизм, то «сильная реципрокность» настолько сильна, что трудно уловить,

[1] *Gintis H.* Strong Reciprocity and Human Sociality // Journal of Theoretical Biology. 2000. Vol. 206. P. 169.

[2] *Gintis H., Henrich J., Bowles S., Boyd R., Fehr E.* Strong Reciprocity and the Roots of Human Morality // Social Justice Research. 2007. October. URL: http://www.umass.edu/preferen/gintis/SocJusticeRes.

остается ли в ней реципрокность. Попытка связать биологическую и культурную эволюции в единый узел представляется более перспективной, чем апелляция к «одним только генам». Но сам механизм коэволюции применительно к таким структурам, как справедливость, еще ждет своего раскрытия.

2.3. Репутация

И «косвенная реципрокность» Р. Александера, и «сильная реципрокность» Х. Джинтиса, Р. Бойда и других предполагают наличие социальных механизмов, которые поддерживают кооперацию, когда она выходит за рамки непосредственных диадических отношений. К таким механизмам принадлежат репутация и социальный престиж. Действия, совершаемые для поддержания хорошей репутации или ради того, чтобы избежать дурной славы, если еще не попадают в сферу морали, то, по крайней мере, располагаются где-то от нее совсем близко. Из репутации вырастают такие важные нравственные структуры, как понятия чести и достоинства. Важность репутации в регуляции поведения людей обусловлена тем, что она наряду с престижем и иерархией доминирования обеспечивает дифференцированный подход к представителям собственной группы, позволяет сравнивать ценность отдельных индивидов и, сообразуясь с этой ценностью, вести себя по отношению к ним. Иерархия доминирования, престиж и репутация создают и поддерживают необходимое для общественной эволюции неравенство, асимметричные социальные отношения. Эти три момента относятся к социальному статусу индивида – его положению в сообществе, определяющему доступ к средствам существования и иным благам. Но они имеют разные исходные основания: доминирование базируется на силе и агрессивности; престиж – на знаниях и умениях; репутация – на готовности к кооперации и реципрокности. В нравственности они соединяются, образуя причудливый симбиоз.

2.3.1. Доминирование

Проблема доминирования у животных и людей рассматривалась очень многими учеными: Р. Бирном, Э. Уайтеном, Д. Уоттсом, Б. Тьерри, К. Хемельрийк, Д. Чини, Р. Сейфертом, Б. Чапейсом, Ф. де Ваалем, Дж. Флек и др. Доминиро-

вание определяется как характеристика агонистических социальных отношений (соперничества), в которых одна сторона постоянно выигрывает, а другая соответственно терпит поражение[1]. Доминирующий субъект имеет первоочередной доступ к средствам существования и гарантированный репродуктивный успех. Ф. де Вааль провел различие между формальным и реальным доминированием. В первом случае доминирование ограничивается обменом статусными сигналами («позой господства» и «позой подчинения»); во втором случае роли распределяются актуальным агонистическим взаимодействием[2]. В зависимости от степени асимметрии и соотношения между реальным и формальным доминированием обычно выделяются четыре стиля доминирования: деспотический, эгалитарный, толерантный и смягченный[3]. Понятия «деспотического» и «эгалитарного» характеризуют уровень асимметрии в агонистических отношениях. По де Ваалю, отношения *деспотического* стиля – те, в которых имеет место высокий уровень имманентной агонистической асимметрии, поддерживаемой серьезными агрессивными актами. *Толерантные* отношения – те, в которых высокий уровень асимметрии поддерживается умеренной или мягкой агрессией. Стиль *смягченного* доминирования отличается тем, что асимметрия существует в некоторых диадах, но поддерживается скорее демонстрациями, чем интенсивной агрессией; здесь наблюдается относительно высокий коэффициент постконфликтной аффилиации. *Эгалитарный* стиль связан с редкими проявлениями диадической асимметрии, большинство отношений либо не фиксировано, либо основано на принципах равенства. Последний стиль наблюдается только в некоторых человеческих обществах. Ш.К. Хемельрийк, пытавшаяся осмыслить доминирование как составную часть самоорганизации, выделила в качестве характеристик доминирования деспотизм/эгалитаризм и толерантность/нетерпимость[4].

---

[1] *Watts D.P.* Dominance, Power, and Politics in Nonhuman and Human Primates // Mind the Gap. P. 111–112.

[2] *Waal F.B.M. de.* Dominance "Style" and Primate Social Organization // Comparative Socioecology: the Behavioral Ecology of Human and Other Mammals. Oxford, 1989. P. 243–263.

[3] *Flack J.C., Waal F.B.M. de.* Dominance Style. Social Power, and Conflict Management in Macaque Societies: a Conceptual Framework // Macaque Societies: A Model for the Study of Social Organization ; ed. by B. Thierry, M. Singh, W. Kaumanns. Cambridge, 2004. P. 160.

[4] *Hemelrijk C.K.* Despotic Societies, Sexual Attraction, and the Emergence of Male "Tolerance": an Agent Based Model // Behaviour. 2002. Vol. 139. P. 729–747.

Стиль доминирования зависит от уровня межгрупповой вражды (правда, неоднозначно), степени доступности жизненных ресурсов, наличия внутригрупповых альянсов и некоторых других факторов. Для генезиса нравственности важнейшую роль играет движение от деспотического стиля к эгалитарному, от нетерпимого к толерантному, от реального к формальному. Кристофер Бём уделяет особое внимание развитию эгалитарных отношений в обществах охотников-собирателей и других социальных единицах[1]. Он формулирует концепцию «реверсивной иерархии доминирования», согласно которой эгалитарные сообщества намеренно создаются их членами, стремящимися противостоять доминированию в его обычной форме. Эгалитарный стиль развился только после появления человеческой способности сознательного моралистического санкционирования. Первичной и непосредственной причиной эгалитарного поведения стало моральное убеждение, что никому из членов локальной группы не должно быть позволено доминировать над другими[2]. Основу «эгалитарного этоса» составляет «контрдоминирование» – стремление противодействовать любым попыткам насильственного навязывания своей воли другим. Это стремление реализуется через публичное мнение, критику, осмеяние, неповиновение и даже такие крайние меры, как изгнание и лишение жизни. Индивидуальное нежелание быть объектом доминирования, отраженное в этосе и переоформленное в нем, трансформируется в социальное управление малыми общинами. Это и есть результат «реверсивной иерархии доминирования». Создавая коалиции, рядовые люди могут контролировать склонность к доминированию даже избранных ими вождей[3]. Некоторые авторы находят концепцию К. Бёма слишком идеалистической, но не следует забывать, что, однажды появившись, культура становится мощным детерминирующим фактором. Не лишена правдоподобия гипотеза Бёма о том, что в эпоху верхнего палеолита условия жизни охотников-собирателей дополнили человеческую природу завершающим штрихом – негативным отношением к «выскоч-

[1] См.: *Boehm C.* Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior. Cambridge, MA, 2001.

[2] *Boehm C.* Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy// Current Anthropology. 1993. Vol. 34, № 3. P. 228.

[3] Ibid. P. 236.

кам» и «узурпаторам»[1]. С этого момента мораль нацеливается на обуздание насилия.

2.3.2. Престиж

Во второй половине XX в. еще сохранялась традиция, трактующая престиж как естественное продолжение иерархии доминирования. В ее русле Дж. Барков выстроил свою модель перехода от социального ранжирования на основе силы и угрозы ее применения к ранжированию на основе заслуги. Первым шагом в этом переходе стало усиление роли мужского родительского вклада. Оно вызвало предпочтение мужчин с наиболее развитыми навыками добывать пищу (охотничьими умениями). В свою очередь, мужчины стали предпочитать женщин с такими же качествами (собирательскими умениями). Внутриполовая конкуренция обусловила отбор наиболее умелых индивидов. Обладание такими умениями стало решающим фактором высокого социального статуса, и таким образом доминирование трансформировалось в престиж[2]. В современной антропологии утвердилась иная позиция, которая исходит из принципиального различия между доминированием и престижем. Эти два феномена возникают под давлением различных эволюционных факторов и требуют разных ментальных способностей.

Престиж – это проявление социальной асимметрии, которым человек радикально отличается от животных, даже самых высокоразвитых. У животных власть основана только на доминировании; у людей важны и доминирование, и престиж. Престиж – это источник социальной власти, свободно передаваемой индивиду другими как результат уважения к нему и восхищения им[3]. Дж. Хенрих и Ф. Джил-Уайт квалифицируют доминирование и престиж как два типа социального статуса, первый из которых достигается силой, второй превосходством в значимом виде деятельности[4]. Эволюцию

[1] *Boehm C.* Hierarchy in the Forest. P. 12.

[2] *Barkow J.H.* Darwin, Sex, and Status: Biological Approaches to Mind and Culture. Toronto, 1989. P. 186–188.

[3] *Plourde A.M.* Human Power and Prestige Systems // Mind the Gap. P. 140.

[4] *Henrich J., Gil-White F.J.* The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission // Evolution and Human Behavior. 2001. Vol. 22. P. 165.

престижа они связывают с развитием культурной передачи, способности к социальному обучению.

Чувство уважения – одно из самых важных нравственных чувств – является стержнем в механизме престижа. Основанием престижа выступают знания и/или умения в определенной сфере деятельности, особенно такой, которая считается социально значимой. Престиж строится на личных качествах или определенном месте в социальной системе, что также предполагает наличие необходимых качеств. Власть престижа – это, как правило, имплицитная власть. Синонимом «престижа» является «влияние», а не «авторитет», «власть» или «доминирование». Того, кто обладает престижем, *слушаются*, его мнение имеет вес (но не обязывает), так как внушает веру, почтение, занимает высокое положение в общественном мнении[1]. Люди с престижем не вызывают страха.

Личность, обладающая престижем, становится объектом имитации или эмуляции, и это дает ей основание испытывать чувство гордости. В поведении животных имеются определенные предпосылки формирования престижа, отличные от тех, которые связаны с иерархией доминирования. Дж. Хенрих и Ф. Джил-Уайт считают самыми важными из них способность ранжировать представителей своего вида (членов своей группы) по их умению добывать средства существования. Определив такую особь, животные стремятся максимально сблизиться с ней, оказывая различные знаки внимания (прежде всего, груминг), и благодаря этому пользуются плодами ее умений. Из этих предпосылок – ранжирования по умениям и «различающего уважения» – формируется основание престижа, которое указанные авторы называют «инфокопированием», имея в виду прямое социальное научение. Лица, которые становятся моделями для такого копирования, и наделяются престижем[2].

Очевидно, престиж появляется тогда, когда культурная передача информации приобретает определяющее значение. При этом новые приобретения накладываются на уже существующие механизмы доминирования, радикально меняя их содержание. Желание повысить свой престиж становится мотивирующей силой, которая надстраивается над более древней мотивационной системой, побуждающей индивидов стремиться

[1] *Henrich J., Gil-White F.J.* Op. cit. P. 168.

[2] Ibid. P. 174.

к более высокому доминантному статусу[1]. В поведении животных, включенных в ранговые структуры, наблюдаются переживания, предшествующие соответствующим человеческим чувствам. Д. Фесслер и М. Джервайс называют эти переживания «прото-гордостью» и «прото-стыдом». Первая – это эмоциональная оценка своего высокого положения в социальной иерархии; второй – переживание, вызванное низким статусом[2]. Возможно, у «прото-гордости» и «прото-стыда» имеются и еще более простые предшественники перфекционистского плана: чувства удовлетворенности или неудовлетворенности качеством выполненного действия, особенно в присутствии других особей.

Поскольку деятельность людей стала многосторонней и многоплановой, существенно расширился спектр ситуаций, вызывающих гордость и стыд. Особой формой социального престижа стала нравственная репутация. Постыдной в ней сделалась неудача в следовании нормам, а предметом гордости – успешное их выполнение.

2.3.3. От престижа к нравственной репутации

В социальном престиже присутствует момент, который уводит его в сторону от нравственности. С ростом размеров общества и повышением значимости престижа (объема выгод и привилегий, которые дает обладание им) увеличивается соперничество и, как во всяком соперничестве, утверждается тенденция использовать все доступные средства. По замечанию Э.М. Плурд, соперничество за престиж создает систему обратной связи, в которой престижные блага сами по себе начинают олицетворять статус[3]. Происходит своего рода «овеществление престижа». Уважение окружающих переключается с человека на внешние материализованные сигналы наличия этих качеств. Когда эта тенденция заходит достаточно далеко, нравственная репутация отделяется от социального престижа. Тогда формируется библейская мудрость: «Легче верблюду пройти сквозь игольное

[1] *Plourde A.M.* Op. cit. P. 142–143.

[2] *Fessler D.M.T., Gervais M.* From Whence the Captains of Our Lives: Ultimate and Phylogenetic Perspectives on Emotions in Humans and Other Primates // Mind the Gap. P. 268.

[3] *Plourde A.M.* Op. cit. P. 148.

ушко, чем богачу войти в Царствие небесное» (Мф. 19:24). С развитием общества нравственность отходит от статусных отношений и возвышается над ними. По мере того как социальная ценность человека обрастает материальной собственностью и властными полномочиями, нравственность концентрирует внимание на другой стороне жизни: на внутренних установках, диспозициях и намерениях человека, на «чистоте его помыслов»», на соответствии формальной символики и глубинного содержания. Она оставляет позиции статусной чести и переходит на позиции человеческого достоинства.

Истоки репутации также обнаруживаются в поведении животных, поскольку у них имеется косвенная реципрокность. К. ван Шаик и П. Каппелер выделили три предварительных условия репутации: индивидуальное узнавание, вариативность личностных черт и любопытство по поводу результатов взаимодействия с участием третьих лиц. Первые два условия встречаются у большинства приматов, последнее требует осознания отношений третьих лиц, т.е. когнитивных способностей, имеющихся лишь у немногих видов. Приматы способны использовать информацию о прошлом поведении особей для предсказания их поведения в будущем и, таким образом, для выбора потенциальных партнеров по союзу[1]. Это знание можно считать зачаточной формой репутации.

Но у людей репутация играет значительно большую роль. Принципиально новым моментом в формировании репутации у людей становится то, что она складывается не только на основе личных взаимодействий и личных наблюдений, но и на основе сведений, полученных от третьих лиц[2]. Важнейшим средством контроля репутаций становятся женские пересуды, сплетни, молва (“gossip”), значение которых так высоко оценивает Р. Данбар. Он считает это лоном, в котором происходит рождение языка[3].

Благодаря молве репутация выходит за рамки диадических отношений и объективируется как общественное мнение. М. Милинский, полагаясь на результаты эмпирических исследований, констатирует, что репутация – это

[1] Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 16.

[2] Ibid. P. 17.

[3] *Dunbar R.I.M.* Grooming, Gossip and the Origins of Language. Cambridge, MA, 1998. P. 148–149; *Dunbar R.I.M.* Gossip in Evolutionary Perspective // Review of General Psychology. 2004. Vol. 8. № 2. P. 100–110.

ярлык, который принимается во внимание во взаимодействиях независимо от того, где он приобретен – в данной группе или в какой-то другой[1]. Неоспоримым достоинством оценок общественного мнения выступает то, что они формируются на *диалогической* основе, в столкновении различных точек зрения и стоящих за ними интересов. Пожалуй, это единственный путь восхождения от субъективных, личных пристрастий к объективному пониманию вещей, лиц и ситуаций. Только на этом пути может возникнуть нормативность.

Молвой создаются и уничтожаются репутации отдельных людей. Теневая сторона репутации вытекает из природы самого ярлыка. Всякий ярлык упрощает, огрубляет и останавливает. Неисчерпаемое многообразие личности редуцируется к одной-двум наиболее броским чертам, а тому, что подвижно и пластично, придается застывшая, окончательная форма. Приговоры молвы, разумеется, не безупречны. Она никогда не оправдает индивида, идущего наперекор общим интересам, даже если он тысячу раз прав в исторической перспективе. Будучи опорой нормативности, молва консервативна и привержена стереотипам. Ее мудрость – это мудрость пословиц и поговорок, кристаллизованная в опыте многих поколений, мудрость золотой середины, страшащейся всяких крайностей.

2.4. Нормативность

При всех ее биологических предпосылках репутация как продукт общественного мнения невозможна без тех коммуникативных механизмов, которые создаются на основе языка и носят культурный характер. Еще в большей степени это относится к четвертому столпу морали – нормативности.

Истоки нормативности подвергла детальному анализу К. Корсгаард. По ее аргументации, нормативность коренится в человеческой природе, а именно, в способности человека к рефлексивному подтверждению оснований, по которым он производит оценку, делает выбор, совершает те или

[1] См.: *Milinski M.* Reputation, Personal Identity and Cooperation in a Social Dilemma // Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution. P. 276.

иные действия. Есть очевидное сходство, утверждает Корсгаард, между тем видом нормативности, который характеризует язык, и тем, который является атрибутом практического разума. Основание – это нормативное понятие: сказать, что *R* есть основание для *A*, значит сказать, что субъект должен сделать *A* по причине *R*. Это будет отношением, в котором один субъект дает закон другому[1]. Способность действовать по основаниям формируется только при наличии пропозиционального языка, который делает значения передаваемыми от одного субъекта к другому. Языковая нормативность, которая дает возможность понимать последовательную комбинацию звуков именно так, а не иначе, отлична от нравственной нормативности, которая проводит грань между правильными и неправильными поступками. Но вторая может строиться только на основе первой, по крайней мере, они должны возникать одновременно, стимулируя друг друга[2]. Язык позволяет человеку дистанцироваться от своих непосредственных переживаний, переходить от переживаний первого порядка к волениям второго и более высоких порядков, выражаясь терминами Г. Франкфурта.

Ключевую роль языка в формировании моральной нормативности подчеркивает и К. Байертц. Согласно его концепции, нравственные нормы и долженствование вообще являются результатом «экстериоризации» ментальных функций и способностей. Моральному долженствованию в собственном смысле филогенетически предшествуют «безмолвные поведенческие ожидания»[3]. Эти ожидания образуют сеть взаимно обязательных отношений, касающихся прежде всего кооперации и реципрокности. Байерц считает возможным назвать эти ожидания «имплицитными нормами». Экспли-

[1] *Korsgaard C.M.* The Sources of Normativity // The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at Clare Hall, Cambridge University. 1992. November 16–17. P. 96.

[2] В этом процессе коэволюции есть и третье «действующее лицо» – предметно-практическая деятельность. Дж. Мейнард Смит и Э. Шатмари, выделив происхождение языка в качестве одного из главных эволюционных переходов, отмечают тесную связь языкового синтаксиса с «грамматикой действия». Опираясь на гипотезу о связи использования орудий с развитием языка, они описывают явное сходство между последовательностью операций с предметами и выстраиванием последовательности слов в высказывании (*Maynard Smith J., Szathmáry E.* The Major Transitions in Evolution. Oxford, 1995. P. 193–195).

[3] *Bayertz K.* Normativity Is (Naturally) Grown // Homo Novus – A Human without Illusion ; ed. by U.J. Frey, Ch. Störmer, K.P. Willführ. Berlin ; Heidelberg, 2010. P. 186.

цитными они становятся благодаря вербализации. К сущностным чертам языка относится способность продуцировать общие выражения. Общность языковых значений переносится на поведенческие ожидания, в результате чего они приобретают универсальный характер. Вербализованные ожидания приобретают независимость от индивидов и единичных ситуаций. Кроме того, вербальные выражения могут претендовать на правильность или значимость, и эта их претензия может быть поставлена под сомнение, оспорена и отвергнута. Если в своем элементарном виде ожидания являются только выражением желаний («*Y* хочет, чтобы *X* действовал определенным образом»), то словесно выраженное требование предполагает указание своих собственных оснований («по какому праву желательное для *Y* действие становится обязательным для *X*»). Оно приглашает к обсуждению, к тому, что сейчас называют дискурсом. Нормы, по Байертцу, существуют в двойном пространстве: в пространстве причин (желаний, коренящихся в биологической организации человека) и в пространстве оснований (возникающих в дискурсе и имеющих культурную природу)[1]. Вопрос о рациональных основаниях значимости норм является предметом методической рефлексии. Здесь человеческая ментальность выходит на мета-уровень, а мораль поднимается до уровня философии морали.

Важной вехой в развитии моральных норм К. Байертц считает появление письменности. Записанные нормы надолго переживают и конкретную ситуацию, в которой они возникли, и лиц, которые первыми их сформулировали. Возникает «моральная культура», развитие которой уже не управляется биологическими детерминантами[2]. Добавим к этому, что Н. Луман в «Обществе общества» рассматривает дальнейшую эволюцию моральных норм в связи с развитием книгопечатания[3]. Общим вектором развития моральной нормативности выступает нарастание гибкости и пластичности поведенческих механизмов.

До появления нормативности, выраженной в требованиях и оценках общественного мнения, говорить в том, что возникла нравственность, не приходится. «Строительные камни морали», которые выделяют Дж. Флек и Ф. де Вааль,

[1] *Bayertz K.* Op. cit.

[2] Ibid. P. 190.

[3] *Луман Н.* Самоописания. М., 2009. С. 186 и далее.

не являются еще самой моралью[1]. Ни в одном камне, ни даже в полном их комплекте нельзя разглядеть контуры будущего сооружения. Все зависит от того, как будут соединены отдельные строительные конструкции и какой цели они будут служить. Для возникновения нравственности нужны ментальные способности особого рода: самосознание как способность сознания обращаться на себя и оценивать качество своего функционирования. О появлении нравственности можно делать вывод только тогда, когда ее здание построено и готово к эксплуатации. Это означает, что сложился уникальный, неизвестный ранее способ регуляции поведения, особый механизм его детерминации. Идея А.А. Гусейнова о том, что нравственность представляет собой высший, третий уровень детерминации поведения, в отличие от природной и социокультурной детерминации[2], является в этом плане методологически ключевой. На нравственном уровне человек определяется к действию собственным автономным решением о том, каким будет его жизненный проект.

Нравственная детерминация действует не в каком-то особенном пространстве и времени. Она надстраивается над природной и социокультурной детерминациями, включаясь там, где первых двух недостаточно для определения действий, где природа и общество предоставляют личности возможность выбирать или ставят перед необходимостью делать выбор. Высшая форма детерминации предполагает осознание не только тех требований, которые выставляет мне общество, но и своих собственных глубинных интересов. Нравственность возможна только там и тогда, где и когда личность обретает способность к рефлексии и автономии. Пользуясь терминологией Ф. Варелы и У. Матураны, это происходит, когда автопоэсис достигает уровня проектирования образа жизни. Едва ли такая автономия возможна в группах «коллективного бридинга». Она возникает там, где складываются устойчивые межгрупповые связи, где индивид принадлежит одновременно к двум или нескольким группам (родовому клану и территориальной общине), т.е. в развитом родовом строе. Мораль не возвращает человека к природе и не уводит его от природы. Она решает проблемы, которые несет с собою культурное развитие.

---

[1] *Thierry B.* Building Elements of Morality Are Not Elements of Morality // Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives ; ed. by L.D. Katz. P. 60.

[2] См.: *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 16.

3. Негативная этика

Особую проблему составляет модус моральной нормативности. Признанной новацией А.А. Гусейнова является идея о том, что нравственные требования преимущественно имеют форму запретов, а не позитивных предписаний. По его афористической формулировке, «мораль в своей чистоте (абсолютности) обнаруживает себя не в том, что человек делает, а в том, что он не делает из того, что хотел бы делать, и не делает потому, что заранее решил не делать этого»[1]. Оценить сформированную на этой основе концепцию в целом очень сложно, и я не возьму на себя такую задачу. Логика концепции понятна и убедительна: «что делать» предписывают человеку природная и социокультурная детерминации, а у нравственной детерминации, если она реально существует, должна быть особая роль. Она как раз и состоит в отсечении из того, что навязывается природой и обществом, неправильного, несправедливого, бесчеловечного и т.п.

Наряду с запретами А.А. Гусейнов допускает наличие и позитивных нравственных предписаний, разделяя их на «всеобще-локальные» и «всеобще-всеобщие». Но таким предписаниям недостает либо универсальности, либо содержательной конкретности. Поэтому они не могут претендовать на абсолютное значение[2].

Благодаря своему оригинальному подходу А.А. Гусейнов выявляет глубоко укорененную асимметрию морали. Мораль более чувствительна к отрицательному поведению, чем к положительному. Она реагирует на него более решительно и категорично.

В разных отраслях научного знания есть ряд фактов, которые работают на подтверждение этой идеи. Исследования нейрофизиологов Б. Либета и других в 1983 г. показали, что субъективному желанию действовать и мускульному движению предшествует возбуждение нейронов головного моз-

---

[1] Интервью с академиком РАН Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым // Философия и этика. М.: Альфа-М, 2009. С. 30. В более ранней статье аналогичный подход раскрывался следующим образом: «Мораль говорит не о том, что делать (о том, что делать, говорят и учат людей астрономия, биология, диетология, юриспруденция, политология, косметология и многие другие формы познания и практики), а о том, чего не делать» (*Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 27).

[2] Там же. С. 29–31.

га, так называемый потенциал готовности (Bereitschaftspotential, или BP). Между этими тремя моментами существует измеримый временной интервал. Данные исследования и особенно их интерпретация вызвали бурную дискуссию, отголоски которой не затихли и по сей день. Согласно одной из интерпретаций, субъект способен воздержаться от действия после того, как он оценит его значение, и в таком вето и состоит его свобода воли[1]. Следует отметить, что эта интерпретация не получила однозначной поддержки.

Английский философ и лингвист М. Даммит в свое время обратил внимание на то, что фундаментальным понятием, необходимым для отдачи приказания как лингвистического акта, является понятие неповиновения, а понятие подчинения производно от него. Равным образом утверждение производно от исключения определенных возможностей[2]. Правдоподобно допущение, что первым употреблением речи была зачаточная форма запрета – попытка криком остановить чужое враждебное действие. Остановка уже разворачивающегося действия более проста, чем вызывание желаемого действия.

Еще одним свидетельством в пользу негативной этики может служить распространенное среди современных эволюционистов убеждение, что формированию нравственности способствовала необходимость противостоять фрирайдерам – индивидам, которые стремятся воспользоваться выгодами кооперации, избежав при этом ее издержек. Фрирайдерство основано на обмане, и поэтому нравственность начиналась с попыток выявить и наказать обман, т.е., по существу, носит запретительный характер.

Наконец, очень весомым аргументом являются нравственные установления важнейших религиозных систем, которые в большинстве своем сформулированы как запреты, особенно выразительно в ветхозаветном «Декалоге» и «Панча-шиле» буддизма.

Негативная этика вскрывает ряд моментов, важных для понимания сущности и происхождения нравственности. Во-первых, у запретов есть то бесспорное преимущество, что они фиксируют только один поступок, оставляя

[1] См. : Downward Causation and the Neurobiology of Free Will ; ed. by G.F.R. Ellis, N. Murphy, T. O' Connor. Berlin; Heidelberg, 2009. P. 8–9.

[2] См.: *Даммит М.* Что такое теория значения? // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 196.

в зоне дозволенного множество других. Положительное предписание такого преимущества не имеет, ибо оно навязывает воле только один поступок, а на множество остальных налагает неявный запрет. Уже по этой причине негативные предписания могут претендовать на бóльшую категоричность и безусловность, чем позитивные. Вербальными средствами проще обозначить границу дозволенных и недозволенных действий. Запреты на инцест и нанесение ущерба своему сородичу (в виде насилия или обмана) лежат в самом основании нравственности. Но при этом следует отметить, что негативный поступок (отказ от определенного действия) не имеет оснований претендовать на бóльшую и тем более на *абсолютную* нравственную чистоту. Недеяние в такой же степени может быть подвержено влиянию утилитарных или конформных мотивов, как и проявление деятельной активности. Воздержание от грубости, например, вполне может быть продиктовано утонченным себялюбием или снобизмом. В давней песне Б. Окуджавы пелось: «Горьких слов от него услыхать не боюсь: он воспитан на самый изысканный вкус». Но даже самое изысканное воспитание еще отнюдь не мораль. Настоящая мораль предполагает деятельное участие в судьбе другого человека, а не только умение не касаться больных мест.

Во-вторых, безусловное, абсолютное содержание нравственности чаще выражается запретами, а не положительными предписаниями. Намного легче найти универсальные правила запрещающего характера, чем предписывающего. Каннибализм, например, запрещается нравственностью безусловно, независимо от обстоятельств, в которых оказался тот или иной человек. Нельзя даже представить себе ситуацию, в которой он был бы морально дозволен. В то же время даже такая простая рекомендательная норма, как «помогай другому человеку», требует многочисленных оговорок, уточняющих границы этой помощи. А. Шопенгауэр, например, формулировал негативную часть своего высшего принципа безусловно: «Никому не вреди», а к положительной добавлял условие: «Помогай всем, насколько сможешь».

Если абсолютное содержание морали может быть выражено только запретами, а не положительными установлениями, то в нем ли заключена сущность и специфика морали? В нем, если у морали действительно имеется жестко фиксированная и исторически неизменная сущность. Однако реальная картина нравов не очень согласуется с таким представлением. Нравственность больше напоминает экзистенцию Сартра, чем монаду Лейбни-

ца. Ее существование скорее предшествует сущности, чем наоборот. Она подобна бесконечно углубляющемуся колодцу. Область безусловного и абсолютного в морали существует, но она не велика, и на ней одной не может строиться реальная нравственная жизнь. Содержащиеся в ней запреты слишком просты, чтобы из них выросли развитые формы морального поведения. Всю мораль нельзя свести к содержанию, которое побуждает человека избегать определенных действий. Дело в том, что нравственность сама по себе, в чистом и абсолютном виде, функционировать не может. Будучи своеобразной формой рекурсии, она неизменно предполагает исходный материал. Она обретает действенность, только вживаясь в наличные социокультурные условия. Чтобы вступить в полноценный диалог со своим окружением, человек должен говорить тем языком, который понятен данному окружению. Та степень открытости, которая уместна в обществе высококультурных и высоконравственных людей, едва ли приемлема в криминальной среде. Мораль смещает границу между «своими» и «чужими», но никогда не может от нее отказаться.

В-третьих, огромным достоинством негативной этики является признание незаменимой роли *индивидуального творчества*. Именно в нем заключен доминирующий пафос идеи, что мораль учит нас тому, чего делать нельзя, а не тому, что надо делать. Это утверждает принципиальный тезис Гусейнова о верхнем и нижнем пределах, между которыми располагается нравственное поведение: «Мораль через запреты, воплощаемые в отрицательных поступках, обозначает надприродное пространство собственно человеческого развития – его нижние границы, которые надо перешагнуть, чтобы в него попасть, и его верхние границы, которые также фиксируются в поведении осознанием индивидами своего собственного несовершенства»[1]. В качестве пределов выделяется, с одной стороны, то, что ниже человеческих возможностей; а с другой – то, что выше их. Нравственность удерживает человека от сползания на уровень природной детерминации и от авантюристского волюнтаризма.

В-четвертых, негативные нравственные установления предпочтительнее позитивных по той причине, что активное вмешательство в течение событий связано с бóльшим риском, чем воздержание от действий. Последствия свое-

[1] *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок? С. 29. Более развернутую формулировку этого положения см. в: *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали. С. 29.

го активного вмешательства значительно труднее предусмотреть и рассчитать, чем естественный ход процессов, разворачивающийся без моего вмешательства. Ограничиваясь запретами, нравственность сдерживает авантюристскую активность, обосновывающую себя максимой «Главное ввязаться в бой, а там разберемся». Одной из своих существенных сторон нравственность призвана уберечь человека от его собственной разрушительной активности. Ее роль сходна с ролью сократовского демона, предостерегающего от ложных шагов, а не падшего ангела, подстрекающего к разрушению Божественного порядка.

О.П. Зубец

Предпочтение жизни самого себя[1]

Определение некоего понятия является для философии как *мышления* совершенно особым действом по сравнению с определением в сфере *познания*: для философии определение всегда содержит в себе самоотрицание, идею невозможности определения, невыразимости мысли в языке, незавершенности самой этой мысли и незрелости самого языка, который чаще всего для самого философа является недо-языком, пред-языком (о чем говорит Хайдеггер). Определение становится в таком случае и началом, источником мысли, отвергающей его, а не ограниченной им, всегда превосходящей его; и завершением мысли, означающей невозможность такого завершения. Все это могло бы быть основанием для подозрения, что в философии определения понятий, особенно центральных, задающих предмет размышления, вообще невозможны. Но и это было бы неверно, ибо они существуют как жанр. В свете сказанного определение морали возможно не как описание некоторой реальности и даже не задание этой реальности (что в случае с моралью более возможно), но как центр притяжения мышления о морали. Как то, к чему с мучительной необходимостью каждый раз приходит мысль того, кто мыслит о морали. От чего она не может уйти, что делает саму эту мысль невозможной, но при этом беспрерывно порождает ее, вновь и вновь придавая ей силы и одновременно лишая веры в себя. Таково, на мой взгляд, мышление о морали и ее определение.

* * *

Идеи возникают в ответ на некоторую озадаченность, а не в результате логически обустроенного обобщения и анализа знания, суждений и т.п. Определение морали есть не разложение ее на множество составляющих, соответствующих множеству форм и способов, которыми нечто дается нам в нашем сознании, языке, опыте, культурной и философской традиции и т.п.

[1] Статья написана в рамках проекта «Идея автономности морального субъекта как основа философской этики», поддержанного РГНФ (проект № 12-03-00151).

Определить мораль – значит ответить на наиболее мучительный вопрос, которым терзается мышление, обратившееся к области этического. Это тот вопрос, в котором философ и человек морали совпадают без всякого смущения: мышление никогда не возможно от чужого имени, и помысленная мысль может быть только *моей* (никогда, впрочем, мне не принадлежа), но в данном случае моя мысль задается вопросом, как возможно, чтобы *моим* был еще и поступок. Пожалуй, тут мышление проявляет невиданную щедрость или жадность, позволяя распространить область *моего* на нечто, совершенно с ним несовместимое, протянуть шаткий мост в область, где существование *моего* крайне сомнительно. Это вопрос о том, как возможно то, что невозможно: как возможен индивидуально-ответственный поступок[1], как возможно, чтобы я поступал от своего имени, считал поступок своим, т.е. устанавливал себя в качестве его единственной и абсолютной причины – при том, что человек принадлежит природному и социальному миру, детерминирован им, а раз детерминирован, то детерминирован абсолютно, полностью, так как невозможно помыслить такое вещество, которое бы создавало отдельные места, емкости свободы в пространстве детерминации. Признание принадлежности человека вещному детерминированному миру есть классический акт познания, но в самом мышлении, в котором мысль возможна исключительно как *моя* мысль, этот мир преодолевается. И ставя вопрос о возможности *моего* поступка, философ закладывает основы положительного ответа уже самим своим мышлением. Но подобно тому,

[1] Очевидно, что понятие поступка является фундаментальным для этики: когда речь идет о морали, то в первую очередь имеются в виду поступки человека. Именно попытки осмыслить поступок как явленность морали привели к обогащению понятийного этического багажа мотивом, намерениями, результатом, свободой и ответственностью. Но, как это часто бывает, дети заняли место родителя: все эти порожденные осмыслением поступка понятия затмили его, заняли доминирующее положение в этическом рассмотрении, незаметно переводя его в область психологии и социологии. В Энциклопедическом словаре по этике нет статьи «Поступок», между «Постмодернизмом» и «Прагматизмом» – зияющая пустота: и это является значимым свидетельством. Нет такой статьи и в Новой философской энциклопедии. Но и там, где такая статья все же есть, это понятие выступает в ней совсем не в качестве центрального, задающего философские основания всей этике, а как вторичное, порожденное необходимостью дать центральным понятиям некий эмпирический коррелят. В то же время понятие поступка является фундаментальным в тех этических рассмотрениях, в которых этика сохраняет свой философский характер и не обессмысливает понятие поступка, сливая его с понятием поведения, а субъекта морали – с понятием личности. Проследить его в этом качестве можно от Аристотеля до Ж.П. Сартра и Х. Арендт.

как возможность *моего* поступка коренится в *моей* мысли, также и возможность *моей* мысли укоренена в возможности *моего* поступка: именно в этой устойчивой точке мышление и поступок очевидным образом соприкасаются.

Связывая определение морали с вопросом *«Как возможен индивидуально-ответственный (мой) поступок?»,* обратимся к некоторым понятиям, обычно не привлекающим внимание, или подвергаемым сомнению, или наполняемым иным содержанием в доминирующей по объему этической литературе.

* * *

Философия постоянно обращается к понятию *моего* с античности, она не выделяет его, но и обойтись без него не может. Древнегреческий философ страстно ищет *самого себя* и находит его в *своем*. Например, У Юма аффект гордости, тесным образом связанный с идентичностью *Я*, порождается именно «моим» – тем в мире, что является таковым. Сартр говорит о «*моей* свободе»[1], о которой я узнаю через «свои действия», его же: «...все, что со мной случается, является моим»[2], «Прежде всего я существую на моем месте, без выбора, вне необходимости, как чистый абсолютный факт моего бытия»[3]. (В этих сартровских словах ясно узнается мысль М.М. Бахтина из «К философии поступка».)

Понятие *мой* выражает в самом общем и сущностном смысле утверждение *Я* как бытийствующего, оно указывает на *Я* и на мир как на тождество, как на «ссылающихся друг на друга» (термин А.А. Гусейнова). Мир как мой в пространстве ценностей оборачивается мной самим. И первый вопрос, выражающий движение этого понятия – являюсь ли моим я сам. Это *вопрос об отношении меня с самим собой* – и его можно считать первым и наиболее фундаментальным моральным и философско-этическим вопросом: *поиск самого себя* и *избрание себя в себе* есть первые и при этом исчерпывающие

[1] *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 450.

[2] Там же. С. 558.

[3] Там же. С. 499.

его формы в зарождающейся моральной философии. Один наиболее развернуто был поставлен Сократом, а второй – Аристотелем[1]. Отношение меня к самому себе – это отношение, лежащее в основе всякого иного отношения (вернее, и являющееся любым отношением) – эта идея рождается в форме вопроса у Сократа и становится ответом в учении Аристотеля, в его идее о дружбе с самим собой как источнике дружбы вообще, а значит и полиса. Одной из форм такого отношения является описанная Фуко забота о себе, забота, предшествующая и определяющая задачу познания самого себя. Позднейшая философия сделала ставку именно на это познание, в котором я сам становлюсь частью познаваемого мира, овеществляюсь и объективируюсь. Но *избрание* самого себя означает нечто противоположное: это избрание до, вне познания, и именно в таком, неэпистемологическом смысле эта идея высказана Аристотелем. Чтобы познавать, нужно быть, избрать бытие, но избрание бытия есть утверждение самой возможности и способности выбирать: аристотелевское избрание божественного в себе есть – прежде избрания своей способности к созерцанию и мудрости – утверждение самой способности к избранию: избрание божественного в себе оказывается избранием самого себя, выбором способности выбирать, быть изначальной причиной, самодостаточным, есть задание себя в качестве автономного начала. Аристотель связывает совершение поступка с *воздействием* «источника [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души» (NE, 1113a, 5).

Словосочетание «задание себя в качестве автномного начала» выявляет невероятную беспомощность языка при обращении к наиболее фундаментальным вопросам этики: как возможно задание автономности, как выразить автономное начало самого себя в качестве автономного? Осознание ограни-

[1] Вопрос о том, как возможно поступать от своего имени, как возможен поступок, поставлен философией в античности, в первую очередь — в философии Аристотеля. Ответом на него можно считать и идею недвижного двигателя, и образ Величавого. Последний является персонифицированным образом того, кто избирает в себе самого себя. Мысль Аристотеля можно воспроизвести таким образом: человек избирает бытие, а не небытие; бытие человека есть деятельность и избрание себя означает избрание собственного поступка или, иными словами, поступка как своего. Для Величавого исключительной значимостью обладает то, что делает он по отношению к другим, а не другие по отношению к нему. Величавость выражается в избрании своего поступка и в презрении ко всему, что препятствует этому, а именно к тому, что могло бы мешать Величавому быть парресийным, говорить правду (в «Никомаховой этике»), и к самой необходимости (в «Риторике»).

ченности языка взламывает сам язык, позволяет этическому не идти у него на поводу. Говорить о морали, извиняюще умолкая, и продолжая говорить. Так, Спиноза находит иллюстрацию концепта имманентной причины в седьмом инфинитиве еврейского языка: «требовалось изобрести тип инфинитива, который выражал бы действие, обращенное на действующего как имманентная причина ... что, как мы видели, означает "посетить самого себя" или "создать себя посещающего или, наконец, показать себя посещающего"»[1]. Именно такой инфинитив мог бы позволить выразить задание себя субъектом – и эта возможность порождает возможность говорить о морали и на ином языке, не имеющем подобного инфинитива.

Мой – это *есть, быть* в их качественном выражении: бытие *Я* может быть только моим: это есть одновременно и моральная задача – быть моим *Я.* Осознание бытия себя как самого себя и самого бытия как бытия себя или избрания в себе самого себя – это и есть начало морали и в истории, и в мысли. Но избрание бытия себя не есть познание себя, но избрание себя как поступающего, так как «бытию мы причастны в деятельности».

В девятой книге «Никомаховой этики» Аристотель дает философское объяснение той особенности Величавого, что он ценит собственное благодеяние и не ценит оказанное ему: «Причина в том, что для всех бытие (toeinai) – это предмет избрания и приязни (hairetonkaiphileton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т.е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai). Вместе с тем, если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни» (NE, 1168a 6–9). Человек причастен к бытию в деятельности, в поступке, и он тождественен своему поступку как своему творению: поступок и есть бытие меня самого, совершая его, я отдаю предпочтение жизни самого себя: «...было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (NE, 1178a 4). *Прича-*

[1] *Спиноза Б.* Очерк грамматики еврейского языка. Цит. по: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М. : Европа, 2012. С. 119.

стность к бытию в деятельности и предпочтение жизни самого себя, а не чего-то другого в себе – вот единое начало морали. Действительно, я бытийствую, когда избираю (оживляю, обытийствую...) себя в себе в качестве единственной конечной причины действия: тогда это действие становится поступком – т.е. мной самим. Но избрать себя в себе и невозможно, не поступая, так как мое *Я* не просто не уловимо познанием, но разрушается им. Познание порождает уходящую в бесконечность цепочку *Я*, каждый раз призрачно возникающих за спиной познающего, за спиной субъекта познания всегда стоит иной познающий. Совершение же поступка есть инициация, порождение бытия из ничто (так как за мной, за моей спиной как поступающего ничего и никого нет – иначе поступок не будет моим, т.е. не будет уже поступком, а лишь действием в цепи многообразных движений. *Я* как субъект находится на границе небытия и бытия. И он есть центр самого себя: единственный центр). *Я* возможно только как *Я* поступающее, как субъект поступка, поэтому и *Я* познающее возможно, если сам акт познания рассматривается не в пространстве познания, а в качестве поступка: когда познающий берет на себя ответственность за познание как свой поступок.

Любая обращенность на себя ведет к утрате *Я*, потере субъектности, которая обретается в противоположной направленности – от себя, от *Я.* Это движение не от познания, не от культуры, не от Других к *Я*, а, наоборот, – задание *Я* как возможности и источника бытия Другого, культуры, возможности познания. Я не могу познать свое *Я*, но я могу поступать от своего имени – это сердцевина морали и ключ к этическому.

Платоновский диалог «Алкивиад I», ставящий вопрос о субъектности, очень по-разному прочитывается М. Фуко и В. Бибихиным: первый, как известно, центральной делает идею «заботы о себе», а второй – идею «наполнить твоим именем и твоей силой всех... людей». Первая не может избежать взгляда на себя извне, из не моего мира (а потому, возможно, Аристотель упоминается Фуко лишь как некоторое исключение, а не вершина античной мысли), а вторая идея проникнута пафосом слияния с собой, которое недостижимо дисциплиной, воспитанием, мировоззрением или самогипнозом, но только растворением, поглощением, растворением собой. И тогда сам вопрос, что есть это свое – т.е. познание качеств своего – исчезает по той причине, что через него «идет *все*» (В. Бибихин)[1].

[1] См.: *Бибихин В.* Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона // Логос. 2011. № 44 (83).

Именно в различных интерпретациях *своего-себя,* с одной стороны, как объекта заботы, познания, а с другой – как задаваемого в качестве начала, «заполоняющего» собой мир, зарождаются разнонаправленные оптики философского понимания морали: Аристотель говорит о таком себе, относящемся к себе, который, «предпочитая себя в себе, а не другого в себе», задает себя в качестве причины причин, т.е. субъекта морали. Узнать *себя* через *свое* кажется делом не человеческим: человек скорее *свое* превращает в *не-свое*, порождая мир социума, культуры, науки. Это божественному свойственно творить мир, тождественный себе, не отчуждаемый от себя, не отдаваемый в чужое ведение. Как пишет В. Бибихин (в связи с «Алкивидом»): «Смысл этого божественного самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает *свое.* А человек, получается, и не знает собственно *свое* и никогда в полноте не узнает? Или в *своем*, в *родном* человек – Бог, они одно?... *Свое, родное* – одно человека и Бога?»[1]. В познании мира как своего человек далек от божественного, но в поступке, в деятельности у Аристотеля человек не познает, а задает, избирает, предпочитает в себе самого себя, и это оказывается выбором в себе не человеческого, а божественного. На это принципиальное различие наталкивается-намекает Д. Юм в поисках идентичности: она не давалась познанию, но могла быть задана через поступок.

Аристотелевское предпочтение жизни самого себя, а не чего-то другого в себе, тождественно автономии, самодостаточности человека в пространстве морали. А.А. Гусейнов указывает на двойственный характер мотивации античных героев: они действуют в соответствии со своими интересами, нуждами, стремлениями, страстями, но при этом им указывают и боги, включающие их в свою жизнь на Олимпе. Сократ поселяет божество в себя в виде даймония. Аристотель говорит об избрании человеком в себе не человеческого, но божественного. Для него возможность совершать поступок как свой и есть воплощение того, что находится на границе человеческого и божественного, когда уже никто не может дать закон, но сам человек дает его себе подобно Зевсу. Обнаружение своего-себя в поступке – свидетельство того понимания происхождения морали, которое связывает ее с индивидуализацией человека (А.А. Гусейнов), с осознанием собственной выделенности и полу-божественности, несводимости к родовому сообществу и

[1] *Бибихин В.* Указ. соч. С. 82.

его нормам, выражением потребности и способности поступать от своего имени.

Античная мысль об избрании бытия и бытия самого себя в себе, осуществляемого в действии (поступке), перекликается с сартровской идеей о связи обладания, действия и бытия: «Подобная связь существует, когда показывают морального субъекта, действующего, чтобы сделаться, и, сделавшись, быть». «Целью морали издавна было дать человеку средство быть»[1], – говорит он, но мораль не есть средство быть, это и есть само бытие – не вещное, не социально-природное, но субъектное. Мораль – не средство для бытия человека, но само это бытие: иначе кому бы давалось средство? – небытию? Мораль и есть бытие самого-себя: бытие не вещью, не ролью, не носителем норм и ценностей, не личностью (ибо личность есть понятие в первую очередь социальное, множественное, функциональное), а абсолютным началом в своем единственном лице. Именно этот смысл заложен в понятии субъектности.

В понятиях *моя мысль* и *мой поступок* речь идет о субъектности, об авторстве мысли, поступка и самого себя – но не об авторстве содержания, а авторстве самого бытия мысли, поступка и себя – в том, что они есть, что в них предпочтение отдано бытию, а не небытию. Эта сосредоточенность именно не на содержании, а на факте поступка, выражается и в самом возникновении идеи, даже образа поступка. Именно на это обращает внимание Х. Арендт, когда говорит об инициировании его. Именно «сила собственной инициативы» (Х. Арендт), а не непредсказуемые последствия и зависящие от множества факторов результаты действия – вот что составляет основу поступка, вот то, что человек может считать своим: «Сила того, кто берет на себя инициативу, поистине придающую всю крепость крепкому, дает о себе знать только в этой инициативе и во взятом тогда на себя риске, не в действительном достижении»[2]. В инициации действия человек является именно началом, абсолютным основанием, т.е. субъектом: такой конечной причиной, которая отменяет причинность, таким недвижным двигателем, который отменяет движение (ведь поступок существует вне времени).

Поступок есть не только инициированное субъектом действие (или не-действие): поступок – и это также было осознано уже в античности – есть порож-

[1] *Сартр Ж.П.* Указ. соч. С. 444.

[2] *Арендт Х.* VitaActiva, или о деятельной жизни. СПб. : Алетейя, 2000. С. 250.

дение мира, он «полагает начала и учреждает связи, а не стабилизирует и ограничивает»[1]. Собственно, изначальная идея поступка есть акт божественного творения мира, затем – подвиг героя, и потом – индивидуально-ответственный поступок человека. Именно в этой истории идеи поступка проявляется не искаженный правовым и экономическим сознанием смысл понятия ответственности как инициирования действия в качестве своего, причем действия во всех его уходящих в бесконечность последствиях. И именно в этом смысле ответственность тождественна *моему*.

А.А. Гусейнов исходит из того, что «мораль охватывает бытие человека в той части, в какой оно целиком и полностью подконтрольно его сознательной воле, представляет собой совокупность намеренных поступков, т.е. поступков, совершение или несовершение которых зависит только от него»[2]. В поиске таких поступков он приходит к идее негативного поступка и основанной на ней негативной этике. Человек может отказаться от совершения поступка исключительно из-за того, что он не получает моральной санкции, даже когда вся сила и богатство вне-моральных аргументов свидетельствуют в его пользу. Но и само бытие человека выступает в качестве бытия «подконтрольного его сознательной воле» в том смысле, что оно является ответственным бытием: человек избирает его в качестве своего, или, что то же самое, избирает себя самого – его бытие и есть акт избрания. В проекции поступка это избрание бытия выступает как *ответственность за все*, за мир, который и есть бытие *Я*, за все в этом мире, что в результате такого избрания становится *моим поступком*. Ответственность за поступок есть признание его своим, и глубинным основанием *ответственности за все* является негативная этика в том ее предельном смысле, что человек избирает бытие, а не небытие, и бытие его в качестве *Я*, субъекта (а именно это и есть бытие, избираемое им). Он является субъектом, совершая негативный поступок, – и в основе этого негативного поступка лежит позитивный выбор себя, выведение себя из вещного пространства. Но когда человек выступает как ответственный за все, что происходит в его мире, т.е. в человеческом мире, возможность такой ответственности заложена в возможности не-совершения. Предел негативного поступка – невозможность избрания небытия, и в этом он позитивен. Иными словами: позитивность негативного поступка заключает-

[1] *Арендт Х.* Указ. соч. С. 252.

[2] *Гусейнов А.А.* Что такое этика ненасилия? // Философия: мысль и поступок. СПб., 2012. С. 521.

ся в том, что именно в нем субъектность, бытийственность *Я* осуществляет себя. Как субъект человек несет ответственность даже за такие действия и события, которые, видимо, не подходят под понятие «намеренных действий» в прямом, принятом смысле. Но само избрание бытия субъектом является в предельной степени таким намеренным актом, сама ответственность за мир, который этим моим бытием является и порождается, является поступком – в силу этого негативная этика и идея *ответственности за все* оказываются связанными.

Когда философия задается вопросом «Что я должен делать?», лежащим в основе этики, она лишь переформулирует античную задачу поиска самого себя, отделения бытия от небытия. Только субъектное бытие может задать себе такой вопрос: в нем задается иной мир, в котором человек сам устанавливает, что ему делать, в котором такой вопрос имеет смысл.

* * *

В негативной этике запреты очерчивают границу человеческого – благодаря им вообще возможна «игра» человеческого существования. Мораль, словами А.А. Гусейнова, «говорит только о том, чего не надо делать, чтобы не прекратились сама “игра”, история, культура. В отличие от научного, практически-целесообразного взгляда, рассматривающего человеческие действия со стороны порождающих их условий, неизбежных следствий, вероятных отклонений, сопутствующих эффектов и т.п., и обеспечивающего тем самым соответствие целей и средств в рамках материального единства мира, моральный взгляд отвлекается от их природной обусловленности так, как если бы им ничего не предшествовало и ничего за ними не следовало, и они были бы целью сами по себе, рассматривает и принимает их в качестве свободных поступков»[1].

Границы человеческого таковы, что нельзя сказать, заданы ли они сущностью самого человеческого (подобно тому, как границы лужи задаются количеством воды и ее физическими свойствами), или внешним образом (как границы лужи определяются поверхностью земли) или – и это скорее

[1] *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // А.А. Гусейнов. Философия: мысль и поступок. СПб. : СПбГУП, 2012. С. 165.

всего главное искомое нами – границы человеческого задаются самой содержательной сущностью человеческого, которая и заключается в способности установить границу. Человек сам себе задает форму, но чтобы эта форма была человеческой, порожденной им и выражающей его, он должен ограничить себя: и ограничить так, чтобы человеческое внутри границы было самим собой.

Мораль – и это фиксируется в языке, в его чувствительности – связана именно с полаганием границы человеческого, с заданием пространства человеческого. Конечно, множество грехов, несовершенных поступков, которые Х. Арендт, ссылаясь на Библию, называет такими, которые можно семь раз на дню простить, не очерчивают эту границу, но наполняют само пространство человеческого как моральное. Но есть такие поступки (хотя, скорее всего, их нельзя назвать поступками), которые невозможно включить в это пространство: к ним невозможно применить никакие понятия и оценки морального сознания, их нельзя прощать, их невозможно оценивать обычными моральными оценками, совершающий их не может сказать, что его мучает совесть по поводу совершенного; это такие поступки, за которыми (что повторяет Арендт) может следовать только жернов на шею и – в воду. Это действия, которые не должны были быть и не должны быть, им отказано в бытии: вот они и находятся вне пространства человеческого бытия: а взгляд на них из этого пространства есть взляд ничтожащий, есть отрицание, есть взгляд на ничто, на небытие. Человеческий взгляд все делает человеческим, всему придает бытие – это творящий взгляд. Но только в одном случае он утрачивает эту свою способность: когда достигает собственной границы, задаваемой моралью. Те кардинально невозможные действия, о которых пишет Арендт, определяются языком как нечеловеческие, бесчеловечные: в них нет человека. Такие действия не могут быть тем, на что направлено прощение, они не вписываемы и в логику раскаяния, наказания и т.п. именно в силу того, что выпадают из пространства человеческого, задаваемого моралью.

Если речь идет о ценностном пространстве, то его граница задается абсолютным запретом: он абсолютно обрывает причинно-следственные связи мира, таким образом позволяя человеку задать себя в качестве причины, ведь абсолютный запрет означает независимость ни от каких обстоятельств, ситуаций, обязательств. Если же речь идет о сфере познания, то абсолютность границы человеческого означает, что есть нечто, что ни в коей степени не

может быть результатом рационального рассмотрения, теоретического анализа и обоснования даже в самых лучших с точки зрения познавателя формах. Иными словами, если мы говорим о морали как задающей границы человеческого, то эта ее способность определяется абсолютностью, которая непознаваема. Как идентичность человека ускользает от познания, но задается поступком (сердцевина которого – единственность субъекта), так и граница человеческого задается абсолютным моральным запретом, преграждающим путь разнообразным основаниям совершения некоторого поступка, среди которых отметается и рациональное рассмотрение. Мораль полагает предел рациональности[1], она не иррациональна и не антирациональна, но более чем рациональна: «Поступок в его целостности более чем рационален – он ответственен»[2].

Решение о поступке принимается не как логический вывод из знания мира. Более того, единственность, абсолютность не позволяют разворачивать этическое рассмотрение в той же логике, теми же языковыми средствами, с помощью которых описывается и исследуется мир причинно-следственных связей: понятия, выражающие мораль в ее абсолютности, в единственности субъекта и поступка, нельзя связать с помощью идеи причины и следствия (как уже было сказано, идея конечной, единственной причины – какой является субъект, но какой является и абсолютная цель целей – отрицает, в сущности, саму идею причинности, так как ставит ей предел, сама ничем не задана), но понять лишь как тождественность. Именно поэтому понятия философской этики закольцованы, ссылаются друг на друга (словами А.А. Гусейнова). Можно привести множество примеров того, о чем идет речь: это и известное аристотелевское отношение между добродетельным человеком и добродетельным поступком (у Зиммеля это поступок и характер), между свободой и ответственностью, то, что я избираю бытие себя, но само бытие есть избрание. Это и закольцованность субъектности и абсолютности. Абсолютность морали проявляется во всех этих закольцованностях или ссылках друг на друга – проявлениях тождественности самой себе; и язык чувствует свою неуместность при любом обращении к нему, он вынужден ломать свои структуры и успокаиваться на тавтологичности как

[1] *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // Философия: мысль и поступок. СПб. : СПбГУП, 2012. С. 281–307.

[2] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Собр. соч. Т. I. М., 2003. С. 30.

наиболее адекватной форме этического языка. Поэтому Кант называл этику самой тавтологичной наукой, а те, кто подходил к ней с позиций логики и языковых структур, мог только сделать вывод о возможности лишь молчания.

Мораль, для которой человек есть разумное существо, именно в силу этого задает то, что не может быть предметом человеческого рассмотрения, т.е. она задает границы человеческого как бы с двух сторон: и накладывая запрет на определенное действие, и выводя вопрос о его совершении из сферы рассуждающего разума. То есть разумность человека в морали утверждается в доведении ее до отрицания, положения предела, а потому и оформленности в качестве человеческой. Попытки отдать поступок в полное распоряжение познающего разума открывают возможность и даже, о чем кричит история, ведут к выпадению в зверство, к совершению того, чего не должно быть никогда и нигде. Свидетельством этого является интенсивное вовлечение науки, аргументации и исследования для достижения целей, которые преследовал нацизм. Принятию рационального решения о поступке на основе анализа известного знания о ситуации, о вовлеченных в нее людях, знания моральных норм, обязанностей и т.п. отказано в качестве морального основания – в этом заключается антигносеологизм морали. С одной стороны, поступок не выводится из содержания нормы, из знания, о чем говорит Бахтин, а с другой – то, чего не должно быть в абсолютном смысле, что не принадлежит человеческому, не может и не должно быть предметом рационального обсуждения, не есть компетенция человеческого разума.

Пространство морали есть пространство не фактов, а поступков. Смерть Сократа не есть факт, так как всякий факт локализован в определенном времени (даже будучи уникальным), он происходит, но смерть Сократа является абсолютно единственной и поэтому существующей вне времени. Она не может быть фактом, потому что факт вписан в причинный ряд, детерминирован, имеет предысторию (как все, что существует во времени), а предыстория и есть причина. Поступок не может иметь предысторию. У него нет и следствий в принятом смысле слова: Лев Толстой, рассуждая в дневнике о совести, пишет, что можно изменить последствия поступка, но сам поступок изменить нельзя, так как он уже занял место во времени: но, оговорим, это такое занятие места во времени, которое тождественно отрицанию времени, которое есть место в вечности, именно потому что оно вырывает его из времени

и помещает во вневременное пространство. Бергсон пишет, что моральный поступок мгновенен, он весь есть здесь и сейчас: ему ничто не предшествует или ему предшествует все, но не в том смысле, что он абсолютно детерминирован (хотя вне морали он, конечно, абсолютно детерминирован), а в том смысле, что он собой охватывает и все предшествующее, перестающее таким образом быть предшествующим, и все последующее: прошлое и будущее и поглощаются точкой мгновения совершения поступка и из нее возрождаются – не как ведущие к ней (в качестве причин или возможных следствий), но как порожденные ею. Мир, в котором убили Сократа, – тот единственный мир, с которым имеет дело человек морали: и он отрицает эту смерть, выбрасывает ее за пределы своего человеческого мира как то, что не может быть, потому что не должно быть. Такова идея Л. Шестова, такова же и идея Х. Арендт, когда она говорит, что Холокост – то, чего не может быть, что не возможно в человеческом пространстве[1]. Признать Холокост как факт озна-

[1] Три вывода настойчиво заявляли о себе в ходе размышлений о Холокосте, питавшихся как ужасом его фактической стороны, так и отвращением к разнообразным способам его теоретического обсуждения. Первый вывод таков: существуют вопросы, ответы на которые нельзя доверять человеческому разуму. Второй вывод: моральная ответственность есть ответственность за все, за мир в его целостности, в том числе и в его истории. И третий: поступок человека единственен, единственность есть способ существования поступка и субъекта морали.

Мысль Х. Арендт заключается в следующем: Холокост есть то, чего не должно было быть, чего вообще не может быть. Это кардинальное зло. И ни совесть, ни нормы морали не защитили от него. С невероятной легкостью и быстротой целое общество отказалось от них, а потом также легко и быстро вернуло на место. Добавим, что обоснование необходимости уничтожения миллионов людей осуществлялось в рамках научной и рационалистической традиции, само уничтожение проходило с использованием технических достижений (и даже ставило перед наукой конкретные задачи: например, перед химией и даже машиностроением) и с консультациями с учеными-гуманитариями для точного, научно обоснованного выполнения задачи (как это было с определением этнических характеристик караимов). Поставленная цель получала многостороннее обоснование и была представлена в качестве не просто нравственной по своему содержанию, но даже морально возвышенной и героической: как спасение человечества, требующее героизма от исполнителей, а сохранение достоинства перед горой трупов представлялось особым нравственным подвигом (в речи Гиммлера). Был преобразован сам язык ради сокрытия морального смысла совершавшегося. Основание уничтожения людей было лишено каких-либо признаков индивидуального: ни богатство, ни образование, ни поведение, ни духовные, ни физические достоинства или недостатки значения не имели: за скобки было выведено все, что делает человека человеком.

Чтение работ, в первую очередь философских, посвященных Холокосту, вызывало отвращение в силу того, что большинство из них оставалось в том же рацио-

чает вписать его в историю, в ряд социальных детерминаций, в ряд геноцидов, поставить Гитлера в один ряд с иными преступными диктаторами и т.п. Это и делается в истории, социологии и других науках. Но философия в своем этическом содержании и пафосе отличается от них тем, что видит факт истории или биографии как *поступок в его единственности и вечности: т.е. как абсолютный*. И в этом качестве она отвергает смерть Сократа и Холокост, ничтожит их, отказывает им в бытийственности. Поступок – не есть факт пространственно-временного эмпирического мира, но он есть факт в том смысле, в каком о нем говорит Бахтин (человек ответственен за сам факт поступка), он есть факт в том смысле, в каком Аристотель говорит о действительности его в бытии. Поступок есть факт человеческого бытия, бытия самим собой.

* * *

Поступок единственен и тождественен единственному субъекту. То, что множество людей совершали подобное тому, что совершаю я, ничего не меняет для меня в моем поступке. (Более того, именно в моем единственном поступке и явлен он в качестве поступка человека.) Тот факт, что в своей истории люди совершили бесчисленное множество убийств, не существует для меня в пространстве морали (тем более как аргумент или способ этического рассмотрения), для меня как морального существа (а каким еще существом может быть *Я*?) – ведь я есть единственный автор единственного поступка, ответственный за мир, в котором есть или нет убийства. В поступке человек оказывается автором вечности: он ничего не может изменить в нем в том смысле, что не может перестать быть совершившим его. Но в этой невозможности субъектность не ограничивается, а наоборот, утверждается: авторство

нально-аналитическом дискурсе, что и нацистские, — соотносили аргументы, факты, вплоть до дискуссий о мощности газовых камер и технологии исполнения уничтожения, о неправедном поведении ряда жертв, о политико-экономических детерминантах, исторических традициях и т.п. В них звучал и возмущенный голос, ставящий вопрос об уникальности Холокоста и его месте в ряду других геноцидов. То есть кардинальное зло в них стало предметом познания в качестве реальности: то, чего никогда не должно быть, было вписываемо в реальность многообразным теоретическим инструментарием. Оно рассматривалось в логике разнообразных детерминаций и, соответственно, вновь обретало и обоснование, и реальность.

и ответственность неотделимы от субъекта (невозможно представить Бога, отказывающегося от творения).

У каждого события есть причина, но поступок отличается от события тем, что единственным его основанием, причиной является совершающий его – что он совершается субъектом морали, от которого *абсолютно* зависит, совершать его или нет, и смысл этого поступка не зависит ни от каких иных причин и обстоятельств, кроме «причинности из свободы», моральный поступок *принципиально нерядоположен.* (Пространство морали – это пространство поступка, а не поведения.) И оскорбление остается оскорблением, сколько бы оснований для него не было. И убийство остается убийством, сколько бы причин и оснований не поставлял познающий разум. И один убийца не становится менее убийцей из-за того, что в его эпоху, в его стране таковых было множество. Мораль тем и отличается от права, что *поступок совершается не в ситуации и не как факт.* Или, словами А.А. Гусейнова, «как факт бытия он абсолютен»[1]. В связи с этим стоит обратиться к принципиальному различию между еще двумя понятиями: единственностью и уникальностью.

Идея единственности субъекта индивидуально-ответственного поступка высказывается М. Бахтиным, Х. Арендт, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером. Арендт подчеркивает единственность мыслящего человека, не нарушаемую даже его неизбежной раздвоенностью в акте мышления, о морали же она говорит как о затрагивающей человека именно в его единственности. Субъект морали абсолютно единственен (и в этом – абсолютен) в силу того, что он является единственным основанием поступка, так что всякое ограничение этой единственности означало бы, что поступок имеет и другие причины, а значит, субъектность и являющаяся тождественной ей ответственность невозможны. А.А. Гусейнов включает понятие единственности в определение морали как пространства «свободного или, что одно и то же, индивидуально-ответственного поведения, понимая под последним поведение, по отношению к которому действующий индивид является не только ближайшей, но также единственной и последней причиной, и потому несет за него ответственность с неотвратимостью, во всем объеме и только перед самим собой»[2]. Но за-

[1] *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности. С. 303.

[2] *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали. С. 186.

кольцованность моральных понятий проявляется и в том, что субъект морали не только несет ответственность в силу единственности себя как причины поступка, но и самой единственной причиной он является в силу ответственности: в силу того, что поступок есть *его* поступок (хотя точнее было бы во всех случаях говорить о *Я* и *мой)* – именно в силу единственности, которая отменяет возможность стороннего философствующего наблюдателя. Голос морального философа возможен лишь как голос самого *Я.* Субъект морали является единственным в силу своей абсолютности, подобно тому, как единственен любой абсолют – сомнение в этом порождает лишь противоречие в понятии. Единственность в таком случае есть именно то, что есть прямой смысл данного слова: не существует ничего-никого иного, а лишь одно, что неизбежно тождественно всему бытию, так как любое ограничение означало бы множественность. Но и абсолютен он в силу субъектности. При философской попытке задать субъекта морали он оказывается тождественным индивидуально-ответственному поступку, который также единственен и абсолютен (поэтому понятие поведения является не этическим, а социологическим, о чем пишет Арендт), и всему моральному пространству, всему ценностному бытию. Для Бахтина эта единственность долженствующа: никто и ничто не может быть автором моего поступка, что и делает меня ответственным субъектом (на моем месте в пространстве бытия не может быть никого иного уже в силу того, что на нем есть я). И поступок единственно-абсолютен: он не является выводом из прошлого или переходом к будущему, но сам порождает их и охватывает бытие как вневременное (любая попытка задать поступок иначе означает вписывание его в паутину детерминаций и лишение его моральной природы). Пространство морали оказывается пространством единственного субъекта – единственного поступка.

В морали человек одинок. Более того, его одинокая единственность долженствует не только в ответственности поступания, но и требует от него быть всемирным законодателем, не уклониться от того, что определено его единственностью (о чем и говорит Кант). Никакие самые благоприятные жизненные обстоятельства не могут избавить его от самого себя в пространстве морали. Именно отсюда известное античное: лучше пострадать от несправедливости, чем совершить ее; ведь совершивший несправедливость навсегда

остается неразлучным с собой-преступником[1]. Единственность субъекта морали определяет и ответственность за все – за все, произошедшее в прошлом и возможное в будущем, точнее – за все, что пребывает со мной как мое вне времени. В этом смысле и смерть Сократа, и преступления фашизма находятся в поле моей индивидуальной и единственной ответственности как мои поступки, которые я не могу простить и исключить из своего бытия: я не могу, оставаясь субъектом морали, помыслить их как не-свои. И помыслить некоторое событие, явление, не исключая и не теряя его авторства, ответственности за него, его субъектности, возможно только через понятие единственности.

В пространстве *познания* единственный как субъект поступка оборачивается «ничто»: его нельзя определить, задать с помощью описания, он сопротивляется любому объективированию, рассмотрению в качестве объекта, без чего не может обойтись познание, но более того, своей единственностью отменяет любую возможность существования и познающего. Единственный в пространстве познания есть *ничто*. И он же, как абсолютное начало, единственная причина – является *всем* в пространстве поступка, и его взгляд есть *взгляд не на себя, но от себя*[2].

Содержание понятия «уникальность», при поверхностной схожести, совершенно иное, можно даже сказать, несовместимое с «единственностью». То, что трудноуловимо с помощью традиционного теоретического описания, легко схватывается в интуиции языка: он сопротивляется таким словосочетаниям, как «уникальный Бог», «уникальный *Я*», «уникальный поступок», «уникальный Пушкин» – язык чувствует эту несовместимость как неприменимость определения «уникальный» к тому, что является единствен-

[1] Тема прощения коренится, скорее, не в морали: человек не может простить сам себя, если не он есть жертва поступка. И сам поступок для него есть он сам, его собственное бытие, по отношению к которому он не может занять внешнюю, оценочную, прощающую или непрощающую позицию. Он не может и забыть поступок — только если лишится сознания и перестанет быть моральным субъектом: ведь поступок не существует во времени, утекающем в прошлое, он всегда актуален, всегда сиюминутен. Для него, в отличие от правового деяния, нет срока давности, и *Я*, совершивший недопустимое, всегда и всюду таков.

[2] «Взгляд изнутри, когда субъект видит в поступке не то, что он сделал, а самого себя, является единственно возможной точкой зрения на поступок» (*Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности. С. 303).

ным. И ничто не мешает нам говорить о единственности Бога, *Я*, поступка и Пушкина.

Уникальность есть понятие, в котором делается заранее обреченная попытка прийти к единственности через познание и оценочные суждения, на основе сравнения, сопоставления, оценки в превосходной степени. Оно выражает превосходство в некотором одном или нескольких отношениях. Его пространство – познание и оценка, это пространство познающего разума, решающего конкретные задачи рассудка и разного рода оценивания. Оно основано на ограничении (даже просто самим собой, своим разумом) того, что хотят задать в качестве ничем не ограниченного – и уже в этом оно глубоко противоречиво: в нем скрыта безуспешность попытки перескочить от уникальности к единственности. Спор об уникальности события есть процедура познающе-оценивающего, сопоставляющего, аргументирующего разума, вписывающего это событие в ряд других (причинный ряд, ряд сопоставлений и т.п.) и она совершенно исключает возможность видения события как поступка, т.е. видения его в пространстве морали, в пространстве индивидуальной ответственности.

Для меня принципиальное, сущностное различие, несовместимость единственности и уникальности стало очевидным при обращении к теме Холокоста, при знакомстве с дискуссиями, касающимися этического взгляда на это событие, большая часть которых начиналась с обсуждения степени его уникальности, как бы его права быть рассматриваемым в большей степени, чем другие примеры геноцида. Независимо от ответа на последний вопрос в самой логике такого рассмотрения воспроизводилась логика самих нацистов, подходивших к решению еврейского вопроса рационально, научно, с привлечением как современных технических, так и интеллектуально-духовных сил. Дискуссия об убийстве, уничтожении народа превращалась в своего рода теоретический диалог о возможности убийства, о достаточности его оснований – и она не может быть иной, пока остается в пространстве познания, пока Холокост есть лишь уникальное событие, превышающее другие по описываемым, количественным показателям. В пространстве морали и в адекватном ему этическом рассмотрении о Холокосте оказывается невозможно говорить, так как он выпадает из пространства человеческого бытия, это то, чего вообще не должно быть (Х. Арендт): о нем нельзя говорить как об объекте по-

знания и оценки. Но его можно увидеть в оптике ответственного субъекта, и тогда он становится поступком, абсолютным и единственным поступком единственного субъекта. Тогда ответственным за него (а моральная ответственность не подвержена делению, ограничению, разделению с кем-то) является каждый из нас, любой, считающий себя ответственным за поступок, а следовательно, и за весь мир, в котором он совершается и которым он созидается.

Если согласиться с тем, что мораль как она воспроизводится или дана в форме моральной оценки не саморазрушительна только в том случае, если оценка направлена на самого оценивающего, если мораль есть форма отношения к себе (при всей неудачности такого определения, так как мораль есть способ задания себя, способ бытия субъектом: вне нее нет ни того, кто мог бы оценивать, ни самого оцениваемого: нет разведенности не только в пространстве, но и во времени: логика морали есть логика тождественных тождеств, в которой нет места причинности), форма задания себя, то возникает вопрос: что позволяет человеку включать в поле моральной оценки, в поле морального языка действия, совершенные не им, события, произошедшие с любой внеморальной точки зрения совершенно без его участия и даже вне пределов его физического существования: например, смерть Сократа или Холокост? Что дает мне право морально осуждать, считать невозможными события, совершенные другими людьми, при том, что мораль есть отношение с собой и моральная оценка не ущербна лишь как оценка самого себя? Ответ напрашивается сам собой: я оцениваю эти действия и события в качестве собственных поступков, принимая ответственность за них. В этом я становлюсь человеком, т.е. рассматриваю себя и утверждаю себя в качестве представителя всего человеческого рода во всей его истории. Подобно тому, как я могу гордиться и стыдиться событиями истории свой семьи, считая их своими, так и события всей истории я могу включить в поле морали только в качестве собственных поступков. Если я есть человек, и все действия человечества имеют отношение к морали лишь в форме поступков, а поступок невозможен без субъекта, без совершающего его автора, то таким автором могу быть только я в силу единственности субъекта. Все это свидетельствует о том, что моральный субъект (а для моральной философии иного субъекта не существует) несет ответственность за все, совершенное человеком, а не только за все, что он совершает в качестве физи-

ческого тела. Не говоря уже о том, что он отвечает за все, совершенное физически именно им. И это очевидно уже в силу двух моментов: невозможно провести границу ответственности в мире всеобщей детерминированности, в котором оказывается совершенный, материализованный поступок: он связан с уходящими в бесконечность цепями причинностей, т.е. следствий, познать которые невозможно, но можно принять ответственность за них в качестве исходного, а не проистекающего из уже совершенного начала. То есть границы ответственности не может быть во внеморальном пространстве. Но ее тем более не может быть в пространстве морали, так как это означало бы существование субъекта за границей его существования.

В связи со сказанным становится понятно, что отнестись к некоторому событию морально – значит отнестись к нему как к собственному поступку. Любое иное отношение есть какое угодно – историческое, социологическое, эстетическое – но только не моральное, а философия, которая не есть мышление о поступке как собственном поступке, не только не есть моральная философия, но и вообще есть не совсем философия. Любое не мое действие есть лишь факт, событие вещной жизни, в которой нет «ни грана морали». Но в этом пространстве не только «не мое» есть вещная фактичность, но нет и меня самого, меня нет даже в качестве остаточного следа некоей жизни, распавшейся на безжизненные осколки частей тела, одежды, социальных ролей, произнесенных звуков. Я существую только в моем, только в поступке и в качестве поступка (тут имеет место все та же закольцованность, невыразимая в языке, неспособном не отделять и не разделять единое). Человек как моральное существо и *Я* также есть тождество: мы не знаем иного понятия человека, также как и иного *Я*, кроме *Я* божественного, но так как субъект изначально единственен, то *Я* человеческое и божественное оказывается лишь различием в именах. Поэтому можно сказать, что граница человеческого задается субъектностью. Субъект не может сказать про что-то «не мое»: это также невозможно, как невозможно человеку сказать, что он мертв, зафиксировать, засвидетельствовать собственную смерть.

Видение Холокоста как собственного поступка и такого, которого не должно быть в абсолютном смысле, означает одно: абсолютный запрет на убийство, такой запрет, который выводит вопрос об убийстве из прерогативы рационального рассмотрения, из сферы решения человека.

* * *

Мышление, готовое разрушить любое собственное заключение, может перейти в поступок, только отменив самое себя, поставив себе границу. И оно делает это, установив, что есть нечто, что не может, не должно быть предметом мышления (познания). Граница задается запретом на превращение поступка в продукт познания, в логический вывод: собственно, этот первый шаг границеполагания и есть признание того, что когда есть мышление, нет поступка, а когда человек поступает, нет мышления (Х. Арендт). Но в ответе на вопрос, что же не может быть предметом рационального обсуждения (ведь мышление не может наложить запрет на любое содержание, тогда бы не было и самого мышления), граница обретает свои очертания: мышление накладывает запрет на уничтожение собственными силами того, без чего невозможно само мышление: жизнь мыслящего существа и речь, в которой мышление осуществляется. Мышление переходит в поступок не познавательными выводами, но их разрушением и отказом от познавательного рассмотрения вопроса об убийстве и лжи, самим самоограничением. Но это самоограничение остается постоянной заботой мышления, оно составляет ту его направленность, которую имеет в виду Арендт, когда именно мышление противопоставляет совести и ставит на ее место. Задание собственной границы составляет то, что можно было бы назвать нравственным содержанием мышления: не познание нормы, не задание нормы, а выведение определенных вопросов из сферы компетенции человеческого мышления, что и есть придание или осознание их абсолютности.

Граница поступания задается его субъектностью. Если со стороны мышления граница задается как самозапрет на познавательное обсуждение вопроса об убийстве и лжи, так со стороны поступания эта граница задается запретом на убийство и ложь, которые есть смерть субъекта, самоотрицание субъектности.

Мышление не подвластно мыслящему: человек не может запретить себе мыслить о чем-то определенном и мыслить вообще. Идеи приходят ниоткуда (или из царства идей?) и не подчиняются ни логике (как бы она ни пыталась их обуздать), ни воле. Поэтому мышление не является по-

ступком в качестве намеренного действия. Но это не отменяет ответственности, охватывающей бытие субъектом как таковое, причем ответственности именно в ее всеохватном качестве: у мысли нет источника, нет основания, но она является *моей* мыслью. Помысленная, она неизбежно является моей – и в этом мышление и поступание совпадают. Даже вынужденное признание, предательство под пыткой являются моими (в конечном итоге все мои действия вынуждены, поскольку осуществляются в эмпирическом пространстве), и я отвечаю за них как моральный субъект, даже если совершенно не виновен в правовом отношении. Другое дело, что мышление непрерывно разрушает собственные идеи, не останавливается ни на одной, иначе бы оно прекратилось. Парадокс заключается в том, что только разрушая и изгоняя определенное содержание, только в этом движении мышление существует и существую *Я* как мыслящий субъект, но как субъект моральный я не могу отказаться ни от одного своего поступка, не перестав быть субъектом. Причем моим поступком является все, что совершает человечество: исключение события, действия из поля моей ответственности тождественно исключению меня самого из бытия, так как я тогда более не являюсь субъектом. Мышление постоянно ничтожит само себя, поступок, наоборот, утверждает бытие самое-себя в качестве абсолюта. Взаимоотрицая друг друга, они, тем не менее, соприкасаются общей границей, задаваемой абсолютными запретами на убийство и ложь (в античности – условиями возможности действия и слова), видимой при взгляде на мышление как запрет на рациональное обсуждение, а при взгляде на поступание как запрет на совершение. Конечно, мышление не может само себя ограничить, но оно ограничено «более чем рациональностью» морали, абсолютность которой означает и абсолютное недопущение зависимости границы человеческого от рационального анализа и обоснования.

* * *

«Мы берем слово “ответственность” в его обычном смысле как “сознание быть неоспоримым автором события или объекта”»[1]. Именно этот сар-

[1] *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 557.

тровский «обычный смысл» совершенно подавлен логикой права: ответственностью перед кем-то, за что-то выделенное. Этика, зараженная правом, в сущности утрачивает то понятие ответственности, которое задается философско-этическим видением человека и о котором говорит Бахтин, отличая нравственную ответственность от специальной и вводя понятие «не-алиби в бытии», и Сартр: «...Когда я появился в бытии, я один несу на себе весь груз мира, и никто не может мне его облегчить»[1].

По мнению Р.Г. Апресяна, моральные решения по своей природе рефлексивны, по крайней мере в том смысле, что человек должен отдавать себе отчет в том, что он делает, т.е. брать на себя ответственность за принимаемые решения и их последствия. В сущности, эта формулировка – классическое проявление гносеологизма в этике: ответственность понимается как ответственность за принятое на основе познания ситуации, вовлеченных в нее людей и релевантных моральных принципов решение. Но может ли человек брать на себя ответственность за решение и последствия в их содержательно наполненном смысле? Можно ли приравнять моральное решение к просчитываемому, рационально выверенному и выведенному выводу, даже если в его посылках присутствуют моральные ценности и нормы? Моральная ответственность не есть ответственность за адекватность познания и выводов, она также не является ответственностью за успешность достижения результата.

Как пишет А.А. Гусейнов, «нравственность ответственна за сам факт поступка (любого поступка!), за его рождение, она дает поступку имя, после чего он становится поступком того конкретно-единственного человека, который его совершил»[2]. Собственно, поступок есть то действие (или отказ от действия), которые я считаю своим. И он единственен именно в силу единственности его автора. Он не может быть повторяемым, множественным, серией поступков одного автора (составляющими поведение) в силу того, что каждый раз поступок инициируется и подписывается заново, причиненный только сиюминутно-вневременной субъектностью, абсолютностью субъекта или его свободой, что то же самое. Он является абсолютным и единственным началом, не вписанным ни в какой ряд, ни в

[1] Там же. С. 559.

[2] Настоящее издание. С. 285.

какую детерминацию. Он может быть проинтерпретирован, пересказан в нарративе внешним наблюдателем, но никогда не может быть таковым для самого субъекта. Человек как моральный субъект совершает поступок, а не выстраивает линию поведения. Для него нет прецедента, он не может опираться на свое прошлое, свой жизненный опыт или детерминировать себя проекцией в будущее. Его ответственность есть способ субъектного бытия – в ней он избирает бытие, а не небытие. Он не может принять или избрать саму ответственность, как не может избирать мораль, так как это тождественное ему.

Ответственность как принятие *мойности* поступка и мира тождественна единственности субъекта морали, для которого *Другой* выступает как *мой-другой*.

«Бытие-друг-с-другом – это не отношение одного субъекта к другому»[1], – пишет Хайдеггер – другой есть всегда мой другой, точно также как мой поступок. И он есть мой в том же смысле, как и поступок, т.е. как то, за что я несу ответственность, так как мой это и есть то, за что я отвечаю, а отвечать – значит принимать и задавать как свое. *Другой* не может быть помыслен вне бытия моим другим, моим порождением, так как вне этого он овеществляется, становится вещью, т.е. уже выпадает из сферы морали. И тут нет иной возможности, так как субъект принципиально единственен, как единственен центр мира. Второго, иного субъекта не может быть. Именно так в философии рождается идея другого-друга у Аристотеля: как другого *Я*, как порождение моего отношения к самому себе.

Попытки определить мораль через коммуникацию, через отношение *Я* – *Другой* основываются на представлении о некоем *Я*, данном неким неизвестным образом, в сущности, они исходят из эмпирической вещной данности некоторого существа, обнаруживаемого наряду с другими такими же существами и вступающего с ними в отношение. «Речь о бытии-отнесенным, о связанности с другим или даже межчеловеческой связанности вводит в заблуждение, ибо внушает представление о двух имеющихся в наличии полярных субъектах, которые затем должны установить связи (Verbindungen) между представлениями, имеющимися в сознании у каждого из них. При этом понятие связанности препятствует нашему вовле-

[1] *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Вильнюс : ЕГУ, 2012. С. 171.

чению себя в истинное отношение... к другим»[1]. Для этического взгляда бытие в мире есть то, что *Я* избираю (о чем говорит Аристотель): но не просто *Я* избираю бытие, а не небытие, но оно есть бытие именно в силу того, что *Я* избираю его. И в этом творящем бытие избрании *Я* не могу избрать ничего-никого, кроме самого себя. Избрание бытия есть избрание самого себя: в этом воплощается безусловная единственность субъекта. Благо и есть избрание бытия, а бытие – это только бытие меня самого, бытие самого субъекта. То есть благо – это и есть бытие субъектом, бытие в морали. Зло же – небытие, небытие субъектом. Эта идея протягивается-прослеживается от Аристотеля к Канту и Арендт.

* * *

Ответ А.А. Гусейнова на вопрос об определении морали заканчивается мыслью о том, что вообще позволяет человеку поступать, действовать в качестве человека: это именно *абсолютность* нравственных запретов на убийство и ложь, которая позволяет ему оставаться человеком в пространстве *относительного*, т.е. поступать в конкретных ситуациях, отношениях с людьми и т.п. Но без этой абсолютности он выпадает в зверство, теряет субъектность, без этого невозможна мораль= автономного = свободного = ответственного человека. Попытка же слить мораль с этим пространством относительного, с деланием блага (или пользы, или заботы) ведет к ее философскому уничтожению, растворяет ее в праве, в познании, в психологии. Стремление обосновать благо *Другого* и соответствующих ему ценностей – невреждение, признание, солидарность и забота, – которые воплощаются в позитивных требованиях «не вреди», «признавай других», «помогай другим», «заботься о других» (Р.Г. Апресян), переводит мое решение о поступке в плоскость познания – (что есть вред, что нужно другому и т.д. – знания о другом) – или мышления, в котором нет меня-поступающего. Более того, такой ход этической мысли, отвергая абсолютность морали в форме абсолютности запретов (исключающих мышление и познание, напрямую перехо-

[1] Там же. С. 170–171.

дящих в поступок, воплощающих саму возможность поступать субъектно), ставя поступок в зависимость от конкретной ситуации и ее познания, находя моральные аргументы в пользу применения силы и лжи, лишает мораль возможности быть, как и человека – быть субъектом. Абсолютный запрет на рациональное обсуждение права на убийство и ложь есть условие того, чтобы рациональный дискурс, в том числе и этический, вообще продолжал существовать без выпадения из пространства мысли.

Часть вторая

Можно ли дать определение морали?

Section two

Can Morality Be Defined?

Р.Г. Апресян[1]

1. Смысл дефинитивного представления морали я вижу в том, чтобы в лаконичном виде представить сущность этого феномена в единстве его философско-этических и нормативно-этических определений. Дефиниция, конечно, ограничивает, но только в сравнении с концепцией, в особенности развернутой; в сравнении с когнитивным состоянием бестолковости, дефиниция есть благо. Даже не явленная открыто, она есть непременное условие для рассуждения и диалога.

Предлагаемое понимание морали сложносоставно. Этим обусловлено его последовательное представление.

2. Мораль – это прежде всего определенного рода ценности и соответствующие им требования, направленные на гармонизацию различных (по разным критериям) интересов; а также решения, действия и политики, оцениваемые под углом зрения этих ценностей и требований.

2.1. Невольно отталкиваясь от своего внутреннего опыта и следуя доминирующей традиции моральной философии, а это нововременная традиция, мы мыслим о морали главным образом, как она проявляется на индивидуальном уровне. На индивидуальном уровне мораль обнаруживается в виде ценностей, посредством которых человек направляется (ориентируется) на благо другого человека, других людей, социума (в перспективе – всего человечества). Моральные ценности повелевают не препятствовать легитимным интересам других, побуждают сообразовывать свои интересы с интересами других и содействовать последним с максимально возможной полнотой. Агентом морали здесь выступает *Я* в своем индивидуальном качестве, соотносящее себя с *Другим*, индивидуальным, коллективным или символическим *Другим* (предстающим в качестве реципиента дискурсивной и/или поведенческой активности *Я*).

2.2. В качестве моральных эти ценности особенны тем, что: а) репрезентируют и утверждают благо индивида как такового, б) соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому, в) при этом требования обращены к *Я*, вменяя ответственность за благо *Другого*.

2.3. В случае, если отношения *Я* и *Другого* носят обоюдный характер, обе стороны отношения выступают в качестве моральных агентов (что в зависимости от исторически конкретной культурной матрицы могло трактоваться различ-

[1] Рубен Грантович Апресян – профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

ным образом: индивид как «Божий человек», как «самоценная личность» и т.п.); *Я* соотносит себя с другим или некоторыми другими *Я.* Внутри этих отношений позиции агента и реципиента постоянно обращаемы, или реверсивны.

2.4. Взаимно-сообразовывающие свои интересы *Я* в тенденции стремятся к соединению – к становлению *Мы* (более или менее консолидированного).

2.5. На коммунитарном или социальном уровнях доминирующим агентом выступают группа, общество – *Мы* (реальное или символическое). Коллективный агент ратует за приоритет общих интересов над частными и печется прежде всего об общем, т.е. соотнесенным с социумом, благе.

2.5.1. В рамках коммунитарно-социальной морали *Я*, если и выступает агентом морали, то в качестве члена группы или общества.

2.5.2. Носителем общего интереса может выступать отдельная личность, отдельные личности или фракции, по разным признакам консолидированные, в то время как носителем частного интереса – группа, а в случае общества – его полномочные представители.

2.6. На разных этапах исторического развития адресат этих требований, так же как и объект требуемых действий, был разным: с течением времени круг индивидов, воспринимающихся в качестве моральных реципиентов, меняется от минимального круга *своих* до безграничного в перспективе круга чувствующих существ вообще.

3. Ценности, о которых было сказано, это *невреждение* (т.е. непричинение вреда), *признание*, *солидарность* и *забота.*

3.1. Ценности, закрепленные в разнообразных текстах, в культуре, существуют по-разному: а) в «отвлеченной» форме утверждаемых или подсказываемых (артикулированно или нет) предпочтений, б) в форме соответствующих императивов.

3.2. В той мере, в какой моральные ценности и требования закреплены в культуре, мораль надличностна.

4. Соответствующие ценностям императивы (повеления, требования) – «не вреди», «признавай других», «помогай другим», «заботься о других».

4.1. Требование «не вреди», выраженное в форме запрета, является наиболее сильным. Невреждение – наименьшее, что ожидается от человека как морального агента, но ожидается безусловно.

4.2. Наоборот, забота о другом – наибольшее, что ожидается от человека как морального агента, и вместе с тем это наименее строгое требование.

4.3. Нанесение вреда – *запрещается*, забота – *рекомендуется* и *ожидается*, не более того.

5. Само наличие этих требований определяет необходимость другого вида ценностей – отражающих соответствие индивида этим требованиям.

5.1. Таковы *добродетели* как качества характера, благодаря обладанию которыми индивид способен отвечать этим требованиям.

5.2. Содействие благу другого, поддержание солидарности-единения в отношениях с другими и развитие добродетельности характера соединяются еще в одной ценности, а именно, ценности *личного совершенства,* которая выступает в форме идеала личности. Этот идеал задает высшую «планку» нравственного развития личности и формирует у нее стремление осуществлять себя в суждениях и действиях наилучшим образом.

5.3. Ценности добродетели и совершенства выражаются в соответствующих требованиях – быть добродетельным, быть совершенным.

6. Названные ценности и вытекающие из них требования прослеживаются во всех известных культурных традициях – в священных текстах различных религий, с которыми эти традиции ассоциированы. В самом простом виде эти ценности обнаруживаются в утверждении предпочтительности общности, прежде всего между своими, но также и с другими/чужими, а нередко между всеми людьми.

6.1. Как таковые они противостоят мотивам самоугождения, корысти, тщеславия и прочим, посредством которых *Я* проявляет себя в противовес и ущерб *Другому*, утверждает себя за счет *Другого*.

6.2. Наиболее полное нормативное выражение эти ценности нашли в заповеди любви, утверждающей любовь к ближнему и любовь к высшему в их взаимной опосредованности. Выделенная четверица базовых ценностей раскрывает предполагаемые смыслы заповеди любви к ближнему: обратное любви есть причинение вреда; признание и солидарность/помощь суть промежуточные формы между вреждением и заботой/любовью.

6.3. В истории мысли любые попытки позитивного осмысления нравственности (а не критики нравов) приводили к идее общности, гармонии человеческих отношений, межличностного и коммунитарного единения, шире – единения человека с миром и его объединяющим началом, будь то метафизически понятая Природа, Бог, или *культура* как сфера смыслов.

7. Моральные требования отличаются рядом черт, в своей совокупности выражающих специфику моральной императивности.

7.1. Они неинституциональны: их действенность не обеспечивается социальными учреждениями, органами, уполномоченными.

7.2. Санкция за не/исполнение моральных требований носит предупредительный и идеальный характер. Поскольку моральные ценности и соответствующие им требования действуют в живом коммуникативном пространстве, в реальном взаимодействии *Я – Другой*, *Я – Ты*, *Я* оказывается агентом ответственности не в силу самого факта существования требования, а перед лицом реального *Ты*, в практическом отклике на *Другого*. Выражением своих ожиданий *Другой* побуждает *Я* к действию. *Я* соотносит свои действия с моральными ценностями и требованиями, но в их исполнении ответствен перед *Другим*. В соотнесенности, во-первых, с ценностями и требованиями и, во-вторых, с благом *Другого* действие обретает качество поступка.

7.3. Действительность моральных требований основана на способности морального агента быть самостоятельным, или автономным в мышлении, решениях и действиях, на его готовности (обусловленной социализацией) принимать моральные требования и единолично отвечать за их осуществление.

7.3.1. «Инструмент» рефлексивной самостоятельности – *совесть*.

7.3.2. Морально оправданная самостоятельность выражается в «самоволии» человека – способности быть неподотчетным внешней воле, независимым от нее и противостоит «своеволию» как проявлению неспособности личности прислушиваться к моральному долгу и следовать ему.

7.4. Моральные требования, как и ценности, воспринимаются и осмысливаются *самим моральным сознанием* как абсолютные и универсальные.

7.4.1. Моральные требования воспринимаются и трактуются как абсолютные, т.е. беспредпосылочные в своем ценностном значении. Хотя авторитет, традиция, общественная привычка являются важным фактором их действенности, они представляются значимыми не благодаря им, но сами по себе, как факт культуры.

7.4.2. Моральные требования воспринимаются и трактуются как универсальные,т.е. адресованные каждому. Все агенты морали полагаются потенциально равными; требования обращены к каждому в равной мере. Универсальность –

оборотная сторона равенства. Универсальность требований ошибочно трактуется как абсолютность (безусловность) их применения.

7.5. Мыслимые как ценностно беспредпосылочные требования реализуются в конкретных поступках, сообразованных с ситуацией, в которой они совершаются, и с лицами, которые в нее включены.

8. Личность может мотивироваться к реализации моральных ценностей и исполнению требований подражанием, послушанием, сочувствием или убеждением. Способ мотивирования не специфичен для феномена морали, но свидетельствует о характере моральности личности.

9. Требование содействовать благу людей обращено не только к личности, но и к общественным группам, к социуму, которые, в свою очередь, как моральные агенты – *коллективные другие* выступают также и как объект морального отношения, моральной обязанности личности.

9.1. Тем самым задается пространство *общественной морали* как, с одной стороны, комплекса ценностей и норм, определяющих отношение социума к своим членам (индивидуальным и коллективным), а с другой – ценностей и норм, определяющих отношение членов социума к целому.

9.2. Основополагающими ценностями общественной морали являются *общее благо* и *права человека*. Особенность общественной морали состоит в том, что в ее рамках осуществление человеком себя в качестве ответственного лица опосредовано *социальными институтами*. Соответствующие ожидания выражаются и в отношении социальных институтов.

10. Поскольку логика специальных видов деятельности (профессиональной, корпоративной, организованной под определенные цели) может толкать человека к действиям, ограничивающим, а то и попирающим моральные ценности, возникает необходимость в специальном моральном регулировании таких видов деятельности. Моральное (или, как принято говорить по отношению к данной сфере, этическое) регулирование специальных видов деятельности более или менее институционализируется, сращивается с административным регулированием и по степени внешнего контроля за личностью негативно отличается от обычной «морали».

11. В той мере, в какой и благо людей, и благо социума зависят от состояния экосферы (в первую очередь естественных биокомплексов), ее сохранность является важной моральной ценностью, необходимым предметом ответственности социума и индивида.

Ruben Apressyan[1]

1. The purpose of a definitive representation of morality is to give in a lapidary form the very essence of this phenomenon as manifested in the accord of its theoretical and normative designations. Such a definition will, of course, be somewhat limiting, but only as compared to the conception, especially the one set out in substantial detail; however, when compared to the cognitive state of non-sense, a definition presents an advantage. Even if it has no explicit manifestation, it is a necessary precondition for any discourse or dialogue to be possible.

The concept of morality proposed herein is an aggregated one – hence it is represented in sequential manner.

2. First and foremost, morality is a set of values and corresponding demands aimed at harmonising interests that differ by a variety of criteria, as well as decisions, actions and policies evaluated from a viewpoint that takes these values and demands into account.

2.1. Inadvertently relying on our internal experience and following the dominating tradition of moral philosophy, which is a tradition that came into being already in the Modern age, we tend to think on morality mainly in its individual manifestations. At individual level, morality is shown up in values, which direct (or orient) a human being towards the good of another human being, other humans or the society in general (and, potentially, all of humankind). Moral values impel one not to interfere with the legitimate interests of others and urging one to coordinate one's interests with those of the others, doing one's utmost to pursue the latter to the fullest. The moral agent here is represented by the *Self* in its individual capacity; the *Self* correlates oneself with the *Other*, whether individual, collective or symbolical (presented as the recipient of the *Self's* discursive and/or behavioural activity).

2.2. The values in question have the following distinctive characteristics as moral values: a) they represent and affirm the good of an individual as such; b) the relevant demands are applied to the individual as such; c) the demands are also applied to the Self, inculcating into the latter the responsibility for the well-being of the *Other*.

2.3. In cases when the relationship between the *Self* and the *Other* is of reciprocal nature, both parties act as moral agents (the term could be interpreted in a variety of ways, depending on a particular historical cultural matrix – an individual as a "man of God", a "intrinsically valued person" and so on); the *Self* juxtaposes oneself against

[1] Ruben Apressyan – Professor, Sector of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

another *Self*, or other *Selves*. Within this relationship, the positions of the agent and the recipient constantly reverse one another.

2.4. The *Selves* with mutually correlated interests tend to transform their relations into unity – into *We* (more or less consolidated).

2.5. At the communitarian or social levels the group and the society – in other words, *We* (real or symbolical) – perform as the dominating agent. The collective agent adheres to the idea of general interests taking priority over those of an individual and is primarily concerned with general good, i.e. correlated to the community and society.

2.5.1. Within the framework of communitarian or public morality the *Self* appears to be a moral agent only in the capacity of a member of a given group or community.

2.5.2. The group or public interest may be represented by a single individual, a number of individuals or factions (consolidated by various features), while a group or, in case of a society, its authorised representatives may, in turn, serve as vessels of partial interests.

2.6. At different stages of historical evolution the subject of such requirements, as well as the object of required action, has been varied – over the course of time, the spectrum of individuals perceived as moral recipients has been changed from the most limited circle of those perceived as kin to a potentially boundless number of sentient beings in general.

3. The values in question are as follows: *non-harming, recognition, solidarity,* and *care*.

3.1. Values recorded in texts of various kinds, in culture exist in different forms: a) as abstract preferences, expressed implicitly or explicitly, and b) as corresponding imperatives.

3.2. Morality is transpersonal inasmuch as moral values and demands are recorded in the culture.

4. The corresponding to the above values imperatives (demands, or commands) are the following: *cause no harm to others*, *recognize others*, *help others* and *care for others*.

4.1. The demand "you shall cause no harm to others" is expressed as a direct proscription and is the strongest of them all. Non-causing harm is the minimal expectation for a human being as a moral agent, but this expectation is absolute.

4.2. On the other hand, care for others is the greatest expectation for a human being as a moral agent; it is, at the same time, the least strict demand of all.

4.3. Harming is prohibited; caring is recommended and expected at most.

5. The very existence of these demands determines the necessity of another type of values – the ones that would reflect an individual's adherence to these demands.

5.1. Such are *virtues* as human qualities that enable an individual to fulfil these demands.

5.2. Acting for the sake of another's good, maintaining solidarity, or unity, in relations with others and the development of a virtuous character are converged in one more value – namely, the value of self-perfection manifested in an ideal of the perfect *Self*. This ideal sets the highest standard of an individual moral development and urges one to achieve perfection in self-realisation in judgments and actions in the best possible way.

5.3. The values of virtue and perfection are manifested in corresponding demands, namely, to be virtuous and to be perfect.

6. The above values and the demands that stem from them can be found in all known cultural traditions – in the holy texts of different religions, which these cultural traditions are associated with. The simplest manifestations of such values are found in the affirmation of unity as something preferential – among kinfolk first and foremost, but also with the others/strangers, and often the humanity in general as well.

6.1. In and of themselves, these values and the demands counter the motives of self-pleasing, greed, vanity, etc., by which the *Self* manifests oneself at the expense of the Other, and inflicting harm upon the *Other*.

6.2. These values have found the most complete normative expression in the Commandment of Love that reaffirms love for one's neighbour and love for the supreme as inter-dependent phenomena. The above tetrad of basic values reveals the implications of the Commandment of Love for one's neighbour: harm is the reverse of love; recognition and solidarity/help are but intermediate stages between harming and loving/caring.

6.3. All the attempts of positive description and interpretation of morality (as opposed to the criticism of morals) known in history of human thought have led to the idea of unity, harmony in human relations, interpersonal and communal unification, or, in the wider sense, the unity between the human, the world and what one perceives as its unifying factor, be it Nature interpreted metaphysically, God or *culture* as the sphere of meanings.

7. Moral demands have a number of traits which in their aggregate manifest the specific nature of moral imperativeness:

7.1. They are non-institutional – their efficacy is not enforced by any social institutions, boards or commissioners.

7.2. The sanctioning of non/compliance of moral demands is of a preventive and ideal nature. Since moral values and corresponding demands act in live communicative space – in actual interactions between the *Self* and the *Other*, the *I* and the *You,* the *I* appears to be the agent of responsibility not merely because of the very fact of existence of a given demand, exists, but facing the actual *You*, in a practical response to the *Other*. Expressing his/her expectations the *Other* incite the *Self* to act. The *Self* is aware of the correlation between one's actions with moral values and demands, but he/she complies with them owing to responsibility before the *Other*. An action acquires moral characteristics once it has been reconciled, first, with the values and demands, and, second, with the *Other's* good.

7.3. The validity of moral demands is based on moral agent's ability to be independent, or autonomous in thought, decisions and actions, his/her readiness (developed owing to socialization) to accept moral demands and bear the personal responsibility for their implementation.

7.3.1. *Conscience* is an 'instrument' of reflective autonomy.

7.3.2. Morally justified independence is manifested in the person's self-volition, or ability to be impervious to external will and independent from it, as opposed to arbitrariness ("willfulness") as the person's inability to take heed of his/her moral duties and follow it.

7.4. Moral demands as well as values are perceived and recognised by *moral consciousness itself* as absolute and universal.

7.4.1. Moral demands are perceived and interpreted as absolute, or unconditional in their value meaning. Even though authority, tradition and social habit play a significant role in their efficacy, they are perceived as valuable *per se* – as a cultural fact, and not due to any of the above factors.

7.4.2. Moral demands are perceived and interpreted as universal – they are addressed to everyone. All moral agents are considered potentially equal and moral demands affect everyone equally. Universality is the reverse side of equality. The universality of moral demands is sometimes misinterpreted as absolute (or unconditional) character of their application.

7.5. While considered as unconditional in respect to values moral demands are applied in particular actions according to a particular situation and persons involved in it.

8. A person can be motivated to comply with moral values and demands as a result of emulation, obedience, compassion or persuasion. The modes of motivation are not specific for the phenomenon of morality, but characterise the quality of an individual's morality.

9. The demand to act for the sake of people's good is addressed to social groups and society in general as much as to individuals. Such groups, in turn, acting as moral agents – *collective Others* may also be perceived as the object of an individual's moral attitude and moral obligations.

9.1. The space of *social morality* is thus defined as a complex of values and norms that determine the attitude of society towards its members (collective and individual), on the one hand, and values and norms that determine the attitude of a given society's members to society, on the other.

9.2. *Public benefit* and *human rights* are the basic values of public morality. The latter is specific insofar as an individual's self-realization as a responsible agent is mediated by *social institutions.* Corresponding expectations are expressed in regard to social institutions as well.

10. As far as the logic of specific types of activity (professional, corporate, and otherwise organised to pursue specific goals) may drive an agent to actions that restrict or openly violate moral values, the need for a specific moral regulation of such activities may become evident. Moral regulation of specific types of activity (more commonly referred to as ethical regulation) has become more or less institutionalised, merged together with administrative regulation, and negatively different from conventional morality.

11. Insofar as human and public good are dependent on the state of the ecosphere (natural bio-complexes first and foremost), its preservation appears to become an important moral value and an obligatory subject of individual and public responsibility.

Translated into English by Mikhail Yagupov

О.В. Артемьева[1]

Определение морали имеет смысл как попытка кратко выразить ее суть, назначение и специфические особенности.

В понимании морали я исхожу из того, что она отвечает фундаментальным потребностям человека как родового существа. Ее сфера – это отношения между людьми. Посредством определенных по содержанию ценностей и норм она

[1] Ольга Владимировна Артемьева — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии Российской академии наук, автор книги «Английский этический интеллектуализм XVIII — XIX вв.».

ориентирует человека на достижение личного совершенства и совершенных отношений с другими людьми. Особенность морального перфекционизма по сравнению с другими его видами (творческим, религиозным и т.п.) состоит в том, что моральное совершенствование осуществляется в пространстве человеческих отношений, по поводу них и в конечном счете ради них. В морали в значительной мере две эти ориентации – на личное совершенствование и совершенствование человеческих отношений – взаимно опосредуются и являются условиями друг друга. Взаимозависимость двух перспектив объясняется тем, что человек по своей природе определяется отношениями с другими людьми. Так, К. Маркс рассматривал человека как ансамбль общественных отношений, для М. Хайдеггера мир человека в экзистенциально-онтологическом определении последнего есть совместный мир, или, что то же самое, «присутствие» (Dasein) и есть со-бытие. Аналогичное понимание в иных контекстах и на другом языке выражено в феминистской этике заботы, в современных (по крайней мере аристотелевских) версиях этики добродетели, а также в ряде других концепций.

Из положения о том, что человек по своей природе определяется отношениями, его мир – это совместный мир, казалось бы, можно сделать вывод о том, что личное совершенствование само по себе ведет к утверждению морально значимых отношений между людьми. Однако это не так. Забота о себе и забота о другом (других) – это, хоть и взаимозависимые, но все же самостоятельные моральные задачи. Не устремленный к возвышенному идеалу человек не способен к утверждению морально значимых отношений с другими людьми. Качество этих отношений, в том числе и моральное, зависит от качества всех включенных в них участников. Еще Аристотель показал, что нацеленный исключительно на удовольствие или пользу человек не способен к установлению отношений, соответствующих природе, назначению человека. Дружба в ее совершенном проявлении возможна лишь как отношение между добродетельными, устремленными к высшему благу людьми. К этому можно добавить, что вне перфекционистского контекста забота о другом (других) может оборачиваться, с одной стороны, потворством всевозможным слабостям другого, с другой – патернализмом, манипулированием и тиранией. Однако и устремленный исключительно к возвышенному идеалу, последовательно исполняющий перфекционистски-аскетические предписания, но игнорирующий при этом конкретного другого (других), оказывается несостоятельным на пути личного морального совершенствования. Последнее очевидно в ситуациях, когда моральный субъект, следуя норме, с исполнением которой отождествляет свое моральное достоинство, попустительствует совершению зла в отноше-

нии другого, пресечь которое было бы возможно лишь ценой ее нарушения. Строгость в отношении нормы не снимает вины за попустительство злу и никак не компенсирует эту вину, к каким бы изощренным аргументам (пусть и искренне) ни прибегал сам моральный субъект или философ, для которого пространство морали образуется отношением не к человеку, а к норме.

Своеобразие морального субъекта состоит также в том, что он всем своим существом включен в действительный мир – мир межличностных отношений, социальности, культуры, даже природы. Этот мир является *его* реальностью. Принадлежность ей обусловливает конкретность и тем самым уникальность морального субъекта. Кроме того, именно эта сложная реальность является источником тех проблем, столкновение с которыми порождает у человека потребность в морали. И только с помощью морали их можно решить. Моральный субъект устремлен к возвышенному идеалу, но устремлен к нему, будучи укорененным в реальности. Используя метафору Канта, можно сказать, что человек как моральный субъект принадлежит двум мирам – ноуменальному и феноменальному. Он принадлежит им *одновременно*. Исключительно ноуменальному миру принадлежат не люди, а лишь ангелы или члены царства целей, у которых не может быть никакой потребности в морали. Мораль нужна лишь несовершенному, но непреодолимо устремленному к совершенству существу. Ориентируя человека на достижение идеала, мораль не требует от него игнорирования и тем более отрицания реальности, напротив, она требует в решениях и поступках принимать эту реальность во внимание, исходить из нее и указывает, каким образом она может быть преображена. Принимать во внимание реальность означает, в частности, соотносить свои решения и поступки с конкретными обстоятельствами и вовлеченными в них конкретными людьми – с их потребностями и интересами, продумывать возможные последствия собственных решений и поступков не только для самого себя, но и для других людей. Моральный субъект несет ответственность не только за исполнение нормы, но еще в большей степени – за уместность ее исполнения в конкретных обстоятельствах и за те последствия, которыми ее исполнение обернется.

В наибольшей степени сказанное относится к ситуации вынужденного выбора меньшего зла. Здесь самозабвенное следование норме, которая может считаться основополагающей в морали, задающей смысл морали, определяющей моральное достоинство человека, его статус в качестве морального субъекта, оборачивается неразрешимыми моральными противоречиями. Безупречность морального субъекта в отношении такой нормы неизбежно оказывается скомпрометированной, ибо ее «чистое» исполнение в данных обстоятельствах невозможно.

Подтверждением тому служит сюжет, обсуждаемый в литературе с древности и рассмотренный И. Кантом в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Кант использует его в качестве примера с целью показать, что ни в какой, даже самой драматичной ситуации нарушение фундаментального, с его точки зрения, морального запрета на ложь, не допустимо и ничем не может быть оправдано. Однако анализ сюжета открывает другое, а именно, соблюдение морального требования в отношении одного лица здесь оказывается возможным исключительно трагической ценой его нарушения в отношении другого лица. Давая правдивый ответ злоумышленнику, очевидному убийце, по кантовскому примеру, на прямой вопрос о местонахождении друга, с которым тот очевидно намерен расправиться, домохозяин нарушает запрет на ложь в отношении друга, поскольку предоставил ему в своем доме убежище именно от этого злоумышленника и тем самым пообещал защиту. Выполнение же обещаний Кант рассматривает как разновидность долга правдивости. Минимальная цена, которую домохозяин должен заплатить за соблюдение нормы «не лги» в отношении злоумышленника, – нарушение *этой же* нормы в отношении друга. Аналогичным образом, выполняя данное другу обещание, домохозяин нарушает долг правдивости в отношении злоумышленника. В любом случае в данной ситуации фундаментальный запрет на ложь не может не оказаться попранным. Даже если признать этот запрет фундаментальным в том смысле, что он не стоит в ряду других моральных требований, а возвышается над ними, является безусловно приоритетным, самим условием моральности, то моральный субъект, избавленный от необходимости выбора между исполнением этого запрета и других требований (в данном случае – требования препятствовать причинению зла конкретному другому), не может быть избавлен от необходимости принять решение, в отношении кого именно – друга или злоумышленника – необходимо соблюдать запрет и в отношении кого именно его можно нарушить. Так что решимость морального субъекта к исполнению фундаментального морального запрета не гарантирует ему ни сохранения статуса в качестве морального субъекта, ни морального достоинства, если считать исполнение нормы или по крайней мере ряда норм единственно возможной сферой ответственности морального субъекта или сферой моральности в собственном, строгом смысле слова.

Соединенность морального субъекта с другими людьми не только на метафизическом, но и на «феноменальном» уровне, его укорененность в реальности расширяет сферу моральной ответственности и существенно усложняет решение моральных задач, а в некоторых ситуациях делает его безысходно драматичным. Любые решения в таких ситуациях не могут быть безупречными с мо-

ральной точки зрения. Но мораль и не требует совершения безупречных поступков. Она требует совершения поступков, наилучших (наиболее уместных) для данного субъекта в данных обстоятельствах – таких, которые в конечном итоге направлены на утверждение согласия между людьми в межличностном, социальном, культурном и общечеловеческом планах.

Olga Artemyeva[1]

The reason for defining morality can be seen as an attempt to encapsulate its meaning, purpose and specific characteristics.

I presuppose that morality meets fundamental needs of a human being as such. Its domain is interpersonal relationships. Of course, morality orient a human being towards achieving personal perfection and fostering appropriate relationships with others and it does that using general values, principles and norms. But moral perfectionism differs from all the other kinds (creative, religious etc.) in that the efforts aimed at attaining moral perfection are made within the space of human relationships, relevant to them and, ultimately, for their sake. These two orientations (towards personal perfection and perfect interpersonal relationships) are mutually conditional – one is a necessary pre-requisite of the other. The interdependence of these two perspectives is explained by the fact that a human being is determined inherently by relationships with other people. Thus, Karl Marx regarded a human being as an ensemble of social relationships, and for Martin Heidegger human world in its existential and ontological understanding is a *with-world* – in other words, Dasein is the same as Being-with. A similar understanding is expressed in feminist ethics of care, albeit in a different context and language, as well as modern (Aristotelian, at least) versions of virtue ethics and a number of other conceptions.

The thesis that human beings are defined by their relationships, their world being a shared world, might seem to imply that personal perfection leads to the establishment of morally significant relationships between people in and of itself. However, this is incorrect. Care about the *Self* and care about the *Other*, or *Others*, are two distinct moral tasks, even though they are mutually dependent. A person not striving for any sublime ideals is incapable of establishing morally significant

[1] Olga V. Artemyeva – Cand. Sc. Philosophy [PhD], senior research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, the author of the book "The English Ethical Intellectualism of the 18–19th centuries".

relationships with others. The quality of these relationships (moral as well as otherwise) depends on the quality of all their participants. It was showed by Aristotle that a person oriented towards pleasure or efficiency exclusively cannot form the kind of relationships that correspond to the nature and the purpose of human beings. Friendship in its perfect form is only possible as a relationship between virtuous people oriented towards the supreme good. One might also add that outside the perfectionist context caring for another person, or other persons, may degrade to indulging all their whims and weaknesses on the one hand, and paternalism, manipulation and tyranny on the other. However, someone who has nothing but a higher ideal in mind and consistently follows perfectionist and ascetic norms may prove incapable of moving towards individual moral perfection when they ignore an actual person or people. The latter is obvious in situations when a moral agent follows some norm associated with their moral dignity and allows evil to befall an actual person, or people, which could only have been averted by breaking the norm in question. Strict adherence to the norm does not excuse condoning evil or alleviate the guilt of doing so, no matter how sincere and sophisticated argumentation that used by the moral agent or philosopher to show that it is reverence for the norm and not the person constitutes the moral domain.

The special feature of a moral agent is also defined by the fact that one's entire being is part of the real world – a world of interpersonal relationships, sociality, culture and even nature. This world is the native reality for a moral agent. Furthermore, this very reality in its complexity that is the actual source of problems that gives rise to the need for morality in a human being, and morality is the only possible way of dealing with such problems. A moral agent is oriented towards a sublime ideal, and remains rooted in reality. To use the Kantian metaphor, we might say that a human being as a moral agent belongs to two worlds, the noumenal and the phenomenal. Very important that he/she belongs to both simultaneously. Those who belong to the noumenal world exclusively are not human beings, but rather angels or members of a Kingdom of Ends, none of whom can have any need for morality. Only imperfect beings that are nonetheless irrepressibly compelled to reach for perfection require morality. By orienting human beings towards sublime ideals, morality does not imply that one should ignore, let alone deny, reality – on the contrary; it requires that one take this reality into account in one's decisions and actions and shows ways of inducing change in it. Taking reality into account means to coordinate one's decisions and actions with specific circumstances and people involved therein, their interests and demands, and thinking of what consequences one's actions might have for others. A moral agent is responsible not only for the

execution of the norm as such, but even more so – for the relevance of its execution in the given circumstances and for the consequences that will result from it.

This is especially true about the situations of a forced choice of the lesser of two evils. Here unconditional adherence to principle or norm, which can be recognized fundamental to morality, defining the very meaning of it as well as the status of a moral agent, turns into insoluble contradictions. The immaculate behaviour of a moral agent in view of this principle or norm is inevitably compromised, since under given circumstances it is impossible to follow it "cleanly". And it is Kant's essay "On Supposed Right to Lie from Altruistic Motives" that gives us reasons for such a conclusion.

Kant tries to demonstrate that in any situation, even the most dramatic one, violation of the fundamental moral prohibition is unacceptable and in no way can be justified. However, further analysis of this scenario reveals something else – namely, that fulfilling a moral obligation regarding one person is only possible at the expense of breaking it regarding another. According to Kant's example, by giving a true answer to the villain, an obvious murderer, about the location of a friend whom he obviously intends to kill, the owner of the house breaks the promise given to his friend, who was given shelter in his house and therefore also a promise of protection. Keeping one's promises is regarded by Kant as another form of the obligation of truthfulness. The minimal price that the house owner has to pay for not breaking the norm of not lying in his dealings with the villain is breaking the same norm insofar as his friend is concerned. Similarly, by keeping the promise given to his friend, the house owner fails to meet the obligation of truthfulness before the villain. In any case, the fundamental prohibition on lying is invariably broken. Even if we consider this prohibition fundamental in the sense that it stands above all the other moral requirements and has unconditional priority, being the very condition of morality, a moral agent who is not under the necessity to having to choose between fulfilling this obligation and other ones (in our case, the obligation to protect an actual person from harm) cannot avoid having to make a decision in respect of whom – a friend or a murderer – he must observe the prohibition. Thus, the moral agent's willingness to follow the fundamental moral requirement consistently in any circumstances does not guarantee him/her keeping status of a moral agent even if one considers that adherence to a given norm, or set of norms, is the only sphere of responsibility of a moral agent, or the sphere of morality itself in the strictest sense of the word.

The fact that a moral agent is substantially connected with other people – not merely on the metaphysical level, but the phenomenal one as well, and deeply rooted in reality – all of this broadens the sphere of moral responsibility and considerably complicates the solution of moral problems; in some situations, it becomes hopelessly

dramatic. No solutions found in such situations can be considered morally irreproachable. However, morality doesn't demand that one act immaculately. It demands one's actions to be most appropriate for a given agent under given circumstances – actions that are ultimately aimed at maintaining unanimity between people on every level – interpersonal, social, cultural and all human.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Jovan Babić[1]

Despite the fact that terms "ethics" and "morality" are sometimes used interchangeably, I think it is important to separate the two: morality is a specific value *criterion* and ethics is a *theory* about morality. Morality is part of our social *reality*, while ethics is part of philosophy.

According to what I think should be its definition, morality consists of two parts – first, it is a very peculiar criterion of evaluation, and, second, it is a social fact. These two parts are both necessarily present in morality.

One aspect of the specificity of morality is visible in the domain of its application: the *acts* and their aggregates, *practices* and *policies*. There are two demarcation lines within this domain. First, it can't be applied to natural *events,* which occur without anyone's decision according to natural determinism. Second, it cannot be applied to what is only conceived, or desired but not planned, and where an act based on a decision has not been actualized. In other words, an act has to be an event, but a very special kind of event: produced by a decision without which it would not exist at all. What is only conceived, imagined, or desired, is not part of the reality in this sense, and there is no room for an imputation of responsibility – blame or praise – as the products of the application of the moral criterion of evaluation. We may say that beings capable to act are persons, while all other beings are, in this sense, objects.

[1] Jovan Babić – Professor of Ethics at the University of Belgrade and Visiting Professor of Philosophy at Portland State University. He is author of Kant and Scheler (1986), and Morality and Our Time (1998, 2nd ed. 2005), both in Serbian, and numerous articles (among which are: Justifying Forgiveness // Peace Review, 2000; Die Pflicht nicht zu lügen – eine vollkommene, jedoch nicht auch juridische Pflicht, Kant-Studien, 2000; Toleration vs Doctrinal Evil in Our Time // Journal of Ethics, 2004; The Structure of Peace // World Governance: Do We Need It, Is It Possible, What Could It (All) Mean?, 2010); Pacifism and Moral Integrity // Philosophia: The Philosophical Quarterly of Israel, 2013).

These two demarcation lines determine the scope of possible application of the moral criterion, but do not determine its specificity. To do that, we need to show the difference from other criteria of evaluation which we may call "non-moral values." We should begin by explaining how these values come into existence in the first place: something acquires value by becoming an object of interest for someone, meaning that something nobody has any interest in is valueless or without value (value-neutral). To get value, something has to become the content of a set, desired end. Therefore, values are secondary to the acts of setting some ends. Of course, there is no necessity to set any end, as the setting is by supposition free, i.e. must not be unavoidable. Freedom is the capacity to do something in a way that would not happen without action. Values are the product of freedom – all values, both positive and negative ones.

We may distinguish moral values within this broad sphere of (all) values by showing what makes them different, and this is a specific feature of *normative universality*. Normative universality is an extremely strong requirement, not present in any other values except the moral ones. The consequence is that in the realm of non-moral values, tolerance is part of the logic of evaluation: every value could cease to be a value. Not so with moral values, for they contain a kind of evaluational necessity which excludes the possibility of tolerance and includes a demand for the primacy of those values when they compete with some other value. This is not easy to explain, but let me try to clarify this.

Some event or action might be perceived as extremely unpleasant, disgusting and repulsive. But this perception does not automatically imply that there is any necessity for this event or action to be, for example, forbidden or assigned moral blame. Many of us might perceive eating dog meat in those terms; but our perception does not imply that we can or should blame or forbid the practice, as people who do eat dog meat may simply have different preferences (and could find our diets repulsive). However, if we replace eating dog's meat with, e.g., rape, we have quite a different situation: suddenly we would have a situation where we are forced to *necessarily assign blame,* entirely independently of any feelings of liking or disliking. Moreover, moral evaluation has a pretension to have *a primacy* over any other value, and this exclusionary requirement makes moral criterion dictatorial towards other values (other values should fall back if they conflict with moral values). To do otherwise would entail losing moral point of view: if rape were dependent on liking and disliking, it would no longer be a moral matter. In fact, the result would be the reduction of moral criterion to some non-moral criterion of evaluation, and we wouldn't have morality any longer. To exist, morality has to be different from all other evaluations, and we may say that the difference is precisely in its specificity: normative universality. It has an objectivity comparable to mathematical statements, but at the same time is deeply subjective in recognition that its criterion is in

full accordance with our freedom and will. Otherwise it does not exist: if eating dog's meat and rape can be compared in their goodness, and if the blame, or praise, could in any way rely on any content of this comparison, morality would be lost. Moral blame must be necessary. This *necessity of blame* makes moral statements essentially negative ones: they leave us with our freedom to do what we choose, only making it necessary to blame if we choose against what morality demands.

We must briefly return now to the first point: morality has to be a social fact. It has to be a part of reality, not something only conceived, imagined, or desired. A criterion of evaluation that has never been applied will not produce a real evaluation. A problem is waiting there: to apply a criterion, we must first *interpret* at least some of the items contained in the process – what is the act, what turns a being into a person, and so on. And it may appear that we have a problem of relativism: as interpretation is to some extent vague, and even free, independent evaluations might end up being different. In a sense this is true, but without implying relativism: evaluation relies on the presence of some facts, like facts of perception and sensitivity. A kind of moral competence, which in part is a competence to interpret the moral relevance of existing facts, is a supposition of morality, both on the part of evaluators and on those whose acts are the subject of evaluation. This opens some room for differences in moral judgment, and even for a moral progress of a kind, but without implying relativism.

Йован Бабич[1]

Несмотря на то, что термины «этика» и «мораль» иногда используются как взаимозаменяемые, на мой взгляд, их важно различить: мораль есть особое ценностное *мерило*[2], а этика – *теория* о морали. Мораль есть часть нашей социальной *реальности*, тогда как этика – часть философии.

[1] Йован Бабич — профессор этики и заведующий кафедрой философии Белградского университета, Сербия, автор двух книг, «Кант и Шелер» (1986) и «Мораль и современность» (1998, 2-е изд. 2005), обе на сербском языке, и более 60 научных статей (среди них: Justifying Forgiveness // Peace Review. 2000. Vol. 12, No. 1; Die Pflicht nicht zu lügen – eine vollkommene, jedoch nicht auch juridische Pflicht // Kant-Studien. 2000. Vol. 91; Foreign Armed Intervention: Between Justified Aid and Illegal Violence // Humanitarian Intervention: Moral and Philosophical Issues ; ed. by A. Jokic. Calgary : Broadview Press, 2003; Toleration vs Doctrinal Evil in Our Time // The Journal of Ethics. 2004. Vol. 8).

[2] Автор использует слово "criterion", которое также может быть переведено как основа оценки и основа ценностного суждения.

Определение морали, на мой взгляд, включает два момента: во-первых, это особенный критерий оценки и, во-вторых, это социальный факт. Оба эти аспекта с необходимостью присутствуют в морали. Один аспект специфики морали наглядно присутствует в области ее практического приложения: это *поступки* и их совокупности, *способы* и *принципы* деятельности. В этой области у морали есть два ограничения. Во-первых, она неприменима к природным *событиям,* которые происходят помимо чьего-либо решения в соответствии с природной детерминацией. Во-вторых, она неприложима к тому, что только задумывается или желается, но не планируется, а также к основанному на решении поступку, который не был осуществлен. Иными словами, поступок должен стать событием, но особого рода событием: порожденным решением, без которого он вообще не мог бы состояться. То, что только замышляется, воображается или желается, не является частью реальности в этом смысле, и здесь нет места вменению ответственности – обвинению или одобрению – как результату применения морального основания оценки. Можно сказать, что существа, способные поступать, являются личностями, тогда как все другие существа в этом отношении являются объектами (вещами. – *Прим. пер.*). Два этих ограничения определяют масштаб возможного применения моральных оснований оценки, но не их специфику. Чтобы определить ее, нам необходимо показать отличие их от других оснований оценки, которые можно назвать «не-моральными ценностями». Нам следует начать с объяснения того, как вообще возникают эти ценности: нечто обретает ценность, становясь объектом чьего-то интереса – т.е. то, к чему никто не питает интерес, является не имеющим ценности или ценностно нейтральным. Чтобы обрести ценность, нечто должно стать содержанием установленной, желаемой цели. Следовательно, ценности вторичны актам задания некоторых целей. Конечно, задание некоей цели не является необходимым, так как оно по предположению является свободным, т.е. не должно быть неизбежным. Свобода есть способность делать что-то, связанное с совершением поступка. Ценности являются продуктом свободы – все ценности, как позитивные, так и негативные. Мы можем вычленить моральные ценности внутри более широкой сферы (всех) ценностей, показав, что делает их отличными. И это есть особое качество нормативной универсальности. Нормативная универсальность является чрезвычайно сильным требованием, отсутствующим в любых иных ценностях, кроме моральных. Вследствие этого в царстве внеморальных ценностей толерантность является частью самой логики оценивания; любая ценность может перестать быть ценностью. С моральными ценностями это не так: они содержат в себе своего рода оценочную необходимость, исключающую возмож-

ность толерантности и включающую требование первенства этих ценностей, когда они конкурируют с другими ценностями. Это трудно поддается объяснению, но позвольте мне попытаться прояснить. Некоторое событие или поступок может восприниматься как нечто исключительно неприятное, отвратительное и омерзительное. Но такое восприятие не предполагает автоматически, что это событие или поступок должен быть с необходимостью, например, запрещен или подвержен моральному осуждению. Многие из нас, возможно, воспринимают поедание собачьего мяса в этих же понятиях; но наше восприятие не предполагает, что мы можем или должны осудить или запретить эту практику, так как люди, которые действительно едят собачье мясо, могут просто иметь иные предпочтения (и могли бы посчитать омерзительной нашу диету). Тем не менее, если мы заменим поедание собачьего мяса, например, изнасилованием, то мы получим совершенно иную ситуацию: мы неожиданно будем иметь ситуацию, в которой мы вынуждены *с необходимостью приписать вину* совершенно независимо от чувств одобрения или неодобрения. Более того, моральная оценка претендует на приоритет перед другими ценностями, и это исключительное требование делает моральный критерий диктаторским по отношению к другим ценностям (другим ценностям следует отступить, если они конфликтуют с моральными). Отказ от этого повлек бы за собой утрату моральной точки зрения: если бы оценка изнасилования зависела бы только от чувств одобрения и неодобрения, она больше не имела бы отношения к морали. Фактически, результатом было бы сведение морального основания оценки к некоторому неморальному основанию, и у нас более не было бы морали. Чтобы существовать, мораль должна отличаться от всех других способов оценки, и можно сказать, что отличие заключается именно в ее специфике – нормативной универсальности. Она обладает объективностью, сравнимой с математическими утверждениями, но в то же время она глубоко субъективна в признании, что ее критерий полностью соответствует нашей свободе и воле. Иначе она не существует: если поедание мяса и изнасилование могут быть сопоставлены по их положительному качеству и если осуждение или похвала могли бы хоть каким-то образом опираться на какое-либо содержание этого сравнения, мораль была бы утеряна. Моральное осуждение должно быть необходимо. Эта *необходимость осуждения* делает моральные суждения в принципе негативными: они оставляют нас с нашей свободой делать то, что мы выбираем, задавая необходимость осуждения, если наш выбор противоречит моральным требованиям.

Теперь вернемся кратко к первому тезису: мораль должна быть социальным фактом. Она должна быть частью реальности, а не чем-то только помысленным, вооб-

ражаемым или желаемым. Основание оценки, которое никогда не применялось, не породит действительной оценки. Проблема заключена в следующем: чтобы применить критерий оценки, мы должны сначала *проинтерпретировать, понять* по крайней мере некоторые моменты процесса – что есть поступок, что превращает человеческое существо в личность и т.д. И тут мы можем столкнуться с проблемой релятивизма: так как интерпретация является до некоторой степени неопределенной и даже свободной, независимые оценки могут оказаться различными. В некотором отношении это верно, но без последствий в виде релятивизма: оценка опирается на существование некоторых фактов, таких как факты восприятия и чувствительности. Одна из предпосылок морали – своего рода моральная компетенция, являющаяся, в частности, способностью определять моральную релевантность существующих фактов как самими оценивающими, так и теми, чьи поступки подвергаются оценке. Это дает место различиям в моральных суждениях и даже своего рода моральному прогрессу, но не ведет к релятивизму.

Перевод с английского О. Зубец

Bangchun Liu[1]

Morality is a set of values, customs, and regulations shared by a group of people. It varies in different cultures and gradually improves in the course of human history. Morality is a reflection of human social needs and our natural interpersonal dependence. It serves as a teaching monitor to lead people to distinguish good from evil, to recognize justice and happiness, and guide people to adjust their actions to comply with social expectations. It also serves as a regulator to guide people to learn how to be responsible toward their family, society, the nation, and the world as a whole. We all need to learn how to act in a positive, pro-social way while confronting conflicts at the personal and interpersonal levels. In some ways, then, morality is above law and has an implicit power to force people to correct their wrong behavior.

Confucius' ethical theory has been acting as the foundation of Chinese morality for over two thousand years. The core of this theory is benevolence. An individual should love and care about his or her parents, siblings, cousins, relatives and other human beings. Such love and care are regarded as the key factor for the stability of any family unit. And since one's country is regarded as an extended family, it also

[1] Bangchun Liu – PhD, the Academy of Equipment, Command and Technology, PLA, Beijing, China.

applies to one's entire nation. Therefore, an individual should love his or her country as he or she likes his or her family. So, the Confucian ethical theory has applied itself to both family and social cohesion.

Despite its long tradition, the Confucian ethical theory is encountering great challenges in 21st century. It is clear that the ethics of benevolence highlights love and care from an interpersonal and group level and extends it to a national level. But it is a fact that this benevolence theory is based on blood-ties, and that love and care are not at the equal but at the different levels; they will inevitable decrease when extending from one's family members to relatives and strangers. It is a pity that in the Confucian ethical theory there are not clear indicators as to how to advocate that kind of love and care among different nations and countries. Considered in this sense, love and care of strangers or aliens is neither sufficiently powerful nor properly motivated.

Since 1970s, Chinese government began to carry out a one-child-per-family policy. Because of the changed structure of Chinese family in the last several decades, the descendants of the people who come from the core of one family will not have the experience of living with many relatives. As a result of that change, the Chinese society has become the one in which people increasingly experience their lives as surrounded by strangers and as living among strangers. People in the "stranger society" feel isolated, distrustful and hesitant to offer help to strangers who need help. Nowadays in China all of this leads toward moral indifference and moral disengagement among strangers.

In my opinion, in order to save the declining morality in China, it is necessary to call for equal love and care among people. This would be extremely helpful in order to transform China from a "stranger society" into a "caring society". Equal love among people, even strangers, will enable them to offer love to others and care for others. And one's love and care to others means in the long run love for oneself: respect for the dignity of others strengthens the respect for oneself. Besides, in order to transform the whole planet into a big caring community, a care-culture is much needed to empower every member with equal global citizenship – despite differences in the race, gender, culture, religion or social systems.

Бангчун Лю[1]

Мораль – это совокупность ценностей, обычаев, правил, разделяемых группой людей. В разных культурах она имеет свои особенности. При этом она по-

[1] Бангчун Лю – докторант факультета психологии, Университет Кларка (США).

степенно совершенствуется в ходе человеческой истории. Мораль – это отражение человеческих социальных потребностей и нашей естественной межличностной взаимозависимости. Она служит наставником, обучающим людей отличать добро от зла, определять справедливость и счастье и строить свои действия в соответствии с социальными ожиданиями. Она также является регулятором, побуждающим людей учиться быть ответственными перед своей семьей, обществом, нацией и миром в целом. В условиях конфликтов на личностном и межличностном уровнях нам всем необходимо научиться действовать социально-позитивным способом. В определенном смысле мораль сильнее законов: ее скрытая мощь может заставить людей скорректировать свое неправильное поведение.

Конфуцианская этическая теория более двух тысячелетий служит фундаментом китайской морали. Стержень этой теории – доброжелательность. Индивид должен любить своих родителей, братьев и сестер, родных и двоюродных, других родственников, а также и не родственников и заботиться о них. Такая любовь и забота считаются ключевым фактором стабильности любой семейной ячейки. Поскольку любую страну можно рассматривать как большую семью, этот фактор применим и к нации в целом. Поэтому индивид должен любить свою страну так же, как он любит свою семью. Следовательно, конфуцианская этическая теория применима как к семейному, так и к социальному единству. Несмотря на долгую традицию, конфуцианская этическая теория в XXI в. сталкивается с серьезными вызовами. Ясно, что этика доброжелательности выводит любовь и заботу с межличностного и группового на национальный уровень. Однако остается фактом, что эта теория доброжелательности основана на кровнородственных связях и что любовь и забота проявляются по-разному на разных уровнях: они ослабевают при переходе от семьи к другим родственникам и тем более к незнакомцам. Жаль, что в конфуцианской этической теории нет ясных указаний, как поддерживать любовь и заботу между разными нациями и странами. Рассмотренные в этом плане любовь и забота о незнакомцах или иностранцах оказываются недостаточно сильными и мотивированными.

С 1970-х гг. китайское правительство начало проводить политику «одна семья – один ребенок». Из-за того, что за последние несколько десятилетий структура китайской семьи изменилась, потомки людей, вышедших из такой однодетной семьи, не будут иметь опыта совместной жизни со многими родственниками. В результате этих изменений китайское общество стало таким, в котором все больше людей живут в окружении незнакомцев или среди них. Люди в «обществе незнакомцев» чувствуют себя изолированными и испытыва-

ют недоверие и боязнь предложить помощь незнакомым людям, которые в ней нуждаются. В настоящее время в Китае это ведет к моральному безразличию и отчужденности в отношении незнакомых людей.

По моему мнению, чтобы остановить упадок морали в Китае, необходимо призывать к равной любви и заботе среди людей. Это было бы крайне полезно для превращения Китая из «общества незнакомцев» в «общество заботы». Равная любовь между людьми, даже незнакомыми, позволит им проявлять эту любовь к другим и заботиться о них. А это означает в конечном счете любовь к самому себе: уважение достоинства других усиливает самоуважение. Кроме того, чтобы превратить нашу планету в большое заботливое сообщество, необходимо наделить каждого члена этого сообщества равным глобальным гражданством, независимо от расы, пола, культуры, религии или социальной системы.

Перевод с английского Б. Николаичева

Miran Božovič[1]

In Denis Diderot's novel *Jacques the Fatalist and his Master* there is a scene in which the two eponymous characters run into a stranger who had, prior to that, saved Jacques' life[2]. When Jacques begins to thank him, the latter receives Jacques' effusions of gratitude without saying a word, in a "cold and indifferent manner" and even "with contempt" – and, in this way, earns Jacques' "greatest respect". For me, at least, this brief, sublime scene that unfolds on less than two pages epitomizes everything morality is or should be.

A question naturally arises: How is it possible for the stranger to return Jacques' sincere gratitude with contempt? And how is it possible for Jacques to feel "the greatest respect" for the stranger even while the latter has nothing but contempt for him?

At first, the stranger is merely embarrassed by the attention lavished on him by Jacques; he gently pushes Jacques away, saying he is doing him too much honor. This

[1] Miran Božovič – Professor of Philosophy at the University of Ljubljana, Slovenia. He is the author of, among others, "Der grosse Andere: Gotteskonzepte in der Philosophie der Neuzeit" (Vienna 1993), "An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy" (Ann Arbor 2000), and editor of Jeremy Bentham "The Panopticon Writings" (L. ; N.Y., 1995).

[2] See: *Diderot Denis*. Jacques the Fatalist and his Master ; trans. Michael Henry. Harmondsworth : Penguin, 1986. P. 78–79.

sort of reaction on the part of the stranger leaves the readers with the impression that Jacques might, perhaps, be wrong in believing the stranger to be his savior, while the stranger is politely declining the undeserved praise.

For this reason alone the readers already have a strong feeling of affection and admiration for the stranger. He appears to be honest and sincere: while it is not uncommon for people to be tempted to accept the undeserved praise (just as it is not uncommon for people to want to shake off the deserved blame), the stranger unwaveringly declines the praise he believes to be undeserved.

It turns out, however, that the stranger is not the victim of mistaken identity. He really is Jacques' savior, yet he nevertheless believes the praise bestowed upon him to be undeserved.

Dark comedy of the scene is that the man who saved Jacques' life and for whom Jacques feels greatest respect turns out to be a hangman. Thus, Jacques owes his life to someone who makes his living from killing other people. Because of the obvious and literal gallows humor of the scene one could almost miss its true meaning.

The hangman wins Jacques' greatest respect not despite the total disregard he shows for him, but precisely because of it. In Jacques' eyes, the "cold and indifferent manner" in which his savior received his thanks, suggests that he "attaches no importance" to the good works he performs, that is, to his *bienfaisance* – he is simply "naturally kindly disposed" and has "a long-standing habit of doing good," and has therefore, strictly speaking, not "deserved" Jacques' gratitude. The hangman, in short, acts as a true materialist sage. On the other hand, as Jacques' comes to realize with horror, he himself is the one whose conduct has proved to be unworthy of his own materialist belief: on the basis of Jacques' effusions of gratitude his benefactor may now conclude that doing good must be "a very strange thing" for Jacques and "just dealing a difficult thing for him since he is so touched by them". It is no wonder, then, that the stranger has nothing but contempt for him.

In Diderot's materialist view, all people are to a greater or lesser degree beneficent or maleficent; neither are such by choice. The former are simply so because they are "fortunate by birth," whilst the latter are "unfortunate by birth"[1]. Doing good or doing harm is not a choice they make; it is simply how they are. Since neither "rational benevolence" nor "rational malevolence"[2] exists, the good deeds of the

[1] *Diderot.* D'Alembert's Dream,in Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream ; trans. Leonard Tancock. Harmondsworth : Penguin, 1966. P. 218.

[2] *Diderot.* Encyclopйdie, article "Droit naturel" ; ed. by Laurent Versini. Paris : Robert Laffont. 1994–1997. P. 3:44.

former do not call for praise or reward just as the evil deeds of the latter do not call for blame or punishment. As a rule, the characters in Diderot's works all behave in accordance with the above principles. Just as Jacques' savior does not expect his good deed to be rewarded in any way, so too, for example, the blind man in *Letter on the Blind*, who has an "extreme abhorrence of theft," does not condemn theft as such, but merely opposes it on practical grounds, owing to the "facility with which people could steal from him unobserved, and secondly (still more perhaps) because he would be immediately seen were he to go about filching"[1]. In other words, it is not out of respect for other people's property that the blind man finds theft unacceptable, but because he himself would make an easy victim of theft and a most incompetent thief.

In one of his *Salons*, Diderot briefly mentions a certain surgeon, who said to his friend: "I'd like you to break one of your legs, for then you'd see what I'm capable of"[2]. By this, the surgeon merely said aloud what so many others are probably thinking but unwilling to admit to themselves, namely that in the misfortune of others – as the famous La Rochefoucauldian wisdom goes – there is always something that is not displeasing to us. "It's beautiful, it's sweet to sympathize with those who are miserable; it's beautiful, it's sweet to make sacrifices for them," says Diderot. "Who wouldn't love to see his mistress surrounded by flames," goes another example, "if he could be sure of dashing in ...to save her in his arms?"[3] It is to their misfortune that we owe the flattering image of ourselves as morally good. Diderot's hangman is the direct opposite of that: he helps Jacques not because of moral grandeur he'd derive from Jacques' misfortune, but because it is simply natural to do so. In his amoral morality, Diderot's hangman is not unlike Raymond Chandler's archetypal sleuth, who is said to be "a man of honor, by instinct, by inevitability, without thought of it, and certainly without saying it"[4].

I would most certainly want to live in a world inhabited by people like Diderot's hangman. Just like the world containing Chandler's sleuth, so too the world that contained Diderot's hangman would, no doubt, be "a very safe place to live in, and yet not too dull to be worth living in"[5].

---

[1] *Diderot*. Letter on the Blind for the Use of those who See ; trans. Margaret Jourdain // in Thoughts on the Interpretation of Nature and Other Philosophical Works ; ed. by David Adams. Manchester : Clinamen Press, 1999. P. 155.

[2] *Diderot*. The Salon of 1767 ; trans. John Goodman. New Haven and London : Yale University Press, 1995. P. 101.

[3] Ibid.

[4] *Chandler Raymond*. The Simple Art of Murder // in Pearls are a Nuissance. Harmondsworth : Penguin, 1977. P. 198.

[5] Ibid. P. 199.

Миран Божович[1]

В романе Дени Дидро «Жак Фаталист и его хозяин» есть сцена, когда два главных героя сталкиваются с незнакомцем, который ранее спас Жаку жизнь[2]. Когда Жак начинает благодарить его, тот принимает его благодарственные излияния без единого слова, «холодно и безразлично» и даже «с презрением» и именно этим вызывает «величайшее уважение» Жака. Для меня эта краткая гениальная сцена, развертывающаяся менее чем на двух страницах, по крайней мере, выражает все, чем мораль является или должна являться.

Естественно возникает вопрос: как возможно незнакомцу отнестись с презрением к искренней благодарности Жака? И как возможно, чтобы Жак чувствовал «величайшее уважение» к незнакомцу, несмотря на то, что последний не испытывает к нему ничего кроме презрения?

Сначала незнакомец просто смущен вниманием, щедро уделяемым ему Жаком; он мягко отодвигает Жака со словами, что тот оказывает ему слишком большую честь. Такая реакция незнакомца создает у читателя впечатление, что Жак, возможно, ошибся, приняв незнакомца за своего спасителя, и что незнакомец вежливо отклоняет незаслуженную похвалу.

Уже по этой причине у читателя возникает по отношению к незнакомцу сильное чувство расположения и восхищения. Он кажется честным и искренним: в то время как люди не так уж редко склонны принять незаслуженную хвалу (точно так же, как нередко люди хотят отмести от себя заслуженное обвинение), незнакомец решительно отклоняет похвалу, которую он считает незаслуженной.

Тем не менее оказывается, что незнакомца вовсе не приняли за другого. Он действительно спаситель Жака, но считает воздаваемую ему хвалу незаслуженной.

---

[1] Миран Божович — профессор философии в Университете Любляны, Словения, автор "Der grosse Andere: Gotteskonzepte in der Philosophie der Neuzeit" (Вена, 1993), "An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy" (Ann Arbor, 2000) и других работ, редактор издания И. Бентама "The Panopticon Writings" (L. ; N.Y., 1995).

[2] *Дидро Д.* Жак Фаталист и его хозяин // Соч. В 2 т. Т. 2 ; пер. с фр. Г.И. Ярхо М. : Мысль, 1991. С. 126–341.

Черный юмор этой сцены заключается в том, что человек, который спас жизнь Жака и к которому Жак испытывает глубочайшее уважение, оказывается палачом. Таким образом, Жак обязан своей жизнью тому, кто зарабатывает на жизнь убийством людей. Из-за очевидного и буквального черного юмора этой сцены легко упустить ее подлинный смысл.

Палач вызывает величайшее уважение со стороны Жака не вопреки пренебрежению им, а именно благодаря ему. В глазах Жака «безразличный и холодный вид», с которым незнакомец принял его благодарности, означает, что он «не придает значения» своим услугам, т.е. своему *bienfaisance* (благодеянию) – он просто «обязателен от природы и обладает укоренившейся привычкой к благотворительности» и в силу этого, строго говоря, не «заслужил» благодарность Жака. Одним словом, палач ведет себя как подлинный мудрец-материалист. Кроме того, Жак с ужасом осознает, что его собственное поведение оказалось недостойным его материалистических убеждений: из его излияний благодарности благодетель может теперь заключить, что «благодеяния должны быть чужды» Жаку и ему «стоит больших усилий совершить справедливый поступок, раз он так расчувствовался». Тогда неудивительно, что незнакомцу не остается ничего иного, как только презирать его.

В соответствии с материалистическими взглядами Дидро, все люди в большей или меньшей степени являются благотворителями или зло-творителями: ни то ни другое не является результатом выбора. Первые таковы, потому что «счастливы по рождению», тогда как последние «несчастливы по рождению». Творение добра или зла не является результатом их выбора; просто они таковы. В силу того, что не существует ни «разумного творения блага», ни «разумного творения зла», благие дела первых не требуют восхваления или награды, точно так же как злые дела последних не требуют осуждения и наказания. Как правило, все герои произведений Дидро ведут себя в соответствии с этими принципами. Подобно тому как спаситель Жака не рассчитывает на то, что его благодеяние будет вознаграждено каким-либо образом, так же, например, и слепой из «Письма о слепых», испытывая «сильнейшее отвращение к воровству», не презирает воровство как таковое, но просто противится ему на практических основаниях вследствие «легкости, с которой можно обокрасть его так, чтобы он этого не заметил, и, может быть, в еще большей степени легкости, с какой можно заметить, что он сам крадет». Иными словами, слепой находит воровство неприемлемым не из уважения к чужой собствен-

ности, но потому что он сам может легко стать жертвой воровства и сам является неумелым вором.

В одном из своих «Салонов» Дидро кратко упоминает некоего хирурга, который сказал другу: «Я бы хотел, чтобы ты сломал одну ногу, чтобы ты потом увидел, на что я способен»[1]. Этим хирург просто озвучил то, о чем столь многие, возможно, думают, но не желают себе признаться, а именно, что в несчастье других, как говорит мудрое высказывание Ларошфуко, всегда есть что-то не неприятное для нас[2]. «Красиво, сладко сочувствовать несчастным; красиво, сладко жертвовать ради них», – говорит Дидро. «Кому не понравилось бы увидеть свою возлюбленную объятой пламенем», – говорит другой пример, – если бы он был уверен, что бросится... вынести ее на руках»[3]. К несчастью, мы приписываем себе льстивый образ морально хорошего. Палач Дидро является прямой противоположностью этого: он помогает Жаку не из-за морального величия, которое он мог бы приобрести благодаря несчастью Жака, но потому что просто естественно поступить так. В своей аморальной моральности палач Дидро похож на архитипичного сыщика Раймонда Чандлера[4], про которого сказано, что он «человек чести, инстинктивно, из неотвратимости, без мысли об этом и, конечно, без проговаривания этого»[5]. Я бы, безусловно, хотел жить в мире, населенном людьми, подобными палачу Дидро. Подобно миру, в котором есть сыщик Чандлера, и этот мир, вмещающий в себя палача Дидро, был бы, без сомнения, «очень безопасным местом для жизни и все же не настолько скучным, чтобы не заслуживать жизни»[6].

Перевод с английского О. Зубец

---

[1] *Diderot.* The Salon of 1767 ; trans. John Goodman. New Haven and London : Yale University Press, 1995. P. 101.

[2] «У нас у всех достаточно сил, чтобы перенести несчастье ближнего». Ф. Ларошфуко. — *Прим. пер.*

[3] Ibid.

[4] Раймонд Чандлер (1888—1959), американский писатель-реалист и критик, автор детективов. — *Прим. пер.*

[5] *Chandler R.* The Simple Art of Murder, in Pearls are a Nuissance. Harmondsworth : Penguin, 1977. P. 198. Пер. О. Зубец. В изданном переводе: Простое искусство убивать — «человек чести по своей природе, по неизбежности и, уж конечно, не размышляющий об этом вслух».

[6] Ibid. P. 199.

Predrag Cicovacki[1]

I am opposed to an artificial isolation of morality from other aspects of human life. We can grasp the nature of morality, and eventually reach something that can be considered as a definition of good and evil, only by understanding the role morality plays in a broader social context.

In every modern society there are three dominant and indispensable forces: politics, economy, and morality. What is of crucial importance is how they are mutually related. If we want to represent their relationship graphically, we can say that the Peace of Westphalia (1648) established a model which put politics on the top of the triangle, economy below politics and in the service of politics, and morality at the bottom, as the least important social force. While sovereign countries always claim to take moral reasons into consideration, when moral concerns clash with political or economic interests, morality is quickly relegated to the background.

The dominance of politics is partially defended by a pessimistic view of human nature. Introduced by St. Augustine, this view was later "secularized" by Thomas Hobbs. He famously claimed that people are like beasts and a powerful government is needed to protect them against each other; only a powerful government can establish a strict order that would restrain selfish interests of the individuals. Individual citizens have no right to apply brute force directly, but accept a so-called "social contract" which gives their government the right to use violence when necessary.

Although the model of a sovereign state has never been fully abandoned – at least not in theory – in practice it has been severely undermined. In Rwanda in 1994, with the rest of the world watching, the members of one ethnic group (Hutus) slaughtered in the course of several weeks 800,000 citizens of another ethnic group (Tutsis). The concept of a "humanitarian intervention" was then established as the right of other countries to intervene into the internal affairs of a sovereign state – but only in the case of a humanitarian crisis and with the authorization of the United Nations. Of

[1] Predrag Cicovacki – Professor of Philosophy at the College of the Holy Cross, where he served as Director of Peace and Conflict Studies (2000–2003) and was the Editor-in-Chief of "Diotima: A Philosophical Review". Besides teaching at Holy Cross (since 1991), he has been a visiting or a Guest Professor in Freiburg, Germany, Moscow, Russia, and Luxembourg. He is the author of over eighty philosophy papers published in English, Serbian, German, Russian, Chinese, and Slovenian. Cicovacki's recent books include: "Dostoevsky and the Affirmation of Life" (2012), "The Restoration of Albert Schweitzer's Ethical Vision" (2012), and "The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann" (2014; forthcoming).

course, such cases can be manipulated, as for instance in the recent example of Libya, where the NATO countries were really interested in Libyan oil and drinking water. (Libya has the largest resources of underground drinking water in the world.)

The model of the sovereign state has also been undermined because economic interests have become too powerful. The second model, the economic one, has finally become openly dominant in the West with the collapse of Communism in Europe. In the post-Communist period, economics drives politics, rather than the other way around. The so-called Free Market is not even regulated by the interests of sovereign states. Multi-national corporations have one central interest: the unrestricted accumulation of profit. Wall Street and other similar financial institutions have become the strongest force of the world. Money and the insatiable desire for money make the Western world go around. Questions of human rights, social justice, corruption, and compassion for the poor and less fortunate have all become secondary, often irrelevant.

The current world crisis has made it patently obvious that we need an altogether different model for the mutual relationship of politics, economy, and morality. I advocate a configuration which puts morality on the top, as the most important guiding force in any society, and then economy and politics below morality, on the same level and both in the service of central moral ideals.

In order to clarify the role of morality in this third model, recall that the European tradition is based on two roots: a classical Greek focus on competition and excellence, and a Christian focus on compassionate solidarity with, and love of, the other. In the course of the European history, these two traditions have never been properly combined. This is what we need to do. We need an optimistic moral philosophy, a philosophy based on a belief in the value of all human beings. With the Greeks, we can argue that it is our moral duty to compete against ourselves and become the best we can, based on the gifts and predispositions we have. With the Christians, we can agree that we can never neglect others and their suffering, and that altruism and care for others is our sacred duty as well.

Nowadays we realize that two further steps are needed: regarding the integration of the overall spiritual treasure of humanity and concern for nature. The Peace of Westphalia, which was a reaction to the religious wars that ravaged Europe for a century and a half, shifted Western civilization toward further and deeper secularization. Yet morality without spiritual concerns tends to turn into an empty legalism or – worse yet – sheer expedience. Our challenge is to integrate for the first time the spiritual traditions of the world – those of the established religions (e.g., Buddhism and Taoism, Judaism and Islam), as well as those which have never been institutionalized. To play a truly guiding role, morality needs to assimilate and represent the spiritual treasure of the entire human race.

Western civilization has traditionally shown neglect toward animals and nature as a whole. Following Albert Schweitzer, we can reverse this attitude and proclaim our care and responsibility for everything alive, including animals and plants, and indeed the whole of nature. He called his moral philosophy "reverence for life" and defined it in very simple terms: good is whatever helps any form of life to maintain itself and to develop; evil is all that destroys life and obstructs its further development.

How can this kind of approach help us with our world in turmoil?

It can do so by helping us re-focus on what is most important – the value of our humanity, understood in terms of our co-existence and growth as human beings. Moreover, over the course of centuries, we have learned how destructive we can become toward natural resources and the environment. We must collectively declare that we are here on this earth neither to exploit each other nor to become as rich as possible. Instead we must both try to live in peace with each other and also co-exist in harmony with our planet Earth. We must proclaim that we are here to live and grow, and allow others to live and grew. Politics and economics have taken control over our lives, but they are forces of secondary importance. What is most important is that we have healthy values and ideals respectful of all living beings and all of nature. When we become so reverent, we must be guided by such ideals from inside, not because we are coerced to do so by any government or any short-term economic gain. Then, and only then, we will find a way to live together and to integrate economically and politically. Then, and only then, we can all live with human dignity and look at our future with justifiable hope and optimism.

Предраг Чичовачки[1]

Я не согласен с противоестественной изоляцией морали от других форм человеческой жизни. Мы можем постигнуть природу морали и сформулировать

[1] Предраг Чичовачки – профессор философии в Колледже Св. Креста с 1991 г. В 2000–2003 гг. он был там директором программы исследований мира и конфликтов и главным редактором журнала «Диотима. Философское обозрение». Помимо преподавания в Колледже Св. Креста, он был приглашенным профессором, или визит-профессором, во Фрайбурге (Германия), Москве и Люксембурге. Он автор ряда книг, в том числе недавно опубликованных: «Dostoevsky and the Affirmation of Life" (2012); "The Restoration of Albert Schweitzer's Ethical Vision" (2012); "The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann" (2014; в печати), а также более 80 философских статей на английском, немецком, русском, китайском и словенском языках.

определение добра и зла только при условии понимания того, какую роль мораль играет в более широком социальном контексте.

Любое современное общество движется тремя доминирующими и непременными силами: политикой, экономикой и моралью. Очень важно понять, как они соотносятся друг с другом. Если мы хотим представить эти отношения графически, мы можем сказать, что в результате Вестфальского мира (1648) утвердилась модель, в которой на вершине треугольника расположена политика, ниже ее разместилась экономика, служащая политике, а мораль находится на уровне основания треугольника как наименее влиятельная социальная сила. При том, что суверенные страны постоянно заявляют, что принимают во внимание моральные факторы, при любом столкновении моральных мотивов с политическими или экономическими интересами мораль сразу отодвигается на задний план.

Доминирование политики отчасти обосновывается пессимистическим взглядом на человеческую природу. Введенный Бл. Августином, этот взгляд позже был «секуляризован» Т. Гоббсом. Согласно его известному высказыванию, люди подобны зверям, и могущественное правление нужно для того, что защищать их друг от друга; только могущественное правление может установить жесткий порядок, сдерживающий эгоистические интересы индивидов. Граждане не имеют никакого права прибегать к «жестокой силе» непосредственно, но могут принять «социальный договор», предоставляющий правительству право применять насилие, когда это необходимо.

Хотя модель суверенного государства никогда не предавалась полному забвению, на практике она оказалась в значительной степени подорванной. В 1994 г. в Руанде члены одной этнической группы (хуту) на глазах у всего мира в течение нескольких недель уничтожили 800 тыс. представителей другой этнической группы (тутси). После этого возникла концепция «гуманитарной интервенции» как право других стран вмешиваться в случае возникновения гуманитарного кризиса и с санкции ООН во внутренние дела суверенного государства. Конечно, определение факта гуманитарного кризиса может быть предметом манипуляции, как, например, это случилось в Ливии, нефтяные и водные богатства которой стали предметом живого интереса стран НАТО. (Ливия обладает крупнейшими в мире подземными ресурсами питьевой воды.)

Модель суверенного государства была подорвана еще и вследствие чрезмерного усиления экономических интересов. В результате крушения коммунизма в Европе другая модель, а именно экономическая, стала полностью доминирующей. В посткоммунистическую эпоху экономика стала управлять политикой, а

не наоборот. Так называемый свободный рынок даже не регулируется интересами суверенных государств. Центральный интерес мультинациональных корпораций состоит в одном – в неограниченном повышении прибыли. Уолл-Стрит и другие аналогичные финансовые институты стали мощнейшей силой в мире. Деньги и ненасытная жажда денег перевернули западный мир. А проблемы прав человека, социальной справедливости, коррупции, сочувствия к бедным и менее удачливым оказались отодвинутыми на второй план, а подчас и просто незначимыми.

Благодаря современному мировому кризису совершенно очевидной стала необходимость новой, третьей, модели взаимоотношений между политикой, экономикой и моралью – такой модели, в которой мораль доминировала бы над политикой и экономикой как главенствующая сила общества, а политика и экономика служили бы высоким моральным идеалам.

Для уяснения роли морали в третьей модели стоит вспомнить, что источники европейской культуры – греческая традиция состязательности и совершенства и христианская традиция сочувственной солидарности с другими и любви к ним. На протяжении европейской истории эти две традиции никогда полностью не соединялись. Именно это мы сегодня должны осуществить. Нам нужна оптимистическая моральная философия, которая бы основывалась на вере в ценность каждого человека. Как и древние греки, мы можем утверждать, что наша моральная обязанность состоит в том, чтобы в соревновании с самими собой становиться лучше, насколько возможно, благодаря нашим дарованиям и предрасположенностям. Как и христиане, мы должны признать, что мы никогда не должны отвергать других и их страдания, что нашей священной обязанностью являются альтруизм и забота о других.

Теперь мы понимаем, что нужны еще два шага, и они касаются, с одной стороны, интеграции всего духовного богатства человечества, а с другой – природы. Вестфальский мир, который был установлен в результате шедших полтора столетия религиозных войн, повернул Европу к дальнейшей и углубленной секуляризации. Мораль без духовных оснований легко оборачивается пустым легализмом или даже хуже – откровенной целесообразностью. Перед нами стоит задача впервые объединить мировые духовные традиции, задаваемые существующими религиями (например, буддизмом, даосизмом, иудаизмом, христианством и исламом), а также теми, которые никогда не были институционализированы. Чтобы действительно выполнять регулирующую роль, мораль должна ассимилировать и репрезентировать духовные богатства всего человечества.

Традиции западной цивилизации не предусматривают уважения к животным и природе в целом. Вслед за Швейцером мы можем изменить эту установку и взять на себя ответственность заботливо относиться ко всему живому, включая животных и растения и, конечно же, к природе в целом. Швейцер называл свою моральную философию «благоговением перед жизнью» и определял ее очень просто: добро заключается в том, чтобы содействовать сохранению и развитию любой формы жизни, зло – в том, что разрушает жизнь и препятствует ее дальнейшему развитию.

Как такой подход может помочь нам в этом запутанном мире? Он может помочь нам изменить наше представление о том, что является наиболее важным, и понять, что главное – это ценность человечества как сосуществования и процветания всех людей. На протяжении столетий человечество действовало разрушительным образом по отношению к природным ресурсам и окружающей среде. Нам всем вместе нужно заявить, что мы на Земле не для того, чтобы эксплуатировать друг друга и становиться как можно богаче. Вместо этого мы должны научиться жить в мире друг с другом и в гармонии с нашей планетой. Мы должны заявить, что мы здесь для того, чтобы жить и развиваться и дать другим жить и развиваться. Политика и экономика контролируют нас, но это – второстепенные силы. Первостепенными являются здоровые ценности и идеалы, утверждающие уважение ко всем живым существам и ко всей природе. Благоговение перед жизнью предполагает, что мы руководствуемся этими идеалами изнутри, а не в силу принуждения со стороны правительства или под влиянием краткосрочных экономических целей. Тогда и только тогда мы откроем путь к совместной экономической и политической жизни. Тогда и только тогда мы сможем утвердить в своей жизни человеческое достоинство и взглянуть в будущее с обоснованной надеждой и оптимизмом.

Перевод с английского Р. Апресяна

Dennis Cooley[1]

It is rather perplexing that one of the questions asked of the people contributing to this volume is "what exactly is morality, in your view?" The part of the question that

[1] Dennis R. Cooley — PhD, University of Rochester. The sphere of interests – Ethics (especially Bioethics, Environmental, Agricultural, Medical, Business, Professional, and Theoretical Ethics), History of Modern Philosophy. The author of "Passing Out: Identity Veiled and Revealed (ed.), 2012; "Technology, Transgenics, and a Practical Moral Code", 2009 and others..

niggles at me is the "exactly." There seems to be an assumption here that morality can be defined precisely, or at the very least, in a way that captures the essence of the word without any vagueness or ambiguity nibbling around the edges. But why think that such a complex term used for a significant component of what it means to be a human person and what humanity is could be demarked and captured so definitively? I would argue that the inherent complexity of the human condition renders it impossible to capture exactly the meaning of morality, although we can find practical definitions to employ in our everyday and scholarly discourse. In fact, these practical definitions with all their fuzziness are the true definitions of morality.

Most things in life of human persons are not easy to define. For example, many of us employ the word "species" rather loosely. We assume that there is an obvious, complete and consistent definition for the term. However, if we asked a biologist, we would be informed that there are 22 operating definitions of species. The one used by a biologist at any one time is determined by what works best given the circumstances and the purpose to which the biologist wants to put the classification. Sometimes species are designated by the inability to breed together, which is practical for most lay uses but runs straight into problems when confronting a male donkey and horse mare making a mule. The lesson to be learned is that our classifications of complex things do not lend themselves to exact definitions.

Why not then assume the same conclusion for those complex ideas that we use to discuss the human condition – in this case, morality? Morality is capable of many different definitions, and the one that works best in the particular context is the "right" one.

By this, I am not suggesting a fully relativistic stand. Instead, I am merely recognizing that complex concepts often have multiple definitions. My suggestion is that for a definition to be included under the umbrella concept of morality, then it has to be useful in some plausible set of circumstance in which discussion of morality make sense. It makes sense when we talk about social conventions, but no sense when discussing geometry. For me, morality can be defined by the function it has and should have. Morality is the set of rules and values we use to pursue our own and others flourishing. It allows and encourages individuals and societies to exist as good entities and to become better.

Although coming close to committing the Naturalist Fallacy, I want to trace the origin of morality to show what it tells us about morality's rules and values. There seems to be a rather obvious evolutionary explanation for morality's origin. Those members of the species – which eventually evolved into *homo sapiens* – that acted in cooperation

with each other were more likely to survive and reproduce than those who made their way alone or behaved in such a manner that they were excluded from the protection and other benefits a nascent society could afford them. Hunting together with primitive tools, for instance, requires that everyone does his or her part, which might include flushing game out into an area in which others waited with their less than optional weapons to dispatch their prey. Once the kill was finished, then everyone who participated received reward by getting to eat the meat. If there wasn't this capitalistic sharing based on contribution to achieving the group's goals, then those who did not receive enough food would die off or eventually figure out that they needed to adopt other methods in which to obtain their sustenance. Over time, these interactions served as the basis of more complex personal and social rules of engagement that comprise our much more complex morality.

So why don't we all have exact same universal moral rules and values? Because we are different moral agents in different environments. The Trolley Problems illustrate many different realities about morality, most importantly that there are universal ideas about morality and these universal ideas can be applied permissibly in different ways. The problems show that all people use consequentialist and deontological values and rules when solving a moral problem, Sometimes the cost-benefit analysis of consequentialism dominates, while at other times some form of virtue theory, Kantian autonomy, justice, or other deontological rule or value is the primary justification for a decision.

The Trolley Problems also show that different people can come to different conclusions about the same moral situation, yet not be wrong because their view differs from the majority's opinion. If the trolley driver turns the trolley to save five children at the cost of one child who would not be killed otherwise, then most would not fault the driver for doing anything morally wrong by turning the trolley. However, if the driver allowed the trolley to continue on its more destructive course, we might be squeamish about the result, but we would understand why a person would act as the trolley driver acted. The driver might have excellent moral reason to do what was done, which we can find reasonable. This fact shows that we know that morality can be messy at times with situations in which there is no one correct moral answer and a whole lot of emotional residue left over, even when we act rightly.

That emotional residue is an important sign of another common moral feature people have – empathy and self-love. Roughly, empathy causes us to care for and help others improve their lot in life, and some form of self-love allows us to address our own flourishing. Without empathy and self-love, morality is a dead letter. We have to be motivated to listen to the voices in our head about the values and rules of

consequentialism and deontological theories, and then act upon that information. When we do the right thing and it causes harm, then those very same emotions are what produce the emotional residue mentioned above. As should be obvious, these emotions are fundamental to seeking the flourishing of ourselves and others.

So what exactly is morality? It is a set of rules and values which has universal rational more idiosyncratic features suited for the particular context, all of which must be designed to pursue the flourishing of individuals and groups and non-rational elements, as well as.

Дэннис Кулей[1]

Вопрос, адресованный авторами этой книги «Что именно Вы понимаете под моралью?», вызывает некоторое недоумение. В этом вопросе меня настораживает слово «именно». Как будто предполагается, что мораль можно определить строго или по крайней мере так, чтобы зафиксировать сущность слова, отсекая всю неопределенность или двусмысленность. Но почему считается, что такое сложное понятие, употребляемое для выражения того, что значит быть человеком и что есть человечность, может быть выделено и зафиксировано настолько однозначно? Я бы сказал, что неустранимая сложность ситуации человека делает невозможной точную фиксацию значения морали, хотя мы можем формулировать практические определения для применения их в нашем повседневном и научном рассуждении. В действительности эти практические определения со всей их расплывчатостью и являются подлинными определениями морали.

В жизни людей много такого, что нелегко определить. Например, многие из нас довольно свободно употребляют слово «вид». Мы предполагаем, что существует очевидное, исчерпывающее и последовательное определение термина. Однако, если мы спросим биолога, то узнаем, что существуют 22 действующих определения вида. В каждом конкретном случае используется то определение, которое в данных обстоятельствах наилучшим образом отвечает целям проводимой биологом классификации. Иногда виды различают для указания на неспособность к совместному размножению, и это употребление термина под-

[1] Дэннис Кулей, доктор философии (1995), университет Рочестера, США. Сфера интересов – этика (особенно биоэтика, экологическая этика, этика сельского хозяйства и бизнеса, медицинская, профессиональная и теоретическая этика), история философии Нового времени. Автор книг: "Passing Out: Identity Veiled and Revealed" (ред.), 2012; "Technology, Transgenics, and a Practical Moral Code", 2009 и др.

ходит для большинства обычных случаев. Однако мы сталкиваемся с проблемой, когда речь идет о муле как результате скрещивания осла с лошадью. Урок, который из этого следует извлечь, состоит в том, что наши классификации сложных вещей не поддаются строгим определениям.

Почему бы тогда не принять тот же вывод в отношении сложных идей, которые мы используем для обсуждения ситуации человека, в данном случае – идеи морали? Мораль допускает множество различных определений. То, которое наилучшим образом «работает» в конкретном контексте, и является «правильным».

Я вовсе не отстаиваю радикально релятивистскую позицию. Отнюдь. Я всего лишь отдаю себе отчет в том, что сложные понятия часто имеют множество определений. Мое предложение состоит в следующем. Для того чтобы определение могло войти в общее понятие морали, оно должно быть значимым для некоторого возможного комплекса обстоятельств, в которых обсуждение морали имеет смысл. А оно имеет смысл, когда мы говорим о социальных конвенциях, и не имеет смысла, когда мы обсуждаем геометрию. С моей точки зрения, мораль можно определить исходя из назначения, которое она имеет и должна иметь. В таком случае мораль – это комплекс правил и ценностей, которые мы используем в стремлении к собственному процветанию и процветанию других людей. Она делает возможным достойное существование индивидов и обществ и поощряет их к тому, чтобы они становились лучше.

Рискуя совершить натуралистическую ошибку, я хочу проследить происхождение морали, чтобы показать, что оно говорит нам о моральных правилах и ценностях. Думается, существует вполне очевидное эволюционистское объяснение происхождения морали. Особи того вида, который превратился в итоге в *homo sapiens*, действовали в кооперации друг с другом и имели больше шансов для выживания и размножения, чем те, которые пробивали себе дорогу в одиночестве или вели себя таким образом, что были лишены защиты и других преимуществ, которыми их могло обеспечить зарождающееся общество. Например, совместная охота с использованием примитивных орудий требовала, чтобы каждый выполнял свою часть работы, которая могла включать выманивание зверя туда, где его ждали другие со своими орудиями, чтобы прикончить. Когда зверь убит, каждый участник охоты получает вознаграждение – мясо. Если бы такого капиталистического распределения, основанного на вкладе каждого в достижение целей группы, не существовало, тогда те, которые не получали достаточно пищи, вымерли бы или постепенно осознали, что им нужно принять другие способы добычи средств к существованию. С течением времени эти взаимодействия стали основой более сложных индивидуальных и со-

циальных правил взаимодействия, которые охватывают нашу гораздо более сложную мораль.

Но почему мы все не придерживаемся одних и тех же универсальных правил и ценностей? Потому что мы являемся разными моральными агентами в разных условиях. Дилемма трамвая иллюстрирует много различных моральных реальностей. Самое важное, что существуют универсальные моральные идеи, и их позволительно применять различным образом. Данная проблема показывает, что когда различные люди решают моральную задачу, они используют консеквенциалистские и деонтологические ценности и правила. Иногда доминирует консеквенциалистский анализ затрат – выгод, а иногда в качестве главного основания решения рассматривается некоторая форма теории добродетели, кантианская автономия, справедливость или другое деонтологическое правило или ценность.

Проблема трамвая также показывает, что разные люди могут приходить к различным заключениям в отношении одной и той же моральной ситуации и при этом никто из них не ошибается, хотя их взгляды отличаются от мнения большинства. Если водитель трамвая поворачивает трамвай для того, чтобы спасти пять детей ценой гибели одного ребенка, который в другом случае бы не погиб, тогда большинство не будет обвинять водителя в том, что он поступил неправильно, повернув трамвай. Однако, если водитель не предпринимает никаких действий, трамвай проследует по своему пути, и это приведет к наиболее губительным последствиям. Мы можем брюзжать по поводу этих последствий, но мы будем при этом понимать, почему человек ведет себя так, как повел себя водитель. У водителя может быть безупречное моральное основание поступить так, как он поступил, которое мы сочтем разумным. Этот факт свидетельствует о нашем понимании того, что мораль иногда оказывается лишенной чистоты в ситуациях, в которых нельзя найти ни одного правильного морального ответа, и даже если мы поступаем правильно, у нас остается в душе значительный эмоциональный осадок.

Этот эмоциональный осадок является важным признаком других общих моральных особенностей, которыми обладают люди, – эмпатии и себялюбия. Грубо говоря, эмпатия побуждает нас заботиться о других и помогать им улучшать свое жизненное положение, а некоторая форма себялюбия позволяет направлять энергию на собственное процветание. Без эмпатии и себялюбия мораль оказывается мертвой. Нам необходима мотивация для того, чтобы слышать голоса в нашем собственном сознании в пользу ценностей и правил консеквенциализма и деонтологических теорий, а затем действовать на основе этого. Когда мы совершаем правильные поступки и это причиняет вред, мы переживаем те же самые эмоции, которые порождают эмоциональный осадок, о котором го-

ворилось выше. Должно быть очевидно, что эти эмоции являются фундаментальными в нашем стремлении к процветанию собственному и других людей.

Так что же именно представляет собой мораль? Это комплекс правил и ценностей, которые характеризуются универсальными рациональными, а также специфическими, уместными в конкретном контексте особенностями. Каждый из этих комплексов должен быть направлен на процветание индивидов, групп, так же как и не-рациональных существ.

Перевод с английского О. Артемьевой

George Crowell[1]

In my view, the term "morality" is equivalent to the term "ethics." Having taught for many years in the area of social ethics, I feel more comfortable using this latter term, so I will give my definition of "morality" by explaining my understanding of "ethics."

Sometimes ethics (the plural of "ethic" is usually treated as though it were singular) is considered a difficult and disagreeable subject, heavily laden with complicated abstract language, and stressing unpleasant topics, such as discipline and duty. But in fact ethics has to do with ordinary, every-day, practical, down-to-earth decision-making. To put it simply, ethics is *choosing how we ought to act*. The need for ethics grows out of two facts about our existence. (1) Because we are alive, we need to act, and this requires that we decide how to act. (2) It is our psychic nature as human beings to develop, as the psychologist Alfred Adler stressed, some consistent life style, some stable understanding of our world and how we go about finding a place for ourselves in it. A key result of these two basic facts about the human situation is that everyone has some ethic. We may be fully conscious and well aware of our ethical positions, or we may be quite unconscious or only dimly aware. Whenever we make decisions to act, whether or not we are thinking consciously about our decisions, we give expression to our ethics. Ethical issues are inescapable as long as we have enough life in us to make choices and to act.

Thus we human beings have no choice whether we have ethics or not. Or, to put it another way, we have no choice about whether we have choice or not. We must

[1] Dr. George H. Crowell taught Social Ethics in the Department of Religious Studies at the University of Wiindsor (in Ontario, Canada) from 1968 until retirement in 1996. His ongoing work for monetary reform can be found on the internet by entering: "george crowell money".

choose, and we do, whether we are aware of doing so or not. The fact is that we all, in one way or another, do deal with the fundamental question of what kind of ethics we have. It is commonly assumed that ethics (or morality) refers only to virtuous behaviour. Thus it is sometimes cynically said, for example, that the expression "business ethics" is a contradiction in terms. It seems more useful to me, however, to operate with a definition of ethics that includes all kinds of human behaviour, all kinds of commitments, ranging from the saintliness of a Mother Teresa to the ruthlessness of a brutal dictator. This approach makes clear a fundamental fact of human existence: that the value judgments involved in dealing with ethical questions are not optional, but inescapably confront every human being.

Our ethical decisions are of utmost importance for our personal and collective lives. Those of us who are ethicists work to bring human decision-making to fully conscientious awareness, with the goal of enhancing human welfare. There are five major questions calling for our attention, each involving great complexity. (1) What should be the ultimate grounds, the philosophical or religious foundations, for decision-making? (2) To what extent should we be guided in our decisions by detailed rules and principles, and to what extent do we need to respond flexibly, and on what basis, to specific situations which may include perplexing dilemmas? (3) How should we analyze specific problems, and what resources, such as the natural and social sciences, should we use? (4) What strategies and tactics, such as nonviolent action, should be used to achieve desirable goals? (5) How can people become motivated to take needed actions, especially when personal sacrifice and risk may be involved?

In our time of great peril for the human future, as well as great promise, our work as ethicists is especially urgent. Amidst deeply discouraging, powerful threats to human survival, is fortunately emerging a highly significant life-affirming global movement for social justice and environmental preservation, as Paul Hawken in *Blessed Unrest* has pointed out. Millions of people all over the world have been organizing–at local, regional, national, and international levels–to work for desperately needed social and environmental change. Participants in this movement are becoming increasingly aware that each group focusing on its own specific problems is inseparably connected with all the other groups which together are working on the whole range of issues that must be confronted if we human beings are to create a viable world order, one in which we can live in harmony with each other and with our environment. We ethicists now have the opportunity and privilege of being able to participate in this movement, using our gifts to enhance its effectiveness.

Since our work as ethicists is already highly interdisciplinary, those of us who are working in universities might strive to bring together concerned academics from all

disciplines to deal with the changes which we human beings must achieve in order to develop a viable world order. Ideally each university could establish its own completely interdisciplinary "Program for Global Survival and Thrival." (The word "thrival" has not been enshrined in English dictionaries, but we need it anyway!) Since the issues to be considered are extremely far-reaching, a clear focus for such work is essential and can be provided by three basic questions: (1) What conditions must be met to enable people to survive and to thrive permanently on our planet? (2) What institutional structures must be established in order to meet these conditions and to maintain them indefinitely into the future? (3) How do we get from where we are now to where we need to go? Such programs in each university could be linked with all the others.

People who are involved in the emerging movement for world order are already working on answers to these questions in myriad ways, and are coming to share a common ethic. Interdisciplinary university programs could help to articulate and to systematize their emerging ethic, their vision for our future. As ethicists, we would need to participate in forging ties with social change organizations working outside academia, especially drawing on the insights and inspiration of people who have maintained their hope and their commitments to action even in the face of severe persecution. Although many types of ethics–morality–are possible, we need to foster recognition that those which are most fulfilling are those which promote human and environmental welfare.

Джордж Кроуэлл[1]

На мой взгляд, термин «мораль» эквивалентен термину «этика». Много лет читая лекции по проблематике социальной этики, я предпочитал использование именно термина «этика», так что я дам свое определение морали, разъясняя свое понимание этики.

Этика порой представляется трудным предметом, вызывающим разногласия, предметом, в котором используется сложный абстрактный язык и затрагиваются такие неприятные темы, как дисциплина и долг. В действительности, этика имеет дело с обычным, повседневным, практическим, приземленным принятием решений. Проще говоря, этика заключается в *выборе того, как мы должны*

[1] Д-р Джордж Кроуэлл преподавал социальную этику на кафедре религиоведения Университета Виндзора (Canada) с 1968 г. вплоть до ухода на пенсию в 1996 г. Результаты его продолжающейся работы по реформе денежной системы можно найти в Интернете по запросу: «george crowell money».

поступать. Необходимость в этике обусловлена двумя фактами нашего существования: 1) поскольку мы живые, нам надо действовать, и это требует принятия решения относительно того, как действовать; 2) как показал психолог Альфред Адлер, наша психическая природа как человеческих существ предполагает развитие последовательного жизненного стиля, поддержание некоторого стабильного понимания нашего мира и нашего пути по обретению в нем своего места. Существенным результатом этих двух фундаментальных фактов, касающихся ситуации человека, является то, что каждый обладает некоторой этикой. Мы можем полностью осознавать и понимать свое этическое положение, а можем и не осознавать и иметь о нем очень смутное представление. Но как только мы принимаем решение о действии, независимо от того, насколько продуманным оно является, наша этика дает о себе знать. Пока в нас есть достаточно жизни, чтобы принимать решения и действовать, этические вопросы неизбежны.

Так что у людей нет выбора: выбирать или не выбирать. Мы должны выбирать, и мы выбираем, осознаем мы это или нет. Другое дело, что мы все, так или иначе, сталкиваемся с фундаментальным вопросом о том, какая у нас этика. Обычно предполагается, что этика (или мораль) касается только добродетельного поведения. Так, иногда можно услышать циничные высказывания вроде того, что «этика бизнеса» – это противоречивое понятие. Мне же кажется, что гораздо уместнее использовать такое определение этики, которое охватывало бы все виды человеческого поведения и обязательств, от святости Матери Терезы до жестокосердия самого отвратительного диктатора. Такой подход позволяет понять тот фундаментальный факт человеческого существования, что мы с необходимостью высказываем ценностные суждения по поводу этических проблем.

Этические решения, которые мы принимаем, жизненно важны для нас как для индивидов и членов сообществ. Специалисты по этике работают над тем, чтобы люди научились принимать решения с полным знанием и такие, которые могли бы способствовать повышению человеческого благополучия. В связи с этим встает ряд проблем, каждая из которых заслуживает серьезного внимания. (1) Каковы конечные основания, философские и религиозные, для принятия решений? (2) В какой мере в принятии решений нам следует руководствоваться строгими правилами и принципами и насколько мы можем реагировать сообразно ситуации, а если не в соответствии со строгими правилами, то на каком основании нам принимать решения в случае возникновения дилемм, в особенности непростых? (3) Как нам анализировать специфические проблемы и на какие знания из области естественных и социальных наук нам следует при этом опираться? (4) Какие стратегии и тактики (например, ненасильст-

венные действия) следует использовать для достижения поставленных целей? (5) Как мотивировать людей к необходимым действиям, в особенности, если они могут быть рискованными и требовать жертв?

Работа специалистов в области этики становится особенно насущной в наше время, когда будущее представляется в равной мере и таящим большие опасности, и многообещающим. Как подчеркнул П. Хоукен в книге «Благословенная обеспокоенность»[1], наряду с огромными угрозами выживанию человечества, к счастью, в глобальном масштабе ширится жизнеутверждающее движение за социальную справедливость и сохранение окружающей среды. Миллионы людей во всем мире объединяют свои усилия на локальном, национальном и международном уровнях для обеспечения необходимых социальных и экологических изменений. Участники этого движения все лучше понимают, что каждая группа, фокусирующаяся на своих специфических проблемах, неразрывно связана со всеми другими группами, и они все вместе работают над всей совокупностью проблем, которые мы, люди, должны иметь в виду, если хотим создать жизнеспособный мировой порядок, в котором мы могли бы жить в гармонии друг с другом и с окружающей средой. Мы, специалисты в области этики, имеем теперь все возможности для участия в этом движении, использования наших способностей ради повышения его эффективности.

Благодаря тому что этики тесно включены в междисциплинарные связи, те из них, которые работают в университетах, могли бы постараться объединить специалистов в разных академических дисциплинах ради содействия изменениям, которые так нам нужны для достижения жизнеспособного мирового порядка. В идеале каждый университет мог бы основать свою собственную междисциплинарную Программу глобального выживания и процветания (thrival)[2]. Поскольку решение обозначенных проблем непросто, необходимо их дополнительное прояснение, чему может способствовать осмысление трех фундаментальных вопросов. (1) Какие условия должны быть созданы на Земле, чтобы способствовать не только выживанию, но и процветанию человечества? (2) Какие институциональные механизмы должны быть развиты для создания этих условий и их поддержания в будущем? (3) Каковы пути выхода из существующего положения к новому мировому порядку? Программы глобального выживания всех университетов могли бы быть объединены в единый проект.

---

[1] *Hawken P.* Blessed Unrest. N.Y. : Viking Press, 2007.

[2] Слова «thrival» (процветание, от англ. thrive — процветать, преуспевать, разрастаться) еще не закреплено в английских словарях, но оно в любом случае нам нужно.

Люди, включенные в ширящееся движение ради нового мирового порядка, уже работают над этими вопросами в самых разных направлениях и близки к созданию общей этики (ethic). Междисциплинарные университетские программы могли бы помочь формулированию и систематизации этой новой этики, утверждающей новый взгляд на будущее. Как этикам нам нужно участвовать в развитии связей с внеакадемическими организациями, борющимися за социальные изменения, уделяя особое внимание взглядам и мотивам тех, кто сохраняет свою надежду и свое призвание содействовать новому будущему даже в условиях жестких преследований. Возможно много типов этик, или моралей, но предметом нашей особой заботы должны быть те, которые в наибольшей степени содействуют благу людей и окружающей среды.

Перевод с английского Р. Апресяна

Court Lewis[1]

Morality can be defined, but because being moral requires work many would rather ignore its definition. There is no "cheat sheet" for morality, it answers are not always clear, and they are usually never easy. Morality requires a dedication to knowledge and truth, it requires constant work and engagement with oneself and others, and it requires the ability to both challenge what one believes to be true, and to change how one acts in light of these challenges. In general, I define morality as the core set of beliefs that determine how (and in what way) each person thinks of right and wrong.

However, as I explain to my Ethics students, "true" morality requires critical thinking, integrity (i.e. a dedication to consistency), and a willingness to change one's beliefs in light of new evidence and insights. In the next few paragraphs I will explain why these three components comprise morality, discuss what I take to be the progress of morality, and offer my hopes for the future of morality.

Every year I teach several sections of Ethics, and as a result, I have developed several insights into the nature of morality and what people generally think of it. The biggest thing I stress to my students is that morality requires critical thinking and self-reflection on one's beliefs. Critical thinking can be a very difficult task for many

[1] Court Lewis — PhD, Adjunct Professor Pellissippi State Community College, USA. His research interests include ethics, the holocaust, social/political philosophy, and popular culture. His area of specialty is the study of forgiveness and moral responsibility.

people. It can shed light on inconsistent beliefs, self-deceptions, and many other dark areas in a person's life. However, fostering the skills of critical thinking challenges persons to live a life of self-reflection, truth, and consistency, which is necessary for living the good life that morality suggests is possible. It aids in the choosing of the good life, it creates a sense of wonder about one's life and how to live it, and among other things, it fosters the love of real knowledge – not just beliefs about what might be true. Critical thinking calls us to engage ourselves and the world around us. It has the potential to change the way we act and the way we treat others. It makes us consider the possibilities of the impossible. And, most of all, it teaches us to strive for something greater: a life lived according to the good.

Unfortunately, many people think of morality as merely a set of rules developed by authority figures, in order to tell them what to do. When asked, do you have an obligation to save a drowning child, when doing so costs you little to nothing, most students say, "I should save the child, but I have no obligation to save her." I take this statement to suggest that for many people, ethics and morality are abstract concepts that have no direct importance for how they actually live their lives. They fail to internalize morality as the motivating force for how they should exist with themselves and others. In other words, they lack integrity, which is the second concept of morality.

I understand integrity as the virtue of having a set of well-thought-out beliefs that one uses as the basis for consistently doing what is right. In other words, integrity requires having a set of consistent beliefs based on the critical thinking discussed above, and it requires consistently acting on those beliefs. Combining critical thinking with a requirement to be consistent, challenges people to struggle with inconsistent moral intuitions that arise, and it is this sort of struggle that leads to the growth of those willing to engage in it. Some enjoy this struggle, but some find it "too difficult." Nevertheless, being moral requires striving towards creating a set of consistent moral beliefs.

Morality is sometimes thought of as something that should be easy, but this is a mistake. Being moral is difficult. It requires work, and there is no guarantee that the work we put into it will produce the best moral and/or pleasurable outcome. Making competing intuitions consistent can be an unsettling and disturbing experience for individuals, especially if those intuitions are deeply-held core beliefs. Nevertheless, morality requires a certain level of consistency, and part of being a critical thinker is developing the skills and patience to persevere through the process of internalizing morality and becoming moral. If people are willing and able to do this, the obligations that people fear become internalized (i.e. part of who they are), and they begin to see that it is not some authority figure telling them what to do; rather, it is their own consistent moral reasoning telling them what to do. The final component of morality, the willingness to change one's

position in light of new evidence, is the natural consequence of critical thinking and integrity. If a person practices the first two components, then holding on to false beliefs will be unacceptable. We may want to hold on to certain beliefs or fictions because they make us feel "safe," but the challenge of morality and living the good life is learning to reject false and/or inconsistent beliefs. When a person internalizes all three components, she or he begins to live a thoughtful, self-reflective, moral life.

Finally, morality's progress is best seen in the movement from the notion that moral agents are atomistic individuals to the notion that they are individuals-in-relation. In other words, morality has progressed (or is continuing to progress) to a point where morality is concerned with how individuals exist in relation to other individuals, or as Nicholas Wolterstorff suggests, it is beginning to take into account both the agent- and recipient-dimensions of morality. Having a more complete understanding of the relational features of human nature, especially in regards to morality, gives me hope for a future; one where our moral understanding and decisions will be more informed, more thoughtful, and more compassionate.

Курт Льюис[1]

Мораль определить можно, но поскольку моральность человека требует существенных усилий, многие предпочитают игнорировать ее определение. В морали нет «шпаргалки», ее ответы не всегда ясны и, как правило, они никогда не являются простыми. Она требует самоотдачи в стремлении к знанию и истине, она требует постоянной работы, определенного отношения к самому себе и к другим, она требует умения поставить под вопрос истинность собственных убеждений и в свете этого изменять свое поведение. В целом я определяю мораль как комплекс основополагающих убеждений, которые определяют как (и каким образом) каждый человек думает о правильном и неправильном.

Вместе с тем, как я говорю моим студентам-этикам, «подлинная» мораль предполагает критическое мышление, принципиальность (т.е. стремление к последовательности) и готовность изменять убеждения в свете новых свидетельств и пониманий. Далее я объясню, почему мораль включает эти три компонента, как я понимаю моральный прогресс и поделюсь моими надеждами на будущее морали.

[1] Курт Льюис — доктор философии, адъюнкт-профессор Общественного колледжа в Пеллиссиппи, США. Сфера исследовательских интересов включает этику, Холокост, социально-политическую философию и массовую культуру. Сфера особого интереса — исследование прощения и моральной ответственности.

Каждый год я веду часть курса этики, в результате этого у меня сложилось несколько идей касательно природы морали и того, что люди обычно думают о ней. Самое важное, на что я обращаю особое внимание студентов, состоит в том, что мораль требует критического мышления и рефлексии в отношении собственных убеждений. Для многих людей критическое мышление может оказаться слишком сложной задачей. Оно может пролить свет на непоследовательность убеждений, самообман и выявить много других темных сторон в жизни человека. Вместе с тем развитие навыков критического мышления побуждает людей к самосознательной жизни, к истине, последовательности, что необходимо для достойной жизни, и мораль предполагает, что такая жизнь возможна. Критическое мышление помогает в выборе достойной жизни, порождает интерес к собственной жизни – к тому, как следует жить и, помимо всего прочего, оно прививает любовь к настоящему знанию, а не просто к представлениям о том, что может быть истинным. Критическое мышление призывает нас заниматься собой и миром вокруг нас. Оно обладает потенциалом для изменения нашего способа действия и отношения к другим. Оно заставляет нас рассматривать возможности невозможного. А более всего другого оно учит нас стремиться к большему – к жизни в соответствии с благом.

К сожалению, многие люди считают мораль всего лишь комплексом правил, которые формулируются авторитетами для того, чтобы сказать, что делать. Если спросить студентов, считают ли они своей обязанностью спасение тонущего ребенка, когда это спасение практически не требует от них приложения усилий, большинство говорит: «Мне следует спасти ребенка, но это не является моей обязанностью». Я привожу это высказывание, чтобы показать, что для многих людей этика и мораль – всего лишь абстрактные понятия, не имеющие непосредственного отношения к их реальной жизни. Они не способны интериоризировать мораль как мотивирующую силу в их существовании с самими собой и другими. Иными словами, им не хватает принципиальности (integrity) – второй составляющей понятия морали.

Я понимаю принципиальность как добродетель, проявляющуюся в приверженности комплексу продуманных убеждений, которые используются в качестве основания для последовательного совершения того, что является правильным. Другими словами, принципиальность требует последовательных действий на основе этих убеждений. Соединение критического мышления с требованием последовательности заставляет людей справляться с несовместимыми моральными интуициями. Именно этот вид борьбы ведет к развитию вовлеченных в нее людей. Некоторые увлечены этой борьбой, другие находят ее

«слишком трудной». Тем не менее моральность предполагает стремление к созданию последовательного комплекса моральных убеждений.

Иногда считают, что мораль должна быть легкой, но это ошибка. Быть моральным трудно. Это требует работы, и нет никакой гарантии, что она приведет к наилучшему моральному и/или доставляющему удовольствие результату. Последовательное упорядочивание сталкивающихся интуиций – это беспокойный, тревожный опыт, особенно если интуиции выражают твердые основополагающие убеждения. Тем не менее мораль предполагает определенный уровень последовательности, и быть критически мыслящим – отчасти значит развивать навыки и терпение в стремлении интериоризовать мораль и стать моральным. Если люди стремятся и способны к этому, то обязательства, которых они опасаются, становятся их внутренними обязательствами (т.е. частью их самих), они начинают понимать, что вовсе не авторитеты указывают им на то, что делать, на это указывает их собственное последовательное моральное рассуждение. Последний компонент морали – готовность изменить свою позицию в свете новых обстоятельств – представляется естественным следствием критического мышления и принципиальности. Когда человек принимает первые два компонента, упорство в следовании ложным убеждениям будет для него неприемлемым. Мы можем придерживаться определенных убеждений или фикций, поскольку благодаря им мы чувствуем себя «в безопасности», но мораль и достойная жизнь принуждают нас учиться отвергать ложные и/или непоследовательные убеждения. Когда человек внутренне принимает все три компонента, он начинает жить осмысленной, рефлексивной моральной жизнью.

В заключение необходимо сказать, что прогресс в морали легче всего заметить в движении от представления о том, что моральные агенты являются атомизированными индивидами, к представлению о том, что они являются индивидами-в-отношениях. Другими словами, мораль прогрессировала (или продолжает прогрессировать) к той точке, когда она обращается к вопросу о том, как индивиды существуют в отношении к другим индивидам, или, как предположил Н. Волтерсторфф, когда начинают принимать во внимание сторону не только субъекта морали, но и реципента. Достижение более полного понимания тех особенностей человеческой природы, которые связаны с отношениями, в особенности в моральном контексте, дает мне надежду на будущее – такое, когда наше моральное понимание и наши моральные решения будут более осмысленными, более глубокими и более сострадательными.

Перевод с английского О. Артемьевой

Myrto Dragona-Monachou[1]

Although I have written a lengthy book on *Modern Moral Philosophy* and numerous articles and papers on morality and ethics from both a historical and theoretical perspective, also being familiar with various definitions of morality and ethics, I cannot help being perplexed and excited by your interesting and intriguing question "how I understand morality" and that "pre-analytically". Morality, though not intrinsically vague, is an "essentially contested concept". It is notoriously difficult to define morality and to distinguish morals from ethics, both of which for some philosophers "amount to the same thing". Yet, morality can be defined and has been defined variously in terms of historical, cultural, normative and theoretical perspectives. Morality is generally considered to cover the application of moral terms such as good and evil, right and wrong in human conduct, whereas ethics deals with the meaning of moral concepts, values and principles. In Greece morality has been defined by eminent philosophers as "conformity to a generally accepted code of behavior" or as "common views sanctioned by a society about what is forbidden, permitted or imposed", etc. Quite interesting is its definition in the *Cambridge Dictionary of Philosophy:* "Morality is "an informal public system applying to all rational persons, governing behavior that affects others, having the lessening of evil or harm as its goal, and including what are commonly known as the moral rules, moral ideas and moral virtues". The difficulties to give a proper definition of morality are greater for us Greeks, since in the Greek language the single word *ethike,* deriving from *ethos,* denotes both morals and ethics, while morality (*ethikoteta*) renders the normative rather than the theoretical ethics. Moreover, in Socrates, the founding father of moral philosophy we do not find this term, while in Aristotle, its most systematic theoretician, the term *ethicos,* deriving from *ethos,* appears only in adjectival form.

Personally, I understand morality or the "moral point of view" as "self-constraint" or as "restriction of personal interests", following Aristotle who almost identified morality with justice as "complete excellence... in relation to another person" (N.E. 1129b 27). I also see it as self-control (*elenxos*) or "care for the soul" and as providing the proper answer to the question "how ought I to live?" following Socrates. However, in trying to answer your question "pre-analytically", i.e. in taking morality as a personal discovery

[1] Myrto Dragona-Monachou – Professor emerita of PhilosophyUniversities of Athens and Crete. The author of "The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods" (1976), "Philosophy and human Rights" (1985), "Modern Moral Philosophy" (1996). Research interests: Ancient philosophy, Philosophy of Human rights, Moral philosophy, Bioethics.

or invention, I shall follow Wittgenstein. As it is well-known, after having placed ethics in the mystical, inexpressive region of silence in his *Tractatus logicophilosophicus,* Wittgenstein in his *Philosophical Investigations* I 77 points out the difficulties "to look for definitions corresponding to our concepts in aesthetics or ethics". And he adds in the same context: "In such a difficulty always ask yourself: How did we learn the meaning of the word (good for instance?) From what sorts of examples? In what language games? Then it will be easier for you to see that the word must have a family of meanings". In his "Lecture on Ethics" Wittgenstein defines ethics as "the universal tendency to go beyond the world and significant language" but also as "a document of the tendency of the human mind to say something about the ultimate meaning of life" And in a later discussion he considers morality as a thoroughly personal matter, in which man can speak "in the first person", i.e. only "for himself", irrespective of any explanation and theory. Because, "if he needed a theory in order to explain to another the essence of the ethical, the ethical would have no value at all".

Thus, in trying to answer your inspiring question "how I understand morality pre-analytically?" I thought it best to travel many decades ago and recall how I first understood or used the words good and bad, or how and when I acquired the dimension and disposition of morality, seeking for "the logical space in which such predicates as good and bad, right and wrong have had a meaning". This procedure reminds me of the Platonic dialogue *Euthyphro* in which Socrates defends the autonomy of ethics on the basis of the meaning of the words "holy" and "good", although it was Plato who secured this autonomy by inventing the idea of good. Well, the first context in which I realized that good and bad had a meaning was the qualification of persons It was of persons that the adjectives good and bad were predicative. To be a good girl meant to do what the others, i.e. the parents and generally the elderly wanted her to do, i.e. to behave properly according to their instructions: to eat, sleep, play in a way that rendered her less disturbing and naughty. Later on, a girl was described as good if she used to go regularly to the Church, attend the Sunday School, pray, etc. etc. It took me some time to realize that this use of "moral" predicates in such situations was by no means moral or ethical, but only prudential, or religious. It either served the purposes of others who were not treating persons as ends in themselves or they identified morality with obedience or piety. It was only in my teens–the age in which the Stoics attributed reason and moral sense to humans –that I learnt to apply the predicates good and bad, right and wrong to actions not so much to persons on different grounds. To my mind, an act was right or wrong depending on its fairness to the others or if it could be taken as a rule, if not as a universal law. It was at this stage, that the predicates good and bad, right or wrong acquired a moral meaning. I became aware that I had become morally sensitive since at

bedtime I could not help asking what I had done during day and particularly what proper duty I had omitted to perform, according to the well-known Pythagorean dictum.

For me morality has meaning in our relation with the others. An isolated human being has primarily the right and duty to preserve him/herself. Living in a society, though, one should be fair to the others. Aristotle said that if there is friendship there is no need of justice, which implies that since friendship does lot inspire all human relations, fairness, as Rawls put it, is necessary in a well-ordered society of strangers. Thus, morality is for me restriction of personal interests, inasmuch as according to the "prisoner's dilemma", common adherence to principles secures long-term convergence of interests and contributes to the attainment of personal peace and social harmony.

Мирто Драгона-Монаху[1]

Несмотря на то, что я написала толстую книгу «Современная моральная философия», множество статей и докладов о морали и этике в историческом и теоретическом ракурсе, знакома с различными определениями морали и этики, я не могу не испытывать замешательство и волнение в связи с вашим интересным и интригующим вопросом о том, как я понимаю мораль «вне адресации к истории вопроса» и «аналитики». Хотя мораль не является по своей сущности неопределенной, тем не менее это «весьма спорное понятие». Известно, что мораль трудно определить и отличить от этики, для некоторых философов обе они – и мораль и этика – «представляют собой одно и то же». И все же мораль может быть определена и была определена различным образом в исторических, культурных, нормативных и теоретических понятиях исторической теории и культуры. Обычно мораль задается таким образом, чтобы это понятие охватывало приложение к человеческому поведению таких понятий, как добро и зло, правильное и неправильное, тогда как этика имеет дело со значениями моральных понятий, ценностей и принципов. В Греции известные философы определяли мораль как «подчинение общепринятым законам (следование принципам) поведения» или как «санкционированные обществом общие взгляды на то, что запрещено, раз-

[1] Мирто Драгона-Монаху – профессор-эмеритус университетов Афин и Крита. Автор книг "The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods" (1976), "Philosophy and human Rights" (1985), "Modern Moral Philosophy" (1996). Область интересов: античная философия, философия прав человека, моральная философия, биоэтика.

решено или предписано» и т.п. Интересно определение морали в Кембриджском философском словаре: мораль – это «неформальная общественная система, обращенная ко всем разумным личностям, управляющая поведением, влияющим на других людей, нацеленная на уменьшение зла или вреда и включающая то, что обычно известно в качестве моральных правил, моральных идей и моральных добродетелей». Для нас, греков, сложности точного определения морали еще более велики, так как в греческом языке одно слово *"ethike"*, производное от *ethos*, означает и нравы и этику, тогда как мораль (*ethikoteta*) означает скорее нормативную, чем теоретическую этику. Более того, у Сократа, отца-основателя моральной философии, мы не обнаруживаем этого термина, тогда как у Аристотеля, наиболее систематичного теоретика, термин *ethicos,* производный от *ethos,* появляется только в форме прилагательного.

Лично я понимаю мораль или «моральную точку зрения» как «самоограничение» или как «ограничение личных интересов», следуя за Аристотелем, который почти отождествлял мораль со справедливостью в качестве «полной добродетели... в отношении к другому [лицу]»[1] (N.E. 1129b 27). Я также понимаю ее как самоконтроль (*elenxos*) или «заботу о душе» и как определяющую надлежащий ответ на вопрос «Как я должен жить?», если следовать Сократу. Тем не менее, пытаясь ответить на поставленный вопрос «до-аналитично», т.е. понимая мораль как личное открытие или изобретение, я последую за Витгенштейном. Как известно, после того, как Витгенштейн в *Логико-Философском Трактате* поместил этику в мистическую, невыразимую область молчания, в *Философских исследованиях* (I 77) он указывает на сложности, с которыми сталкиваются те, «кто в эстетике или этике ищет определений, соответствующих нашим понятиям». И добавляет в том же контексте: «Всякий раз, столкнувшись с такой трудностью, задай себе вопрос: как мы усвоили значение этого слова (например, "хорошо")? На каких примерах, в каких языковых играх? И тогда тебе станет легче понять, что данное слово должно иметь целое семейство значений»[2]. В своей «Лекции об этике» Витгенштейн определяет этику как всеобщее стремление «выйти за пределы мира, т.е. за *пределы* обладающего значением языка», но также и как свидетельство определенного стремления человеческого сознания сказать что-то о конечном смысле жизни. В более поздней работе он понимает мораль как основательно личное дело, в рамках которого человек может говорить «от первого лица», т.е. только «для себя», независимо ни от какого

[1] В пер. Н.В. Брагинской.

[2] Цит. по: Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 245.

объяснения и теории. Потому что, «если бы он нуждался в теории, чтобы объяснить другому сущность этического, этическое не имело бы вообще никакой ценности».

Таким образом, пытаясь ответить на ваш вдохновляющий вопрос «Как я понимаю мораль?», я решила, что лучше всего вернуться на много десятилетий назад и вспомнить, как я впервые поняла или использовала слова «хороший» и «плохой» или как и когда я обнаружила сферу и характер морали в процессе поиска «логического пространства, в котором такие предикаты, как хорошее и плохое, правильное и неправильное имеют смысл». Эта процедура напоминает мне платоновский диалог «Евтифрон», в котором Сократ обосновывает автономию этики на основе смысла слов «святой» и «хороший», хотя только Платон обеспечил эту автономию с помощью идеи блага. Итак, первым контекстом, в котором я поняла, что хорошее и плохое имеют значение, была квалификация людей. Прилагательные хороший и плохой были определениями именно людей. Быть хорошей девочкой означало делать то, что другие, т.е. родители и вообще старшие хотели, чтобы она делала, т.е. вести себя правильно в соответствии с их инструкциями: есть, спать, играть таким образом, чтобы не вызывать беспокойство и быть послушной. Позже девочка считалась хорошей, если она имела обыкновение регулярно посещать церковь, ходить в воскресную школу, молиться и т.д. и т.д. Мне потребовалось некоторое время, чтобы понять, что такое использование «моральных» определений в подобных ситуациях ни в коей мере не являлось ни моральным ни этическим, но лишь продиктованным благоразумием или религиозными установлениями. Оно служило целям других, не относившихся к людям как целям самим по себе или идентифицировавших мораль с послушанием либо почтительностью. И только уже будучи подростком – в возрасте, с которым стоики связывали разум и моральное чувство, – я научилась применять определения «хороший» и «плохой», «правильный» и «неправильный» не столько к поступкам, сколько к людям и по разным основаниям. На мой взгляд, поступок был правильным или неправильным в зависимости от его справедливости в отношении других, или от возможности принять его в качестве правила, если не всеобщего закона. Именно на этом этапе определения «хороший» и «плохой», «правильный» и «неправильный» обрели моральный смысл. Я поняла, что стала морально чувствительной (sensitive), так как перед отходом ко сну в соответствии с известной пифагорейской духовной практикой не могла не задаваться вопросом: что я сделала в течение дня и особенно каким долгом я пренебрегла?

Для меня мораль имеет смысл в наших отношениях с другими. Изолированный человек имеет в первую очередь право и долг сохранить себя. Но живя

в обществе, он должен быть справедлив с другими. Аристотель сказал, что если существует дружба, нет нужды в справедливости, а это подразумевает, что если дружба не лежит в основе всех человеческих отношений, то справедливость, как ее понимает Роллс, необходима в хорошо организованном обществе чужаков. Таким образом, для меня мораль является ограничением личных интересов, поскольку в соответствии с «дилеммой заключенного», совместное следование принципам обеспечивает постоянное сближение интересов и способствует достижению личного мира и социальной гармонии.

Перевод с английского О. Зубец

Kathleen Ferraiolo[1]

As a political scientist, my first reaction to the word "morality" is to consider its relationship to politics and public policy. Scholars have grappled with the question of whether "moral issues" exist in politics and if so, how to identify the distinctive features of such issues. Some of the best-known research in the field has argued that moral issues are characterized by divisions over core values, technical simplicity, strong levels of public participation, high salience, and difficulty of compromise. As helpful as it would be to have a set of markers that could be referenced to determine which debates have a moral dimension, there have been relatively few attempts to objectively verify these claims. Perhaps this is because, as some of my students have noted in papers that strive to evaluate the moral qualities of various topics, it is challenging to empirically link these features to particular policy issues. How does one evaluate the level of technical simplicity that an issue exhibits? How does one measure the extensiveness of public participation involved? As for salience, even casual observers can note that the most salient public issue of 2012 – the economy – does not have an explicitly moral dimension. And in an era of increasing partisanship and polarization, compromise seems elusive for issues moral and non-moral alike.

Mooney and Schuldt (2008) attempted to refine the definition of morality policy and argued that the defining characteristic of a moral issue is that it engages debates over first principles or core values. This understanding offers flexibility in that it allows for variation not only in people's opinions about sensitive topics, but also in

[1] Kathleen Ferraiolo — Associate Professor of political science, James Madison University, the USA, her research agenda focuses primarily on direct democracy as a policymaking institution in the American states

their assessments of what topics are most important in the first place. Indeed, one of the challenges of defining morality in political life is the difficulty in reaching a consensus not about what to *do* about issues involving core values, but about what those values are in the first place.

An example from the morality policy class I teach might help to illustrate this point. I asked my students the first week of the semester whether they thought the environment was a moral issue, and the class was divided. I was driven to pose the question in this way in part as a result of a conversation with a friend who is active in a local farming movement in California. I had explained to my friend that I was considering adding a unit on environmental policy to my morality policy class but wasn't sure it belonged there. My friend expressed surprise and stated her belief that *of course* the environment is a moral issue (I later saw this belief echoed prominently in the Al Gore documentary *An Inconvenient Truth*). To others, however, the environment is an issue that mainly invokes economic considerations, concerns about personal freedom, themes of choice and convenience, or some combination of these factors. When advocates on different sides of an issue can agree on neither means, nor ends, nor even terms used to describe what is at stake, how can we reach a consensus about the definition of morality?

Perhaps one reason this definition is elusive is because the terms morality and ethics are often conflated in political life. Put simply, morality can be thought of as a set of personal convictions, while the concept of ethics implies a social system within which those principles are applied. I believe that for some in the political arena, this subtle but important difference between the two terms is absent. In politics, morality often involves an individual or group exercising some judgment about the rightness or wrongness not only of personal beliefs, but also of the *actions* (or inaction) of *other* individuals, organizations, and institutions. To my friend from California, the failure of government to act decisively on the issue of global warming is more than a policy choice with which she disagrees – it is a moral abdication of responsibility to address a serious problem. To a pro-life activist, legal abortion in the United States is more than an unfortunate reality – it is a morally repugnant practice that degrades the society in which it occurs. To an advocate of gay marriage, the bans on same-sex marriage present in over 40 states are more than an unpopular law – they are a morally objectionable source of discrimination that prevents same-sex couples from being treated equally under the law.

Over the past two years, the students in my morality policy class have reached an easy consensus that abortion and same-sex marriage qualify as moral issues. But when I teach the class in the future, I expect that there will be more issues such as the environment that force students to grapple with the question of what is morality in

politics. Much has been written about the widening gap between conservatives and liberals in the United States today and about the high levels of partisanship and polarization among politicians and the mass public. As that polarization intensifies and as compromise on many of the most important issues the country faces remains elusive, it is not surprising that advocates on opposite sides of those issues state their positions in increasingly moral terms.

To me, morality is ultimately about clashes in worldviews. It is no longer just about the code of behavior that an individual applies to him or herself. Rather, in politics the line between morals and ethics has blurred as individuals and organizations seek to disseminate – or, some might say, impose – their understanding of morality. The implications of this development for tolerance of different sets of core values remain to be seen.

Кэтлин Феррайоло [1]

Поскольку я политолог, моя первая реакция на слово «мораль» – рассмотреть отношение морали к политике и общественной практике. Ученые бьются над вопросом, существуют ли моральные проблемы в политике, а если существуют, как выявить их специфические черты. В некоторых исследованиях утверждается, что специфика моральных проблем определяется ключевыми ценностями, формальной простотой, высокими уровнями общественного участия, высокой значимостью, проблематичностью компромисса. Полезно было бы иметь набор признаков, которыми можно воспользоваться для выявления того, в каких дискуссиях содержатся моральные аспекты, однако предпринималось сравнительно мало попыток объективного подтверждения этих признаков. Возможно, так происходит из-за того, что, как отметили некоторые мои студенты в работах, в которых они пытались оценить моральные характеристики разных сюжетов, довольно сложно эмпирически связать эти признаки с конкретными вопросами политики. Как оценить уровень формальной простоты проблемы? Как измерить масштаб общественного участия? Что касается значимости, то даже случайные наблюдатели могут заметить, что самая значимая общественная проблема 2012 г. – экономика – не имела четко выраженного морального измерения. В эпоху акцентирования партийности и поляриза-

[1] Кэтлин Феррайоло — доцент университета Джемса Мэдисона, США. Исследовательские интересы главным образом связаны с проблемами прямой демократии как политического института американских штатов.

ции компромисс кажется трудно различимым как по моральным, так по неморальным вопросам.

Муни и Шульдт[1] попытались уточнить понимание морали в политике и утверждали, что определяющая характеристика моральной проблемы состоит в том, что она предполагает дискуссии в отношении первых принципов или фундаментальных ценностей. Такое понимание достаточно гибко, поскольку оно допускает вариативность не только в мнениях людей по поводу острых вопросов, но также и в оценках того, какие вопросы являются самыми важными. В самом деле, одна из проблем определения морали в политической жизни состоит в трудности достижения согласия по вопросу не о том, что *делать* с проблемами, затрагивающими фундаментальные ценности, а в первую очередь о том, что это за ценности.

Пояснить данную мысль можно с помощью примера из моего курса по морали в политике. В первую неделю семестра я спросила студентов, считают ли они проблему окружающей среды моральной, и аудитория разделилась. Я поставила вопрос таким образом отчасти под влиянием разговора с подругой, которая принимает активное участие в местном фермерском движении в Калифорнии. Я сказала ей, что думаю над тем, включать ли вопрос о политике в области окружающей среды в мой курс по морали в политике, но не уверена, относится ли он к данной теме. Моя подруга удивилась и выразила свою убежденность в том, что проблема окружающей среды, *конечно,* является моральной. (Позже я увидела четкий отголосок этой убежденности в документальном фильме Э. Гора «Неудобная правда».) Однако для других проблема окружающей среды прежде всего была связана с экономическими соображениями, с заботой о личной свободе, с вопросами выбора и удобства или с некоторой комбинацией всех этих факторов. Когда обе стороны не могут придти к согласию ни в отношении средств, ни в отношении целей, ни даже в отношении терминов, используемых для описания рассматриваемого вопроса, как мы можем достичь согласия в определении морали?

Возможно, одна из причин расплывчатости такого определения состоит в том, что в политической жизни понятия морали и этики часто не различаются. Проще говоря, под моралью можно понимать комплекс личных убеждений, а этика предполагает социальную систему, внутри которой эти принципы применяются. Я знаю, что для некоторых на политической арене этого тонкого, но

[1] См.: *Mooney C.Z., Schuldt R.G.* Does morality policy exist? Testing a basic assumption // Policy Studies Journal. 2008. № 36 (2). P. 199–218.

важного различия между двумя понятиями не существует. В политике мораль часто предполагает вынесение индивидами или группами некоторого суждения о правильности и неправильности не только личных убеждений, но также *действий* (или бездействия) *других* индивидов, организаций и институтов. Для моей подруги из Калифорнии неспособность правительства к решительным действиям в вопросе глобального потепления – нечто большее, чем выбор курса, с которым она не согласна, а именно – это отказ от моральной ответственности в рассмотрении серьезной проблемы. Для борца с абортами легальный аборт в Соединенных Штатах – нечто большее, чем просто злополучная реальность, а именно, это отвратительная моральная практика, которая разлагает общество. Для защитника права гомосексуалистов вступать в брак запрет однополых браков, действующий в 40 штатах, – нечто большее, чем непопулярный закон, он является источником возмутительной с моральной точки зрения дискриминации, исключающей для однополых пар равное со всеми другими отношение к закону.

За последние два года мои студенты легко пришли к согласию в отношении того, что аборт и однополые браки определяются как моральные проблемы. Я предполагаю, что в будущем будет больше таких проблем, как проблемы окружающей среды, которые заставят моих студентов биться над вопросом о том, что есть мораль в политике. Много уже написано об усугубляющемся сегодня в Соединенных Штатах разрыве между консерваторами и либералами и о поляризации среди политиков и общественности. Поскольку этот процесс усиливается и поскольку компромисс по многим самым важным вопросам, с которыми сталкивается страна, остается труднодостижимым, неудивительно, что сторонники противоположных мнений все более склонны формулировать свои позиции в моральных терминах.

С моей точки зрения, мораль в конечном итоге имеет дело с конфликтами в мировоззрении. Она не просто касается вопросов кодекса поведения, который индивиды применяют к самим себе. Наоборот, в политике линия между нравами и этикой стала размытой, поскольку индивиды и организации стремятся распространить или, можно сказать, навязать свое собственное понимание морали. Последствия такого хода событий для толерантности в отношениях различных комплексов фундаментальных ценностей еще предстоит увидеть.

Перевод с английского О. Артемьевой

Andrew Fiala[1]

Morality is the system of ideas about how people ought to live. It is the set of standards that ought to be followed in order to live a good life.

Morality does not obligate us to an unrealistic standard. Immanuel Kant reminded us that "ought implies can." Whatever we ought to do, we also are able to do: it is possible to tell the truth, to be loyal, and to care for those in need. These behaviors are not always easy; but they are not impossible.

Of course, people often fail to live up to the standards of morality. If we were each already good, we would not worry much about morality: being good would be what we always do, not what we "ought" to do. But human beings make mistakes, succumb to temptation, and give in to laziness. Some are seriously morally impaired: criminals, psychopaths, and the like. In normal people, moral failure leads to feelings of guilt, recrimination, regret, and remorse. The presence of these feelings implies that there is a moral standard, which we acknowledge as making demands upon us.

Where do such standards come from? It is possible that they are entirely constructed by society – rules foisted upon us by society and incorporated into the conscience or the Freudian superego. Acknowledging this can lead us toward relativism and the idea that morality is simply a cultural artifact. Relativists maintain that normative structures are dependent upon or limited by culture, context, perspective, etc. Relativism is a sort of skepticism, either holding that we cannot know any culturally transcendent norms or maintaining that such transcendent norms do not exist. The problem with relativism is that it provides no way to ground a conversation about morality across cultures or between persons with divergent perspectives. Relativism slips toward subjectivism, which is the solipsistic dead-end of morality.

Since Socrates, moral philosophers have wondered whether there is something objective or real about morality that can help us to avoid such skeptical dead-ends. I am inclined to accept three related ideas of how we might establish some objective content for morality. First, we could look at all of the world's human cultures and attempt to see if there is some norm or set of norms that is common in these diverse contexts. Second, we could look at human life in its biological, social, and psychological aspects in order to see

[1] Andrew Fiala – Professor of Philosophy at California State University, Fresno, and is also the Director of the Ethics Center at California State University Fresno. The author of the books "Public War, Private Conscience" (2010), "The Just War Myth" (2008), "What Would Jesus Really Do?" (2007), "Tolerance And The Ethical Life" (2005), "Practical Pacifism" (2004), "The Philosopher's Voice" (2002).

if there are some natural bases, which give transcultural content to morality. Third, we could consider the structure of moral concepts and language.

This last approach is the most philosophical. It is part of the Kantian approach, which holds that moral maxims ought to be understood as postulating universal norms. Since Hegel, however, it is obvious that the formal logic of morality must to be filled in with content from society or nature, which drives us back to the previous two approaches.

One worry about these two ideas is they each may fallaciously derive an "ought" from an "is." However, such a derivation is not always fallacious. The is/ought gap is bridged in discussions of health, for example. A healthy individual behaves and functions like a "normal" individual of the species functions – in light of the ecological niche and physiology of that species. Living beings flourish when they function well as biological, social, and psychological systems. Such a naturalistic account of morality has roots that extend back to Aristotle. The idea has been developed more recently by sociobiology, psychology, and anthropology.

What we learn from these natural sciences is that some basic form of altruism is central to normal human flourishing. Individuals flourish when they take the perspective of other individuals into account. Healthy human individuals behave this way – in widely divergent cultures. We even find altruistic behavior in other species of social animals. A sign of proper brain function and of cognitive and emotional development is the empathetic attunement of the brain/mind along with a more deliberate form of altruistic concern. Social animals ought to be in touch with the feelings of others and take these feelings into account. Those who lack empathy and who fail to develop altruistic concern are deficient, unhealthy, and abnormal.

Here the "ought" of altruism is grounded in the normal function of human societies and social animals in general. Societies and cultures thrive when individual members are empathetic and altruistic. And individuals flourish when they are able to commune with other individuals in cooperative social endeavors. We ought to develop our altruistic and empathetic capacities since these help us to live well – both as individuals and as a species.

Furthermore, the circle of our concern ought to gradually widen, as Peter Singer has argued. We begin by caring about our own friends and family members and aim toward concern for humanity writ large, possibly even moving beyond this toward Buddhist compassion for all sentient beings. This very general account of moral development can be subject to the same criticism that Hegel gave of Kantian morality: it remains vague in terms of content. The mere principle of concern for humanity does not tell us anything concrete about contentious issues such as abortion, euthanasia, or

capital punishment. Different individuals and diverse cultures may have different ways of thinking about these topics. But any moral approach to thinking about these issues would have to begin with some principle of altruistic concern.

Morality is often connected with religion. Religions do command us to observe the Golden Rule, which is an altruistic principle. But religious exhortation is not especially helpful at improving the moral capacities of humankind. We also need to find concrete ways to provide for the material conditions for moral development. Morally healthy individuals develop within thriving moral communities in which there are resources that help people to become physically, emotionally, and psychologically healthy. The key to moral improvement is thus to provide resources that allow for better physical and mental health, which in turn helps us develop empathy and altruistic concern. Unfortunately, poverty – in a variety senses – plagues humankind: financial, intellectual, and even emotional poverty. Current social conditions often point us in the wrong direction – toward self-interest, greed, and isolation. The result is a growing number of unhappy, unhealthy, and immoral individuals.

Altruistic concern is the key to morality. This is true across cultures and even across species. But scarcity of resources and competition can warp the basic altruism of social animals. The study of morality reminds us to take care to organize our individual and social lives in such a way as to encourage empathy and concern for the well-being of others.

Эндрю Фиала[1]

Мораль – это система идей о том, как люди должны жить. Это комплекс стандартов, которым до́лжно следовать для того, чтобы вести достойную (good) жизнь.

Мораль не обязывает нас следовать нереалистичному стандарту. И. Кант напоминал нам, что «“должен” предполагает “можешь”». Что бы мы ни должны были совершать, мы также должны быть в состоянии это совершить: существует возможность говорить истину, быть верным, заботиться о нуждающихся. Такое поведение не всегда легко осуществить, но оно не является невозможным.

[1] Эндрю Фиала — профессор философии университета штата Калифорния в Фресно, а также директор Центра этических исследований в университете штата Калифорния в Фресно. Автор книг “Public War, Private Conscience” (2010),“The Just War Myth” (2008), “What Would Jesus Really Do?” (2007), “Tolerance And The Ethical Life” (2005), “Practical Pacifism” (2004), “The Philosopher’s Voice” (2002).

Конечно, люди часто оказываются неспособными жить в соответствии с моральными стандартами. Если бы все мы уже были хорошими, мы могли бы не беспокоиться о морали: быть хорошим означало бы делать то, что мы всегда и так делаем, а не то, что мы «должны» делать. Но человеческие существа совершают ошибки, уступают искушению, потакают лени. Некоторые – преступники, психопаты и т.п. – имеют серьезные моральные недостатки. В нормальных людях моральная несостоятельность ведет к переживанию вины, угрызениям совести, сожалению и раскаянию. Эти переживания предполагают наличие морального стандарта, и мы осознаем, что он налагает на нас требования.

Откуда берутся такие стандарты? Возможно, они всецело являются продуктами общества – правила навязаны нам обществом и внедрены в совесть или в фрейдовское Супер-Эго. Такое понимание может привести нас к релятивизму, к идее, что мораль представляет собой всего лишь культурный артефакт. Релятивисты утверждают, что нормативные структуры зависят от культуры, контекста, перспективы и т.д. или ограничены всем этим. Релятивизм являет собой вид скептицизма, утверждающий, что либо мы не можем знать никаких трансцендентных конкретной культуре норм, либо что таких трансцендентных норм вообще не существует. Проблема релятивизма состоит в том, что он не предлагает никакого пути поиска основания для морального диалога между культурами или людьми, занимающими разные позиции. Релятивизм соскальзывает в субъективизм – солипсистский тупик морали.

Начиная с Сократа моральные философы задумывались над тем, есть ли нечто объективное или реальное в морали, что поможет нам избежать таких скептических тупиков. Я склонен принять три взаимосвязанные идеи, касающиеся того, как можно определить некоторое объективное содержание морали. Во-первых, мы можем посмотреть на все мировые культуры и попытаться понять, существует ли какая-то норма или комплекс норм, действующие в разных контекстах. Во-вторых, мы можем посмотреть на человеческую жизнь в биологическом, социальном и психологическом аспектах, чтобы понять, существует ли некоторая естественная основа, которая порождает транскультурное содержание морали. В-третьих, мы можем рассмотреть структуру моральных понятий и языка.

Последний подход является наиболее философским. Отчасти это кантианский подход, согласно которому моральные максимы следует понимать как учреждающие универсальные нормы. Однако, начиная с Гегеля, стало очевидно, что формальная моральная логика должна быть наполнена содержанием, которое обеспечивается обществом или природой, что возвращает нас к первым двум подходам.

По поводу этих двух идей возникает одно беспокойство, оно порождено тем, что каждая может привести к неверному выведению «должно» из «есть». Однако такое выведение не всегда ошибочно. Разрыв есть/должно преодолевается, например, в дискуссиях о здоровье. Здоровый человек ведет себя и функционирует как «нормальный» представитель рода с учетом экологической ниши и психологии этого рода. Живые существа процветают, когда они адекватно функционируют как биологические, социальные и психологические системы. Такое натуралистическое объяснение морали восходит к Аристотелю. Оно получило развитие в современной социобиологии, психологии и антропологии.

Из естественных наук мы узнаем, что некоторая базовая форма альтруизма имеет важнейшее значение для нормального человеческого процветания. Индивиды процветают, когда они принимают во внимание других индивидов. Здоровые человеческие существа ведут себя именно так в существенно различающихся культурах. Мы обнаруживаем альтруистическое поведение даже у других видов общественных животных. Признаком надлежащего функционирования мозга, познавательного и эмоционального развития является эмпатическая сонастроенность мозга/разума и более осознанных форм альтруистической заботы. Общественные животные должны воспринимать чувства других и принимать эти чувства во внимание. Кто лишен эмпатии и не способен к альтруистической заботе, оказывается ущербным, нездоровым и не является нормальным.

Здесь «должно» альтруизма укоренено в нормальном функционировании человеческих обществ и общественных животных вообще. Общества и культуры переживают расцвет, когда их члены проявляют эмпатию и альтруизм. Индивиды процветают, когда в совместных общественных начинаниях они способны к общению с другими индивидами. Мы должны развивать наши альтруистические и эмпатические способности, поскольку это помогает нам и как индивидам, и как биологическому виду жить хорошо.

Более того, как утверждал П. Сингер, круг нашей заботы должен постепенно расширяться. Мы начинаем с заботы о собственных друзьях и членах своей семьи и стремимся к заботе о человечестве вообще, а возможно даже к большему – к буддистскому состраданию всем живым существам. Это достаточно общее объяснение морального развития можно подвергнуть той же критике, которой Гегель подверг кантовское понятие морали: ее содержание остается неясным. Один лишь принцип заботы о человечестве не говорит нам ничего конкретного о таких спорных проблемах, как аборт, эвтаназия или смертная казнь. Разные индивиды и разные культуры могут по-разному мыслить об этих проблемах. Но любой моральный подход к ним должен опираться на некоторый принцип альтруистической заботы.

Мораль часто связывают с религией. Религии требуют следовать золотому правилу, в котором выражен альтруистический принцип. Но религиозное наставление не особенно полезно с точки зрения совершенствования моральных способностей человечества. Морально здоровые индивиды развиваются в процветающих моральных сообществах, где имеются ресурсы, помогающие людям становиться физически, эмоционально и психологически здоровыми. Таким образом, обеспечение ресурсов, способствующих улучшению физического и душевного здоровья, которое в свою очередь позволяет нам развивать эмпатию и альтруистическую заботу, является ключевым для морального совершенствования. К сожалению, бедность в разных смыслах – финансовая, интеллектуальная и даже эмоциональная – изнуряет человечество. Современные общественные условия часто указывают нам неправильное направление – личный интерес, жадность и изоляцию. В результате становится все больше несчастных, больных и безнравственных индивидов.

Альтруистическая забота является определяющей для морали. Это справедливо и в отношении разных культур и даже биологических видов. Однако недостаток ресурсов и конкуренция могут деформировать изначальный альтруизм общественных животных. Исследование морали напоминает нам о необходимости организовывать нашу индивидуальную и общественную жизнь таким образом, чтобы она побуждала к эмпатии и заботе о благополучии других.

Перевод с английского О. Артемьевой

Scott Forschler[1]

Moral values are a kind of value, so understanding morality requires understanding valuation. Values are not, in the first instance, things we find, but things we create: valuation is something that we, as animals, *do*. In response to its energy levels, a dog values eating food; on seeing a fox, a squirrel disvalues the fox's presence, and values its own ascent of the nearest tree. Humans too value things in response to some set of triggers or input conditions, which can include complex combinations of current stimuli, memories, and awareness of our internal states.

[1] Scott Forschler received his PhD in philosophy from the University of Minnesota. His specialty is the foundations of ethics in practical reasoning, and the nature of universalization and supervenience principles in morality.

Our instinctive drives often foist upon us values which direct us towards biological ends (survival, reproductive behavior, etc.), yet we are clearly capable of resisting or redirecting such instincts, and often feel that we should do so. We are also seemingly capable of valuing new things with no obvious relationship to biological ends. Such dizzying existential possibilities lead to the moral question of what values we should adopt, for as both the most creative lives and the most hideous crimes of our history reveal, we are under no absolute compulsion to adopt any particular values whatsoever.

The idea that we could, in principle, value *anything* has tempted some to adopt the subjectivist view that there are no objective constraints upon moral values. But this is only plausible under the deeply mistaken view that moral values are simply our strongest values, and our values are comparable to each other only on the basis of their measurable *strength*, a contingent and *sui generis* quality associated with each value. This treats values like lumps of dirt, some of which just happen to be larger than others, the largest one being called "moral" simply because it could outweigh the others on a scale.

Instead, I believe that moral values are reflective values: higher-order valuations of other valuations, or even more precisely, of other *valuational response dispositions* (also called principles or maxims). These are dispositions to respond to some range of facts with particular valuations. The higher-order valuations I'm thinking of don't just reiterate a first-order valuation, which is just the output or response part of the disposition. They value the disposition itself, the tendency to form and act on some valuation in some set of circumstances.

When we sincerely make such a valuation, we value the first-order disposition *wherever it is found*: that is, we value any agent, in the circumstances described, forming and pursuing the value(s) in question. Another way to put it is that our valuation of some agent's adoption of that value *supervenes upon* the agent being in those given circumstances. We must make the same value judgment (whether approving, or disapproving) of any such agent, or we are actually failing to make any higher-order valuation of the first-order disposition at all.

This shows that higher-order valuations implicitly involve the principle of moral supervenience, also called the *universalization principle*. Variations of it are found in the golden rule, Hume's "general point of view," Kant's "categorical imperative," Hare's "universal prescriptivism," Habermas's "principle U," Gewirth's "principle of generic consistency," and many other proposals for a fundamental ethical principle. It is often defended as entailing the intuitively plausible moral requirement that we should respect and help satisfy others' values as we do our own, for we would be irrational to not want them to treat us likewise, regardless of what particular first-order values we had.

As a basis for ethics, all versions of the universalization principle have at times been criticized as too anemic, for it is easy to imagine an agent tailor-making some valuational disposition whose widespread adoption would differentially favor the first agent's values, while harming the values of many other persons. For some reason it is seldom noticed that this very tailor-made construction implements a higher-order disposition of self-privileging, and no one could rationally value (at a yet higher-ordered level) others doing the same. Once we apply the universalization principle to *all* of our valuational dispositions, at every order of thought, supposed counter-examples like this are easily dismissed.

I conclude that "X is morally valuable" means "X can be valued recursively," i.e., we can consistently value it, and value our choice to value it, and value our valuing of that valuing, and so on. Don't fear the regress here; while there is certainly room for confusion, it is possible to have a sufficiently clear grasp of our (or, perhaps more easily, another's) motives at the first few levels of reflection to see whether we are biased towards ourselves or acting with impartiality. We don't need to confirm this by ascending an infinite valuational chain anymore than we need to keep adding 2 to some integer to confirm that the result will continue to be either odd or even.

Moral values are not necessarily "stronger" than other values; they may often be trampled upon by selfish ones. But in the form of our *conscience*–our implicit awareness that we do not actually approve of ourselves acting upon such values (for we can't approve of others doing so)–it can gnaw at us like water on a rock, or a pebble in our shoe, until we reform our ways. It is logically impossible for us to fully approve of our own immoral behavior, and so the persistence of our conscience can give it strength. We sometimes mistakenly think the latter precedes and explains the former; it is the other way around.

Sadly, we are skilled at fooling ourselves and others into thinking that our valuational behavior is universalizable when it is not, by focusing our attention just on those aspects of our values that can be universalized, and not on those parts of it which are self-serving and harming others, especially when no one we know is bearing the brunt of the harm. We know such mental trickery as *rationalization*; it is the dark side of universalization, its wolf in sheep's clothing. When Anatole France mocked the "equality" of the law forbidding rich and poor alike from sleeping under bridges, he identified the pretentiousness of a "universalizable" rule tailor-made to benefit one social group while ignoring the harms inflicted upon others. The philosophical and practical dangers of rationalization are always with us, for we are frail and imperfectly rational. So while morality has a logic, it is only when we philosophers learn how to better help people identify their implicit higher-order dispositions, so they can face them–and hence ourselves–more clearly as in a mirror, and judge them without evasion, that we will have truly offered a path to moral reform.

Скот Форшлер[1]

Моральные ценности – разновидность ценностей, так что понимание морали предполагает понимание того, что такое ценности вообще. Прежде всего, ценности – это не то, что мы находим, это то, что мы творим; так что предмет моего внимания – процесс *оценки* того, что мы как животные *совершаем*. Откликаясь на понижение уровня энергии, собака ценит еду; присутствие лисы не является ценностью для белки, при виде лисы белка ценит возможность взобраться на ближайшее дерево. Так же и люди оценивают вещи вследствие включения каких-то внутренних механизмов, которые могут представлять собой сложные комбинации текущих стимулов, памяти и понимания своего внутреннего состояния.

Мы инстинктивно оцениваем то, что отвечает (или не отвечает) нашим определенным биологическим целям (выживание, воспроизводство и т.п.), однако мы, несомненно, способны противостоять им или переориентироваться на другие ценности и часто чувствуем, что нам именно так и следует делать. Мы также можем ценить то, что незнакомо нам и что не имеет очевидного отношения к биологическим целям. Такие невероятные экзистенциальные возможности ведут к моральному вопросу о том, какие ценности нам следует принять, поскольку, как следует из опыта наиболее творческой жизни, равно как и наиболее отвратительных преступлений, нет никакой физической или психологической силы, которая бы принуждала нас вообще принимать или отвергать какие-либо ценности.

Сама по себе идея, что в принципе *все* может быть предметом оценки, склонила некоторых исследователей к субъективистскому взгляду, согласно которому моральные ценности ничем объективно не ограничиваются. Другие полагают, что объективность может быть сохранена, если мы предположим, что моральные ценности являются объективными сущностями, воспринимаемыми нами; но такой подход встречает непреодолимые трудности.

Я же полагаю, что моральные ценности – это мыслительные ценности, ценности высшего порядка[2], на основе которых оцениваются другие ценности, точ-

[1] Скот Форшлер защитил докторскую (PhD) диссертацию по философии в Миннесотском Университете. Предмет его специального научного интереса — моральные основания практического мышления и природа принципов универсальности и супервенции в морали.

[2] Мыслительным состоянием высшего порядка (убеждением или ценностью) является такое, предмет которого — содержание другого мыслительного состояния; это отличает их от мыслительных феноменов первого уровня, предметом которых являются другие вещи. Мое убеждение в том, что солнце желтое или оценка вкуса

нее, *ответные ценностные установки* (*valuational response dispositions*), также называемые принципами или правилами (maxims). Это установки, выражающиеся в том, что некоторого рода факты оцениваются определенным образом. Ценности высшего порядка, которые я имею в виду, не следует путать с ценностями первого порядка, которые представляют собой всего лишь продукт или ответную часть установки. Они оценивают саму установку, стремление при некотором стечении обстоятельств поступать определенным образом.

Когда мы искренне выносим такую оценку, она направлена на установки первого порядка, *чего бы они ни касались*: а именно, мы оцениваем агента в данных обстоятельствах, представляющего соответствующие ценности и стремящегося к ним. Или, по-другому, наша оценка ценностного выбора некоего агента супервенциальна[1] по отношению к обстоятельствам, в которых находится агент. Мы должны высказывать одинаковые ценностные суждения (не важно, одобрительные или осудительные) независимо от того, кого мы оцениваем в данных обстоятельствах. В противном случае мы вообще не сможем высказывать ценностные суждения высшего порядка относительно установок первого порядка.

Это показывает, что оценки высшего порядка неявно включают в себя принцип моральной супервенции, также называемый *принципом всеобщности* (*universalization*). Его разновидности можно обнаружить в золотом правиле, юмовской «общей точке зрения»[2], кантовском категорическом императиве, хабермасовском «У-принципе»[3], принципе Алана

мороженого представляют собой мыслительные состояния первого уровня; мое убеждение в том, что мои убеждения верны или мое желание перестать быть любителем мороженого (поскольку оно полнит) представляют собой мыслительные состояния первого уровня.

[1] Термином «супервенция» (англ. supervenience) обозначается отношение между качествами (А и Б), между объектами (А и Б) или группами объектов (А и Б), при котором Б обусловливает, или задает А. Иными словами, А супервенциально по отношению к Б тогда, когда Б задает, или обусловливает А. См.: *Forschler S.* From Supervenience to "Universal Law" : How Kantian Ethics Become Heteronomous // Kant Yearbook. 2012. № 4. P. 49–67; *Hare R.* The Language of Morals. Oxford : Clarendon Press, 1982. P. 151–163. — *Прим. пер.*

[2] «General point of view». См.: Трактат о человеческой природе ; пер. с англ. С.И. Церетели // Д. Юм. Соч. В 2 т. ; вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М. : Мысль, 1996. Т. 1. С. 611–628. — *Прим. пер.*

[3] «Universalisierungsgrundsatz U». См. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие ; пер. с нем. ; под ред. Д.В. Скляднева. СПб. : Наука, 2000. С. 90–119. — *Прим. пер.*

Гевирта[1], а также во многих других теоретических версиях этого фундаментального морального принципа. Его часто защищают как интуитивно правдоподобное моральное требование, повелевающее уважать других и заботиться о ценностных предпочтениях других так, как мы заботимся о своих, поскольку с нашей стороны было бы неразумным не желать от других такого же отношения к себе независимо от того, какие именно у нас ценности первого порядка.

Все версии принципа универсализации нередко подвергаются критике как слишком слабые в качестве базиса для морали, поскольку легко представить человека, отстаивающего особенные ценностные установки, широкое принятие которых будет полезно исключительно ему одному в ущерб ценностям многих других людей. По каким-то причинам редко обращают внимание на то, что эта схема с особенными установками воплощает установку высшего порядка на само-предпочтение (self-privileging), но никто не может на разумных основаниях (даже на более высоком уровне) одобрить других, отдающих приоритет исключительно собственным предпочтениям. Однако стоит только применить принцип универсальности ко *всем* нашим ценностным установкам на любом уровне мышления, возможные контр-примеры такого рода разлетаются в прах.

Так что выражение «*X* морально ценно» означает «*X* может быть оценен рекурсивно[2]», т.е. мы можем последовательно и неизменно оценивать *X* по достоинству, оценивать свой выбор, оценивать по достоинству и оценивать наше оценивание нашего оценивания и т.д. Не надо бояться запутаться в этом. Конечно, при таком подходе сохраняется опасность сбиться и потерять ясность, но всегда остается возможность получить представление о наших (а, возможно о чужих) мотивах на первых уровнях, достаточное для понимания того, беспристрастны ли мы в отношении себя и можем ли принимать решения непредвзято. Нет нужды подтверждать свое впечатление, бесконечно возвышаясь по цепи оценок, достаточно взглянуть на разбираемую ситуацию со следующего уровня и, возможно, еще одного, чтобы понять, что результат будет одинаковым – положительным или отрицательным.

Моральные ценности – не обязательно более «сильные», чем другие ценности, нередко они попираются эгоистическими ценностями. Но в то же время мы сами понимаем, что ни за что не одобрим свои эгоистические действия (поскольку мы не можем одобрить и других, поступающих так же), и это понимание в форме *со-*

[1] «Principle of Generic Consistency». См.: *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago : The University of Chicago Press, 1978. P. 129–198. – *Прим. пер.*

[2] Recursively (англ.) – здесь: обратно, возвратно (обоюдно). – *Прим. пер.*

вести воздействует на наше поведение; она гложет нас, как вода подтачивает камень, и не позволяет расслабиться. Мы логически не можем одобрять всецело свое аморальное поведение, и настойчивость совести способствует сохранению последовательности в мысли. Иногда мы ошибочно думаем, что действие совести предшествует логике мышления и объясняет ее, но на самом деле наоборот.

К сожалению, мы научились вводить в заблуждение себя и других относительно того, что оценочные действия носят универсализуемый характер, а между тем это не так, если не ограничивать наше внимание именно теми ценностями, которые могут быть универсализованы, и не игнорировать те, которые оправдывают личные интересы в ущерб чужим интересам, в особенности когда ущерб наносится совершенно незнакомым нам людям. Эти мыслительные трюки оказываются возможными благодаря *рационализации*, которая составляет темную сторону универсализации, своего рода волк в овечьей шкуре. Когда А. Франс посмеялся над «равенством» перед законом, одинаково запрещающим богатым и бедным спать под мостами, он увидел исключительную претензию «универсального» правила способствовать интересам одной социальной группы и одновременно игнорировать ущерб, причиняемый другим. Нам не отделаться от философских и практических опасностей рационализации, поскольку наша рациональность хрупка и несовершенна. Если у морали и есть логика, то лишь тогда, когда мы, философы, понимаем, как помочь людям, а стало быть, и самим себе, выявлять свои неявные установки высшего уровня и на основе этого смотреть на них, как в зеркало, и судить о них без экивоков. Только тогда мы сможем предложить им действительный путь к моральному обновлению.

Перевод с английского Р. Апресяна

А.Г. Гаджикурбанов[1]

Мораль представляет собой особый способ человеческого существования, определяемый в терминах перехода человека из состояния меньшего совершенства к состоянию большего совершенства его природы.

Термин «способ человеческого существования» обозначает некоторую метафизическую реальность, или форму человеческого бытия. Вместе с тем моральный

[1] Аслан Гусаевич Гаджикурбанов — кандидат философских наук, автор книги «Антропология Августина и античная философия», доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

способ существования человека невозможно заключить в рамки какой-либо онтологии, поскольку он опирается на идею, превосходящую пределы бытия как такового. Здесь, скорее, можно говорить о человеческом существовании или бытии человека в модусе *долженствования* (Sein-Sollen у Канта). Речь идет не о расширении границ бытия, а о переходе морального субъекта в иное измерение человеческих возможностей – *трансцендентное,* запредельное по отношению к любым наличным определениям человека. Мораль обозначает динамику становления человеческого существа от одной стадии его метафизического совершенства к другой, и далее – за пределы его наличного существования. У Аристотеля цель любого стремления, в том числе (и в первую очередь) нравственного, – это лучшее, или благо как предел свойственных человеку природных совершенств.

В этом случае всякая моральная доктрина в той или иной мере будет представлять из себя этику совершенств. Перфекционистская идея лежит в самом основании феномена морали. Речь идет не о возможном состоянии совершенства, достижимом тем или иным человеком, а о движении, переходе или стремлении человеческого существа, осознающего свое несовершенство, к достижению более высокого жизненного статуса. Один из парадоксов этической практики заключается в том, что достижение моральным субъектом фиксированного бытийного статуса (состояния высшего совершенства) означало бы выход его из морального пространства. Чтобы быть нравственным существом, он всегда должен находиться посередине между несовершенным и совершенным, дабы оставить место нравственному действию, или моральному поступку. Аристотель поместил человека как носителя морали между животными и богами (он может по своему усмотрению изменять свою природу именно в этих пределах), наделив его для этого рассудочными способностями, или даром благоразумия, находящимся посредине между изменчивой чувственной природой, лишенной идеальных целей, и чистым умом, причастным к неизменному миру идеальных форм. Моральный рассудок не только занимает промежуточное положение между чувственностью и интеллектом, но и соединяет их между собой – возвышает чувства и оживотворяет интеллект.

Сфера морального действия обладает собственной топологией и ориентирами, значимыми для морального сознания. Его природа не однородна, а обладает ценностными различениями, определяемыми высшими категориями, или универсалиями морали – понятиями добра и зла. Они, будучи пограничными понятиями, отделяют моральное действие от других типов духовной практики человека. Моральный поступок предполагает избирательность в выборе между добром и злом. Эти моральные универсалии, представляющие собой основания для этической дифференциации жизненного пространства, неравнозначны для морального

сознания. Практическая философия традиционно настаивает на приоритетности добра (как бы оно ни понималось) в моральном выборе субъекта. Мораль не принимает апории Буриданова осла, который, как считается, должен умереть из-за неспособности выбрать одну из предложенных ему возможностей в силу их равной необходимости для поддержания его жизни. Для нравственного существа добро всегда предпочтительней зла. Предрасположенность к добру представляет собой своего рода норму для морального чувства и является свидетельством его здоровья. Оно и становится основанием для ориентации человека в этическом универсуме, критерием различения допустимого и запретного в его деяниях.

Особенность онтологии морали – ее опора на платоническую конструкцию, согласно которой все бытие разделяется на две сферы, различающиеся между собой прежде всего по своему *ценностному* статусу. В определенной мере эту схему можно рассматривать как *метафизическую матрицу моральной действительности*, или как ее онтологическую опору. Без этого универсального основания существование морали оказывается невозможным. Не случайно в своих «Основоположениях к метафизике нравов» Кант говорил о том, что всякой моральной философии должна предшествовать соответствующая ей система чистой философии (метафизика). Действительно, все известные нам значимые этические доктрины опирались на хорошо разработанные метафизические основания.

Ценностное различение жизненного мира включает в себя не только предпочтительность одной из универсалий морали (добра) перед другой (злом), но и определенную иерархию ценностей, их статусность. В понимании природы моральных ценностей традиционно существуют две традиции.

Одна из них утверждает, что моральные оценки имеют *субъективно-человеческую природу*. В частности, говорится о том, что этическая квалификация реальности представляет собой всего лишь проекцию фантомов человеческого сознания во внешний мир.

Другая говорит об *объективном* характере ценностной иерархии бытия. Как представляется, ценностная топография изначально вписана в саму метафизическую конструкцию, и именно она наделяет реальность иерархический природой. Это ценностно маркированный универсум. В нем высшая сфера бытия (царство идей) обладает сущностными характеристиками. Она наделена еще одним важным для морали качеством – *нормативным смыслом* и *моделирующей функцией* относительно ее ординарного или, можно сказать, профанического уровня. Этим двум уровням метафизического совершенства и полноты соответствует этическая оппозиция сущего и должного, морального закона и максимы человеческой воли,

святой и доброй воли у Канта. На этом основании можно утверждать, что природа человека всегда заключает в себе больше, чем представляется в его наличном существовании, поскольку его видимый (предметный) образ скрывает в себе соответствующую умозрительную (идеальную) сущность.

В экзистенциальной философии аналогом оппозиции сущности и существования может служить различение подлинного и неподлинного бытия. Подлинное бытие человека всегда обладает актуальным статусом (объективно оно всегда *есть*), но для конечного человеческого субъекта оно еще *должно* стать фактом его сознания и претвориться в способ его существования. Поэтому для человека всякий акт *понимания* (открытия в себе истинно сущего бытия) выступает в форме *припоминания* того, что всегда было с ним. Одновременно это выходит за границы познания и становится экзистенциальной задачей или жизненной целью человеческого существа. Очевидно, что описанный онтологический императив, обращенный к ординарному, т.е. к онтологически забывчивому субъекту, обладает ярко выраженным *нормативным* смыслом, поскольку требует от него морального свершения – стать тем, кем он является *в действительности*.

Диффузия моральных начал в онтологии добра и зла. Теоретики моральной философии давно указывали на некоторую метафизическую зыбкость и относительность моральных определений действительности. Для придания этике бытийной опоры была сделана попытка наделить нравственность некоторыми устойчивыми бытийными гарантиями. Другими словами, этика должна была заговорить языком метафизики. Речь идет о так называемой *онтологии добра и зла*. Ее истоки восходят к платоновской доктрине, а фундаментальную значимость она получила в христианском нравственном богословии, где сохраняет свое влияние и в наше время. Христианская онтология добра и зла отождествляет *добро* с *бытием* и лишь ему оставляет право на действительное существование, т.е. она наделяет добро субстанциальной природой, позволяющей говорить, что оно *есть*. Основания зла лежат в небытии, еще точнее – в ущербе, недостатке, отсутствии бытия. Зло оказывается всегда вторичным по отношению к добру и не обладает метафизической реальностью, питаясь только остатками бытия.

Метафизический дискурс, положенный в основание онтологии добра и зла, остается очень значимым для традиционалистского сознания. Однако, как нам представляется, осуществляемый им в метафизике добра и зла синтез онтологии и морали выглядит неубедительным. Во-первых, при таком допущении зло по видимости лишается реальной (метафизической) опоры и выглядит совершенно беспочвенным, в то время как добро прочно укореняется в бытии. Августин даже предлагал отличать «действенные причины» (causae efficientes) бла-

гих деяний от «умаляющих причин» (causae deficientes), ведущих к порочным следствиям. В этом случае зло предстает в качестве чего-то «не-сущего», и не только по его бытийным основаниям (его *как бы* нет), но также по его активности и действенности. Однако это положение противоречит повседневному опыту нашей жизни, демонстрирующему очень деятельную и изобретательную природу зла. Во-вторых, как говорится, изгнанное через дверь зло возвращается к нам через окно: отсутствие у зла субстанциальной опоры приводит к тому, что оно, ища себе основания, логически и метафизически обретает свой приют в бытии, становясь его прямым порождением. Иначе откуда ему взяться в действительности? Этот парадокс онтологической интерпретации понятий добра и зла говорит о том, что философская этика должна опираться на свои собственные понятийные ресурсы, не полагаясь полностью на метафизику.

Aslan Gadzhikurbanov[1]

Morality is a particular human mode of existence that can be defined in terms of the nature of a human being and its transition from the state of lesser perfection to the state of greater perfection.

The term "human mode of existence" stands for a certain metaphysical reality, or a human form of being. Nevertheless, a moral human mode of existence cannot be contained within the domain of any single ontology, for it is based on the idea that transcends the limits of being as such. One might rather speak of human existence or one's being in the modus of *oughtness* (what Kant would refer to as Sein-Sollen). The emphasis isn't on expanding the horizons of being, but rather the transcendence of an agent of morality to a different dimension of human ability–the transcendental dimension, one that transcends any extant definitions of human. Morality represents the dynamics of a human being's evolution from one stage of metaphysical existence to another and further on, beyond mundane existence. Aristotle defines the goal of any aspiration, including (and beginning with) the moral aspiration, as the highest good, or good as the threshold of natural perfection for human beings.

In this case, any moral doctrine will, to some extent, be the ethics of perfection. The perfectionist idea forms the very foundation of the phenomenon of morality. We are

[1] Aslan Gadzhikurbanov — Cand. Sci. (Philosophy), the author of "The Anthropology of Augustine and the Ancient Philosophy", Associate Professor, Ethics Subdepartment, Department of Philosophy, M. Lomonosov Moscow State University.

not referring to the potential state of perfection attainable by a given person, but rather the motion, transcendence or aspiration for a higher existential status of a person aware of their own imperfection. One of the paradoxes inherent in the practice of ethics is that the attainment of a fixed existential status by an agent of morality (a state of supreme perfection) would translate as the exclusion of said agent from the domain of morality. In order to be a moral creature, one must always occupy an intermediate position of some sort, between imperfection and perfection, in order to leave space for a moral action. Aristotle places humans as agents of morality between animals and gods (one is capable of altering one's nature within those limits) by endowing them with reason, or the gift of prudence, which represents the middle ground between the fickle sensuous nature, quite devoid of ideal goals, and pure mind, which pertains to the immutable world of ideal forms. Moral reason doesn't merely occupy the intermediate position between sensuousness and intellect–it also bridges them by exalting the sensuous and enlivening the intellectual.

The domain of moral action has its own topology and landmarks significant to a moral consciousness. Its nature is by no means homogeneous–it contains axiological distinctions defined by the higher categories, or universals of morality, namely, the notions of good and evil. They draw the distinction between a moral action and other types of human spiritual practice as borderline concepts. A moral action implies selectivity in dealing with good and evil. These moral universals serve as the basis for the ethical differentiation of human life space, and thus have different value to a moral consciousness. Practical philosophy has traditionally insisted on the priority of good (regardless of its interpretation) in the moral choice of the agent. Morality rejects the aporia of Buridan's ass, presumably doomed to die due to inability of choosing between two things that are equally important to keep the animal alive. Good is always preferable to evil for a moral being. Inclination towards goodness is, in a way, the norm for moral perception and a symptom of its health. It serves as the basis for a human being's orientation in the ethical universum–a criterion for distinction between allowed and forbidden actions.

The ontology of morality is unique in that it relies on the Platonic construction, according to which all of being is divided into two spheres different in their *axiological* status first and foremost. This schematic can to some extent be considered the *metaphysical matrix of moral reality*, or its ontological foundation. Without this universal foundation, the existence of morality is impossible. It is only fitting that Kant in his *Foundations of the Metaphysics of Morals* claimed that any moral philosophy must be preceded by a congruent system of pure philosophy, or metaphysics. Indeed, every significant ethical doctrine known to us has been based on well-developed metaphysical foundations.

The life space axiological distinction does not merely include the preference for one of the universals (good) over the other (evil), but also a certain hierarchy of values and the notion of their status. There are two traditional approaches to comprehending the nature of moral values.

One of them claims that moral appraisals are of a *subjectively-human nature*. In particular, the ethical qualification of reality is said to represent a mere projection of phantoms inherent in human consciousness over the outside world.

The other insists on the *objective* character of the axiological hierarchy of beings. Axiological topography is assumed to have been part of the actual metaphysical construction originally, and perceived as what makes the nature of reality hierarchical. It is an axiologically marked universum where the highest sphere of being (the realm of ideas) possesses entity characteristics. It has another quality that is important to morality, namely, its *normative sense* and *modelling function* towards its ordinary, or, one might say, profane level.

These two levels of metaphysical perfection and completeness correspond to the ethical opposition of what is and what ought to be, the moral imperative and the maxim of human will, or good and holy will, as Kant would put it. This gives one reason to postulate that human nature always contains more than one sees in mundane existence, since the visible (substantive) image conceals the corresponding notional (ideal) essence.

In existential philosophy the distinction between true and false existence may be viewed as analogous to the opposition of entity and existence. The true existence of a human being always has the status of actuality (objectively, it always *is*), but for finite human agents it also *ought* to become a fact of their consciousness and manifest as their mode of existence. Therefore, for a human being every act of *comprehension*, or discovery of the truly extant within, assumes the shape of *recollection* of what has always been present. Simultaneously, this goes beyond the scope of gnosis and becomes an existential objective, or the life goal of a human being. It is obvious that the ontological imperative as described above has a distinct *normative* sense when addressed to an ontologically forgetful agent, since it demands the latter to moral accomplishment–to become what one truly is *in reality*.

The diffusion of moral inclinations in the ontology of good and evil. The theoreticians of moral philosophy have long pointed out a certain metaphysical precariousness and relativity of moral definitions of reality. There has been an attempt of providing morality with stable existential guarantees in order to provide ethics with an existential basis. In other words, ethics was supposed to start using the language of

metaphysics. We are referring to the so-called *ontology of good and evil*, which can be traced back to the Platonic doctrine; it has attained fundamental significance in Christian moral theology, where it remains influential to date. The Christian ontology of good and evil identifies *good* as *existence* and gives it the exclusive right to true existence–in other words, it ascribes a substantial nature to good, which makes it possible to say that good *is*. The root of evil is non-being, or, rather, harm, paucity, or lack of being. Evil is always of a secondary nature and lacks metaphysical reality, nurtured by nothing but dregs of existence.

The metaphysical discourse that provides the basis of the ontology of good and evil remains very significant to a traditionalist mind. However, one perceives the synthesis of ontology and morality inherent in its metaphysics of good and evil as unpersuasive. Firstly, this assumption apparently robs evil of its real (metaphysical) basis, making it look perfectly arbitrary, whereas good is deeply rooted in reality. Augustine even suggested to distinguish between "efficient causes" (causae efficientes) of good deeds and "deficient causes" (causae deficientes) that have evil consequences. In this case evil appears as something non-existent – not only in terms of its being (or, rather, *apparent non-being*), but also in its activity and efficacy. However, this postulate contradicts every observation made as a result of daily experience, which demonstrates evil to be very industrious and ingenious. One might also recollect the saying that if you chase evil out through the door, it shall return through the window – the lack of any substantial basis in evil makes it search for one, finding a logical and metaphysical place in existence instead and becoming a direct consequence of the latter. How could it have been manifest in reality otherwise? This paradox of the ontological interpretation of the notions of good and evil proves that philosophical ethics should not rely on metaphysics exclusively and must also apply notional resources of its own.

Translated into English by Mikhail Yagupov

А.А. Гусейнов[1]

Мораль (нравственность) состоит в том, чтобы не убивать и не лгать. А задача этики состоит в том, чтобы обдумать, почему это так.

[1] Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов — профессор, академик Российской академии наук, директор Института философии РАН, автор ряда книг и учебников по этике: «Античная этика», «Великие пророки и мыслители: нравственные учения от Моисея до наших дней», «Философия, мораль, политика», «Золотое правило нравственности», «Философия: мысль и поступок».

Человек хочет наполнить собственную жизнь таким смысловым содержанием, которое он считает для себя наилучшим, и тем самым ориентировать ее по вектору добра. Каждый, разумеется, стремится к добру, или высшему благу так, как он его понимает. Многообразие конкретных взглядов по данному вопросу еще древними философами было сведено к трем основным вариантам: стремление к удовольствиям, самоутверждение через гражданскую активность, равное самому себе приобщение к вечности (в другой, более поздней, формулировке их можно обозначить как жизнь ради себя, жизнь ради общества и жизнь ради Бога). Нравственное стремление в качестве стремления к добру, как бы последнее ни понималось, имеет для человека самоценный смысл, выступает в качестве выражения его сокровенного личностного начала и внутреннего достоинства. Нравственность представляет собой взгляд человека на свои решения и поступки с точки зрения того, какими бы он хотел их видеть и какими бы они были, если бы целиком зависели от его воли.

Вещи, окружающие человека, по отношению к нему могут быть как полезными, так и вредными. Человек в своей деятельности может обдуманно реагировать на это различие, предпочитая полезные вещи вредным, но он не может кардинально изменить их природы. Иное дело – окружающие его люди, отношение которых к нему также может быть и дружественным, и враждебным. Человек не просто способен учитывать это различие аналогично тому, как он учитывает различие между полезными и вредными вещами. Он может также формировать отношение к себе со стороны других людей через посредство того, как он сам относится к ним. Так как все люди нацелены на добро, то мера их дружественности по отношению к конкретному человеку зависит от меры приемлемости для них того добра, которое этот последний практикует. Для того чтобы исключить враждебное отношение и сформировать дружественное отношение к себе со стороны других людей, человек должен стремиться к такому добру для себя, которое было бы также и добром для них, т.е. к безусловному, абсолютному добру. Особенность нравственности состоит в том, что она представляет собой единство индивидуального и всеобщего – выражает намеренно реализуемый личностный смысл жизнедеятельности человека и одновременно с этим имеет общезначимую, универсальную природу. Соответственно она расчленяется на индивидуально-личностные и безлично-объективированные формы.

Добродетели (и противостоящие им пороки) являются основным суммирующим показателем индивидуальной нравственности, представляют собой прижизненные качества человека, которые формируются в процессе его сознательных действий и характеризуют последние исключительно в их соотнесен-

ности с действующей личностью, как результат ее решения, намеренного выбора. Они выражают способность человека к добродетельным и порочным поступкам, первые из которых ценны, а вторые неприемлемы сами по себе, независимо от их следствий и контекстов.

Безлично-объективированные формы нравственности суммируются в понятии общественной нравственности, наиболее важное значение для понимания своеобразия которой имеют общие нормы (принципы), очерчивающие пространство собственно человеческого существования (пространство человечности) в отличие от стихии («дикости») природных процессов. Своеобразие нравственных норм в системе общественной регуляции состоит в том, что они в качестве ее исходного пункта и базисного основания претендуют на статус категорического (безусловного), абсолютного закона, не знающего никаких исключений. В силу этого они задаются в качестве универсальных – обязательных для людей независимо от каких-либо различий между ними. Они опираются на автономию воли и потому не расчленяются на объект и субъект. Безусловность (категоричность), универсальность (общезначимость), автономность – не вторичные обобщения, достигаемые в результате научного осмысления норм нравственности, а их реальные характеристики в том виде, в каком они представлены и обнаруживают свою действенность в общественном сознании. Именно в таком качестве они осознаны и кодифицированы в Декалоге Моисея, Нагорной проповеди Иисуса Христа, в новоевропейских декларациях прав человека; в первых двух случаях они заявлены как заповеди Бога, в третьем – в качестве самоочевидных истин. Сам не допускающий сомнения и деперсонализированный способ включенности нравственности в культуру, по сути дела, означает признание того, что не существует людей, которые в силу каких-то своих достоинств имели бы преимущественное право говорить от имени морали и стоять на ее страже, точно также, как не существует людей, которые в силу своих недостатков или даже ничтожества были бы отлучены от обязательств, налагаемых нравственностью на них и по отношению к ним. В тех случаях, когда отдельные индивиды и институты выдают свое понимание нравственности за единственно истинное и узурпируют на этом основании право вершить нравственный суд в обществе, они в эпистемологическом плане приходят в противоречие с идеей ее изначальности и абсолютности, а в социальном плане становятся на путь демагогии и лицемерия, открывающий двери насилию и прикрывающий его.

Добродетели и нормы, как они сами по себе ни важны, не могут гарантировать нравственную доброкачественность поведения. Во-первых, поступки человека всегда полимотивированы, нравственные мотивы существуют в одном клубке

со многими другими: добродетели переплетены с телесными, психологическими состояниями, интеллектуальными качествами, эстетическими и другими способностями, нравственные нормы явлены в единстве с обычаями, правовыми установлениями, профессиональными и иными предписаниями. Во-вторых, нравственные мотивы не могут быть трансформированы в конкретные поступки в силу той же причины, в силу которой из понятия вещи нельзя вывести ее бытие. Добродетели и нормы суть абстракции от поступков и соотносятся с последними так же, как понятия с вещами; они позволяют квалифицировать поступки по нравственному критерию, но они не говорят о том, что и как должен делать, какие поступки совершать тот или иной индивид в единственности занимаемого им в бытии места.

Поступок – основной и специфичный для нравственности способ освоения мира и бытия в нем; он играет в ней такую же роль, какую в теории играет понятие, в искусстве – художественный образ, в религии – молитва. Речь идет вовсе не о том, чтобы в совокупности человеческих поступков выделить особый класс нравственных поступков; и не о том, чтобы подчеркнуть центральную роль поступка в структуре нравственности. На самом деле нравственность ответственна за сам факт поступка (любого поступка!), за его рождение, она дает поступку имя, после чего он становится поступком того конкретно-единственного человека, который его совершил. С этой точки зрения важно различать содержание поступка и факт поступка. Содержание поступка является предметом специальной ответственности, которая определяется знаниями, включая также этические рекомендации и предостережения, навыками, опытом и другими факторами, определяющими его обоснованность, целесообразность, продуманность, в конечном счете его успех или неуспех. Однако из специальной ответственности, говорящей о том, что поступок возможен в успешном варианте, что для его совершения имеются все средства, вовсе нельзя сделать заключение о том, должен или нет данный конкретный индивид совершить его. Это уже предмет другой ответственности – нравственной. Единственным основанием, определяющим быть поступку или нет, является решение данной конкретной личности, ее решимость совершить его. Объясняя своеобразие нравственной ответственности в отличие от специальной ответственности, М.М. Бахтин, который впервые раскрыл и описал различия между ними, выразился так: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним»[1]. Решение о поступке автономно по отношению ко всем связанным с его содержанием соображениям, но после того, как оно принято, эти соображения

[1] *М.М. Бахтин.* К философии поступка // Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 37.

становятся решающими; нравственная ответственность, хотя и не вытекает из специальной ответственности, тем не менее получает в ней продолжение.

Не существует специальных категорий поступков и видов деятельности, которые заключали бы в себе неизменно добрый смысл и могли бы считаться безошибочными критериями нравственной зрелости человека и общества. Таковыми в строгом смысле не являются даже дела милосердия, ибо, хотя в них нравственная мотивация достаточно зримо выражена, тем не менее, а отчасти по этой причине они нередко бывают пропитаны социальной фальшью, носят показной, лицемерный характер.

Человеческие действия, рассмотренные с внешней стороны, объективны и с этой точки зрения ничем не отличаются от любых других действий и процессов в мире. В то же время все линии детерминации, складывающиеся в человеческие действия, соединяются в психике конкретных индивидов таким образом, что само действие становится результатом решения данного индивида и воспринимается им как его собственный свободный поступок. Внутреннее восприятие индивидом своего объективно обусловленного действия в качестве свободно избранного поступка, за который он чувствует личную ответственность и который может быть вменен ему в вину, обосновано тем жестким фактом, что он мог бы его не совершать. Именно эта способность не совершать того, что он считает ненужным, недостойным совершать, определяет неограниченную «меру» личного, нравственно-участливого отношения человека к своим действиям. Это – центральный пункт для понимания действенности морали, которая, по точному замечанию Сартра, «никогда не говорит о том, что следует делать, но всегда говорит о том, что ни при каких обстоятельствах делать нельзя»[1].

Нравственные требования имеют по преимуществу форму запретов. Это относится и к добродетелям (умеренность есть прежде всего запрет на невоздержанность, чревоугодие, похотливость; мужество – запрет на трусость; мудрость – запрет на невежество и суеверие; справедливость – запрет на бесправие, милосердие – запрет на насилие; толерантность – запрет на дискриминацию людей по расовым, религиозным, политическим и иным признакам), но еще в большей мере к нормам (самыми показательными и программными в этом отношении являются Моисеевы запреты «не убий», «не лжесвидетельствуй», «не кради», «не прелюбодействуй»; продолжающая их Нагорная проповедь также резюмируется в Золотом правиле, которое запрещает человеку делать то, что тот осуждает в других). Почему именно запреты? а) Они обозначают границы между простран-

[1] *Сартр Ж.П.* Тетради по морали // Этическая мысль. М., 1992. С. 258.

ствами собственно человеческого существования и обрамляющими их, скрытыми за ними зонами дикости. б) Только запреты могут стать универсально действенными в масштабе человечества, так как достаточной гарантией их универсальности (общезначимости) может быть способность людей признать их в этом качестве. Особенностью силлогизма негативного поступка (действия, основанного на запрете) является то, что здесь отсутствует частная посылка. с) Запреты реализуются в однозначных поступках.

Запреты суть средства, благодаря которым люди оберегают свое бытие в его сугубо нравственном качестве и предназначении: они обозначают «минные поля» на пути человечности. Как скульптор высекает прекрасный человеческий образ из камня, отсекая в нем все лишнее, как ученый открывает законы природы в искусственной среде эксперимента, очищенной от всех искажающих случайных влияний, так индивид развивает себя в нравственную личность, ограничивая разрушительную стихию природных и социальных инстинктов. Эта истина закреплена в культуре всеобщим убеждением, что нравственный человек – это человек сдержанный, скромный, способный умерить зов плоти, искушение власти, жажду богатства, подчинить свои страсти взвешенному голосу разума. Нравственные запреты можно противопоставлять полнокровной жизни человека с еще меньшим основанием, чем, например, инженерные сооружения, сдерживающие разгул природных стихий, – физической природе. Они скорее совпадают с самим бытием в его разумной выраженности. Именно в их случае более чем в каком-либо ином, разумное бытие говорит на своем собственном языке, когда слову для того, чтобы стать делом, не нужно ничего помимо него самого.

Нравственно санкционированная практика во всех своих разновидностях обрамлена запретами: семья – запретом на прелюбодеяние, правосудие – запретом на лжесвидетельство, родина – запретом на измену и т.д. Наряду с ними существуют также универсальные запреты, которые задают саму нравственность как форму человеческой практики и мыслятся абсолютными без каких-либо ограничений. Таковы как минимум следующие два: запрет на насилие («не убий») и запрет на ложь («не лги»). Они негативно очерчивают бытие индивидов в качестве нравственно зрелых личностей, субъектов индивидуально-ответственного поведения, запрещая одному человеку подчинять себе волю другого, будь то путем физического принуждения (насилия) или путем обмана. Они блокируют «универсальные» соблазны, которые органичны человеку как существу природному и социальному и с противостояния которым начинается и в постоянной борьбе с которыми реализуется собственно нравственное бытие и человечества в целом, и каждого отдельного индивида.

Как тело человека с его нацеленностью на удовольствие и отвращением от боли и страданий несет в себе своеобразный меморандум жизни, так и его сознательная воля, которая нацелена на добро и противостоит злу, содержит в себе нравственность как своеобразный меморандум человечности. И первыми двумя статьями этого меморандума, несомненно, являются эти кардинальные запреты. Как любое определение является отрицанием, так и любое отрицание можно считать определением, а запрет – утверждением. Это относится – и даже в первую очередь – к кардинальным нравственным запретам. «Не убий» означает, вместе с тем, обязательство людей решать все возникающие между ними проблемы на основе разума и в пространстве речи, находить совместные решения – решения, на которые получено согласие всех, кого они касаются. «Не лги» как отказ от злоупотребления словом означает одновременно взаимное обязательство людей относиться друг к другу как к людям, а не как к вещам, ибо непосредственным, эмпирическим выражением их разумной сущности является то, что они умеют говорить; этот запрет следует понимать как обязательство соблюдать обязательства, обещание соблюдать обещания, договор соблюдать договоры.

Абсолютный нравственный запрет на ложь и насилие означает относительное нравственное разрешение на все остальное.

Abdusalam Guseynov [1]

The simplest and most basic definition of morality would be as follows: one may not kill and one may not lie. The purpose of ethics is to comprehend why this is so and why it cannot be any other way.

Human beings wish to live their lives in the best possible way and deliberately orient it according to the vector of good. In the most general sense, good is what one strives for and evil is what one seeks to evade. Obviously enough, everybody pursues their own definition of good. The multitude of existing opinions of the matter at hand has been rendered to three basic elements as early as in the days of ancient philosophy, namely: pursuit of pleasure; self-assertion via civil activity; affinity for the eternal that equals the

[1] Abdusalam Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, author of a number of seminal works and textbooks on ethics, such as "Ancient Ethics", "Great Prophets and Thinkers: Moral Teachings from Moses to Our Times", "Philosophy, Morality and Politics", "The Golden Rule of Morality", "Philosophy: Thought and Action" etc.

Self (they would later be expressed as living for oneself, for society or for God). Moral aspiration as aspiration for the good, no matter how one interprets it, is meaningful to a human being in and of itself, and acts as the expression of one's innermost personal essence and inner merit. Morality represents a person's view of their decisions and actions as they wish to see it and as they would be if they depended on nothing else but one's will.

People are surrounded by objects which can be useful or harmful. Human beings are capable of conscious reaction to this distinction, seeking useful things and shunning their harmful counterparts, but they are incapable of instigating any cardinal change in the nature of things. Other people, whose attitude may also be friendly or hostile, are a different matter. This difference goes beyond one merely registering it, as is the case with useful and harmful objects. One can also form a certain attitude to oneself from the part of other people through the medium of one's own attitude to others. Seeing as how all people are oriented at that which is good, their friendliness towards a given individual depends on how acceptable the latter's practices of good are to them. In order to eschew hostility and foster friendliness from the part of other people, the good pursued for one's own sake should also be perceived as good by them–unconditional or absolute good. Morality is unique in that it expresses a deliberately manifest personal meaning of human life and simultaneously has a universal nature, being significant to everyone. Correspondingly, we may distinguish between individual/personal and impersonal/objectified forms of morality.

Virtues (and vices as their counterpart) are the primary summating indicator of individual morality. They represent a person's existential qualities formed as a result of one's deliberate actions and characterise the latter exclusively insofar as they correlate with the acting person, being the result of said person's decision or conscious choice. They express a person's capacity for virtuous and evil actions. The former have value and the latter are unacceptable per se, regardless of context or consequence.

Impersonal/objectified forms of morality can be encapsulated as the notion of social morality. In order to understand its uniqueness, one must first of all look towards the general norms, or principles, which define the space of actual human existence, or the space of humanity, as opposed to elemental forces in their "savagery." The uniqueness of moral norms within the system of social regulation is that they aspire to the status of a categorical (unconditional) and absolute law that knows no exception, representing said system's very basis and primary point of reference. They are thus defined as universal, or mandatory for all people regardless of any distinctions between them. They are based on the autonomy of will and therefore cannot be dichotomised into subject and objects. Unconditionality (categoricalness), universality (common

validity) and autonomy are by no means mere secondary generalisations resulting from a scientific comprehension of the norms, but rather their real characteristics inasmuch as they are manifest and reveal their efficacy within the public mind. This is how they are comprehended and codified in the Mosaic Decalogue, the Sermon on the Mount of Jesus Christ and the more recent European declarations of human rights; in the first two cases they are claimed to be divine commandments, and in the third, as self-obvious truths. The very method of inclusion of morality into culture, depersonalised and stifling any doubt, implies the recognition of the fact that there are no people who would have any preferential right to make any claims on behalf of morality or appoint themselves its guardians due to whatever virtues they may possess, similarly to how there are no people whose faults or even utter misery would make them exempt from the obligations of morality, imposed upon them or otherwise affecting them. Whenever individuals or institutions claim their interpretation of morality to be the only one to have any validity and use this as a pretext to usurp the right for pronouncing moral judgement within a society, they contradict the idea of morality's primacy and absoluteness epistemologically; socially, they choose the path of demagoguery and hypocrisy, inviting and condoning violence as a result.

No matter how important virtues and norms may be in and of themselves, they cannot guarantee a morally wholesome behaviour. Firstly, there are always multiple reasons for a given human action–moral motives are intertwined with many others; virtues go hand in hand with bodily or psychological states, intellectual capacity, predilection for aesthetics and a whole plethora of other things; moral norms are perceived as one with custom, law, professional codes and other guidelines. Secondly, moral motives cannot be transformed into factual actions due to the same reason why a notion of an object cannot make it manifest in reality. Norms and virtues are abstractions for actions, and correspond to them the way notions correspond to objects–they give us the opportunity to apply the moral criterion to actions, but they cannot tell us anything of how actual individuals should act in the one-and-the-only place they occupy in this world.

A deliberate action is the primary means of perceiving the world and existing therein that is uniquely characteristic for morality, where it plays the same part as a notion in the theory, artistic image in art or prayer in religion. One doesn't suggest to single out a particular class of moral actions within the multitude of human actions as such, or to emphasise the importance of the part played by actions within the structure of morality. Rather, morality is responsible for the very fact that an action (any action!) takes place and comes into existence–it names an action, which then becomes attributed to just one person–the responsible one. In this light, it is of substantive importance that we distinguish between the content of an action and the fact of the action. The content of

the action becomes the subject of special responsibility defined by one's knowledge, which includes ethical recommendations and warnings, skills, experience, and a plethora of other factors that determine whether or not the action is justified, practical, thought through, and, ultimately, a success or a failure. However, special responsibility is manifestly incapable of leading one to the conclusion of whether or not a person should act, even if it is implied that the action has the potential for success and that all the means required for acting are available. This falls into the domain of moral responsibility, which is of an altogether different nature. The only reason for a given person to act or to refrain from acting is his or her decision and resoluteness. M. Bakhtin, who was the first to point out and describe the differences between specific and moral responsibility, explains them as follows: "It is not the content of the obligation that obliges me, but rather my own signature underneath"[1]. A decision about an action is autonomous from any considerations associated with its exact content; however, after the action these considerations become decisive–even though moral responsibility is not engendered by special responsibility, the latter becomes its continuance.

There are no specific categories of actions or types of activity that would be invariably good and could be considered faultless criteria of a human being's or society's moral maturity. In a stricter sense, even charity cannot be seen as such since it often comes in the perverse guise of moral and social hypocrisy.

Human actions studied externally are objective; and from this point of view there is no difference between them or any other processes or actions that take place in reality. At the same time, all the lines of determination that converge into human actions meet inside the mind of certain individuals in such a way that the action itself becomes a result of a given individual's decision and is perceived as their own and free action. Internal perception of an objectively conditioned action as an act of one's own free will for which one is responsible and of which one might become accused is based on the harsh fact that one might also have refrained from the action in question. This very ability to refrain from actions one considers unnecessary or disgraceful determines the limitless "measure" of one's personal attitude towards to one's action as moral. This is the key point necessary for understanding the efficacy of morality, which, as Sartre puts it with admirable precision, "never tells one what one ought to do, but always tells what one may never do under any circumstances"[2].

Moral requirements are predominantly manifest as prohibitions. This concerns virtues (moderation is primarily a proscription of excesses, gluttony and

[1] *Bakhtin M.* Toward a Philosophy of the Act // Collected Works. Vol. 1. M., 2003. P. 37.

[2] *Sartre J.P.* Notebooks for an Ethics.

promiscuity; courage is a prohibition of cowardice, wisdom is a prohibition of ignorance and superstition, justice is a prohibition of lawlessness, benevolence is a prohibition of violence, tolerance is a prohibition of racial, religious, political and other kinds of discrimination), but it is even more pertinent to the actual norms (the most emblematic and canonical ones being the Mosaic prohibitions: Thou shalt not kill, Thou shalt not commit adultery, Thou shalt not steal, Thou not bear false witness against the neighbour; The Sermon on the Mount is summarised in the Golden Rule which prohibits doing what you disapprove in Others). Why prohibitions? a) They define the borders between the space of actual human existence and the zones of savagery that lie beyond. b) Only a prohibition can be sufficiently efficacious on a panhuman scale, since only the ability of the people to recognise it as such can act as a sufficient guarantee of their universality, or common validity. What sets apart the syllogism of a negative action (or an action based on a prohibition) is the lack of the minor premise. c) Prohibitions are implemented as unambiguous actions.

Moral prohibitions are but protective means used by people to guard their lives in their purely human quality and purpose–they demarcate the "mine fields" encountered on the way of humanity. Similarly to how a sculptor uses a stone to sculpt a beautiful human figure by chiselling off everything that doesn't belong or how a scientist discovers laws of nature within a sealed experimental environment uncontaminated by distorting random factors, an individual develops into a moral person by mitigating the destructive elements of natural and social instinct. This truth is ingrained into human culture as the ubiquitous notion that a moral person is moderate, modest, capable of reining in calls of the flesh and withstand the temptation of power and the desire for wealth–someone whose passions are held in check by the measured voice of reason. Common misconception aside, it makes even less sense to perceive moral prohibitions as the antithesis of human life in its fullness than to perceive man-made constructions that hold back the fury of the elements as the antithesis of physical nature. They should rather be regarded as coincident with Being in its reasoned manifestation. In their case reasoned Being speaks its own language–more so than anywhere else, for here a word needs nothing but itself to become a deed.

Morally sanctioned practices are framed in prohibitions in their every variety: family implies a prohibition against adultery, justice–a prohibition against perjury, friendship–a prohibition against betrayal and so on. Apart from them, there are also universal prohibitions that define morality itself as a form of human practice and are perceived as absolute without any limitations. Such are the prohibitions against lying ("Lie ye not!") and killing ("Thou shall not kill!"). They provide a negative border for the existence of individuals as morally mature persons and agents of individually responsible behaviour by forbidding

one individual to bend another's will to their wishes by means of deceit or physical coercion (violence). They block such "universal" temptations wich are organic for human beings as natural and social creatures, the resistance to which is the very manifestation of moral being; this is true for humanity in general as well as every singular individual.

Similarly to how the human body with its orientation towards pleasure and shunning of pain can be regarded as a certain memorandum of life, one's conscious will, which is aimed at the good and resists evil, contains morality as a certain memorandum of humanity. The first two items of this memorandum shall doubtlessly be these cardinal prohibitions. They are the objective embodiment of personal autonomy as well as the unconditional basis and source of one's individually responsible existence. By defining the borders of one's morally oriented attitude towards the world, unconditional prohibitions reach out into the limitless multitude of positive forms of action. While every definition can be regarded as a denial, every denial can be regarded as a definition, and prohibition–as a positive statement. Most importantly, this also concerns the cardinal moral prohibitions. The prohibitions against killing implies an obligation to solve all problems arising between people using their reason as a basis and human language as the space of action–to seek consensual solutions with permission of all the parties involved. The prohibition against lying as rejection of the misuse of language for gaining an unfair advantage over others also implies a mutual obligation for people to treat each other as such, and not as objects, since the immediate empirical manifestation of their sentient nature is their ability to speak; this prohibition also implies an obligation to meet one's obligations, a promise to keep one's promises and an agreement to fulfil one's agreements.

The absolute nature of the prohibition of lying and violence also implies the acknowledgement of the relative nature of all the other standards of behaviour.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Virginia Held[1]

Morality consists of normative recommendations on how one ought to act, what kind of life one ought to live, and what has moral value. The recommendations are those

[1] Virginia Held — Distinguished Professor, City University of New York, Graduate School — is the author of "The Ethics of Care: Personal, Political, and Global" ,"Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics", "Rights and Goods: Justifying Social Action", "The Public Interest and Individual Interests" and other books.

that the members of the community of moral inquirers consider valid. Consistency among the recommendations should be sought but cannot always be achieved.

The community of moral inquirers is open to all who sincerely seek to answer moral questions by reflecting on their own and others' experience, by considering relevant arguments and differing points of view, and by trying to improve their moral understanding. Persons ought to understand themselves as both individual agents and members of social groups.

The recommendations of morality can differ sharply from the actual moral beliefs of various groups, societies, and religions, and from what persons are, psychologically or on the basis of evolution, inclined to favor. Persons ought to take responsibility for their moral commitments and for how they live and act. Moral inquiry ought to be ongoing and its recommendations steadily improving.

No one can state definitively what morality recommends. All can offer persuasive claims and arguments. Given societies characteristically incorporate what they take to be certain stringent moral requirements, such as those prohibiting murder and violent assault, into laws that will be enforced. Other recommendations, such as to promote the general welfare, are incorporated into political systems, and others concerning property into economic systems.

Major types of recommendations that have been developed into moral theories are Kantian morality, utilitarian consequentialism, and virtue ethics. In recent decades, a new type, a feminist ethics of care, is being developed.

Вирджиния Хелд[1]

Мораль состоит из нормативных рекомендаций по поводу того, как следует действовать, какой образ жизни следует вести, что имеет нравственную ценность. Это те рекомендации, которые считаются обоснованными в сообществе исследователей моральных ценностей (community of moral inquirers). Согласованность между рекомендациями выступает как обязательная цель, но не всегда достигается.

[1] Вирджиния Хелд — заслуженный профессор, магистратура Университета г. Нью-Йорк, США, автор книг «Этика заботы: личная политическая и глобальная», «Феминистская мораль: преобразование культуры, общества и политики», «Права и блага: обоснование социального действия», «Общественный и индивидуальный интерес» и др.

Сообщество исследователей моральных ценностей открыто для всех, кто искренне стремится ответить на моральные вопросы, размышляя над своим собственным и чужим опытом, обдумывая релевантные аргументы и отличающиеся друг от друга точки зрения, пытаясь усовершенствовать свою способность к моральным оценкам (moral understanding). Людям следует понимать самих себя и в качестве индивидуальных деятелей, и в качестве членов общественных групп.

Рекомендации морали могут резко расходиться с реальными моральными убеждениями различных обществ, религий и с тем, что склонны одобрять отдельные индивиды на психологической или эволюционной основе. Людям необходимо принять ответственность за их моральные убеждения и за то, как они живут и действуют. Исследование моральных ценностей должно быть постоянным, а его рекомендации – неизменно совершенствоваться.

Никто с определенностью не может утверждать, что именно рекомендует мораль. Все могут предлагать убедительные утверждения и аргументы. Для конкретных обществ типично включать то, что они рассматривают в качестве строгих и обязательных моральных требований, в содержание законов, исполнение которых обеспечивается силой (пример запрета на убийство и насильственное нападение). Другие рекомендации (такие как увеличение общего благосостояния) воплощены в политической системе общества, третьи, касающиеся собственности, – в его экономической системе.

Основные типы рекомендаций, развитие которых привело к формированию моральных теорий – кантианская мораль, утилитаристская этика последствий и этика добродетели. В последние десятилетия получил развитие новый тип – феминистская этика заботы.

Перевод с английского А. Прокофьева

Kendy Hess[1]

"What exactly is morality, in your view?" This is an unusual question. The standard question in ethics is, "What does morality *require*?", a question guaranteed to generate heated and occasionally bitter debate. It's certainly an important question, but when I compare it to the question of what morality *is* I begin to think that our

[1] Kendy Hess – Brake-Smith Assistant Professor in Social Philosophy and Ethics, College of the Holy Cross, USA.

myopic focus on the standard question has shaped the discussion in ways that exaggerate – and thus exacerbate – our disagreements. Asking what morality requires brings out the commitments that divide us, but I will suggest below that asking what morality *is* may point us toward some common ground that we rarely pause to notice. It is worth pausing to notice it, as it suggests a rather heartening unity underlying all the discord and debate.

First, however, I will attempt to actually answer the question. Morality, in my view, is the field of endeavor that aims at excellence in being, doing, and becoming[1]. It is a field of *endeavor* because it is, at its core, profoundly practical: if we are talking about morality then the imperative to act is never far away. It is a *field* of endeavor because morality encompasses more than just agents and action. It also includes the context in which the agents act – both the limited world present to the agent and those aspects of the larger world with implications for the agents' decisions. There are facts about the how the world is, and facts about how the world is perceived; together these (literally) create the possibilities of excellence that moral agents struggle to realize. We cannot speak meaningfully about what a moral agent should be, do, or become without taking those facts into account.

This is a pretty thin account, almost empty, so I will say a little more about my personal beliefs to give it some substance and draw out some of the implications. This will move us ever closer to my answer to the standard question of what morality requires, and all the divisions that come with it, but keep the preliminary definition in mind as we will return to it at the end.

To give some content to this preliminary definition I need to say more about value, ontology, and what I can only call "the world." Regarding value, what makes something excellent and how we know? I don't have a good answer for the first (yet), but two things seem clear to me: (1) Excellence is at least partly a matter of context, involving a congruence between the entity and its environment (natural, social, or otherwise); a thing fundamentally at odds with its required context is in some sense malformed or misguided. (2) Excellence must be to some extent external and objective. It must rest at least partly in facts about the world as it *is* rather than the world as it is *valued*. Otherwise we are confronted with the possibility that a desperately desired Ferrari really is *that* overwhelmingly valuable; that an ignored and unloved orphan really is utterly lacking in value; and that actions

[1] For those interested in taxonomies, this is (obviously) a generally Aristotelian approach, albeit one that places a heavy emphasis on both embeddedness and individual authenticity – a strange beast indeed.

expressing these valuations are not only permissible but appropriate. I simply cannot accept that. As for how we know what is excellent I find much of Mill's reasoning in *Utilitarianism* persuasive: the best possible evidence we could have that a kind of thing is valuable is that it is valued. Its value does not consist in its being valued, but the valuing (across time, culture, and populations) is evidence of value.

Regarding ontology, what are the agents and subjects distinctive of moral endeavor? For far too long we unquestioningly answered both parts of this question in terms of adult human beings, either explicitly or implicitly male. More recently, however, we have begun to consider the possibility that women, children, animals, and ecosystems (among other things) might be full moral subjects, and that women and collectives might be full moral agents. For myself, with respect to moral agents, I believe that anything that *can* recognize and adhere to moral obligations *ought* to recognize and adhere to moral obligations – a standard that most certainly includes women and also, I have argued elsewhere, collectives like corporations and governments. As for moral subjects, I believe that we need to recognize divisions in this class. *Pace* Kant, humanity is not the only thing entitled to moral consideration; there is no reason to think that there would be only one basis for moral considerability, or that all things that are morally considerable should be equally so. What properties make something a moral subject? I can't offer a complete list, but the capacities for suffering, flourishing, living, and acting morally all seem plausible, as do things like "being natural" (whatever that turns out to mean) or "being uplifting". We can accept all of these and others while recognizing gradations among them, and moral subjects with all of these capacities – like most adult human persons – would be entitled to greater consideration.

Regarding "the world," how is it and how is it perceived to be? I believe that adequate answers to these questions require us to study human (and other) psychology, sociology, culture, economics, ecology, and the like. Obviously we cannot be experts in everything, but if "morality" includes the world that creates the possibilities of excellence, then we need to study that world before we can speak meaningfully about those possibilities.

Having said this much about what I believe morality *is*, I can say a brief word about what I believe morality requires. Briefly, I believe that the world is such that excellence(s) are possible, and that this possibility presents a demand to all moral agents that they shape themselves and their actions so as to realize those possibilities, either directly through their own actions or through those of the other agents they influence. The closer we come to a world in which all moral agents treat all moral subjects appropriately, the closer we are to what is truly excellent – highest and best. What will count as "appropriate" treatment of a moral subject will vary

wildly from one situation to the next, and I am suspicious of hard and fast rules that purport to dictate *anything* for all moral subjects, much less for all moral agents or (perish the thought) for all situations. Relying on the powerful ambiguity of the *ceteris paribus* clause, however, I can say that – *ceteris paribus* – morality requires that moral agents act in ways that preserve and promote the ability of *all* moral subjects to realize their own respective excellences (albeit without insisting that all moral subjects are equal), and that this includes attending to contextual factors: the institutional and social structures that amplify or dilute the effects of the agents' actions, and facilitate or constrain the possibilities open to moral subjects. Balanced against those obligations is the moral agent's (*ceteris paribus*) obligation to realize its own excellence, developing its intellectual and relational capacities and (where possible) its emotional and experiential capacities as well.

We've come a long way from my initial account of what morality *is*, though, and in doing so I have made a number of highly controversial claims and have undoubtedly lost the concurrence of most or all of my readers. So it goes, when we get into the details of our personal beliefs, and so I would like to return to my preliminary definition of what morality *is* and my suggestion that some kind of unity lurks beneath all the controversy. Again, in my view, morality *is* the field of endeavor that aims at what is highest and best in being, doing, and becoming. While it may be that nobody else agrees with my beliefs about morality, I suspect that morality itself – as I've defined it here – is something that almost everyone has faith in. Let me say something about what I mean by that.

A religious friend of mine once made the fascinating suggesting that it is our beliefs that divide us, not our faiths. If we focus on the things we have faith in rather than the things we believe, he said, we may find unity where it seemed there was none to be had. He was talking about religious faiths, the various types of theism and atheism and the violent disagreements that arise there, but "faith" in his sense need not be religious. It was the extension beyond the religious context that caught my attention.

Faith in this sense is simply a passionate – and thus motivating – commitment to something beyond oneself. We have faith in something when we commit ourselves to it because we take it to be a higher and better concern than our own immediate interests; it is something "other" that nonetheless resonates with us in a deeply personal way and thus shapes our behavior. For some people this thing is "God" but for others it may be family, society, the poor, the young, the elderly, tradition, education, nature, beauty, truth ... the list goes on. If we look at the things we value in this way, it seems to me that we find a kind of unity that will never exist at the level of what we believe. We will not find unanimity, of course. We are not called out of

ourselves by the same things, nor is there any reason to say that we should be. Still, it seems that we may find a more harmonious plurality among the objects of our faith, discovering that the things we value in this way can coexist in a way that the things we merely believe cannot.

I suggest that "the endeavor to achieve what is highest and best in being, doing, and becoming" is just such a thing. Aristotle begins his *Nicomachean Ethics* by speaking of things that are potentially "good in their own right", but I do not need his implicit ontological claim about the nature of the things we have faith in (that they truly *are* valuable in this way). Kant begins his *Groundwork* with a rhapsodic discussion of "the good will", which does not just wish to conform to the law but "summons all the means in its power" to pursue it. This is exactly the kind of passionate commitment that I have in mind when I speak of faith, but I do not need Kant's implicit limitation – his suggestion that only the law ultimately deserves of this kind of commitment. These are precisely the kinds of claims that divide us in our discussions of morality, and I want to focus on the felt impulse, the commitment, that precedes these kinds of claims: namely that there *is* something that is highest and best, something that ought to be or be done – for an agent, at a time – and that the very excellence of this possibility makes a claim on that agent.

This is what I discovered when I asked myself what morality *is* rather than what morality *requires.*

I think it is something almost all of us can have faith in.

Кенди Хесс[1]

«Чем именно является мораль, по вашему мнению?» Это необычный вопрос. Стандартный этический вопрос другой – «Чего *требует* мораль?», вопрос, гарантированно порождающий жаркие и подчас мучительные споры. И это, конечно, очень важный вопрос, но когда я сравниваю его с вопросом «Что *есть* мораль?», я начинаю задумываться о том, а не направляет ли близорукая сосредоточенность на стандартном вопросе нашу дискуссию в такое русло, в котором разногласия преувеличиваются и тем самым углубляются. Вопрос о том, чего требует мораль, выводит на поверхность те убеждения, которые нас разделяют, а вопрос о том, чем мораль *является*, как я собираюсь утверждать далее, может

[1] Кенди Хесс — именной доцент Брейк-Смита в области социальной философии и этики, колледж Холи-Кросс, США.

указать нам на некую общую основу. Мы редко прерываемся для того, чтобы ее заметить. Но нам стоит это сделать, поскольку она предполагает чрезвычайно вдохновляющее единство, лежащее в основании всех разногласий и споров.

Однако сначала я действительно попытаюсь ответить на первый вопрос. Мораль, на мой взгляд, это пространство стараний, нацеленных на достижение совершенства бытия, деяния и становления[1]. Это пространство *стараний*, поскольку мораль в своей сердцевине имеет глубоко практический характер. Если мы говорим о морали, то императив действия всегда находится неподалеку. Это *пространство* стараний, поскольку мораль включает в себя нечто большее, чем просто деятелей и действия. Она включает и тот контекст, в котором деятели действуют. Это и ограниченный мир, стоящий перед деятелем, и те аспекты большого мира, которые имеют значение для его решений. Существуют факты, касающиеся того, каков мир, и факты, касающиеся того, как мир воспринимается. Взятые вместе они в буквальном смысле слова создают возможности того совершенства, которое пытаются воплотить моральные деятели. Мы не можем осмысленно говорить о том, каким должен быть моральный деятель, что он должен делать и кем он должен стать, не принимая во внимание эти факты.

Данная характеристика чрезвычайно разрежена, она почти пуста, так что я расскажу немного больше о моих личных убеждениях, чтобы наполнить ее содержанием. Это приблизит нас к моему собственному ответу на стандартный вопрос («чего требует мораль?») и ко всем разногласиям, которые связаны с ним. Однако не забывайте мое предварительное определение, так как мы вернемся к нему в конце рассуждения.

Чтобы наполнить содержанием это предварительное определение, мне надо сказать больше о ценностях, об онтологии и о том, что я называю миром. Что касается ценности: «Что делает какую-то вещь совершенной и как мы узнаем об этом?» У меня пока нет удовлетворительного ответа на первую часть вопроса, но два пункта кажутся мне очевидными. (1) Совершенство хотя бы отчасти является вопросом контекста, включающего согласованность между существом и его окружением (природным, социальным и проч.). Явление, которое не в ладах с его обязательным контекстом, в каком-то смысле уродливо и сошло с правильного пути. (2) Совершенство должно быть до определенной степени внешним и объективным. Оно должно опираться, хотя бы частично, на факты о мире, как он *есть*, а не

[1] Для тех, кто интересуется таксономиями, это в целом очевидно аристотелианский подход, хотя и такой, который уделяет большое внимание как встроенности индивида [в культуру и сообщество], так и индивидуальной аутентичности. Действительно очень странное создание.

только о том, в каком смысле он *ценится*. В противном случае мы столкнемся с возможностью того, что отчаянно желаемый Феррари и есть *то*, что обладает приоритетной ценностью, а брошенный и никем не любимый сирота – совершенно лишен ценности, и что действия, выражающие такие оценки, не только допустимы, но и правильны. Я просто не могу этого принять. Что касается вопроса о том, как мы узнаем, что является совершенным, я нахожу убедительным значительную часть рассуждений Дж.С. Милля в «Утилитаризме» – наилучшее из доступных нам свидетельств в пользу того, что данная вещь ценна, состоит в том, что она ценится. Ее ценность не состоит в том, что она ценится, но если ее ценят (в разные времена, разные культуры и разные люди), то это свидетельство ее ценности.

Что касается онтологии: «Каковы деятели и субъекты, характерные для моральных стараний?». Длительное время мы без сомнений отвечали на обе части этого вопроса: взрослые человеческие существа и далее – прямо или замаскированно – мужчины. Позднее мы начали рассматривать возможность того, что женщины, дети, животные и среди прочего экосистемы могут быть полноценными субъектами морали, а также, что женщины и коллективы могут быть полноценными моральными деятелями. В отношении моральных деятелей я полагаю, что все, кто *может* осознавать моральные обязанности и придерживаться их, также *должны* их осознавать и придерживаться. Это принцип, который, безусловно, включает женщин и, как я предположила в другом месте, коллективы, подобные корпорациям и правительствам. Я полагаю, что в отношении моральных субъектов мы должны признать внутри этого класса некоторые подразделения. *Вопреки* Канту, человечество не является единственным, кто имеет право на моральное отношение. Нет причин полагать, что существует только одна основа морального отношения, или, что все существа, достойные морального отношения, достойны его в равной мере. Какие свойства делают существо моральным субъектом? Я не могу предложить полный список. Но способности к страданию, процветанию, жизни, моральному действию, как мне кажется, являются убедительными, равно как и такие характеристики, как «являющееся естественным» (что бы ни значило это выражение) или «являющееся возвышающим». Мы можем принять их все, а также некоторые другие, признавая градации между ними. При этом моральные субъекты, обладающие всеми этими способностями – как, например, большинство взрослых людей – имели бы право на большее уважение и поддержку.

Что касается «мира»: «Как он существует и как он воспринимается?». Я полагаю, что адекватные ответы на эти вопросы требуют от нас исследовать человеческую (и не только человеческую) психологию, социологию, культуру, экономику, экологию и т.д. Конечно, мы не можем быть экспертами во всем, но если

мораль включает мир, который создает возможности для совершенства, то мы должны исследовать этот мир перед тем, как осмысленно обсуждать такие возможности.

Сказав о том, чем, по моему мнению, мораль *является,* я могу высказаться вкратце и о том, чего она, по моему мнению, *требует.* Я полагаю, что мир таков, что совершенство (или достижение отдельных совершенств) возможно, и что эта возможность задает требование, обращенное ко всем моральным деятелям: формируйте свою личность и совершайте действия таким образом, чтобы это способствовало реализации этих возможностей либо напрямую через вас самих, либо через ваше влияние на других деятелей. Чем ближе мы приближаемся к миру, в котором все моральные деятели подобающим образом относятся ко всем моральным субъектам, тем ближе мы к подлинному совершенству – высшему и наилучшему. То, что понимается под «подобающим» отношением к моральным субъектам, будет существенно отличаться от ситуации к ситуации. Я отношусь с подозрением к строго определенным правилам, которые призваны продиктовать *все*, что касается поведения в отношении всех моральных субъектов, и с еще большим подозрением – к правилам, которые призваны продиктовать все, что касается поведения всех моральных деятелей и (Боже упаси!) во всех возможных ситуациях. Понимая значительную неопределенность оговорки о *ceteris paribus* (прочих равных условиях), я все же могу заявить, что *ceteris paribus* мораль требует, чтобы моральные деятели поступали так, чтобы сохранять и увеличивать способность всех моральных субъектов воплощать их собственные специфические совершенства (не настаивая при этом на том, что все моральные субъекты равны между собой). Это включает учет контекстуальных факторов: институциональных и социальных структур, которые усиливают или ослабляют эффект их поступков, способствуют или ограничивают возможности, открытые для субъектов. Обязанности такого рода уравновешиваются обязанностью морального деятеля (*ceteris paribus*) реализовывать свое собственное совершенство, развивать свои интеллектуальные и связанные с ними способности, а также (по возможности) развивать эмоциональные способности и обогащать свой жизненный опыт.

Итак, мы прошли длинный путь от моего начального описания того, чем *является* мораль. На этом пути я сделала некоторое количество чрезвычайно противоречивых заявлений и без сомнения породила несогласие у большинства или у всех своих читателей. Так всегда происходит, когда мы вдаемся в детали наших индивидуальных убеждений, и поэтому я хотела бы вернуться к моему предварительному определению морали и своему предположению, что за всеми разногласиями таится некое единство. Повторюсь, мораль для меня – это

пространство стараний, нацеленных на достижение наивысшего и наилучшего в области бытия, деяния и становления. И хотя вполне может быть, что никто не согласится с моими убеждениями, касающимися морали, я подозреваю, что сама мораль – как я ее здесь определила – является чем-то таким, во что верит почти каждый. Позвольте мне сказать, что я под этим понимаю.

Однажды мой религиозный друг сделал восхитительное предположение, что нас разделяют убеждения, но не вера. Он сказал, что если мы сконцентрируемся на тех вещах, в которые мы верим, а не на тех, в которых убеждены, мы можем обнаружить единство там, где, казалось бы, никакого единства быть не может. Он вел речь о религиозных верованиях, о различных типах теизма и атеизма и острых разногласиях, существующих в этой сфере, но «вера» в подразумеваемом им смысле не обязательно является религиозной. Именно выход за пределы религиозного контекста привлек мое внимание.

Вера в этом смысле слова – это просто страстная и в силу этого мотивирующая приверженность чему-то за пределами себя самого. У нас есть вера во что-то, когда мы преданы чему-то, поскольку считаем, что такая преданность есть более высокий и лучший тип озабоченности, чем наши непосредственные интересы. Это что-то является для нас «иным», но, тем не менее, вызывает в нас глубоко личный отклик и в силу этого формирует наше поведение. Для некоторых людей это Бог, для других – семья, общество, бедные, молодые, престарелые, традиция, образование, природа, красота, истина... Список можно продолжить. Как мне кажется, если мы посмотрим на те вещи, которые ценим именно этим образом, то обнаружим такое единство, которого мы не найдем на уровне убеждений. Конечно, мы не обнаружим и единогласия. Нас зовут за пределы самих себя разные вещи, и нет причин, по которым они были бы одними и теми же. Однако, как я полгаю, мы можем обнаружить более гармоничное разнообразие там, где речь идет об объектах нашей веры, открывая для себя, что те вещи, которые мы ценим именно этим образом, могут сосуществовать между собой так, как не могут сосуществовать вещи, в которых мы просто убеждены.

Полагаю, что «старания, нацеленные на достижение совершенства бытия, деяния и становления», являются как раз такой вещью. Аристотель начинает «Никомахову этику», говоря о вещах, которые хороши сами по себе, но я не нуждаюсь в скрытых онтологических посылках о природе вещей, в которые мы верим (т.е. в тезисе, что они действительно *являются* ценными в этом смысле). Кант начинает свои «Основания метафизики нравов» с восторженного обсуждения «доброй воли», которая не просто желает соответствовать закону, но, следуя ему, «применяет все средства, поскольку они в ее власти». Это тот самый

вид страстной приверженности, который я имела в виду, говоря о вере, но мне не нужно кантовское имплицитное ограничение, т.е. его предположение, что в конечном счете только закон заслуживает такой приверженности. Это именно те утверждения, которые разделяют нас в наших спорах о морали. Но я хотела бы сфокусировать внимание на переживаемом импульсе, на приверженности, которая предшествует таким утверждениям, а именно на том, что есть что-то такое, что является высшим и лучшим, что-то, что должно быть или быть сделано (каким-то деятелем и в какой-то момент времени), и на том, что само совершенство этой возможности налагает на деятеля обязательство.

Вот то, что я обнаружила, когда спросила себя, «чем мораль *является*», вместо того, «что она *требует*». Мне пришло в голову, что это нечто такое, во что верят почти все из нас. И я думаю, что это действительно так.

Перевод с английского А. Прокофьева

Robert L. Holmes[1]

Morality is a creation of human beings. There was no right or wrong at the creation of the universe. The first sub-atomic particles had no rights or duties, atoms and molecules no obligations. Morality's emergence marks a major development in human progress. It is on a par with anything in the purely physical realm. It was not a conscious creation, at least in its early stages. It was facilitated by language. The discovery of the subjunctive was central. To be able to speak, not only about what is, was, and will be but also about what one wishes were the case and, more importantly, about what ought to be the case, opened up a whole new dimension of thought and action. Philosophers have been trying to understand and explain this dimension ever since.

As an ultimate perspective for the evaluation of conduct, morality is a freely chosen perspective. Nothing logically compels anyone to judge morally. But it is virtually impossible (except perhaps for sociopaths) never to be responsive to moral considerations. For Hume, this was explained by sympathy, an element of man's conative/affective nature. For Kant it was explained by reverence for the moral law, an aspect of man's nature as a rational being.

[1] Robert L. Holmes — Professor Emeritus University of Rochester, USA — is the author of "Pacifism and Weapons of Mass Destruction" (2004) "Is there a Slippery Slope from Suicide to Assisted Suicide to Consensual Euthanasia?" (2001), "St. Augustine and the Just War Theory" (1999), "Basic Moral Philosophy" (2003), "Nonviolence in Theory and Practice"(2004) and others.

Morality, however, has two parts. One part governs our normal interaction with others on a day to day basis. The key concepts involved here are such virtues as truthfulness, trustworthiness, honesty, fairness, generosity, sympathy, nonviolence, and compassion. The other part governs our responses to actual or potential wrongdoing by others, where the salient concepts include justice, rights, retribution, punishment and forgiveness. Courage runs through both dimensions. And the concepts of right and wrong, good and bad, commonly express the judgments in both parts.

Social and political developments account for some of the growing complexity of morality. They contribute to the difficulty in explaining it. Fundamentally, morality governs the conduct of individual persons in their relations to other persons, as well as to other living creatures and perhaps the environment as a whole. This micro ethics, as it might be called, unbderpins a macro ethics, in which morality is sometimes thought to govern the conduct of groups or collectivities. Groups are said to act as well as individual persons; and their actions are thought to be right or wrong, good or bad, along with those of individuals. Once such a macro ethics is thought to have come into existence, the question arises: which ethics – micro or macro – takes precedence when they conflict? Some of the major issues in social and political philosophy take shape around this question. Fascistic ideologies elevate particular collectivities like the nation or state over the individual. Democratic ideologies give a mixed assessment, tending to favor the individual over the state but often elevating the interests of the state – national interest, as it is called – over the individual when it comes to warfare. Marxism simply elevates a different group, the working class, over the individual. But macro ethics is a pseudo ethics. It represents a category mistake. It imputes to groups, which are not conscious, rational agents except in a metaphorical sense, concepts that are at home only at the level of individuals.

Does the concept of morality itself (as opposed to the particular judgments, rules, principles and virtues that comprise it) have a material content or can it be fully understood in purely formal terms, such as those of consistency and action-guidance? I believe morality has a material content. It has an end: the maximizing of good in the world– not in the quantifiable sense of classical utilitarian calculations or contemporary cost/benefit analyses – but in the deeper and richer sense of Gandhian *Sarvodaya*. Thus the definition of morality: An ultimate perspective for the evaluation of conduct, freely chosen in the conviction that it represents the best way to maximize good in the universe.

Роберт Холмс [1]

Мораль – это творение людей. Не было ничего правильного или неправильного в сотворении Вселенной. Первые субатомные частицы не имели никаких прав и обязанностей, у атомов и молекул нет обязательств. Возникновение морали знаменует особый этап в прогрессе человечества. В этом смысле оно сопоставимо с любым событием в материальном мире. Возникновение морали не было результатом сознательного акта, по крайней мере, на ранних стадиях. Мораль была бы невозможна без языка. Кардинальным для нее было открытие сослагательного наклонения, благодаря которому появилась возможность говорить не только о том, что было, есть и будет, но также и о том, что хотелось бы, чтобы было или о том, и это намного важнее, что должно было бы быть. Сослагательное наклонение открывает совершенно новое измерение в мысли и деятельности. Философы все время стремятся понять и объяснить это измерение.

Мораль дает основу для оценки поведения, и эта основа выбирается свободно. Логически ничто не понуждает человека рассуждать морально. Но фактически невозможно (разве что исключение составляют социопаты) полностью игнорировать моральные соображения. Юм связывал эту способность человека с симпатией как выражением эмоционально-волевой природы человека. Кант – с уважением к моральному закону, усматривая в этой способности уважения проявление человеческой природы как рационального существа.

Мораль состоит из двух частей. Одна часть управляет нашим нормальным повседневным взаимодействием с другими людьми. Ключевыми понятиями здесь являются такие добродетели, как правдивость, доверие, честность, справедливость, благородство, симпатия, ненасилие, сострадание. Другая часть управляет нашими реакциями на актуальные или потенциальные проступки других. Ключевыми понятиями здесь являются справедливость, права, воздаяние, наказание и прощение. Мужество обнаруживается и в одной, и в другой части. Так же и понятия правильного и неправильного, хорошего и плохого используются в обеих частях для выражения суждений.

---

[1] Роберт Холмс – профессор-эмеритус Университета Рочестера (США), автор статей «Пацифизм и оружие массового поражения» (2004), «Насколько сомнительна связь между самоубийством и асисстированным самоубийством и согласованной эвтаназией» (2001), «Бл. Августин и теория справедливой войны» (1999), а также книг «Введение в моральную философию» (2003), «Ненасилие в теории и практике» (2004) и др.

Социально-политическое развитие обусловливает углубляющееся усложнение морали и, соответственно, ее объяснения. В общем, мораль направляет поведение индивидов в их отношениях с другими индивидами, а также другими живыми существами и, может быть, окружающей средой в целом. Эта, условно говоря, микроэтика образует фундамент макроэтики, в рамках которой, как считается, мораль направляет поведение групп или коллективов. Считается, что группы ведут себя так же, как индивиды, и их действия так же бывают правильными и неправильными, хорошими или плохими. Как только признается существование макроэтики, возникает вопрос: какая этика должна в случае возникновения конфликтов быть доминирующей при их разрешении? В связи с этим вопросом в социальной и политической философии обсуждается ряд серьезных проблем. Фашистские идеологии превозносят особые коллективы, такие как нация или государство, над индивидом. В демократических идеологиях высказывается смешанная точка зрения, при которой индивиду отдается предпочтение перед государством, но вместе с тем в случае войны предпочтение может отдаваться интересам государства – национальным интересам, как их называют, – в сравнении с индивидуальными интересами. В марксизме предпочтение отдается просто особой группе – рабочему классу, в сравнении с индивидом. Но макроэтика – это псевдоэтика. В ней заключена категориальная ошибка: в ней группам, которые только в метафорическом смысле можно признать сознательными и рациональными агентами, приписываются характеристики, которые имеют смысл лишь на индивидуальном уровне.

Отдельный вопрос, имеет ли понятие морали как таковое (в отличие от отдельных суждений, правил, принципов и добродетелей, предполагаемыми ею) какое либо содержание, или оно может быть представлено исключительно в формальных терминах, таких как «последовательность» и «регуляция поведения»? Думаю, мораль обладает определенным содержанием. Она несет в себе цель: максимизацию блага в мире – не в смысле количественных показателей классического утилитаризма или современных концепций анализа затрат и результатов – но в более глубоком и более богатом смысле, предполагаемом учением Ганди о сарводайе[1].

Так что определение морали таково: это определяющее основание для оценки поведения, избираемого свободно и с убежденностью, что оно является наилучшим путем максимизации блага во Вселенной.

Перевод с английского Р. Апресяна

[1] Sarvodaya – термин, образованный Махатмой Ганди на основе санскритских морфем «sarva» (все) и «udaya» (подъем) и вынесенный в заголовок сделанного им в 1908 г. перевода книги Джона Рёскина «Последнему, что и первому» (Unto This Last). – *Прим. пер.*

Otfried Höffe[1]

Moral im Sinn von Sittlichkeit bezeichnet die uneingeschränkte Verbindlichkeit, unter der der Mensch in seinem Verhalten zu den Mitmenschen, aber auch zur Natur und zu sich selbst steht. Sittlichkeit ist ein Anspruch, der im Unterschied zum Recht nicht einklagbar ist und anders als die jeweils herrschende Moral und Sitte nicht aufgrund von sozialen Sanktionen, sondern um seiner selbst willen zu befolgen ist: Sittlichkeit wendet sich an den Menschen als freies Vernunftwesen. Sofern man sich ihrem Anspruch stellt, tut man das Gute, sofern man absichtlich zuwiderhandelt, das Böse. Zwar steht der Mensch unter mannigfachen biologischen, psychologischen und soziokulturellen Bedingungen. Durch sie ist er aber nicht vollständig festgelegt. Indem er sich zu ihnen in ein Verhältnis setzt und sie benennt, beurteilt, anerkennt oder verwirft und auf ihre Veränderung hinarbeitet, realisiert er sich als sittliches Wesen und zeigt, daß er über Vernunft nicht bloß im Bereich des Erkennens (*theoretische Vernunft*), sondern auch im Bereich des Handelns *(praktische Vernunft)* verfügt. Im Unterschied zum Tier trägt der Mensch für seine Existenz selbst Verantwortung.

Sittlichkeit ist keine Illusion, denn sie ist nicht erst dann wirklich, wenn man in einer Gesellschaft mit der schlechthin richtigen Moral lebt und diese auch stets befolgt.

Sittlichkeit beweist ihre Realität schon und am augenfälligsten dort, wo man über Praxis (Einzelhandlungen, Institutionen) urteilt, sie sollte schlechthin nicht so sein, wie sie tatsachlich ist. Damit weigert man sich, ein Gegebenes als bloß Gegebenes anzuerkennen. Die Praxis wird der Verantwortung der Menschen zugerechnet und unter den mit unterschiedlicher Radikalität auftretenden Anspruch gestellt, richtig zu sein: Technische oder instrumentelle Verbindlichkeiten richten sich gegen sachliche Fehler, durch die ein bestimmtes Ziel verfehlt wird; (sozial-)pragmatische Verbindlichkeiten verwerfen Ziele, die zum eigenen Schaden gereichen (von einzelnen oder ganzen Gruppen und Gesellschaften). Während es in solchen Fällen um begrenzte und bedingte Verbindlichkeiten geht, bezeichnet Sittlichkeit die Dimension des Unbedingten, durch die menschliche Praxis von Grund auf verant-

[1] Otfried Hüffe – a Professor of philosophy at the Eberhard Karls University of Tübingen. In 2002, he also became constant guest professor for philosophy of law at the University of St. Gallen, Switzerland. His main and most famous books deal with ethics, philosophy of law and economics, and the philosophy of Immanuel Kant and Aristotle. ("Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend glücklicher?" 2007; "Wirtschaftsbürger Staatsbürger Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung", 2004; "Demokratie im Zeitalter der Globalisierung", 1999; "Kleine Geschichte der Philosophie", 2001.)

wortbar ist. Da es willkürlich wäre, Fragen der Richtigkeit auf die Dimensionen des Technischen und Pragmatischen zu beschränken, bezeichnet Sittlichkeit einen unabweisbaren Anspruch. Menschliche Praxis erschöpft sich nicht darin, Funktion für anderes zu sein, sondern sucht letztlich einen Sinn in sich selbst.

Sittlichkeit ist nicht auf bestimmte Bereiche und Aspekte des Lebens beschränkt, weder auf Sexualität noch auf außergewöhnliche Grenzsituationen; sittlich sein heißt, sein Leben in allen Bereichen verantwortbar führen. Die konkrete sittliche Praxis ist von vielen soziokulturellen Faktoren abhängig. Weil sich diese Bedingungen verändern, nimmt die Sittlichkeit im Verlauf der Geschichte verschiedene Konkretionen an. Sittlichkeit dokumentiert sich nicht in einer zeitlos und unfehlbar gültigen Tafel angeblich absoluter Werte und Normen und wird daher auch nicht durch den welt- und geschichtsweit zu beobachtenden Wandel kompromittiert, vielmehr kann ohne ihn Sittlichkeit nicht zu ihrer geschichtlich angemessenen konkreten Darstellung kommen. Sittlichkeit ist nicht mit einer bestimmten Moral identisch, vielmehr bezeichnet sie den unbedingten normativen Anspruch, von dem her die Moral ihre Rechtfertigung oder auch Disqualifizierung erfährt. Sittlichkeit schließt deshalb Moralkritik nicht aus, kann diese vielmehr herausfordern, wie es die Kritik an der Vergeltungsmoral im Namen einer Moral der (Nächsten- und Feindes-)Liebe gezeigt hat.

Der nähere Begriff der Sittlichkeit hängt mit der Grundvorstellung vom Menschen und seiner Praxis zusammen. Aus den Versuchen, Sittlichkeit zu bestimmen, ragen zwei heraus: (1) Betrachtet man mit der für die griechische Lebensauffassung exemplarischen *Nikomachischen Ethik* des *Aristoteles* das menschliche Tun als spontane Bewegung auf ein Ziel hin, als ein Streben, so kann man es nur dann als *in sich* sinnvoll denken, wenn man es nicht technisch-pragmatisch versteht.

Denn andernfalls käme es nicht auf das Tun selbst, sondern auf sein Resultat an, bei dem zu fragen wäre, worumwillen es hervorgebracht werden soll, und so fort. Es ließe sich kein prinzipiell höchstes Ziel denken, von dem her das Tun als Ganzes seinen Sinn erfährt. Anders ist es, wenn man das Handeln sittlich-praktisch versteht und wenn es (nach der Figur einer Rückwendung auf sich selbst) die immanente Vollkommenheit sucht. Letztlich kommt es nicht darauf an, Werke zu vollbringen oder Bedürfnisse zu befriedigen, sondern darauf, normativ gebildete Handlungsintentionen zu realisieren, zum Beispiel im Umgang mit Besitz und Geld nicht primär Reichtum zu vermehren, sondern gerecht zu sein. Bei aller Notwendigkeit von Techniken und Künsten für die menschliche Existenz – diese ist erst dann in sich sinnvoll, wenn sie sittlich-praktisch geführt wird. Sittlichkeit zeigt sich im guten und gerechten Miteinanderhandeln, das durch Erziehung und Übung zu einer die Leidenschaft beherrschenden Haltung der Tugend wird und sich im Ethos der

Gemeinschaft darstellt. Sittlichkeit realisiert sich hier als Einheit von „Subjektivem," der Tugend des einzelnen, und "Objektivem", dem geschichtlichen Ethos. Ihr Prinzip ist – als grundsätzlich nicht mehr überbietbares Ziel – das Glück (eudaimonia), sofern es nicht ein quantitatives Maximum an persönlichem und gesellschaftlichem Wohlergehen meint (Utilitarismus), sondern die Qualität des Sichselbst-Genugseins (autarkeia) eines klugen und gerechten Zusammenlebens.

(2) Das Aristotelische Modell ist nur soweit angemessen, wie menschliches Handeln tatsächlich ein Verfolgen vorgegebener Ziele, ein Streben, ist. Mit dem Ethos setzt es einen allgemeinen sozialen Konsens über ein ökonomisch-politisches Normgefüge voraus, zum Beispiel darüber, welche Regeln in bezug auf die Verteilung von Gütern und Lasten in einer Gesellschaft gerecht sind. Durch Moralkritik im Namen von Sittlichkeit wird aber ein gegebenes Ethos in Frage gestellt. Menschliches Handeln ist demnach komplizierter als nur sittliches "Streben." In Verschärfung des Problems nimmt *Kant* Grundelemente der vom griechischen Denken abweichenden biblisch-christlichen Ethik auf. Nach *Kant* besteht Sittlichkeit nicht bloß in der Herrschaft über sinnliche Antriebe, sondern in der Unabhängigkeit von ihnen. In einer Radikalisierung der im Begriff der Sittlichekit angesprochenen Auflösung von Verhaltensweisen als bloßen Gegebenheiten kommt es vor jedem Verfolgen von Zielen darauf an, aus einer Distanz zu Zielen diese allererst zu setzen. Das menschliche Handeln entspricht einem Begehren, das in einem freien Verhältnis zu sich selbst steht, dem autonomen Willen. Prinzip der Sittlichkeit ist nicht der Inbegriff des *Erreichens* aller Ziele, das Glück, sondern der Grund des *Selbst-Setzens* von Zielen, die Freiheit im Sinne von Autonomie. *Kant* denkt die Sittlichkeit im Gegensatz zur latenten Willkür im handelnden Subjekt, zur Gefährdung vernünftigen Handelns durch die Macht der Bedürfnisse, Leidenschaften und Triebe. Sittlichkeit dokumentiert sich deshalb in der Tatsache des Bewußtseins, zu bestimmten Handlungen verpflichtet zu sein ohne Rücksicht auf entgegenstehende Antriebe und Chancen der Verwirklichung (*Faktum der Vernunft*). Ihr Anspruch richtet sich an ein Wesen, das seine sinnlichen Beweggründe nicht abstreifen kann, sondern ein Bedürfniswesen bleibt. Sittlichkeit drückt sich deshalb in bezug auf den Menschen in einem Sollen, im kategorischen Imperativ, aus. Dieser stellt an das Sinneswesen Mensch den Anspruch, je neu seine Bedürfnisnatur so radikal zu überschreiten, das er im Überschreiten sein eigentliches Selbst, seine Vernunftnatur, findet.

Sittlichkeit wird bei *Kant* als Qualifikation des Subjekts, als *Moralität* gedacht, nach der die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz selbst unmittelbar den Bestimmungsgrund des Handelns ausmacht ("aus Pflicht handeln"). Moralität dokumentiert sich im Gewissen, in der Gesinnung und in der Stärke des Vorsatzes, der Tugend. Sittlichkeit als

Moralität ist indessen keine folgenlose Innerlichkeit. Mehr als ein "frommer Wunsch", fordert sie die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in der Gewalt des Handelnden stehen. Allerdings ist dort, wo die Kräfte nicht ausreichen und der Mangel nicht selbstverschuldet ist, die Defizienz keine moralische.

Moralität ist von der *Legalität* unterschieden, die einerseits, in bezug auf einzelne, die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetz ohne Berücksichtigung der zugrundeliegenden Maxime meint ("pflichtgemäß handeln") und die andererseits, in bezug auf die Gemeinschaft, die Sphäre des Rechts bezeichnet, die das Dasein der äußeren Freiheit regelt. Aus der Legalitat einer Handlung kann man nicht auf ihre Moralität schließen, da die entsprechende Handlung auch aus nichtsittlichen Motiven entspringen kann, so der Angst vor sozialer Achtung, gerichtlicher Verfolgung oder der Strafe im Jenseits.

Wahrend bei *Kant* Sittlichkeit das gleiche wie Moralität bedeutet, führt *Hegel* aus Kritik am imperativischen Charakter von *Kants* Moralität und unter Rückgriff auf *Aristoteles* und das griechische Ethos die Sittlichkeit wieder als politischen Begriff ein, den er von der auf die subjektive Seite beschränkten Moralität abhebt. Die Sittlichkeit wird zum Inbegriff jener bei *Kant* zur Legalität gehörenden Institutionen Familie, bürgerlich Gesellschaft und Staat. In ihnen sieht *Hegel* das Prinzip der Moralität, die Freiheit, zu geschichtlich-politischer Wirklichkeit kommen. Allerdings soll damit nicht jede Form dieser Institutionen gerechtfertigt werden. Deren Interpretation als Wirklichkeit der Freiheit setzt vielmehr einen normativen Begriff dieser Institutionen voraus.

Отфрид Хёффе[1]

Мораль (Moral), или нравственность (Sittlichkeit), накладывает особого рода безусловные обязательства на человека в его отношениях к другим людям, а также к природе и к себе самому. Нравственное требование, в отличие от правового, не подлежит обжалованию и должно быть исполнено не из боязни социальных санкций, а ради него самого; поэтому нравственность обращена к человеку как свободному разумному существу. Выполнение нравственных требований есть добро, осознанное их нарушение – зло. Хотя человек находится

[1] Отфрид Хёффе – профессор Тюбингенского университета. Автор переведенных на русский книг «Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства» (1994), «Справедливость: философское введение» (2007).

под воздействием многообразных биологических, психологических и социокультурных факторов, он не детерминирован ими полностью. Вступая в отношения с ними, выявляя, оценивая, признавая их значение или пренебрегая ими, пытаясь изменить их, человек реализует себя как нравственное существо и демонстрирует тем самым, что его разум действителен не только в сфере познания (в качестве *теоретического разума*), но и в сфере поведения (в качестве *практического разума*). В отличие от животных, человек сам несет ответственность за свои деяния.

Нравственность вовсе не иллюзорна, поскольку существует она не только в том социуме, где принята и всегда соблюдается абсолютно правильная мораль. Нравственность доказывает свою реальность очевиднейшим образом еще и там, где какие-либо поступки или институты, хотя и не соответствуют ее нормам, однако критически оцениваются людьми с позиций нравственно должного. Впрочем, практическая деятельность регулируется не только моралью. Так, технические и инструментальные нормы предостерегают от ошибок, препятствующих достижению «вещественных» (производственных и др.) целей; социально-прагматические нормы предостерегают от действий, наносящих ущерб индивидам или сообществам. В подобных случаях речь идет об ограниченном и обусловленном нормировании, тогда как требования нравственности носят безусловный и необходимый характер. Поэтому человеческая практика не сводится к тому, чтобы быть функцией для чего-то другого, она ищет в конечном счете смысл также и в себе самой.

Нравственность не ограничена какими-либо определенными областями и аспектами жизни – ни сексуальностью, ни чрезвычайными пограничными ситуациями, ни чем-то еще; нравственным называют ответственное ведение жизни во всех областях. Конкретная нравственная практика зависит от многих социокультурных факторов. Так как эти условия меняются, нравственность в ходе истории принимает разные формы. Нравственность не причисляет себя к вневременным, непогрешимым, абсолютным ценностям и нормам, поэтому ее не дискредитируют происходящие с ней на протяжении всей истории вполне очевидные изменения; напротив, без этих изменений она не могла бы обрести свой исторически-конкретный вид. Нравственность нельзя идентифицировать с какой-то определенной моралью, более того, она представляет собой такое безусловное нормативное требование, на основе которого мораль получает подкрепление или отвержение. Поэтому нравственность вполне совместима с критикой морали, даже предполагает ее; примером может служить критика морали возмездия с позиций морали любви (любви к ближнему и врагу).

Более точное понятие нравственности связано с основным представлением о человеке и его практике. Из всех попыток определить нравственность выделим две.

(1) Человеческое поведение рассматривается через призму характерной для греческого жизнепонимания «Никомаховой этики» *Аристотеля*, а именно – как стихийное движение к некоторой цели, как некоторое стремление, поскольку поведение можно считать осмысленным *самим в себе* лишь в том случае, если оно не является служебным, технически-прагматическим. Иначе поведение зависело бы не от самого себя, а от его результата, и при этом возник бы вопрос, ради чего оно совершается, и т.д. Но такого рода деяния не предполагают никакой принципиально высшей цели, благодаря которой они обрели бы свой смысл. Другое дело, если поведение является нравственно-практическим и если оно (будучи обращенным само на себя) имеет целью внутреннее совершенство. В конечном счете оно направлено не на осуществление какого-то определенного дела или удовлетворение некоторой потребности, а на реализацию нравственно ориентированных поведенческих интенций; например, в ситуациях, связанных с собственностью и деньгами, стремиться в первую очередь не к обогащению, а к тому, чтобы поступать справедливо. При всей необходимости техники и искусства для человеческого существования, оно только тогда является осмысленным, если имеет нравственно-практическую направленность. Нравственное поведение выражается в добром и справедливом сотрудничестве, которое складывается благодаря воспитанию и упражнению в добродетели и воплощается в интерсубъективном этосе. Нравственность реализуется здесь как единство «субъективного» (т.е. добродетели индивида) и «объективного» (т.е. исторического этоса). Ее главный принцип, высшая цель – это счастье (эвдемония), понятое не как количественный максимум личного или общественного блага (в соответствии с утилитаристским идеалом), а как определенное качество, именно – самодостаточность (автаркия) разумного и справедливого сосуществования.

(2) Аристотелева модель лишь в первом приближении определяет человеческое поведение как определенное стремление, преследование поставленной цели. На уровне этоса предпосылкой успешной реализации целей является социальный консенсус по поводу сложившегося экономико-политического устройства, например, относительно того, какие именно принципы распределения благ и обязанностей следует считать справедливыми. Однако моральная критика от имени нравственности ставит под сомнение сам этот этос. Следовательно, человеческое поведение есть нечто более сложное, нежели просто нравственное «стремление». Кант заострил эту проблему, заимствовав основные элементы библейско-христи-

анской этики, не вписывающиеся в греческий образ мысли. По Канту, нравственность состоит не только в господстве над чувственными побуждениями, но и в независимости от них. Человеческое поведение движимо особым желанием, которое стоит в свободном отношении к самому себе, – т.е. автономным волением. Принцип нравственности – это не цель целей, т.е. счастье, а основа *самополагания* целей, т.е. свобода в смысле автономии. Кант мыслит нравственность как нечто противостоящее, с одной стороны, латентному произволу действующего субъекта, а, с другой – власти потребностей, страстей и инстинктов.

Нравственность проявляется поэтому в осознании субъектом обязательности совершения определенных поступков без оглядки на иные побудительные мотивы и без учета шансов на успешное осуществление своих обязательств. Требования нравственности обращены к существу, которое не в состоянии избавиться от чувственных побуждений и потребностей. Поэтому нравственность выражается в форме долженствования, в категорическом императиве, который требует от человека преодолеть свою чувственную природу столь радикально, чтобы в результате обрести разумную природу, свое собственное *Я*.

Нравственность понимается *Кантом* как ценностная характеристика субъекта, как его *моральность (Moralität)*, означающая, что субъект принял нравственный закон в качестве определяющего основания своих поступков. Моральность проявляется в совести, образе мыслей, в добродетели. Вместе с тем нравственность как моральность не ограничивается одним только внутренним, душевным состоянием, «добрыми пожеланиями», она требует мобилизации всех средств, находящихся в распоряжении действующего субъекта. Разумеется, если этих средств недостаточно по независящим от субъекта обстоятельствам, то моральной оценке его действия не подлежат.

Моральность отличается от *легальности (Legalität)*, которая, с одной стороны, применительно к индивиду означает формальное соответствие его поведения нравственному закону независимо от того, каковы реальные мотивы такого поведения; с другой – применительно к обществу она обозначает сферу права, регламентирующего «внешнюю» свободу действий. Из самого факта легальности поступка невозможно заключить о его моральности, поскольку он может быть совершен по каким-то иным, внеморальным мотивам, например, из страха перед общественным мнением, перед судебным преследованием или последующим возмездием в потустороннем мире в случае явного нарушения норм морали.

В то время как у *Канта* нравственность и моральность означают одно и то же, *Гегель*, критикуя императивность *Кантовой* моральности и апеллируя к *Ари-*

стотелю и греческому этосу, вновь трактует нравственность как политическое понятие, отделяя его от моральности как понятия всецело субъективного. Нравственность помещается в ряд тех социальных институтов, которые *Кант* относит к сфере права: семья, гражданское общество и государство. В них, полагал *Гегель*, свобода как принцип моральности находит свое политико-историческое воплощение. Конечно, не любая форма этих институтов подпадает под указанную интерпретацию. Напротив, примененное к ним выражение «действительность свободы» само уже несет в себе нормативный смысл.

Перевод с немецкого Л. Максимова

Helga E. Hörz[1]

Ethik als Wissenschaft von der Moral untersucht diese in ihrer Komplexität, um ihre Entstehung, Entwicklung und Verhaltensorientierung zu verstehen. Damit deckt sie ihr philosophisch-weltanschauliches Wesen auf, das die konkreten Beziehungen der Menschen zueinander betrifft. Die Beantwortung der Frage, was Moral ist, bestimmt den Gegenstand der Ethik. Sie fällt in unterschiedlichen Kulturkreisen, Ethnien, Religionen, in sozialen Gruppen unterschiedlich aus. Moral umfasst Sitten, Riten, Traditionen, Religionen, Sprache, Kultur einer menschlichen Gemeinschaft. Selbst um den Zeitpunkt ihrer Herausbildung wird gestritten. Manche sehen eine Moral der Tiere. Modern ist es, von der Moral autonomer technischer Systeme zu sprechen.

Mein durch bisherige Forschungen begründeter Standpunkt ist: Moral bildete sich mit der Anthroposoziogenese früh als erforderlicher Regulationsmechanismus für die Beziehungen der Menschen zueinander heraus. Sie bewertet das Verhalten als gut oder böse und vermittelt Orientierungen für das Überleben und die Entwicklung der sozialen Gemeinschaft. Durch soziale Erfahrungen und Erkenntnisse, Bildung und Erziehung, überlieferte und vom Individuum aufgenommene Einsichten werden soziale Werte zu Moralvorstellungen vom Wohl und Glück, vom Sinn des Lebens, von Ehre, Pflicht und Verantwortung. Jeder Mensch entwickelt so seine moralischen Eigenschaften in Form von Tugenden, Gefühlen, Verhaltensweisen, dem Wollen und den Taten.

Überschätzung oder Unterschätzung der Ethik als Ausdruck moralischer Forderungen sind oft zurückzuweisen. Bei ihrer Überschätzung wird sie normativ verstanden. Es wird der Eindruck erweckt, es genüge, einen sittlichen Imperativ zu formulieren und

[1] Helga E. Hörz – Prof. Dr. sc., emeritierte Leiterin des Lehrstuhls Ethik am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität Berlin.

durchzusetzen, um global existierende Menschheitsprobleme zu lösen. Zur Unterschätzung gehört, dass der schon erreichte moralische Entwicklungsstand in einer soziokulturellen Einheit unzureichend analysiert, destruktive Tendenzen ungenügend erkannt und Persönlichkeitsentwicklung nicht ausreichend forciert werden. Beide Tendenzen drücken ein Theoriedefizit aus. Die Haltung, Ethikkommissionen für herangereifte gesellschaftliche Probleme zur Lösung heranzuziehen, kann nur ein moralischer Impetus für Anstrengungen sein, sich mit den wissenschaftlich-technischen, politischen und Akzeptanzproblemen zu befassen, um moralisches Verhalten dazu konkret zu bestimmen. Sonst sind die Kommissionen nur ein Alibi für Unterlassungen und damit Havarie-Dienst zur Schadensbegrenzung.

Unterschiedliche Ethikkonzepte formulieren Wesensbestimmungen des Menschen mit moralischen Konsequenzen. Sie drücken ökonomische, politische, kulturelle und spirituelle Interessen, verbunden mit Traditionen, aus. Als Frauenforscherin mit praktischen Erfahrungen bei der Durchsetzung von Frauenrechten als Menschenrechte in kleinen Bereichen und in der UNO erlebte ich einen prinzipiellen Fall dafür. Jahrhundertelang war bei der Bestimmung des menschlichen Wesens nur der Mann im Blick. Mann-Sein und Mensch-Sein erschienen in den moralischen Konsequenzen als gleich. Der Mann wurde nie wegen der Zugehörigkeit zu seinem Geschlecht diffamiert. Das war bei Frauen der Fall und ist es heute in vielen Ländern der Welt immer noch. Man griff Männer wegen sexueller Praktiken oder ihrer Hautfarbe an, doch nie für das Mann-Sein. Dagegen galten Frauen nicht immer als vollwertige Menschen. Rollenklischees zeigen das deutlich. Mit patriarchalischer Macht durchgesetzte Normen und Werte förderten die doppelte Unterdrückung der Frau, in der Gesellschaft und in der Familie. Frauen setzten und setzen sich dagegen zur Wehr mit unterschiedlichen Forderungen. Manche wollen eine Rückkehr zum Matriarchat, ohne heute noch existierende Formen zu analysieren. Andere lehnen Männer in ihrem Kampf um Menschenrechte als Bündnispartner generell ab und verringern damit Chancen für den Erfolg ihres Kampfes. Menschen sind, unabhängig vom Mann-und Frau-Sein, als bio-psycho-soziale Einheit zu erfassen. Ihre Individualität ist zu berücksichtigen. Die Gleichheit des Menschseins erfordert die Beachtung spezifischer Unterschiede in den Fähigkeiten und Fertigkeiten, in Charakter und Verhaltensweisen.

Menschen (Frauen und Männer) sind ihrem Wesen nach Ensemble konkret-historischer gesellschaftlicher Verhältnisse und globaler natürlicher Bedingungen in individueller Ausprägung, die sich als Einheit von natürlichen und gesellschaftlichen, materiellen und ideellen, rationalen und emotionalen, bewussten, unterbewussten und unbewussten Faktoren erweist, die ihre Existenzbedingungen bewusst immer

effektiver und humaner gestalten wollen. Frauen und Männer unterscheiden sich in anatomisch-physiologischen Merkmalen. Daraus resultieren eventuell psychische Unterschiede, wofür der wissenschaftliche Nachweis noch aussteht. Existieren sie tatsächlich, dann wäre das ein Gewinn für das Zusammenleben der Geschlechter. Perspektivisch ist die Ausprägung von Gefühlsreichtum bei Frau und Mann wichtig um das gemeinsame Leben reicher und inhaltsvoller zu gestalten.

Frau und Mann stimmen in den Eigenschaften überein, die den Menschen als Gattungswesen auszeichnen, wie die bewusste gegenständliche Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit nach eigenen Zielstellungen und die Einsicht in Gesetze ihres eigenen Erkennens und Verhaltens. Für beide Geschlechter gilt in gleichem Maße, dass genetisch-biotische Prädispositionen individuellen Verhaltens ein Möglichkeitsfeld darstellen, das unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen in der einen oder anderen Weise realisiert wird. Es existiert kein Automatismus für das Verhalten einzelner Menschen, der Vorgeformtes einseitig ausprägt. Genetisch-biotische Möglichkeiten sind ebenso zu beachten, wie soziokulturelle Bedingungen für deren Realisierung. Generell gilt für jeden Menschen, unabhängig von Geschlecht, Ethnie, Weltanschauung und moralischem Verhalten: Genetisch-biotisch Ererbtes verbindet sich unter konkret-historischen natürlichen und soziokulturellen Bedingungen mit biopsychosozial Erworbenem. Das macht das Mensch-Sein aus.

Zielsetzungen für die zukünftige Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen sind von der Gesellschaft, von sozialen Gruppen und jedem Menschen als Norm-und Wertorientierung zu entwickeln. Das schließt das Aufbegehren gegenüber antihumanen Werten und Normen ein. Rufer in der Wüste moralischer Ignoranz werden oft als illusionäre Utopisten abgetan und der utopische gedankliche Entwurf einer idealen humanen Gesellschaft abgelehnt. Doch Real-Utopien sind die Basis für solche Zielsetzungen. Menschen haben stets in gedanklichen Entwürfen, Träumen, Visionen und Idealen menschenwürdigere Verhältnisse antizipativ vorweggenommen. Sie haben nie die Gesellschaft, in der sie gerade lebten und leben, als Ideal gesetzt. Leider gerieten und geraten Einzelne in die Hände von Wahrsagern, Mystikern und Esoterikern. Das führt weder zur persönlichen noch zur gesellschaftlichen Problemlösung. Notwendig wäre nicht nur die Vision einer humanen Gesellschaft, in der jeder Mensch seinen Platz finden kann, um entsprechend seinen individuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten zum Gesamtwohl beizutragen, sondern orientierende und normierende Weltbilder. Dazu zählen die Verbannung von Kriegen als Mittel der Durchsetzung von Interessen bestimmter herrschender Gruppen (Öl, Rohstoffe, Absatzgebiete, Machtanspruch) aus dem Leben der Völker und der Verzicht, eigene Menschenbilder als allgemein gültig weltweit mit Gewalt durchzusetzen. Anerken-

nung anderer Kulturen, Traditionen und Lebensleistungen sind Bestandteil eines realen humanen Welt- und Menschenbildes. Wir brauchen eine Assoziation freier Individuen mit sozialer Gerechtigkeit und ökologisch verträglichem Verhalten. Sie zu erreichen ist vielleicht unsere einzige Chance, um als Spezies zu überleben.

Хельга Хёрц[1]

Что такое мораль? Этот вопрос во всей его полноте исследует этика как наука о морали, воссоздавая ее возникновение, развитие и задаваемые моралью нормы. С этой целью этика выявляет философско-мировоззренческую природу морали, связанную с непосредственными отношениями людей между собой. Ответ на вопрос «Что такое мораль?» задает объект этики. Мораль по-разному присутствует в различных культурных, этнических, религиозных и социальных общностях. Мораль охватывает нравы, обряды, традиции, религиозные представления, язык, культуру определенной человеческой общности. Споры ведутся уже о времени ее возникновения. Раздаются отдельные голоса, что и у животных есть своя мораль. В настоящее время пытаются говорить даже о морали автономных технических систем.

Я придерживаюсь следующей позиции, базирующейся на моих предшествующих исследованиях. Мораль сформировалась в процессе антропосоциогенеза первоначально в качестве механизма регуляции отношений людей между собой. Она оценивает поведение как хорошее или плохое и показывает пути выживания и развития социальной общности. Посредством социального опыта и познания, образования и воспитания, переданных и воспринятых индивидуумом представлений социальные ценности превращаются в моральные представления о благе и счастье, о смысле жизни, о чести, об обязанности и ответственности. Каждый человек развивает свои моральные качества в форме добродетелей, чувств, способа поступания, волений и деяний.

Этика как выражение определенных моральных требований зачастую переоценивается или недооценивается. В первом случае она понимается сугубо нормативно. Тогда складывается впечатление, что для решения глобальных проблем человечества достаточно лишь сформулировать и воплотить в жизнь определенный нравственный императив. Недооценка этики выражается в на-

[1] Хельга Э. Хёрц — профессор, кандидат философских наук, эмерит кафедры этики философского факультета университета имени Гумбольдта, Берлин.

реканиях, что уже достигнутый уровень морального развития не анализируется в его социокультурной целостности, не достаточно выявлены наличные деструктивные тенденции, не в полной мере акцентируется развитие личности. Обе тенденции есть выражение определенного дефицита теории. Привлечение этических комитетов для решения насущных общественных проблем – такой подход может стать лишь одним из моральных импульсов обращения к научно-техническим, политическим и дискуссионным проблемам, чтобы задать, таким образом, моральному поведению конкретные рамки. В противном случае эти комитеты суть не более чем оправдание бездействия и своего рода аварийная служба, призванная лишь минимизировать ущерб.

Различные этические теории предлагают свое понимание предназначения человека, и из этого видения проистекают определенные моральные последствия. Эти теории отражают конкретные, обусловленные традициями экономические, политические, культурные и духовные интересы. Мне как исследовательнице с практическим опытом отстаивания прав женщин как составляющей прав человека и в отдельных областях, и на уровне ООН, довелось в этой связи многое пережить. На протяжении столетий при определении сущности человека в расчет принимался только мужчина. В моральном смысле мужское существование (Mann-Sein) отождествлялось с человеческим существованием (Mensch-Sein). Мужчина никогда не был принижаем за одну лишь принадлежность к своему полу. Но именно это происходило с женщинами и происходит и сегодня во многих странах мира. Мужчины могут подвергаться нападкам за их сексуальные практики или цвет кожи, но никогда за то, что они – мужчины. К женщинам же не всегда относились как к полноценным людям. И это особенно заметно на примере существующих ролевых клише. Установленные патриархальной властью нормы и ценности способствуют двойному угнетению женщины – в обществе и в семье. Женщины защищали и защищают себя, выдвигая различные требования. Кто-то стремится вернуться к матриархату, не пытаясь проанализировать еще сегодня существующие его формы. Другие, как правило, не рассматривают мужчин в качестве партнеров в борьбе за права человека и тем самым снижают шансы на успех в этой борьбе. Независимо от того, мужчина это или женщина, человек должен восприниматься как био-психо-социальная целостность. Необходимо учитывать его индивидуальность. Равенство в нашем бытии людьми требует внимания к специфическим различиям способностей и навыков, характера и способа поведения. Люди – женщины и мужчины – являются по своей сути своего рода ансамблем конкретно-исторических общественных обстоятельств и естественных глобальных условий, которые в каждом человеке получают свое индивидуальное выражение. Оно обнаруживает себя

как единство естественных и общественных, материальных и идеальных, рациональных и эмоциональных, осознанных, неосознанных и подсознательных факторов, стремится созидать условия своего существования осознанно, все более эффективно и человечно. Женщины и мужчины отличаются друг от друга анатомически-психологическими характеристиками. Отсюда, вероятно, проистекают и психические различия, чему еще нет достаточных научных подтверждений. Если бы они действительно существовали, совместная жизнь полов от этого только бы выиграла. Проявление многообразия эмоциональной сферы женщин и мужчин важно, чтобы сделать совместную жизнь богаче и содержательнее.

Женщина и мужчина согласуются во всех качествах, присущих человеку как виду, таких как осознанная конфронтация с реальностью в соответствии со своим собственным целеполаганием и понимание законов собственного познания и поступания. Обоим полам в равной мере присуще то, что генетико-биотические предрасположенности индивидуального поведения представляют собой некую палитру возможностей, которая при определенных общественных условиях получает то или иное воплощение. В поведении конкретного человека не существует автоматизма. Необходимо принимать во внимание как генетико-биотические возможности, так и социокультурные условия для их реализации. Для каждого человека, независимо от его пола, этнической принадлежности, мировоззренческих и моральных установок, справедливо, как правило, следующее: генетико-биотическая наследственность сочетается в конкретно-исторических естественных и социокультурных условиях с приобретенными биопсихосоциальными качествами. Это и составляет человеческое существование. В определении целей для будущей совместной жизни людей, в выработке определенных нормо-ценностных ориентаций должно участвовать все общество, социальные группы и каждый человек в отдельности. Это участие включает и противодействие всем бесчеловечным ценностям и нормам. От вопиющего в пустыне морального невежества часто отмахиваются как от призрачного утописта и отказываются от мысленного утопического проекта идеального человеческого общества. Хотя именно утопии являются основой для этого целеполагания. Люди всегда в подобных мысленных проектах, мечтах, прозрениях и идеалах предвидели достойные человека условия существования. Они никогда не рассматривали в качестве идеала то общество, в котором они жили или живут. К сожалению, некоторые попадали и все еще попадают в руки предсказателей, мистиков и эзотериков. И это не способствует решению ни личных, ни общественных проблем. Насущным был бы не только образ некоего человеческого общества, в которым нашлось бы место для каждого человека, где каждый мог бы внести свой вклад в

общее благо в соответствии со своими индивидуальными способностями и навыками; нам нужна также задающая определенные ориентиры и нормы картина мира. Она включала бы изгнание из жизни всех народов войн как средства насаждения интересов определенных правящих групп (нефть, сырье, рынки сбыта, властные претензии) и отказ от насильственного и повсеместного насаждения собственных представлений о человеке как общезначимых. Признание иных культур, традиций и жизненных установок – вот составляющие истинно человечной картины мира и человека. Мы нуждаемся в единстве свободных индивидов, социальной справедливости и экологически ориентированном поведении. В достижении этого единства, возможно, наш единственный шанс выживания как вида.

Перевод с немецкого М. Корзо

Herbert Hörz[1]

Um einen Streit um Wörter (Termini) zu vermeiden, ist bei Ausführungen über moralisches Verhalten und über die Ethik als Theorie dieses Verhaltens genau zu bestimmen, was man darunter versteht. Insofern ist, bei aller Verschiedenheit der Standpunkte zur Moral, eine Definition erforderlich.

Moral ist die Gesamtheit der als gut (human) oder böse (antihuman) bewerteten Äußerungen, Entscheidungen, Verhaltensweisen, unterlassenen Handlungen und Taten von Menschen in einer soziokulturellen Einheit.

Jede soziokulturelle Einheit, sei es eine soziale Gruppe, eine Ethnie, eine Nation, ein Vielvölkerstaat, oder eine Staatengemeinschaft hat einen konkret-historischen Wertekanon, auf dessen Grundlage die Bewertungen erfolgen. Soziale Werte sind Bedeutungsrelationen von ideellen und materiellen Sachverhalten für Menschen, die Nützlichkeit, Sittlichkeit und Ästhetik umfassen. Das klassische Unum, Bonum, Verum wird dabei entsprechend den Traditionen und Herausforderungen der Zeit und den Zukunftsvisionen der soziokulturellen Einheit präzisiert. Daraus werden Normen als Wertmaßstab und Verhaltensorientierung abgeleitet. Ihre Einhaltung gilt moralisch als gut und ihre Verletzung wird moralisch als böse verurteilt. Rechtsnormen auf der Grundlage moralischer Normen sanktionieren positive und negative Bewertungen.

[1] Herbert Hörz – Prof. Dr. phil. habil. Dr. h.c., Ehrenpräsident der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin.

Werte und Normen werden durch Vorbilder vermittelt. Jeder Mensch kann sich in seiner soziokulturellen Einheit, der Familie, den informellen und formellen Gruppen und Vereinen, der Ethnie, der Nation, als Bürger eines staatlichen Gebildes normkonform, reformorientiert, aufsässig oder revolutionär verhalten, indem er Normen entweder einhält, sie verändert oder generell ablehnt. Mancher Normbrecher, bestraft und oft als Verbrecher aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, wurde später als Vorkämpfer für humane Normen geehrt.

Die Menschheit ist dabei, sich über die UNO und die Menschenrechtscharta als moralisches Subjekt zu konstituieren. Die gegenwärtigen Bedingungen ihrer globalen Bedrohungen durch Kriege, Massenvernichtungswaffen, ökologische Katastrophen, verantwortungslose Taten von Spekulanten, Ausbeutung und Unterdrückung, zwingt sie, von der auf Schadensbegrenzung orientierten Katastrophengemeinschaft zur Verantwortungsgemeinschaft für die Erhaltung der menschlichen Gattung und der natürlichen Lebensbedingungen überzugehen. Wird dieser Weg nicht eingeschlagen, dann wird die Menschheit sich nach und nach selbst vernichten oder in Barbarei verfallen. Deshalb sind bei unterschiedlichen ökonomischen, ökologischen, kulturellen und mental-spirituellen Interessen Kompromisse zu suchen und zu finden, um militärische Aktionen und zügellose Ausbeutung der Natur und Menschen zu unterbinden und Konfrontation durch Kooperation zu ersetzen, damit es allen Menschen besser geht.

Es gibt eine Tendenz zur Humanisierung der Menschheit, die mit Gegentendenzen verbunden ist. Sklaverei als gesellschaftlicher Zustand wird verurteilt und bestraft. Manche Menschen hält man trotzdem als Arbeits-, Dienstleistungs-, Kampf- und Sexsklaven. Das feudale Recht der ersten Nacht ist abgeschafft, doch Vergewaltigungen gibt es weiter. Menschen dürfen nicht ermordet werden, doch Völkermord, Bürgerkriege, Seuchen, technische Katastrophen usw. fordern Menschenopfer. Zur Ehrenrettung der Familie wird gemordet.

Menschen unterliegen einer Normalverteilung, die auf genetisch-biotischen Prädispositionen, ihrer psychosozialen Ausformung unter den Rahmenbedingungen der soziokulturellen Einheit mit ihrem Wertekanon und den moralischen Normen erfolgt. Es gibt es nie nur Gutmenschen und Verbrecher, Altruisten oder Egozentriker, die auf Kosten und zum Schaden anderer leben, Gebildete und Ungebildete, sondern stets alle Stufen zwischen den Extremen. Alle Menschen verhalten sich moralisch, indem sie zu anderen Menschen soziale Bindungen aufbauen. Ohne die Gemeinschaft sind Menschen nicht überlebensfähig. Sie sind lernfähig. Ihr Charakter als persönliches Verantwortungsbewusstsein mit ihrem Gewissen als Messinstrument für moralisches Verhalten ist formbar. Was gut und böse ist, bestimmt die soziokulturelle Einheit, der

man angehört. Dagegen lehnt man sich bei Gewissenskonflikten auf. Generell gilt weiter: Wenn die Umstände die Menschen formen, dann sind diese menschlich zu gestalten. So kann jedes gesellschaftliche System Humanität fördern oder unterdrücken. Das hat Auswirkungen auf die Normalverteilung der Menschen. Sie kann sich mehr zum Guten (Humanen) oder zum Bösen (Antihumanen) verschieben. Raubtiermoral, in der Jeder des Anderen Wolf ist, verletzt das Solidarprinzip, da Jeder in der auf Arbeitsteilung basierenden Gesellschaft auf die Hilfe Anderer angewiesen ist. Jeder hilft sich selbst, wenn er aus humanen Gründen andere unterstützt.

Welche Humankriterien sind einzuhalten, wenn die Tendenz zur Humanisierung weiter gehen soll? (1) Menschen brauchen eine sinnvolle Tätigkeit. Beschäftigungslosigkeit deformiert die Persönlichkeit. (2) Jeder Mensch sucht nach einer persönlichkeitsfördernden Kommunikation. Er braucht Gesprächspartner, um Erfolge und Sorgen mitzuteilen. Dabei kann Seelsorge nicht nur religiös erfolgen. Das generelle moralische Erfordernis wird leider von Sekten und Gurus gewinnbringend genutzt. (3) Die Befriedigung materieller und kultureller Grundbedürfnisse erst ermöglicht ein menschenwürdiges Leben. Wissenschaftlich-technische Entwicklungen, die zwar profitbringend doch humanorientiert eingesetzt werden, sind eine ausreichende Basis dafür. (4) Der Glücksanspruch jedes Menschen kann erfüllt werden, wenn gesellschaftliche Rahmenbedingungen ihm Nahrung, Bildung, Obdach, Erholung, Förderung seiner Talente, Familienleben, also letzten Endes Selbstverwirklichung als Persönlichkeit ermöglichen. (5) Die Integration von Behinderten und sozial Schwachen in die Gesellschaft ist humaner Grundsatz. Er untersagt zugleich jede Diffamierung wegen Ethnie, Geschlecht, körperlicher Konstitution, sexueller Verhaltensweisen, solange nicht andere darunter leiden.

Diese Kriterien zeigen für jedes soziale System, welchen Fortschritt es bei der Humanisierung erreicht hat. Die anzustrebende Real-Utopie wäre eine Assoziation freier Individuen mit sozialer Gerechtigkeit und ökologisch verträglichem Verhalten. Solche moralisch im Menschsein begründeten Forderungen werden in Protestbewegungen gegen Kinder- und Altersarmut, gegen Arbeits- und Obdachlosigkeit, gegen Sozialabbau, gegen die wachsende Schere von Armen und Reichen in einem Land und zwischen armen und reichen Ländern, gegen Sparpolitik ohne Wachstum, gegen Bankenhilfen statt Entwicklungsprogrammen zwar unterschiedlich artikuliert, doch sie zeigen wesentliche Aspekte der Forderungen nach humaner Gestaltung der Mensch-Mensch und Mensch-Natur-Verhältnisse. Generell gilt, dass die oft kulturzerstörende wissenschaftlich-technische Entwicklung, die als Fortschritt der Zivilisation gepriesen wird und an der vor allem Konzerne verdienen, durch eine Weltkultur ergänzt werden sollte, die sich auf die Erhaltung der menschlichen Gattung, ihrer natürlichen Lebensbedingungen, die friedliche Lösung von Konflikten

und die Erhöhung der Lebensqualität aller Menschen orientiert. Sie ist der Rahmen für spezifische Kulturen, die die Forderungen in spezifischer Weise für ihre Traditionen, Sprache, Rituale, Werte, Normen und Verhaltensweisen umsetzen.

Moralisches Verhalten ist also abhängig von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, dem Wertekanon seiner soziokulturellen Einheit, den daraus sich ergebenden Normen und der eigenen Charakterentwicklung. Insofern sind moralische Maximalforderungen nach humanen Taten illusionär, wenn die gesellschaftliche Basis dafür nicht existiert und der Wertekanon sie nicht umfasst. Jeder moralisch gute Mensch wird sich deshalb mit Gleichgesinnten für die Humanisierung der gesellschaftlichen Beziehungen und der aus dem Wertekanon abgeleiteten Normen nach den Humankriterien einsetzen. Moralisierende Betrachtungen sollten System- und Sozialkritik nicht ersetzen. Es ist nicht nur das verwerfliche Verhalten korrupter Manager und Banker, die zu Wirtschafts- und Finanzkrisen führen. Da ist ökonomisch tiefer zu loten. Jeder Mensch hat seinen Entscheidungsspielraum und Verantwortungsbereich. Es ist moralisch hoch zu bewerten, wenn sich jemand für Schwache und Benachteiligte einsetzt, Angehörige pflegt, dem Nachbarn hilft, im kleinen Kreis Gutes tut. Verantwortung ist Pflicht zur Beförderung der Humanität. Die moralische Verantwortung für seine Reden und Taten kann keinem Menschen abgenommen werden.

Герберт Хёрц [1]

Чтобы избежать спора о словах (терминах) в рассуждениях о моральном поведении и об этике как теории моральных поступков, необходимо точно определить, что под этим понимается. А потому, учитывая многообразие существующих подходов к морали, необходимо дать ее дефиницию.

Мораль есть совокупность оцениваемых в качестве добрых (человечных) и злых (нечеловечных) проявлений, решений, способов поведения, несовершенных и совершенных поступков и деяний людей определенной социокультурной общности.

Каждая такая общность, будь-то социальная группа, этнос, нация, многонациональное государство или союз государств, обладает своим конкретно-историческим каноном ценностей, исходя из которого и происходит оценивание. Социальные ценности представляют собой значимую для людей взаимосвязь идеаль-

[1] Герберт Хёрц — профессор, доктор философских наук, почетный доктор, почетный президент научного общества Лейбница, Берлин.

ных и материальных обстоятельств жизни, которые охватывают пользу, нравственность и эстетику. При этом классические *unum, bonum, verum* интерпретируются в соответствии с традициями и вызовами эпохи, а также с представлениями о будущем данной социокультурной общности. Отсюда и выводятся нормы как мерило ценностей и поведенческих ориентаций. Соблюдение этих норм морально оценивается как добро, а их нарушение – как зло. Правовые нормы санкционируют позитивную или негативную оценку на основе моральных норм. Ценности и нормы передаются посредством образцов. Каждый человек может вести себя в рамках своей социокультурной общности, семьи, неформальных и институционализированных групп и объединений, этноса, нации, в качестве гражданина некоего государственного организма нонконформистски, революционно, строптиво или реформистски, при этом или соблюдая нормы, или их видоизменяя, или вообще отвергая. Отдельные нарушители норм, которые наказывались и зачастую исключались из общества как преступники, почитались впоследствии как поборники человеческих норм.

Человечество уже готово к тому, чтобы конституировать себя в качестве морального субъекта посредством ООН и Хартии прав человека. Современные глобальные угрозы – войны, оружие массового уничтожения, экологические катастрофы, безответственные поступки спекулянтов от политики, эксплуатация и подавление – вынуждают человечество трансформироваться из общества, ориентированного на минимизацию ущерба, в общество, возлагающее на себя ответственность за сохранение человеческого вида и естественной среды обитания. Если человечество не встанет на этот путь, оно обречет себя на постепенное уничтожение или на возвращение в состояние варварства. А потому необходимо искать и находить компромисс между различными экономическими, экологическими, культурными и ментально-духовными интересами, чтобы положить конец военным акциям и необузданной эксплуатации природы и людей, чтобы на смену конфронтации пришло сотрудничество. И это будет способствовать благу всех людей.

Существует тенденция гуманизации человечества, которая сопряжена с тенденцией противоположного рода. Рабство как общественное состояние порицается и карается. При этом отдельные люди по-прежнему воспринимаются в качестве рабов – в области трудовых отношений и оказания услуг, в военной и сексуальной сферах. Феодальное право первой ночи уже давно кануло в лету, но сексуальное насилие продолжает существовать. Людей не позволено убивать, при этом геноцид, гражданские войны, эпидемии, техногенные катастрофы и т.п. приводят к человеческим жертвам. Убивают даже для спасения чести семьи.

Люди подчиняются правилу нормального распределения[1], которое осуществляется на основе генетико-биотических склонностей каждого человека и того, в какой психосоциальной форме эти предрасположенности получают свое воплощение. Важным условием при этом является сохранение социокультурной целостности с ее каноном ценностей и моральных норм. Люди не делятся только на хороших и преступников, альтруистов и эгоцентристов, живущих за чужой счет и с ущербом для других, образованных и невежд; между этими крайними состояниями всегда существуют промежуточные ступени. Все люди ведут себя морально вследствие того, что они выстраивают социальные связи с другими людьми. Без общества люди не в состоянии выжить. Они способны к обучению. Их характер как осознание собственной ответственности и их совесть как измерительный инструмент морального поведения податливы и пластичны. Представления о хорошем и дурном задает социокультурная общность, к которой принадлежит человек. Он противится этому, если данные представления вступают в конфликт с его совестью. Как правило, справедливо следующее: если обстоятельства влияют на формирование людей, тогда нужно сделать эти внешние условия человечными. Каждая общественная система может как способствовать утверждению гуманности, так и подавлять ее. Это имеет свои последствия и для нормального распределения людей: его показатели могут больше тяготеть как к добру (гуманности), так и к злу (антигуманности). Мораль хищников, когда человек человеку волк, наносит урон принципу солидарности, поскольку каждый член основанного на разделении труда общества зависим от помощи других. Каждый помогает самому себе, когда он из человеческих соображений поддерживает остальных.

Каких критериев человечности стоит придерживаться, чтобы способствовать дальнейшим тенденциям к гуманизации? (1) Люди нуждаются в осмысленной деятельности. Отсутствие занятости деформирует личность. (2) Каждый человек ищет общения, которое способствовало бы его личностному самораскрытию. Ему нужен собеседник, чтобы поделиться своими успехами и тревогами. При этом забота о душе может быть уделом не только религиозной сферы. К сожалению, базовые моральные потребности эффективно эксплуатируются сектами и гуру. (3) Только удовлетворение основных материальных и культурных потребностей делает жизнь действительно достойной. Научно-технический прогресс, который, хотя и нацелен скорее на получение прибыли, нежели на гуманитарные цели, создает

[1] Нормальное распределение (или распределение Гаусса) — понятие из области математической статистики, коррелирующее с теорией вероятностей. — *Прим. пер.*

для этого достаточные основания. (4) Стремление каждого человека к счастью может быть реализовано, если общественные условия позволяют ему обеспечивать себе пропитание и крышу над головой, получить образование, создать семью, реализовать свои таланты, отдыхать и, в конце концов, развиваться как личности. (5) Интеграция социально незащищенных людей и людей с ограниченными возможностями должна стать основным принципом выстраивания отношений в обществе. Одновременно этот принцип запрещает унижать людей за их принадлежность к определенному этносу, полу, за физические недостатки и сексуальные предпочтения в той мере, в какой другие от этого не страдают.

Перечисленные критерии показывают, какого прогресса достигла каждая система на пути своей гуманизации. Идеал, к которому стоило бы стремиться – это ассоциация свободных индивидов, социальной справедливости и экологически ориентированного поведения. Эти укорененные в самом человеческом существовании требования по-разному актуализируют себя в протестах против нищенского существования детей и стариков, против безработицы и бездомности, против сокращения сферы социальной помощи, растущей пропасти между богатыми и бедными внутри отдельных стран и между бедными и богатыми странами в целом, против ориентированной на экономию политики без развития, против дотаций банкам вместо инвестиций в промышленность. Но при этом все указанные требования сводятся к стремлению выстраивать гуманные отношения людей между собой и человека с природой. На смену разрушающему культуру и превозносимому как прогресс цивилизации научно-техническому развитию, от которого выигрывают в первую очередь концерны, должна прийти некая мировая культура, нацеленная на сохранение человечества как вида и его естественной среды обитания, на мирное решение конфликтов и повышение уровня жизни всех людей. Эта культура задала бы рамки для локальных культур, которые воплотили бы данные требования с учетом специфики отдельных традиций, языков, обрядов, ценностей, норм и способов поведения.

Таким образом, моральное поведение зависимо от общественных условий, от канона ценностей определенной социокультурной общности и вытекающих из этого канона норм, а также от развития индивидуальных особенностей человека. Максималистские моральные требования остаются иллюзорными, пока в обществе для этого не существует надлежащей основы, и актуальный канон ценностей не включает в себя эти требования. Поэтому каждый нравственно хороший человек будет выступать вместе с единомышленниками за гуманизацию общественных отношений и исключенных из этого канона ценностей норм. Морализация не должны подменять собой критику социальной

системы. Не только недостойное поведение коррумпированных менеджеров и банкиров приводит к промышленному и финансовому кризису. Экономические причины гораздо глубже. У каждого человека есть своя сфера ответственности и область принятия решений. Подлежат моральному одобрению те, кто вступается за слабых и обездоленных, помогает соседям, в небольшом локальном сообществе совершает что-то доброе. Ответственность есть обязанность, повышающая гуманность. Никого нельзя лишить моральной ответственности за слова и поступки.

Перевод с немецкого М. Корзо

Li Maosen[1]

As I am a moral philosopher, my understanding of morality is not a spontaneous thought, but a deliberate analysis based on my study of Chinese and Western ethical ideas.

Morality is the socio-cultural requirement of the human beings; if people are required differently for the so-called moral behavior, their morality will be different accordingly. It is not difficult to observe that people in different cultures or of different times may use different moral languages and emphasize different moral values. In the Chinese language, morality (*dao-de*) includes two essential components. One is the Orientation of being a human (*dao*), the other is the Accumulation of one's mental growth (*de*). The Confucians are ancient Chinese moralists who left a great legacy of moral tradition. Confucius (551–479 BC) advocates that a gentleman should aim at such Orientation, be based on such Accumulation follow the Benevolence (*ren*), and learn the six arts of rites, music, shooting, carriage driving, reading, and arithmetic. Another key word embedded in his moral advocacy is Righteousness (*yi*) which is the proper judgment in observing the rites. Rites (*li*) refer not only to the rules in ceremony but also the ways of required behavior for a particular status. Benevolence (*ren*) and Righteousness (*yi*) are combined into a single phrase that becomes a synonymous term to morality in the Confucian school later after Confucius. Mencius (372–289 BC) often uses this phrase (*ren-yi*) as the specific contents of morality, and compared Benevolence to

[1] Dr Li Maosen — Associate Professor and Chairperson in Ethics, School of Philosophy, Renmin University of China. His research interests lie in ethical theory, moral education and applied ethics. .

one's safe home and Righteousness to one's proper road. Mencius and many Confucians treat morality as the essential feature of humanity by which human beings are distinguished from other lower animals. Benevolence in this sense means all the good a man should possess. Mencius claims that human beings are naturally inclined to show benevolence because they possess a moral heart by saying that the heart of compassion is the seed of Benevolence (*ren*); the heart of shame is the seed of Righteousness (*yi*), the heart of courtesy and modesty is the seed of Rites (*li*); the heart of right and wrong is the seed of Prudence (*zhi*). In his opinion, a man has these four seeds just as he has his four limbs. This is a strong emphasis in the Confucian moral ideas that people should try to be benevolent so as to remain their born virtue and conscience. Mencius obviously deploys some metaphors in his empirical reasoning.

I am inspired much from the Chinese ideas for a bipartite structure of morality. It may be considered as a kind of moral dualism. Part A is the Orientation of being a human (*dao*), and Part B is the Accumulation of one's mental growth (*de*). Part A emphasizes how to treat self and others while Part B emphasizes how to maintain a social life well. Despite of the different moral attitudes, Part A shares some sort of similar moral reasoning in various cultures. The frequently quoted example may be the *Golden Rule* in Western tradition and the Chinese Reciprocity, which is usually stated as "*Don't do to others what you don't want yourself*" and "*You should help others if you want to be helped.*" More specifically and positively speaking, Part A in Confucianism is expressed as benevolence, in Aristotle's *Nicomachean Ethics* as *philia* or friendship, and in modern Kantian philosophy as human dignity. Part B shows the rational feature of morality. It is closely related to human rules and regulations. The rules and regulations in ancient China are rites which, although conventional and transmitted from the ancestral generation, keep changing in social development. In Aristotle's *Nicomachean Ethics*, justice is the core value in making social and institutional legitimization.

Part A and B are often overlapping and interlinked, showing the integrity of the moral subject. Because of that, some people are aware of the difference between benevolence and justice, but they may not be able to tell the distinct from each other. In Confucianism, obedience to the rites is an indication of justice, and then of benevolence. Confucius claims that a dignified person without rites may be too affected, a cautious person without rites may be cowardly, a brave person without rites may be troublesome, and a frank person without rites may hurt others. However, the rites Confucius advocates are those of the previous dynasty. Some are

out of date. They are not in accordance with the social development. The moral community is changed and demands new rules and regulations.

Therefore, moral community should be the third part of the moral structure beside Part A and B. Moral community proves the nature of human life. Confucius postulates that a man with morality couldn't be alone, but would surely have many neighbors. Aristotle asserts more directly that man is by nature a social animal and a political animal. It is for the flushing of this community and its members that human beings are continuously improving or revising their moral requirements. As long as an individual is concerned, it is a continuous struggle to keep equilibrium between his various needs and social requirements. That struggle makes moral autonomy a great value in the moral community. Such moral community is the scope, domain or territory where Part A and B exist. I call it moral threshold in my PhD dissertation (1996) when I realize it is not easy for people to enter such thresholds especially when there are moral conflicts or disagreements. It is moral threshold that makes moral phenomena complicated and often turns moral issues into political problems.

Moral threshold exists in many dimensions like history, geography and psychology. If this part is neglected, some people will take it for granted that their morality should be accepted by all those in other communities. Confucian ethics is a proud heritage of the Chinese people, but it is critically criticized in modern China for its *Three Cardinal Guides* which suggest that the ruler guides the subject, the father guides the son and the husband guides the wife, tying the individuals to their role and status in a hierarchical society. The American concept of human rights is very different from the Chinese one. There is no moral panacea to smooth personal likes and dislikes in daily issues. Even if Part A and B function well in a certain moral threshold, their proportion of importance may be different. It is therefore necessary to pay enough attention to each moral threshold.

The need for respect in dealing with different moral theories is subtle and complex. My basic logic to understand morality may be a Chinese way of thinking like *yin and yang*. I try to explain moral phenomena more metaphysically than the ancestral Confucians, and then return to the reality to see whether my explanation has a kind of coherence in diagnosing moral issues like moral values, conflicts and development. It proves in my teaching and study of ethics that my explanation could deal with more comprehensive historical and philosophical outlooks that support or justify moral claims in their specific cultures.

Ли Маосен[1]

Я философ морали, мое понимание морали является не спонтанной мыслью, но продуманным анализом, основанным на изучении китайских и западных этических идей. Мораль является социокультурным требованием к человеку. Если предъявляемые людям требования так называемого морального поведения отличаются, то соответственно будет различной и их мораль. Нетрудно увидеть, что люди в различных культурах и в разные времена могут использовать разные языки морали и выделять разные моральные ценности.

В китайском языке мораль (*dao-de*) включает в себя два важных компонента. Первый – нацеленность на бытие человеком (*dao*), второй – Накопление духовного роста (*de*). Конфуцианцы – древние китайские моралисты, оставившие великое наследие в моральной традиции. Конфуций (551–479 до н.э.) ратовал за то, чтобы благородный человек следовал этой Нацеленности, опирался на такое Накопление, следовал Человеколюбию *(ren)* и освоил шесть искусств: выполнять ритуалы, исполнять и понимать музыку, стрелять из лука, управлять колесницей, читать и писать, владеть счетными навыками. Другое ключевое слово его морального учения – это Справедливость (*yi*), правильное суждение в соблюдении ритуалов. Ритуалы (*li*) относятся не только к правилам церемоний, но также к формам требуемого поведения, соответствующего определенному статусу. В конфуцианстве после Конфуция человеколюбие (*ren*) и справедливоть (*yi*) объединяются в одно словосочетание, тождественное по значению понятию мораль. Мэн-Цзы (372–289 до н.э.) часто использует это словосочетание (*ren-yi*) для обозначения специального содержания морали и сравнивает Человеколюбие с безопасным домом, а Справедливость с правильным путем. Мэн-Цзы и другие конфуцианцы рассматривают мораль как существенную сторону человечности, отличающей человека от животных. Человеколюбие в данном случае означает все добро, которым должен обладать человек. Мэн-Цзы утверждает, что человек естественным образом склонен проявлять человеколюбие ибо имеет моральное сердце (чувство): он говорит, что чувство сострадания – начало Человеколюбия (*ren*); чувство стыда – начало Справедливости (*yi*), чувство вежливости (уступчивости) и скромности – начало Ритуала (пристойности) (*li*); чувство правильного и неправильного – начало Благоразумия (мудрости) (*zhi*). По

[1] Доктор Ли Маосен — адьюнкт-профессор, заведующий кафедрой этики в Народном университете Пекина. Его исследовательские интересы связаны с этической теорией, моральным образованием и прикладной этикой.

его мнению, у человека есть эти четыре начала так же, как у него есть четыре конечности. В конфуцианском моральном учении делается акцент на то, что люди должны пытаться быть человеколюбивыми (гуманными), чтобы сохранить прирожденную добродетель и совесть (моральность). Мэн-Цзы явным образом использует метафоры в своем эмпирическом рассуждении.

Я вдохновлен китайскими идеями о двухчастной структуре морали, которые могут рассматриваться как своего рода моральный дуализм. Часть А – нацеленность на бытие человеком (*dao*) и часть В – Накопление духовного роста (*de*). Часть А подчеркивает как относиться к самому себе и другим, тогда как часть В подчеркивает как хорошо вести общественную жизнь. Несмотря на различные моральные взгляды, в различных культурах обнаруживается много сходства в моральном рассуждении, связанном с частью А. Часто цитируемый пример – золотое правило в западной традиции и взаимность в китайской традиции, которые обычно формулируются как «Не делай другим того, что бы ты не хотел, чтобы они сделали тебе» и «Ты должен помогать другим, если хочешь, чтобы помогли тебе». Говоря более конкретно и точно, часть А выражается в конфуцианстве как человеколюбие, в аристотелевской «Никомаховой этике» как philia, или дружба, а в кантианской философии Нового времени – как человеческое достоинство. Часть В выражает рациональную сторону морали. Она тесным образом соотносится с человеческими правилами и регулятивами. Правила и регулятивы в Древнем Китае – это ритуалы, которые, хотя и являются традиционными и переданными по наследству от предков, но продолжают изменяться в ходе общественного развития. В «Никомаховой этике» Аристотеля справедливость является ключевой ценностью в придании общественной и институциональной легитимности. Части А и В часто накладываются друг на друга и оказываются взаимосвязанными, демонстрируя цельность морального субъекта. Именно поэтому люди знают о различии между человеколюбием и справедливостью, но, возможно, не могут провести четкую границу между ними. В конфуцианстве следование ритуалам является показателем справедливости, а затем и человеколюбия. Конфуций считает, что благородный муж без ритуалов может быть слишком претенциозен, осмотрительный (осторожный) человек без ритуалов может быть трусливым, смелый человек без ритуалов может быть причиняющим беспокойство и прямой (искренний) человек без ритуалов может ранить других. Тем не менее защищаемые Конфуцием ритуалы принадлежат предыдущей династии. Некоторые устарели. Они не соответствуют общественному развитию. Моральное сообщество изменилось и требует новых правил и регулятивов.

Следовательно, моральное сообщество должно быть третьей частью моральной структуры наряду с частями A и B. Моральное сообщество удостоверяет природу человеческой жизни. Конфуций утверждает, что обладающий моралью человек не мог бы быть один, но имел бы множество соседей. Аристотель прямо устанавливает, что человек по природе есть общественное животное и политическое животное. Именно для слияния с этим сообществом и его членами люди непрерывно исправляют и пересматривают свои моральные требования. Индивид вовлечен в постоянную борьбу за поддержание равновесия между различными потребностями и социальными требованиями. Эта борьба превращает моральную автономию в величайшую ценность морального сообщества. Такое моральное сообщество является сферой, областью или территорией существования частей A и B. В своей докторской диссертации (1996) я назвал это моральным порогом (moral threshold), когда понял, что людям нелегко переступить его, особенно при наличии моральных конфликтов и разногласий. Именно этот моральный порог делает явления морали сложными и часто превращает моральные вопросы в политические проблемы.

Моральный порог существует во многих измерениях, таких как история, география и психология. При его игнорировании некоторые люди принимают как данное, что их мораль должна быть принята всеми и в других сообществах. Конфуцианская этика – такое наследие китайского народа, которым он гордится, но она решительно критикуется в современном Китае за *Три кардинальных отношения* – за норму, требующую, чтобы правитель руководил подданным, отец – сыном и муж – женой, привязывающих индивидов к их роли и статусу в иерархическом обществе. Американское понятие прав человека сильно отличается от китайского. Не существует моральной панацеи, сглаживающей личные симпатии и антипатии в повседневных вопросах. Даже если части A и B хорошо функционируют в определенном моральном пространстве, их соотношение по значимости может варьироваться. Поэтому необходимо уделять достаточное внимание каждому моральному пространству.

Существует тонкая и сложная проблема уважительного рассмотрения различных моральных теорий. Моя исходная логика в понимании морали, возможно, воплощает китайский способ мышления, связанный с *yin* и *yang*. Я пытаюсь объяснить моральные явления более метафизично по сравнению с унаследованным конфуцианством, а затем возвращаюсь к реальности, чтобы увидеть, согласуется ли мое объяснение с рассмотрением таких моральных вопросов, как моральные ценности, конфликты и развитие. Опыт преподавания и этических исследований показывает, что мое объяснение может иметь дело с более об-

стоятельными историческими и философскими взглядами, поддерживающими или обосновывающими моральные идеи внутри их собственных культур.

Перевод с английского О. Зубец

Л.В. Максимов[1]

Понятие морали не опирается на какой-либо наглядный образ, оно вычленяет свой объект из синкретической реальности человеческого духа и социальных отношений и в этом смысле «конструирует» мораль, создавая ее идеализированную модель. Моральные нормы и мотивы, какими бы необычными и возвышенными они ни были, обитают не в метафизических эмпиреях, а в обычном «эмпирическом» сознании, органично вписанном в мир естественной каузальности, поэтому они не нуждаются для своего описания и объяснения в каких-либо трансцендентальных идеях. Ученый-этик, в отличие от ученого-физика, носит с собой, в себе профессиональную «лабораторию»: в его распоряжении – эмпирическая база этической теории, т.е. его собственные моральные установки и мотивы, а также исследовательский инструмент – рефлектирующий разум, выполняющий необходимые операции с эмпирическим материалом: абстрагирование, анализ, обобщение, классификацию и проч. Ученый вправе использовать метод интроспекции (самонаблюдения), основываясь на презумпции сходства или идентичности ценностных принципов и основных психологических механизмов морального сознания у подавляющего большинства представителей человеческого рода (исключая некоторые экзотические сообщества и лиц с серьезной психической патологией). Использование возможностей этой «лаборатории» позволяет критически переосмыслить пришедшие из прошлых эпох умозрительные концептуальные схемы, во многом определяющие характер и содержание современной этической мысли, уточнить понятийный и терминологический аппарат этики, в том числе понятие морали и слово «мораль».

Но возможно ли в принципе дать правильное определение морали? Необходимым условием реализации такой возможности должен быть сам факт существования единственного в своем роде феномена, ассоциируемого современ-

[1] Леонид Владимирович Максимов – профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН; автор монографий «Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли» (2003), «Природа моральных абсолютов» (в соавт. с Г.В. Кузнецовой) (1996), «Проблема обоснования морали: логико-когнитивные аспекты» (1991).

ным культурным сознанием со словом «мораль» (или его синонимами), при исключении явно побочных, дополнительных значений, которыми нагружено это слово в его обыденно-разговорном и литературном употреблении. В общественном сознании имеется некоторое интуитивное (т.е. нерефлектированное) понимание того, что такое мораль, понимание, на которое фактически и опираются разные этические теории, даже если даваемые ими трактовки морали значительно расходятся между собой. Приступая к определению морали, мы уже заранее знаем – на интуитивном уровне – что такое мораль; задача определения – эксплицировать и вербализовать это имплицитное знание.

Определить мораль как особый ценностно-нормативный феномен человеческого духа – значит отличить его от других, внеморальных ценностно-нормативных духовных феноменов, отличить как по содержанию (предметной направленности) ценностных позиций, так и по характеру их интенциональности (побудительной силы, мотивации). Расхождения по поводу специфических признаков морали касаются в основном содержания ее принципов и норм, поскольку теоретиков морали в первую очередь интересует, что именно она предписывает и запрещает, одобряет и осуждает и каков, так сказать, «общий знаменатель» всех этих максим и вердиктов, какой единой формулой, выражающей суть, природу морали, они могут быть описаны.

Этическая мысль выработала ряд таких формул, претендующих на адекватную репрезентацию фундаментального «нравственного закона», из которого могут быть выведены конкретные моральные нормы и максимы. Золотое правило нравственности, Кантов категорический императив, утилитаристский принцип максимизации счастья – наиболее известные из множества попыток представить в лапидарной форме квинтэссенцию моральности. Все эти формулы многократно подвергались в философско-этической литературе критике с тех или иных мировоззренческих или ценностных позиций, причем самым сильным (хотя и не всегда явно высказанным и осознанным) критическим аргументом было указание на их несоответствие (или неполное соответствие) обычному, интуитивному пониманию того, какие именно реалии фактически оцениваются моральным сознанием как «добрые» и «должные». Но даже если удалось бы найти не вызывающую сомнений, общезначимую формулу такого рода, это не позволило бы четко и однозначно вычленить объект исключительно моральных требований, поскольку то, к чему мораль призывает и понуждает, может быть предметом также и иных, внеморальных велений, устремлений и чувств. Поэтому упомянутые популярные сентенции (как и многие другие императивы – не вреди, помоги нуждающемуся, уважай старших и пр.) можно считать собственно

моральными только в том случае, если к их исполнению человек побуждаем эксклюзивным моральным вменением, особого рода интенцией.

Моральные нормы и установки специфичны не столько в содержательном, сколько в интенциональном отношении. Конечно, моральная интенция всегда связана с тем или иным содержанием (т.е. направлена на определенный предмет), однако это содержание исторически и «культурально» переменчиво, его единая основа с трудом угадывается в абстрактных формулах «нравственного закона», тогда как уникальная интенция морального сознания инвариантна в социальном времени и пространстве, она вполне автономна по отношению к содержанию моральных норм и оценок и в принципе совместима с любым содержанием (хотя фактически содержательное многообразие моральных регулятивов всегда было так или иначе ограничено). Именно наличие этой единой интенции является показателем морального статуса разных по содержанию норм и оценок.

Поскольку понятие интенции в этическом контексте почти полностью перекрывается понятием долженствования, использование которого в философско-этической литературе имеет давние традиции, вполне уместно обратиться к проблеме определения и интерпретации именно этого последнего понятия. Долженствование всегда выступало в двух ипостасях: как некое внешнее (по отношению к индивиду или человечеству вообще) понуждение и как внутреннее побуждение. В обоих случаях моральная интенция проявляет себя в своей специфике только в ситуации конфликта между требованиями морали и какими-либо интересами людей; поэтому, даже будучи собственным внутренним побуждением индивида, она воспринимается одновременно и как нечто чужеродное, «не свое», как безличный (и в этом смысле объективный) императив. Именно безличность («квазиобъективность») и является основным специфицирующим признаком морального долженствования. Некоторые другие свойства, фигурирующие в этической литературе в качестве характеристик моральных императивов – универсальность, категоричность, приоритетность и др., – могут рассматриваться как выражающие специфику морали только при определенных (отнюдь не общепризнанных) философских допущениях.

Если содержательная составляющая морального сознания в принципе поддается констатирующему описанию (при всех отмеченных выше сложностях, сопутствующих решению этой задачи), то интенциональный компонент принципиально не может быть описан через другие (не синонимичные ему) понятия и не может быть дефинирован по стандартной схеме – через указание рода и видового отличия. Поскольку моральное долженствование есть особое переживание, чувство, т.е. реалия внутреннего мира, психики, то оно, как и лю-

бое другое человеческое переживание, не поддается подобным определениям. Попытка разъяснить понятие долженствования посредством синонимов и эпитетов не решает проблемы, ибо сущностные признаки определяемого денотата остаются при этом не выявленными. Каждый индивид, осваивая в процессе социализации нормы и ценности своей референтной группы и соответствующую им языковую символику, в определенных жизненных ситуациях испытывает (переживает) состояния морального долженствования и запрета, одобрения и осуждения, учится идентифицировать эти субъективные состояния и выражать их в адекватных терминах.

Leonid Maksimov[1]

The concept of morality is not based on any ostensive gestalt – it singles out its object from the syncretistic reality of human spirit and social relationships, thereby "constructing" morality by creating its idealised model. Moral norms and motives, no matter how unusual or elevated, do not dwell in metaphysical empyrea, but rather the commonplace "empirical" consciousness that organically fits into a world of natural causality, so they require no transcendental ideas for us to describe them.

Unlike physicists, ethicians carry their own professional laboratories with them (and inside themselves) all the time: they have the empirical basis of ethical theory at their disposal, namely, their own moral guidelines and motives, as well as instruments of research, namely, a reflecting mind that performs the necessary operations on empirical material such as abstraction, analysis, generalisation, classification and so on. A scientist is entitled to use the method of introspection, or self-observation, using the presumption of similarity, or identity, of axiological principles and primary psychological mechanisms pertaining to a moral consciousness in the overwhelming majority of representatives of Homo Sapiens (with the exception of a number of exotic societies and individuals with serious psychological pathologies). By using the opportunities given by this "laboratory", one can rethink certain speculative conceptual schemes dating from epochs long past, which largely define the character and essence of the modern ethical thought and bring a greater

[1] Leonid Maksimov – Professor, Leading Research Fellow, Ethics Department, Institute of Philosophy, RAS. Author of "Cognitivism As a Paradigm of the Mental Philosophy and the Humanities"(2003), "The Nature of Moral Absolutes". (1996) (with G.V. Kuznetsova), "The Problem of Justification of Morality. Logical and Cognitive Aspects" (1991).

precision to the conceptual and terminological apparatus of ethics, including the word "morality" and the underlying concept.

But is it at all possible to give a *correct* definition of morality? The very existence of a unique phenomenon associated with the word "morality" (or any synonym thereof) by the modern cultural perception has got to be necessary condition for the realisation of this possibility, with the exception of the manifestly spurious and extraneous meanings carried by the word in literature and everyday conversation alike. There is a certain intuitive (or non-reflexive) understanding of morality in the public mind – an understanding which is the de facto basis for various theories of ethics, even if the resulting interpretations of morality vary significantly. We attempt to define morality when we already *know what morality is* on the intuitive level. The purpose of a definition is to make this implicit knowledge explicit and verbalised.

By defining morality as a specific normative and axiological phenomenon of the human spirit we set it apart from other *non-moral* normative and axiological phenomena, both in terms of the essence (or objective orientation) of axiological positions and the character of their intentionality (driving force, or motivation). Discrepancies between specific characteristics of morality primarily concern the nature of its norms and principles, since the theoreticians of morality are primarily concerned with what it is exactly that morality prescribes and proscribes, extols and condemns, as well as the "common denominator," as it were, for all those maxims and verdicts–a single formula that would encapsulate the essence, the very nature of morality.

Ethical thought has developed a number of formulae claiming to be adequate representations of the fundamental "ethical law," whence one derive actual moral norms and maxims. The "Golden Rule of morality," the Kantian categorical imperative and the utilitarian principle of "maximising happiness" are the most famous attempts to come up with a lapidary formulation of the quintessence of morality out of a great multitude. All these formulae have drawn their share of criticism in philosophical and ethical literature from authors with different Weltanschauungs and axiological positions, whose strongest critical argument (although not always expressed or recognised as such) was pointing out their failure to conform (or incomplete conformance) to the commonplace intuitive understanding of which realities are de facto judged by a moral consciousness as what is "good" and what "must be." But even if one did manage to find a universal formula of this kind, it would still be impossible to isolate an object pertaining to the realm of moral realm exclusively with any degree of precision, since what morality calls and urges one to do may also be the object of other imperatives, aspirations and feelings. Therefore, popular maxims as mentioned above (cause no harm, help those in need, respect your elders etc) can only be considered

purely moral if compliance with them is a result of nothing else but an exclusive *moral urge*–a specific sort of intention.

Thus, the specific nature of moral norms and provisions has got more to do with intention than manifestation. Obviously enough, moral intention *always* finds a manifestation of some sort (being directed at a particular object), but this manifestation varies historically and culturally, so one can barely see its common source in the abstract formulations of the "moral law," whereas the unique intention of a moral consciousness remains invariable regardless of social time and space, being quite autonomous as compared to the manifestation of moral norms and judgments, being *potentially* compatible with any manifestation (even though the multitude of possible manifestations of moral regulations has always been finite in one way or another). The very existence of this common intention is an indicator of the moral status of various norms and judgments manifest in a variety of ways.

Seeing as how the concept of intention in the ethical context is dwarfed by the notion of *oughtness*, which has a long tradition of being used in philosophical and ethical literature, it would be perfectly apropos to address the problem of defining and interpreting the latter. Oughtness has always been manifest in two different ways: as an *external* (in regard to an individual or humanity in general) *urging* and as an *internal urge*. In both cases moral intention in its specific form is only manifest in situations when there is a conflict between moral requirements and people's actual interests. Therefore, even being an individual's very own internal urge, it is also perceived as something alien, something "not of oneself," an impersonal (and therefore objective) imperative. This very impersonality (or "quasi-objectivity") is the main specifying characteristic of moral oughtness. Several other properties described in ethical literature as characteristics of moral imperatives (such as universality, categoricalness, priority etc) may only be deemed to express the specifics of morality if we make a number of particular philosophical assumptions, which are by no means universally accepted.

If the manifesting part of a moral consciousness can theoretically be described in declarative terms (taking into account all the corresponding challenges as pointed out above), it is essentially impossible to describe the intentional component by proxy of other (non-synonymous) concepts or define it using the standard scheme, by defining its class and generic difference. Since moral oughtness is a sensation or feeling of a specific sort, or a phenomenon of the mind, the inner world, it defies this kind of description, similarly to any other human experience. No attempt to explain the notion of oughtness using synonyms or epithets can solve the problem, since the essential properties of the denotation being defined remain undiscovered. Every individual to master the norms and values of their reference group and the correspon-

ding linguistic symbolism as a result of socialization experiences states of moral oughtness and taboo, extolment and condemnation, in certain real-life situations, learning to identify these subjective states and express them in pertinent terms.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Mao Xin[1]

What is morality? There is another question we need to look at when an answer to this is on its way, which is: Is asking this question moral? The first question presupposes the second in an urgent way. It is urgent because the first question can be contextualized to a lecture room or conference table. The second question sounds accusative in a Levinasian way, from the hither side of an easy discussion, to an impulse of *I*, the one who is writing this short essay and exposes the *I* to a moment of shame. The exposure of the self to the other morally is within the writing, which makes me uneasy to form a descriptive answer to say, "morality is..."

In other words, the problem of the very activity of asking "what" and "is" is larger than the actual question "what is morality?". Questions are asked by many kinds of intentionality. One can be curiosity. However, for E. Levinas, curiosity is not innocent[2]. According to Levinas, an intentionality of cognition is no different from applying violence to the alterity. This is because the intentionality of cognition as a representation of the world, referring to itself all the time, which is similar to a hand that is shaping the earth for its usage. When the object is the earth, the intention can be considered as non-violent. However, if it is another human being, the intention to achieve the cognition of the other has a moral failure. This can be looked at from two aspects. One is that when someone is able to ask question and show her/his curiosity, it presupposes that she/he already takes a place in the world. No question can be asked from the situation of destitution, where no strength is spared to the curiosity. As Levinas and Pascal both claim, taking a place under the sun equals to the usurpation of the places of the other, which is already immoral and should bring the subject shame[3]. The other aspect is that the curiosity and representation exhibit a process of distancing from the

[1] Mao Xin is doing her PhD at King's Colledge, London.

[2] *Levinas E.* Entre Nous ; trans. by M. Smith, Ba. Harshav. L. : The Athlone Press, 1998. P. 192.

[3] *Levinas E.* Otherwise Than Being or Beyond Essence ; trans. by A. Lingis. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1997. P. vii.

other, which amounts to indifference to the other in certain sense. How to be non-indifferent? Levinas redefines the term non-indifference with a new understanding of difference, where a normal scale to differentiate people is not proper to use anymore. Thus we are not in difference–*Me* and the *Other* – in the sense we are not two non-relevant terms coldly displayed beside each other[1]. Rather, we are in contact in an ethical way. In this way, the *I* as an ethical subject is subjected to the *Other* as a hostage of the *Other*. This passivity of the *Self* is the certainty of peace. Notably, the passivity of the *Self* does not weaken its ultimate individuality. The individuality of the self-nowise depends on free will. On the contrary, the individuality of the *Self* depends on this responsibility to the other which can only be taken by me. Thus we can see, if we ask the question, what is morality from curiosity without disquietness, there is a risk of immorality. This is the problem of the intentionality of curiosity.

The other intentionality can be questioning. If we try to define humanity by morality not by rationality, politics or even sociality, then the question 'what is morality' actually equals to the questioning eye on me asking whether I am a human. Nevertheless the questioning of morality itself still cannot avoid being questioned, since there are different possibilities of what is questioned morally. It can be a questioning of memory, or of a will for the future resolution. We can see that the questioning of memory falls back to the immoral representation again. Also, to question the will can also be immoral in the sense that a will to be moral is, in its deepest intention, egocentric. The will to be good is from an egoistic judgment and the other is assimilated to a system the ego represents. The questioning which Levinas proposes is to expose the self to the other till the degree being a hostage to the other.

If we realize we are questioned, shall we search for an answer? Is a writing answer to this question improper? Or can we give an answer by action? The problem of the dichotomy of answering by writing or action is the very problem of the intellectualism way of conceiving morality. We should acknowledge first that to question the descriptive answer is not from a view of anti-intellectualism. To make it clear, we can even argue that moral actions themselves also need to be questioned. This is because without a breaking of the immanence of good deed as good deed, the good deed will become an eternal static picture, which can loss its value immediately after it is done. Levinas again, emphasizes on the breathlessness of thinking or writing, which save the finite of a deed, push the breath to the hither side of the deed itself, to the *Other,* and then open up a fresh air space, for the *Self* to accept aspiration from the *Other*[2]. By this

[1] *Levinas E.* Otherwise... P. 70, 71.

[2] Ibid. P. 180.

means, in each concrete moral incidence, a brand new moral deed can be produced. In this sense, morality can be infinite in the writing. However, since it is infinite, the discussion on it can be made, no end can be reached.

To avoid being abstract, finally, we will look at the core implication of this short Levinasian discussion – the morality of the intellectuals. Ideas, when they are purely representational, are already falling from the ideal of goodness they set for themselves to the violence of totalizing the same. As intellectuals, pausing the attitude of skepticism or hiding themselves in the objective process of thinking are both immoral. This is to say, ceasing asking questions and being satisfied with answering are immoral. However, when to philosophize is not to fix an idea but expose to ethical questioning or even to ethical accusation, there is a slight chance for philosophizing not being violent. How can writing, when language is the way of communication, avoids ending up with a said that is indifferent to the cry of the other? Firstly, the very writing perhaps should be an exposure of the writer his/herself who reveals their weakness, as this very piece reveals me with doubting my very behavior of writing. Secondly, it should be substitution of myself to the other's place, especially the one who is in destitution. In this case, a calm answer is being challenged, and a saying with breathlessness is demanded. Levinas, held in contempt by the Maxists as conservative, sometimes praises certain aspect of the Marxists intellectual, considering them as an example of his ethics. This is because Levinas discerns the cry behind the truth and the truth that will definitely fall. It is not the truth, but the cry behind the truth that matters.

Мао Ксин[1]

Что есть мораль? Отвечая на этот вопрос, нужно обратиться к другому вопросу – морально ли само это вопрошание? Первый вопрос настоятельно ведет ко второму. Настоятельно, ибо если первый вопрос соответствует обстановке лекционной аудитории или конференции, то второй звучит как обвинение в смысле, заданном Левинасом, он возникает на поверхности непринужденного обсуждения в порыве *Я* – того, кто пишет это краткое эссе и подвергает это *Я* действию мгновения стыда.

Иными словами, проблема самого вопрошания «что» и «есть» шире, чем заданный вопрос «Что есть мораль?». Вопросы задаются с разными намерениями.

[1] Мао Ксин пишет диссертацию (PhD) в Королевском колледже Лондона.

Одно из них – любопытство. Тем не менее для Э. Левинаса любопытство не невинно. Для него интенциональность познания не отличается от применения насилия к несхожести[1]. Это объясняется тем, что интенциональность познания как описания мира, все время отсылает к самой себе, подобно руке, придающей форму земле для ее использования. Когда объектом является земля, намерение может считаться ненасильственным. Тем не менее, если в качестве объекта выступает другой человек, намерение познать другого становится морально ущербным. На это можно посмотреть с двух сторон. Один взгляд связан с тем, что когда некто способен вопрошать и проявлять свое любопытство, это предполагает, что он/она уже занимает некоторое место в мире. Ни один вопрос не может быть задан в ситуации крайней нужды, в которой любопытство не наделено никакой силой. Как утверждают оба, и Левинас и Паскаль, занять место под солнцем – то же самое, что узурпировать места других, что уже аморально и должно вызвать чувство стыда у субъекта[2]. Другой взгляд состоит в том, что любопытство и описание другого выражают процесс дистанцирования от другого, перерастающий в определенном смысле в безразличие к другому. Как остаться небезразличным? Левинас по-иному определяет термин «небезразличие» при новом понимании различия, где обычная шкала различения людей уже не действует. То есть, *Мы* – не в различиях, – *Я* и *Другой* – в том смысле, что мы не два нерелевантных термина, холодно сравнивающих себя друг с другом[3]. Более того, *Мы* в контакте в этическом плане. В этом плане *Я* как этический субъект подчиняюсь *Другому* в качестве его «заложника». Эта моя пассивность является залогом мира. Отметим, что пассивность *Я* не ослабляет его основной индивидуальности. Индивидуальность *Я* никоим образом не зависит от свободной воли. Наоборот, индивидуальность *Я* зависит от ответственности за другого, которую только я сам могу возложить на себя. Таким образом, мы видим, что если мы задаем вопрос «Что есть мораль?» из любопытства и без какого-либо беспокойства, то возникает риск аморальности. Это проблема интенциональности любопытства.

Может быть поставлена под вопрос и другая интенциональность. Если мы пытаемся определить человечность через мораль, а не через рациональность, политику или даже социальность, то тогда спрашивать о том, что есть мораль, по сути, то же самое, что исследовать мой глаз с целью выяснить, являюсь ли я че-

[1] *Levinas E.* Entre Nous. P. 192.

[2] *Levinas E.* Otherwise. P. vii.

[3] Ibid. P. 70–71.

ловеком. Тем не менее исследование морали само должно быть подвергнуто исследованию на предмет того, какие вопросы являются моральными, поскольку существуют разные мнения на этот счет. Это может быть исследование памяти или воли к принятию решения. Мы можем видеть, как исследование памяти возвращается к аморальному описанию объекта. Исследование воли также может быть аморально в том смысле, что воля, которая должна быть моральной, оказывается в своих глубоких интенциях эгоцентричной. Воля, которая должна быть доброй, оказывается формой эгоистического суждения, а *Другой* ассимилируется с системой, которую представляет эго. Исследование (вопрошание), которое предлагает Левинас, заключается в раскрытии себя *Другому* до степени превращения себя в «заложника» *Другого*.

Если мы осознаем, что стали объектом вопрошания, будем ли мы искать ответ на поставленный вопрос? Годится ли письменный ответ на этот вопрос? Или мы можем ответить действием? Проблема дихотомии ответа письменного или ответа действием – это и есть проблема понимания морали в интеллектуализме. Мы должны прежде всего признать, что запрашивать дескриптивный ответ на поставленный вопрос не означает антиинтеллектуальный взгляд. Для прояснения мы можем даже утверждать, что сами моральные действия также должны быть подвергнуты сомнению. Это необходимо, поскольку без разрушения имманентности доброго дела как доброго дела оно приобретает вечный, статичный характер и может потерять свою ценность сразу после его совершения. Левинас снова указывает на удушающий характер мышления и текстов, которые сохраняют ограниченность деяния, подталкивают дыхание к краю самого поступка, к *Другому*, а затем открывают пространство свежего воздуха, с тем чтобы *Я* могло вдохнуть через *Другого*. Посредством этого в каждой конкретной сфере действия морали может родиться новый моральный поступок. В этом смысле мораль может быть бесконечной для описания. Однако, поскольку она бесконечна, то может быть предметом обсуждения и дискуссии по ней также будут бесконечными.

Чтобы уйти от абстракций, в заключение, взглянем на основное следствие из этих кратких левинасовских рассуждений – на мораль интеллектуалов. Идеи, когда они вполне репрезентативны , уже вытекают из идеала доброты, который они принимают для себя для насильственного закрепления. Для интеллектуалов аморально как пребывать в позиции скептицизма, так и прятаться в дебрях объективного процесса мышления. Точно так же, можно сказать, аморально прекращение вопрошания и удовлетворенность ответами. Однако, если философствовать означает не просто фиксировать идею, но и подвергать ее

этическому вопрошанию или даже этическому обвинению, то для философствования остается шанс не быть насильственным.

Если язык является средством коммуникации, то как может написание текста избежать завершения на сказанном, безразличном к крику другого? Во-первых, само писание, наверное, должно раскрывать его автора, проявляющего свои слабости, подобно тому, как данный текст раскрывает меня, подвергая сомнению само писание как деятельность. Во-вторых, следует ставить себя на место другого, особенно того, кто испытывает лишения. В этом случае спокойный ответ не годится и требуется перехватывающее дыхание суждение Левинас, презиравшийся марксистами за консерватизм, иногда положительно оценивал определенную черту марксистских интеллектуалов, считая их образцом своей этики. Это объясняется тем, что когда Левинас за истиной слышал крик, эта истина падала в его глазах. Не истина, а крик за этой истиной только и имел для него значение.

Перевод с английского Б. Николаичева

Glen T. Martin[1]

"Morality" expresses the relationship of responsibility that a self-conscious, rational, free being has to the various dimensions of its environment, from the local level to the whole and, ultimately, to God. The most immediate and compelling features of this relationship, however, arise with respect to all other self-conscious, rational beings, that is, in relation to all other human beings.

A self-conscious, rational, free being, insofar as he or she has developed (beyond childhood and beyond conformity with external social norms) into moral autonomy and maturity, will experience morality as a command, a duty, to do what is right regardless of his or her inclinations. The first command of duty, as Immanuel Kant expresses this, is to treat others as ends in themselves, never merely as a means. Morality recognizes the intrinsic dignity of human beings and the responsibility of each of us to respect, protect, and promote that intrinsic dignity. In the past two centuries, these insights have been extended into statements about universal human rights. For example, the UN Universal Declaration declares that "recognition of the

[1] Glen T. Martin – Professor of Philosophy and Chair of the Program in Peace Studies at Radford University in Virginia, USA. He is also President of the World Constitution and Parliament Association (WCPA).

inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world."

This sense of responsibility, inevitably linked to other persons and the larger communities of which I am part, has been articulated by Emmanuel Levinas as the immediate, absolute, and primary obligation that speaks to us from "the face" of the *Other* as "thou shall not kill." Levinas shifts the emphasis from the Kantian idea that responsibility arises directly from my subjective freedom to the idea that my responsibility arises directly from my encounter with the "infinity in the face of the *Other*." The other is, therefore, not an addition to my responsibility that is external to my subjective freedom, but the very source of my absolute moral responsibility. These 20th century ideas lend greater insight into the ways that we are morally bound to one another from the very beginning.

This core feature of morality as responsibility for the *Other* has also been developed through the work of Jьrgen Habermas who has elucidated the essentially social nature of human development, especially with regard to language, to the point where we understand that our inevitable immersion within the human community itself places us in a moral (responsible) relation to all other persons. As Habermas expresses this, our every utterance to another presupposes a claim of "truth, truthfulness, and normative rightness." Reciprocal demands for mutual responsibility for one another are implicit in the very languages we speak, even though these demands must be internalized subjectively within each person as he or she develops into moral autonomy, involving the realization that each of us alone must respond to the concrete situations in which we find ourselves and actualize our responsibility accordingly.

Human life is *temporalized,* both as the individual career of my life and as the historical career of our species: human history. Our responsibility as free, self-conscious rational beings is also temporalized. This does not mean that our moral principles are utilitarian, since the principle of utility expressed by John Stuart Mill and others involves insurmountable logical problems. It means, rather, that my sense of responsibility must also be temporalized and related to the communities as a whole of which I am part. In other words, the categorical imperative (to do what is right regardless of my inclinations) that is always present and informs my relation with other people, nature, the cosmos, and God not only makes moral demands within my immediate situation, it also demands that I guide my own moral development in certain ways and that I concern myself with the development of the larger communities of which I am part.

Traditionally, the responsibility to guide one's own moral development goes back to Plato and Aristotle who articulated the processes by which a human being must

guide his or her development toward the actualization of "virtues" such as justice, wisdom, courage, and temperance. This idea of moral development has been extended through the influence of the great religions to include the development of sensitivity to the suffering of others, love, and compassion. As 20th century thinker Eric Fromm puts this, our responsibility is to develop both our reason and our love in relationship with other persons and the whole of humanity in its on-going project of growth towards genuine maturity.

Kant, Levinas, and Habermas also recognize the responsibility to continuously develop the whole of our *Selves* (emotions, desires, inclinations, and reason) in a direction that makes us evermore capable of actualizing our responsibilities to others, community, humanity, Earth, cosmos, and God. Like the concept of human dignity expressed as human rights, mentioned above, this temporalized sense of responsibility has also been generalized since the 20th century into moral imperatives for humankind. For example, the Earth Charter states that "we must join together to bring forth a sustainable global society founded on respect for nature, universal human rights, economic justice, and a culture of peace. Towards this end, it is imperative that we, the peoples of Earth, declare our responsibility to one another, to the greater community of life, and to future generations."

Because our responsibility is necessarily social and temporalized, we are also politically obligated as citizens of our communities and our planet to work toward a transformation of our planetary disorder to a global social, cultural, and political order of peace, justice, and sustainability. We are morally responsible to the "greater community of life and to future generations," a responsibility the present writer calls "planetary maturity." We are responsible to create a planetary system in which, as Kant puts it, every citizen's dignity is respected by a government premised on universal freedom, equality, and independence.

This awareness is expressed, for example, in the *Constitution for the Federation of Earth*, declaring that "conscious that Humanity is One despite the existence of diverse nations, races, creeds, ideologies and cultures and that the principle of unity in diversity is the basis for a new age when war shall be outlawed and peace prevail; when the earth's total resources shall be equitably used for human welfare; and when basic human rights and responsibilities shall be shared by all without discrimination." Morality is the inescapable sense of responsibility experienced by a free, self-conscious, rational being. It is manifested not only in absolute commands such as "thou shall not kill" but in social responsibilities to create a decent world system for everyone on Earth in harmony with nature, the cosmos, and God.

Глен Мартин[1]

Мораль выражает отношение ответственности, которое самосознающее, рациональное и свободное существо проявляет в различных измерениях окружающей жизни, начиная от локального и кончая всеобщим, в пределе – Богом. Наиболее непосредственные и неодолимые черты этого отношения возникают, однако, по отношению ко всем другим самосознающим, рациональным существам, т.е. по отношению ко всем другим человеческим существам.

Самосознающее, рациональное и свободное существо в той мере, в какой, развиваясь (после периода детства, периода конформности по отношению к внешним социальным нормам), оно достигает моральной автономии и зрелости, ощущает мораль как веление и долг делать то, что правильно, независимо от своих склонностей. Первое веление долга, как его выразил И. Кант, – относиться к другим как к целям самим по себе, а не просто как к средствам. Мораль признает внутреннее достоинство человеческих существ и ответственность каждого из нас за уважение, защиту и развитие этого внутреннего достоинства. За последние два столетия эти представления о морали распространились на суждения об универсальных правах человека. Например, Всеобщая декларация прав человека провозглашает, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира».

Это чувство ответственности, неизбежно связанное с другими людьми и сообществами, частью которых я являюсь, было артикулировано Э. Левинасом как непосредственное, абсолютное и основное обязательство, которое говорит нам «от имени» *Другого*: «не убий». Левинас смещает акцент с кантовской идеи о возникновении ответственности непосредственно из моей субъективной свободы на идею о том, что моя ответственность возникает непосредственно из моей встречи с «бесконечностью в лице *Другого*». *Другой* поэтому – не дополнение к моей ответственности, являющейся чем-то внешним по отношению к моей внутренней свободе, но единственный источник моей абсолютной моральной ответственности. Эти идеи, возникшие в XX в., внесли большой вклад в понимание путей, которыми мы изначально морально связаны друг с другом.

[1] Глен Мартин — профессор философии и руководитель программы исследований путей достижения мира (университет Рэдфорд, Вирджиния, США). Он также президент Ассоциации Всемирной конституции и парламента.

Ответственность перед *Другим* как ключевая черта морали стала предметом дальнейшего анализа в работах Ю. Хабермаса, который показывал социальную природу человеческого развития на примере языка той сферы, где мы понимаем, что наша неизбежная взаимозависимость внутри человеческого сообщества ставит нас в моральное (ответственное) отношение ко всем другим людям. По словам Хабермаса, любое наше высказывание, адресованное другому, предполагает утверждение «истины, правдивости и нормативной правильности». Обоюдные требования взаимной ответственности друг перед другом имплицитно содержатся в самих языках, на которых мы говорим, даже если эти требования должны быть еще интернализованы каждым индивидом по мере развития в нем моральной автономии, включая реализацию того, что каждый из нас в отдельности должен реагировать на конкретные ситуации, в которых мы оказываемся, и адекватно актуализировать нашу ответственность.

Человеческая жизнь обусловлена временем: как индивидуальное развитие, так и историческое развитие, история человечества. Наша ответственность свободных, самосознающих, рациональных существ также обусловлена временем. Это не значит, что наши моральные принципы являются утилитарными, поскольку принцип пользы, выраженный Дж.С. Миллем и другими, ведет к непреодолимым логическим проблемам. Это означает, однако, что мое чувство ответственности должно зависеть от времени и быть связано с теми сообществами, частью которых я являюсь. Другими словами, категорический императив (делать то, что правильно, независимо от моих склонностей), который всегда со мной и сообщает мне, что моя связь с другими людьми, природой, космосом и Богом не только порождает моральные нормативы внутри определенной ситуации, но и требует, чтобы я задавал определенное направление своему моральному развитию, а также заботился о развитии сообществ, частью которых я являюсь.

Традиционно идея ответственности за собственное моральное развитие восходит к Платону и Аристотелю, которые артикулировали процессы, с помощью которых человеческие существа должны руководить своим развитием на пути к добродетелям, таким как справедливость, мудрость, мужество и умеренность. Под влиянием мировых религий идея морального развития стала включать в себя развитие чувствительности к страданиям других, любовь и сопереживание. Как утверждает мыслитель XX в. Э. Фромм, на бесконечном пути к подлинной зрелости мы должны развивать не только разум, но и чувство любви к другим людям и всему человечеству.

Кант, Левинас и Хабермас также подчеркивают необходимость постоянного развития целостности своего *Я* (эмоции, желания, склонности и разум) в на-

правлении, которое делает нас еще более способными актуализировать нашу ответственность по отношении к другим, к сообществу, человечеству, миру, космосу и Богу. Подобно понятию человеческого достоинства, выраженному в правах человека, это исторически обусловленное чувство ответственности в XX в. стало включать в себя моральные требования ко всему человечеству. Например, Хартия Земли заявляет, что «мы должны объединиться, чтобы создать устойчивое сообщество, основанное на уважении к природе, универсальным правам человека, экономической справедливости и культуре сохранения мира. На пути к этой цели мы, люди Земли, должны осознать свою ответственность друг перед другом, перед жизнью на нашей планете и будущими поколениями».

Поскольку наша ответственность неизбежно имеет социально и исторически обусловленный характер, мы также политически обязаны как граждане своих стран и нашей планеты работать в направлении трансформации нашего планетарного беспорядка во всеобщий социальный, культурный и политический порядок в области сохранения мира, справедливости и устойчивости. Мы морально ответственны перед жизнью на нашей планете и будущими поколениями, эта ответственность сейчас называется планетарной зрелостью. Мы обязаны создать планетарную систему, в которой, как утверждал Кант, достоинство каждого гражданина будет уважаться системой правления, исходящей из принципов всеобщей свободы, равенства и независимости.

Это понимание выражается, например, в «Конституции Федерации Земли», провозглашающей необходимость осознания того, что, несмотря на существование различных наций, рас, верований, идеологий и культур, человечество едино, и что принцип единства в многообразии является основой для нового века, в котором мир будет превалировать, а война объявлена вне закона, в котором общие ресурсы Земли будут справедливо использоваться на благо людей и в котором основные права человека и его обязанности будут без дискриминации распространяться на всех.

Мораль – это неизбежное чувство ответственности, испытываемое свободным, самосознающим, рациональным существом. Она выражается не только в абсолютных заповедях, таких как «не убий», но и в социальных обязанностях по созданию достойной мировой системы, дающей каждому на Земле жить в гармонии с природой, космосом и Богом.

Перевод Б. Николаичева

Ram C. Majhi[1]

I understand any particular moral to be preferred aspiration of a community for a given period of time. There are many actions which are admittedly morally appropriate, such as taking care of the olds or taking care of the youngs. Adultry is considered to be morally inappropriate action. Killing is another example of morally inappropriate action. But none of these acn be considered as absolutely moral or immoral. You change the the condition or circumstance of the recipient of the morality or provider of the morality, moral appropriateness changes. For example, an acutely sufferring person- young or old with no reasonable chance of getting rid of that sufferring may peacefully be eliminated from the society without moral turpitude. Two adults may engage themselves in sexual activity without moral repugnance because their partners have lost the capacity for sexual activity and their new sexual activity do not interfere with interpersonal relationships. What makes them morally appropriate or otherwise is the absence or presence of the possibility of harming others. What constitute a harm to others is a difficult task to determine. Is the care taker harming the acutely sufferring person who has no reasonable chance of recovery from sufferring? Is the adulterer harming his or her sexually ceased partner?

If there is harm to B from A's action, A knows that there is harm to B, one intends that there be harm to B and intends to gain by that harm constitute a clear case of immorality. That clarity again fades if there is justification for such intentions. If there is no harm to B, hence A does not know about it, still the act will be immoral provided that A intends to harm B irrespective of the fact that A does not intend to gain from the act as in the case of unsucessful attempt to poison of B unless it is assumed that all human acts are aimed at persuing some interest or other. Intention to harm an innocent is widely accepted as a reason for immorality of an act. If one asks why that be so, that is, why harming the innocent is morally wrong, the answer to the querry would require use of some other acceptable morals. If the acceptable morals are further questioned, understanding one moral concept by another will go on. Ultimately, morality remains undefined. A kind of arbitrariness creeps in and one would say that people in a community just accept certain acts as moral or immoral, that members of the community are expected to do certain things and refrain from doing certain things. If it is asked why they have such expectation, the explanation has to come from nonmoral considerations such as they want to live in a particular way and such expectations would help them live in that way.

[1] Ram C. Majhi – the Head of the Department of Philosophy at Ravenshaw University, India.

Рам Маджхи[1]

Я понимаю определенную мораль как стремление, предпочитаемое желание сообщества в определенный период времени. Существует множество поступков, признаваемых морально надлежащими, такие как забота о пожилых или забота о детях. Прелюбодеяние считается морально недопустимым поступком. Убийство – другой пример морально недопустимого поступка. Но ни один из них не может рассматриваться как абсолютно моральный или аморальный. Стоит изменить состояние или обстоятельства реципиента морали (того, на кого направлен моральный поступок – *прим. пер.*) или провайдера морали (того, кто осуществляет моральный поступок – *прим. пер.*), и меняется его правомерность. Например, сильно страдающий человек – молодой или старый – без какого-либо шанса на возможное избавление от этого страдания может быть спокойно устранен из общества, и это не будет чем-то морально порочным. Двое взрослых людей могут вступить в сексуальные отношения, не вступая в конфликт с моралью, если их постоянные партнеры утратили способность к сексуальной активности, и их новая сексуальная активность не касается межличностных отношений. То, что делает их морально приемлемыми или неприемлемыми – это наличие или отсутствие возможности нанести вред другим. Что представляет из себя вред другим, довольно трудно поддается определению. Наносит ли вред тот, кто ухаживает за испытывающим острые страдания без всякой надежды на их прекращение? Наносит ли вред неверный супруг своему бывшему сексуальному партнеру?

Если действие А наносит вред В, А знает, что наносит вред В, имеет намерение нанести вред В и стремится извлечь пользу из этого вреда – это образует ясный случай аморализма. Но эта ясность постепенно исчезает, если есть обоснование таких намерений. Если вред В не наносится, соответственно А не знает об этом, поступок все равно будет аморальным при условии, что А намеревается нанести вред В независимо от того факта, что А не имеет намерения извлечь из поступка выгоду, как в случае неуспешной попытки отравить В (разве что принимается, что все человеческие поступки нацелены на преследование того или иного интереса). Широко признается, что намерение нанести вред невинному есть основание аморальности поступка. Если кто-то спросит, почему это так, почему нанесение вреда невинному является морально неприемлемым, ответ на вопрос потребовал бы использования еще каких-то подходящих моральных правил. Если и они также под-

[1] Рам Маджхи – заведующий кафедрой философии в Университете Равеншо, Индия.

вергаются сомнению, понимание одного морального понятия с помощью другого будет продолжаться. В конечном счете мораль остается неопределяемой. Обнаруживается своего рода произвольность, и можно сказать, что люди в сообществе просто признают некоторые поступки моральными или аморальными, – предполагается, что люди в сообществе делают определенные вещи и воздерживаются от совершения определенных вещей. Если задаться вопросом, откуда такие предпочтения, объяснение должно было бы заключаться во вне-моральных соображениях, например, что люди хотят жить определенным образом и такие предпочтения могут помочь им жить таким образом.

Перевод с английского О. Зубец

Joseph Margolis[1]

The definition of sound morality cannot be philosophically straightforward or, prephilosophically, more than the recital of honest prejudice. Answers in accord with the first form of definition cannot be pertinent if they don't fit, perspicuously, a significant run of convictions of the second kind, and no reasonably large collection of answers of the second kind can possibly be sufficiently consistent or coherent or convergent to justify any confirmably objective proposals of the first kind. Definition cannot but be equilibrative and never entirely free of partisan conviction. I call any such effort "second-best," that is, the best we can do –insuperably disputatious.

Efforts of the second kind I call *sittlich*, meaning by that no more than the anthropologically-minded collection of the apparent, operative moralities of different societies, including their own disputes about the normative standing of their own moralities. I cannot imagine that the radical Taliban and conventional American Christians could possibly be reconciled, though I see no reason why, at the present time or in the near future, American and Taliban negotiators could not find common ground for a not insignificant *modus vivendi* that each side could validate along its own moral lines without agreeing to the same moral principles – instantiated by their own least disputed specimens.

This may already seem an unnecessarily complex way of beginning. Let me explain. Most of the classics of moral philosophy – not all, it should be said –suppose that

[1] Joseph Zalman Margolis – Temple University, Philadelphia – radical historicist, he has published many books critical of the central assumptions of Western philosophy, and has elaborated a robust form of relativism.

moral norms and values can be read off from an analysis of human nature or from the right application of a faculty made suitably apt (somehow) for the task (Plato's functional model of man, in the *Republic*, say, or Kant's conception of the power of practical reason to legislate suitable rules for one's own conduct). I believe there will always be an argumentative gap in any such account that cannot be closed by any would – be sensibility or intuition or cognitive power or form of inference regarding normative values, such that the supposed conditions of true morality can be shown, by its exercise, to be indeed true or valid. I think there is a vast difference between theories of these sorts and others like Aristotle's account (for the most part) in the *Nicomachean Ethics* or Hume's account in which he expresses his easy conformity with what he takes to be the general convergence of civilized sensibilities.

I don't deny that, here and there, Aristotle and Hume may also be rightly viewed as allies of Plato and Kant in the regard already mentioned. But they do acknowledge, one way or another, that they simply favor the dispositions of the societies they admire and belong to (Aristotle, living among the Athenians; Hume, at home in London and Paris). In any case, I take it that ethics is not a science of the normative in any sense at all; also, conformity with custom and conviction is not, in itself, evidence of having captured moral truths of any substantive sort. I'm persuaded that the idea of a moral science is an oxymoron and that mere conformity with any *sittlich* morality falls far short of the requirement of a proper moral science. There is none, of course. Conditionally, then, the conceptual gap cannot be closed.

Now, I believe there is a very powerful premise, largely neglected, that secures all that I've already said about the prospects of a moral science of any kind and that, accordingly, explains the import of the difference between a philosophical or scientific and a *sittlich* morality. For, as far as the evidence goes, there is no known society that does not possess a code of conduct that would be recognized as a moral code in at least the *sittlich* sense, no matter how alien or unacceptable we might find it (actual cannibalism among the Inca, say): that is, a code answering, in first-order terms, to what is deemed right or wrong, forbidden or obligatory or permissible, in the way of conduct within the society affected. It's a problematic but ineliminable premise, because it sets an empirically confirmable condition that, without possessing any moral force of its own, utterly precludes the possibility of ever discovering the true morality of mankind. It's simply this: that, on post-Darwinian or paleoanthropological grounds, the functionally unique powers that the acquisition of a true language makes possible (exclusively among humans), and only thus makes possible, the original ability to conceive of moral questions, to reflect on moral choices, and to choose to commit ourselves conformably.

In short, on the pertinent argument, the human self or person (as distinct, though also inseparable, from the members of *Homosapiens*) are (hybrid) artifactual transforms of the species' primate members. But if so, then morality, like language and the arts, is also artifactually constituted within the living history of human societies –in the *sittlich* way; furthermore, there is more than enough evidence to confirm the immensely diverse and endlessly changing forms of the *sittlich* (first-order) moralities of the human race.

I take the human self to be indissolubly incamate, individually, in each of the biological creatures we call human beings, a functionally emergent competence that does not otherwise appear among living creatures: that is, otherwise than by internalizing the mastery of a true language and the cultural competences that that makes possible. The question of incipient selves among the higher (non-human) mammals remains intriguing but unresolved: I have no prejudice against the idea. Indeed, perfectly reasonably questions arise regarding gifted bonobos and elephants; but whatever incipience may attract us here still seems too primitive to justify regarding them as moral agents in their own world or ours. (I may be wrong.) Hence, it follows (from the paleontological evidence) that philosophically defensible moralities cannot but be constructed artifacts that, not unlike the hybrid artifacts we ourselves are, we have (somehow) found it reasonable to fashion and alter over time.

The question still remains: If a would-be objective morality cannot be confirmed as true for the whole or any part of humanity, then in what sense can it be reasonably endorsed as a "second-best" morality? You realize that its champions would wish to show that, at the very least, it compared favorably with any presumptively scientific or philosophically valid (or "best") morality (for instance, utilitarianism or virtue ethics or Kantian rational autonomy or any religiously revealed code of conduct deemed to be rationally defensible or the disclosures of moral intuition or anything of the kind). But in what way?

I can think of three second-best strategies which, on their face, yield moralities at least as reasonable as anything advanced in the name of privileged access – without pretending to overcome the conceptual gap (already mentioned) in any illicit way. First of all, if the post-Darwinian argument is conceded, then there cannot be any natural norms of the moral sort directly confirmable from details regarding human nature (at whatever emergent level functional selves first appear – *a fortiori*, at the biological level). But if so, then the standing of would-be moral injunctions regarding matters like abortion, homosexuality, divorce, the use of drugs, the care of children and the like cannot be read off human nature.

This is not to claim that there are no reasonable constraints to impose on *second-best* moralities: there are, but promoting them does not oblige us to suppose that our proposals *are not* themselves constructions within our own artifactual world – and that they must earn their way there. Secondly, every society that lives by a generally accepted *sittlich* code is bound to have some conception –partially formed by the appraisal of operatively comparable proposals among other societies (in addition to its own) – to regarding "the greatest evils" to be shunned and "the least goods" to be secured, consistent with the first constraint: these will be valid in second-best terms, if any proposals are, almost without regard to how they vary from society to society.

We are bound to appraise them in terms of the viability of actual societies in accord with material conditions, historical orientation, technological capacities, sheer imagination and self-discipline: for instance, regarding the care of children, personal security, adequate nourishment, medical provisions, education, and the like. And, thirdly, provisions of the second sort (just mentioned) will require a reasoned grasp of the social organization of responsibilities and services that answer to what we may call our prudential needs, which are not moral values themselves but very general motivational concerns that cannot be entirely absent from our *sittlich* life or from whatever we envision as a candidate second-best morality. Our prudential needs do not entail moral goods. But it is implausible, given our original premises, to suppose that an objective second-best morality will not go some distance along the lines fen joining the fulfillment (in some realistic measure) of selected prudential needs cast in terms (say) of our second sort of constraint. But to concede this sort of defense is to grasp its unsuspected resources without violating morality's artifactual nature.

An objective morality, then, is a second-best morality that satisfies the constraints of the constructivist sort just sampled or of others of a similar kind But it does so under the shadow of being profoundly self-deceptive.

Джозеф Маргулис[1]

Определение здравой морали не может быть непосредственно философским, а на дофилософском уровне оно не может быть чем-то большим, нежели изложением честных предубеждений. Ответы, которые относятся к первому виду опреде-

[1] Джозеф Залман Маргулис – Университет Темпл, Филадельфия, радикальный историк, опубликовал много книг, в которых критикуются центральные посылки западной философии, и разработал мощную теорию релятивизма.

ления, не подходят, если они не соответствуют значительной части убеждений второго вида, и никакая существенная совокупность ответов второго вида не может быть достаточно согласованной, последовательной, сходящейся к единой точке, чтобы обосновать какие-либо подверждаемо-объективные предположения первого вида. Определение [морали] не может быть ни чем иным, кроме уравновешивания, и оно никогда не освободится полностью от предвзятых убеждений. Я называю любую попытку такого рода «вторым наилучшим» (second-best), т.е. лучшим из того, что мы можем сделать, но все равно непреодолимо спорным.

Попытки второго вида я называю *sittlich* (нем. – нравы), подразумевая под этим не более чем антропологически ориентированную совокупность видимых, действующих моралей различных обществ, включающую их споры о нормативном статусе их собственных моралей. Я не могу вообразить, что радикальный сторонник Талибана и традиционный американский христианин могли бы придти к согласию, хотя и не вижу причин, по которым сегодня или в ближайшем будущем переговорщики со стороны Америки и Талибана не могли бы найти общей почвы для совсем не пустяшного modus vivendi, который каждая сторона могла бы обосновать в соответствии со своими моральными представлениями, однако, без того, чтобы принять одни и те же моральные принципы – проиллюстрированные их собственными наименее спорными образцами.

Это может показаться излишне сложным началом рассуждения. Поэтому позвольте мне объяснить. Большинство классиков моральной философии, хотя надо отметить, что не все, полагают, что моральные нормы и ценности можно вывести из человеческой природы или из правильного использования некой способности, которая каким-то образом годится для этой задачи (таковы, скажем, платоновская функциональная модель человека в диалоге «О государстве» или кантовское представление о способности практического разума законодательствовать – давать правила, определяющие поведение). Я полагаю, что в аргументации всех подобных концепций всегда существует разрыв, который не может быть ничем заполнен – ни мнимым чувственным опытом, ни мнимой интуицией, ни мнимой способностью познания, ни мнимым выводом в области нормативных ценностей. Его нельзя заполнить так, чтобы с помощью этих средств показать, что предполагаемые условия подлинной морали являются истинными или действительными. Я думаю, что существует значительная разница между теориями этого типа и другими теориями, которые подобны концепции Аристотеля, содержащейся по большей части в «Никомаховой этике», или концепции Юма, в которой он с легкостью выражает свою готовность подчиниться тому, что считает всеобщим совпадением цивилизованных моральных переживаний (civilized moral sensibilities).

Я не отрицаю, что в некоторых случаях Аристотеля и Юма можно вполне справедливо рассматривать в упомянутом отношении как союзников Платона и Канта. Но все же они различными способами признают, что просто предпочитают нравы тех обществ, которыми они восхищаются и к которым они принадлежат (Аристотель, живя среди афинян, Юм, чувствуя себя как дома в Лондоне и Париже). В любом случае, я рассматриваю этику не как науку о нормативном в каком бы то ни было смысле. Также я полагаю, что следование обычаям и убеждениям само по себе не является свидетельством в пользу того, что кому-то удалось открыть какие-то содержательные моральные истины. Я убежден, что идея моральной науки, является оксюмороном и что простое следование за какой-либо моралью нравов (*sittlich morality*) далеко отстоит от требований подлинной моральной науки. Конечно, ничего подобного нет. Поскольку концептуальный разрыв не может быть устранен.

И вот я полагаю, что имеется убедительная, но по большей части игнорируемая посылка, которая соединяет все, что я уже сказал о перспективах любых видов моральной науки и, соответственно, объясняет значение различий между философской, или научной, моралью и моралью нравов (*sittlich morality*). Насколько свидетельствуют известные факты, мы не знаем таких обществ, которые не обладали бы кодексом поведения, который признавался бы в качестве морального, по крайней мере, в смысле морали нравов (*sittlich sense*), не важно насколько чуждым мы бы его не находили (скажем, каннибализм у инков), т.е. кодексом, который в терминах первого порядка отвечает на вопрос, что считается правильным или неправильным, запрещенным или обязательным способом поведения в определенном обществе. Это проблематичная посылка, но неустранимая, поскольку она устанавливает эмпирически подтверждаемое условие, которое, не обладая какой-нибудь собственной моральной силой, полностью исключает возможность когда-либо обнаружить подлинную мораль человечества. Вот это простое условие: возникающая на пост-дарвинистской, палеоантропологической основе, уникальная в функциональном смысле способность, которая есть только у человека и которую делает возможной исключительно обретение им подлинного языка – изначальная способность ставить моральные вопросы, рефлектировать в отношении морального выбора, делать выбор в пользу покорного исполнения обязательств.

Если вкратце и опираясь на уместные в этом случае доводы, то человеческое *Я* или личность (как нечто отличное, хотя и неотделимое от представителя вида *Homo sapiens*) является сложносоставным, искусственным результатом преобразования представителей одного из видов приматов. Но если это так, то мораль,

как язык и искусство, также искусственно конституируется в живой истории человеческих обществ – по типу нравов (in the sittlich way). Более того, имеются избыточные свидетельства, подтверждающие бескрайнее разнообразие и бесконечную изменчивость форм морали нравов первого порядка (*sittlich* first-order moralities), свойственных человеческой расе.

Я рассматриваю человеческое *Я* как разложимо воплощенную, индивидуально, в каждом биологическом существе, которое мы называем человеком, функционально возникающую способность, которая в иных случаях среди живых существ не появляется, т.е. не появляется иначе, как посредством интернализации владения подлинным языком и культурных компетенций, которые делают его возможным. Вопрос о зарождающемся *Я* среди высших нечеловеческих млекопитающих остается интригующим, но неразрешенным. У меня нет предубеждений против этой идеи. Вполне разумные вопросы возникают в отношении одаренных бонобо и слонов, однако, какие бы зачатки не привлекали нас в этом случае, они кажутся слишком примитивными, чтобы рассматривать эти существа в качестве моральных деятелей в их собственном мире или в нашем. Хотя, конечно, я могу и ошибаться. Поэтому, как следует из палеонтологических свидетельств, те морали, которые можно философски обосновать, не могут быть ничем иным, как сконструированными артефактами, схожими с теми гибридными артефактами, которыми мы сами являемся. И мы считаем разумным кроить и изменять их с течением времени.

Однако для нас остается все еще нерешенным следующий вопрос: если истинность будто бы объективной морали не может быть доказана всему человечеству или какой-то его части, то в каком смысле можно ее одобрять в качестве «второго наилучшего» (*second-best morality*)? Вы понимаете, что сторонники такой морали хотели бы показать, что она выигрывает в сравнении с той, которая по предположению является обоснованной в философском или научном отношении, т.е. «наилучшей» моралью (например, в сравнении с утилитаризмом или этикой добродетели, кантовской рациональной автономией или любым религиозным кодексом поведения, который рассматривается как рационально обоснованный, или открытиями моральной интуиции). Но каким образом?

Я могу представить себе три стратегии «второго наилучшего», которые позволяют моралям быть разумными, хотя бы в той мере, как все иное, что выдвинуто во имя привилегированного доступа, т.е. без претензий на преодоление уже упомянутого концептуального разрыва каким-либо незаконным способом. Прежде всего, если признать пост-дарвинистский аргумент, то не существует никаких природных норм морального типа, которые можно было бы прямо обосновать, опираясь на детали человеческой природы (на любом из последовательно возникающих уров-

ней, где появляются функциональные *Я* – a fortiori, на уровне биологическом). Но если это так, то статус будто бы моральных предписаний, касающихся таких проблем, как аборт, гомосексуальность, развод, использование наркотиков, забота о детях и т.д., не может быть выведен из человеческой природы.

Это не тождественно утверждению, что не существует каких-то разумных ограничений, касающихся моралей второго наилучшего (*second-best moralities*). Они есть, но их выдвижение не обязывает нас предполагать, что подобные предложения сами не являются конструкциями внутри нашего собственного искусственного мира и что они должны заслужить свое место там. Во-вторых, каждое общество, которое живет в соответствии с общепризнанным кодексом нравов (*sittlich code*), должно иметь совместимую с первым ограничением концепцию того, что есть величайшее зло, которого следует избегать, и что есть наименьшее благо, которое должно быть обеспечено. Она формируется частично на основе оценки сравнимых в отношении их действия предложений, имеющих место в других обществах (в дополнение к своему собственному). Если какие-то предложения и будут обоснованы в категориях второго наилучшего (second-best terms) почти без учета того, как они варьируются от общества к обществу, то именно эти.

Мы вынуждены признать их ценность, рассуждая в категориях жизнеспособности реальных обществ на фоне материальных условий, исторических ориентаций, технологических возможностей, чистого воображения и самодисциплины: например, того, что касается заботы о детях, личной безопасности, соответствующего питания, медицинского обеспечения, образования и т.п. И, в-третьих, обеспечение условий второго типа (нами уже упомянутых) потребует хорошо продуманного понимания социальной организации ответственности и услуг, которая отвечает тому, что можно назвать пруденциальными потребностями. Они не являются сами по себе моральными ценностями, но представляют собой предметы очень глубокой озабоченности, которые не могут быть полностью исключены из наших нравов (*sittlich life*) или того, что мы рассматриваем в качестве кандидата на роль морали «второго наилучшего». Наши пруденциальные потребности не влекут за собой моральных благ. Но было бы невозможно, приняв наши исходные посылки, предположить, что объективная мораль «второго наилучшего» (*second-best morality*) не пройдет какое-то расстояние в этом направлении, обеспечивая воплощение (в каком-то реалистическом объеме) избранных пруденциальных потребностей, определяемых, скажем, в терминах нашего второго типа ограничений. Принимая этот тип обоснования, мы используем его не вызывающие подозрения ресурсы без того, чтобы нарушить артефактуальную природу морали.

Итак, объективная мораль – это мораль второго наилучшего (*second-best morality*), которая удовлетворяет ограничениям конструктивизма того типа, который только что был представлен, или иного, но подобного ему. Однако она делает это в тени глубочайшего самообмана.

Перевод с английского А. Прокофьева

Christopher Megone[1]

My understanding of what morality, or ethics (and I take these terms to be interchangeable in what follows), is has been shaped by study of the Greeks. Thus I follow Socrates, Plato, and Aristotle in thinking that the nature of ethics can best be clarified by setting out the central questions on which it focuses. In this spirit, I take it that three key questions capture the main concerns of ethics.

At "*Republic*", 352d Socrates says "Our question is what kind of life one should live, not an unimportant question". Perhaps the most basic concern of ethics is here – "what kind of life should one live?". This key question is expressed in slightly different terms by Aristotle in the "*Nicomachean Ethics*" (NE) when in book I, chapters one and two, he takes himself to have provided an argument establishing the value of investigating the chief or ultimate human good. This becomes the question of what *eudaimonia* (or happiness) is, since all agree that the ultimate human good is *eudaimonia*, even though they then disagree as to what *eudaimonia* consists in. In "*Nicomachean Ethics*"(NE I, 9) Aristotle makes clear that *eudaimonia*, or happiness, is a characteristic of a complete life. In other words although his overarching ethical concern is set out in terms of an investigation of the ultimate human good, or (true) happiness, he is following Socrates and Plato in focusing on the kind of life, as a whole, that one should live. Hence ethics or morality is concerned with the structure of life as a whole.

A second key Socratic ethical question is alluded to explicitly in Plato's "Meno" when Socrates claims not to know what virtue is. In other early Socratic dialogues the importance for ethics of establishing the nature of virtue is equally clear. In "Laches" the discussion is about what courage is, in "Euthyphro" what piety is, and in the first

[1] Christopher Megone — Professor of Inter-Disciplinary Applied Ethics, University of Leeds, Great Britain – the author and editor "European Neonatal Research: Consent, Ethics Committees, and Law" (2001), "Case Histories in Business Ethics" (2002), "Mental Illness, Metaphysics, Facts and Values", "Formation and Virtue, Academic and Professional".

book of "*Republic*" the focus is on what justice is. For Aristotle, again following his predecessors, an account of the nature of virtue takes up much of the first five books of "*Nicomachean Ethics*". A central concern of ethics is understanding key virtues such as courage, justice, truthfulness, and self-control, and the nature of virtue as a whole.

The third ethical question is also raised in "*Republic*" book I where Socrates and his interlocutors argue over whether justice pays. One way to elaborate this is to say that for Socrates, Plato and Aristotle, the first question of what kind of life to live and the second question of what virtue is are pressing matters because of a third question which is whether the virtuous life is the life to live. In Aristotle's terms this third question is whether the virtuous life is the truly happy life. In modern times this is sometimes expressed as the question whether morality pays.

Summing up, ethics or morality is about what kind of life to live (or what happiness is), what virtue is, and whether the truly happy life is in fact the life of virtue. Saying a little more about each of these questions will explain the broader concerns of ethics, as I understand it, given these main foci.

Although ethics is about the shape of life as whole, this does not mean it does not also address what to do now, as Aristotle emphasizes. "For the end of the study [of ethics] is not knowledge but action" (NE, I, 4). Thus, for example, Aristotle's rejection of the view that happiness consists in pleasure or wealth will have significant implications for the correct ethical actions on a day to day basis. Equally Socrates rightly expects that reflection on the nature of courage, or piety or justice will not leave untouched our view of what the courageous or just act is in particular circumstances. Ethics is certainly a practical or applied discipline.

But making progress in ethics requires reflection on some fairly abstract questions. As Aristotle notes the question about the ultimate good, or happiness, is a question about the ultimate *human* good. What is good for something depends on the kind of thing it is. So this question will require us to consider human nature. And since humans are essentially rational creatures ethics must also attend to the nature of rationality, and practical rationality in particular.

An account of ethics or morality in which virtue is central also views moral psychology as very important. Virtue is a state of character (a *hexis*), a way in which the psyche (*psuche*) is disposed, or organised, so as to issue in action. This reflects the fact that virtuous and vicious people are differentiated, at least in part, by what they do. So, in order to clarify the nature of virtue, a satisfactory account of the psychological sources of action is required. These include desire, evaluative belief, preferential choice (*prohairesis*), emotion, and practical wisdom or *phronesis*. To be

adequate this account of moral psychology requires consideration of moral development, how the desires and beliefs of the rational individual develop over time, so as to give rise to virtue, if things go well, (or vice, if things go badly).

Although on this account ethics, or morality, is very much concerned with what might be called 'internal goods' such as character and rationality, it is not plausible that a life worth living should be entirely untouched by matters such as wealth or friendship. So ethics will also investigate the role of economic activity in a worthwhile life and the nature of friendship. And although it seems right to reject the view that the truly happy life is a life of pleasure on the grounds that we are rational animals, it is implausible that pleasure has no role in a happy life. So ethics, or morality, must also attend to the nature of pleasure so as to identify its appropriate place in happiness.

Finally it is important to note that this neo-Aristotelian account of ethics points to a significant link between ethics and politics. "Ethics [or morality] is a kind of political science" as Aristotle observes in NE, I, 2. One way to explain this is to focus on the relation between the human good (happiness) and human nature. For the Greeks correctly note that humans are political animals, meaning (as Aristotle makes clear in *"Politics"*, book I) that they are, biologically speaking, gregarious creatures – creatures whose flourishing depends on appropriate interactions with one another. Thus the ethical focus on moral development requires attention to the way in which broader 'gregarious' structures, the family, local community, and wider nation state affect the achievement of virtuous character and happiness. Put another way, ethics or morality, in addressing the question what kind of life one should live, cannot divorce itself from the question what kind of life we should live together.

Кристофер Мегон[1]

Мое понимание того, что такое мораль или этика (далее я буду употреблять эти термины как взаимозаменяемые), сформировалось в результате изучения древнегреческих философов. Так, следуя за Сократом, Платоном и Аристотелем, я думаю, что природу этики лучше всего можно прояснить изложением

[1] Кристофер Мегон — профессор междисциплинарной прикладной этики, Университет Лидса, Великобритания. Автор и редактор книг: «Исследования новорожденных в Европе: согласие, этические комитеты и право» (2001), «История ситуаций в бизнес-этике» (2002); «Психическая болезнь, метафизика, факты и ценности», «Созидание и добродетель, академическое и профессиональное».

вопросов, которые находятся в центре ее внимания. Исходя из этого, я считаю, что есть три вопроса, которые схватывают суть того, что заботит этику.

В «Республике» (352 d) Сократ говорит: «Наш вопрос о том, какой жизнью должен жить человек, не является неважным». Вероятно, это и есть самая основная забота этики: «Как следует жить?». Этот ключевой вопрос почти в тех же терминах ставится Аристотелем в «Никомаховой этике» (NE), где в книге первой, главе первой и второй, он занят обоснованием важности исследования главного, или высшего, блага человека. В связи с этим ставится вопрос о том, что такое эвдемония (или счастье), поскольку все согласны с тем, что высшее благо человека – это эвдемония, даже если нет согласия относительно того, из чего она состоит. В NE (1;9) Аристотель поясняет, что эвдемония, или счастье, – это характеристика совершенной жизни. Иными словами, хотя его первостепенная этическая забота формулируется в терминах изучения высшего блага человека или, что точнее, счастья, он следует за Сократом и Платоном, фокусируя свое внимание на образе жизни в целом, на том, как человеку следует жить. Таким образом, этику или мораль интересует образ жизни в целом.

Второй ключевой сократовский этический вопрос прямо ставится в платоновском «Меноне», где Сократ заявляет, что он не знает, что такое добродетель. В других ранних сократовских диалогах важность выяснения природы добродетели также не подвергается сомнению. В «Лахете» идет дискуссия о том, что такое мужество, в «Евтифроне» – что такое благочестие, а в первой книге «Республики» внимание сосредоточено на том, что такое справедливость. Следуя за своими предшественниками, Аристотель посвящает размышлениям о природе добродетели большую часть первых пяти книг «Никомаховой этики». Понимание ключевых добродетелей, таких как мужество, справедливость, честность, самообладание, и природы добродетели в целом и является одной из главных целей этики.

Третий этический вопрос ставится также в «Республике», в книге первой, где Сократ и его собеседники спорят о том, выгодно ли быть справедливым. Продолжая эту тему, скажем, что для Платона, Сократа и Аристотеля первый вопрос о том, как следует жить, и второй вопрос о том, что такое добродетель, являются необходимыми для решения третьего вопроса о том, следует ли жить добродетельной жизнью. В терминах Аристотеля третий вопрос звучит так: «Является ли добродетельная жизнь действительно счастливой жизнью?». Впоследствии этот вопрос иногда формулировался так: «Выгодно ли быть моральным?».

Таким образом, этика, или мораль, говорит о том, как следует жить (или о том, что такое счастье), что такое добродетель, и является ли действительно счаст-

ливая жизнь добродетельной. Если говорить немного подробнее по этим трем вопросам, то можно получить объяснение более широкого круга проблем этики, как я ее понимаю, исходя из этих базисных точек.

Хотя этика говорит об образе жизни в целом, это не значит, как подчеркивает Аристотель, что ее не интересуют конкретные действия здесь и сейчас. «Целью изучения [этики] является не знание, а действие» (NE, 1; 4). Так, например, аристотелевское отрицание взгляда, что счастье состоит в удовольствии или богатстве, имеет существенные следствия для правильных этических действий в повседневной жизни. Равным образом Сократ верно полагает, что размышления о природе мужества или благочестия, или справедливости, не оставят незатронутым вопрос о том, что в данных конкретных обстоятельствах является мужественным или справедливым актом. Этика – это, определенно, практическая или прикладная дисциплина.

Но прогресс в этике требует рефлексии по довольно абстрактным вопросам. Как замечает Аристотель, вопрос о высшем благе или счастье – это вопрос о высшем *человеческом* благе. Что есть благо для чего-то, зависит от того, что это нечто из себя представляет. Поэтому данный вопрос требует от нас рассмотрения человеческой природы. А поскольку люди по своей сути – рациональные создания, этика должна также уделить внимание природе рациональности вообще и практической рациональности в частности.

Взгляд на этику или мораль, в котором добродетель занимает центральное место, также видит, насколько важна моральная психология. Добродетель – это состояние характера (*hexis*), способ, каким душа (*psyche)* проявляет себя и готовится к тому, чтобы выразиться в действии. Это отражает тот факт, что добродетельные и порочные люди различаются, по меньшей мере частично, тем, что они делают. Поэтому для того чтобы прояснить природу добродетели, необходимо серьезное изучение психологических оснований действия. Сюда входят: желания, оценочные убеждения, предпочтительный выбор (*prohairesis*), эмоции и практическая мудрость, или *phronesis.* Чтобы быть адекватным, этот взгляд на моральную психологию требует рассмотрения морального развития, того, как желания и убеждения рационального индивида развиваются во времени, чтобы проявлять добродетель, если дела идут хорошо (или порок, если дела идут плохо).

Хотя этот взгляд на этику или мораль сосредоточен в основном на том, что можно назвать внутренними свойствами, такими как характер и рациональность, маловероятно, чтобы нормальную жизнь совершенно не затрагивали такие вещи, как богатство или дружба. Поэтому этика будет исследовать также

роль трудовой деятельности в жизни и природу дружбы. И хотя, наверное, взгляд на счастливую жизнь как жизнь в удовольствиях следует отвергнуть на том основании, что мы – рациональные животные, но и невероятно, чтобы удовольствия не играли никакой роли в счастливой жизни. Поэтому этика или мораль должна уделить внимание природе удовольствий, чтобы определить соответствующее для них место в счастье.

Наконец, важно отметить, что этот неоаристотелевский взгляд на этику указывает на значительную связь этики и политики. Как замечает Аристотель, «Этика [или мораль] – это вид политической науки» (NE, 1; 2). Один из путей объяснения этого – сосредоточить внимание на соотношении между человеческим благом (счастьем) и человеческой природой. Ведь греки правильно отмечали, что люди – политические животные, имея в виду (как показывает Аристотель в «Политике», в книге первой), что они в биологическом плане являются стадными созданиями, созданиями, чье благополучие зависит от соответствующего взаимодействия с другими. Следовательно, этический взгляд на моральное развитие требует уделить внимание пути, каким более крупные «стадные» структуры – семья, локальное сообщество и, еще шире, национальное государство – влияют на формирование добродетельного характера и достижения счастья. Иными словами, этика или мораль, обращаясь к вопросу, какой жизнью следует жить человеку, не может избежать вопроса, какой жизнью нам следует жить вместе.

Перевод с английского Б. Николаичева

Jeffrie G. Murphy[1]

Morality, in my view, is concerned with three basic questions – the question of virtue (what kind of character should one seek to develop?), the question of rights and duty (how should one treat one's fellow human beings?), and the question of the proper social, political, and legal institutions (what forms of social arrangement best secure rights, duty, and virtue?) The third question indicates that moral philosophy and political philosophy have significant overlap. These questions are related but not identical. For example: One's character could not be fully virtuous if one did not act

[1] Jeffrie Murphy — Regents Professor of Law, Philosophy, and Religious Studies, Arizona State University, USA — is a distinguished scholar who has made substantial contributions to the fields of moral, legal, social and political philosophy. Murphy has published nine books and is the principal author of "The Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence", which has become the standard in the field.

properly to one's fellow human beings, but one can fulfill all of one's moral duties to others and still lack greatness or nobility of soul, the ultimate goal of virtue on certain accounts of virtue.

Most of our moral duties to others can be given a secular foundation in terms of values such as fairness or social utility, but I am not sure that all can. In his essay "The Moral Law and the Law of God," P. Geach has argued that absolute moral duties (those that, unlike the duty to keep promises, admit of no exceptions or qualifications) require a religious foundation. Consider the duty never under any circumstances intentionally to kill innocent people (through terror obliteration bombing of the enemy's civilian population in war, for example) even if the consequences of so doing would seem highly beneficial, given all that we finite and fallible creatures can know with our natural empirical and rational capacities. Such bombing raids might in the long run save a great many lives of one's own soldiers and civilians (and the soldiers and civilians of the enemy as well), for example. What reason, he asks, could possibly justify a duty of such a seemingly imprudent nature except a belief in God and divine providence? We must here, he argues, appeal to a basic principle in moral theology – the principle that one should do no evil even if great good would seem to come from this. Those who will not accept such a principle can, if Geach is correct, use secular reasons plausibly to rule out the killing of the innocent in most circumstances but would be irrational to embrace the principle as one without any conceivable exception. Although I find Geach's argument quite tempting, one could argue, of course, that – even if he is correct about the intrinsic connection between absolute moral duties and religion – we do not need God and divine providence (unknowable anyway) because the whole idea of absolute moral duties is simply a bad idea that should be discarded. I am reluctant to go down this road, but I do not always find faith based allegiance to the religious perspective easy to adopt.

With respect to personal virtue or excellence of character, some will put forward secular models (Aristotle's "man of great soul" for example) and others will put forward religious models (Kierkegaard's "purity of heart" for example). We cannot settle these controversies here, of course, but the assigned task was simply to characterize the nature of moral issues – not to resolve them.

But how are moral issues to be resolved? Given my understanding of the nature of morality, should we hope for a moral theory that will yield a decision procedure that will yield final answers to all moral questions – a decision procedure for duty and right and a decision procedure for virtue? I think not. The moral life is inherently conflicted and filled with ambiguity and so will spill over the bounds of any theory that seeks to confine it. Theories that purport to provide final answers to all moral

questions will probably yield only uniformity at the price of distortion. The next great book in ethics should probably not have as its title "A Theory of...." but rather something like "Muddling Through" or "Stumbling Along." All we can hope for from philosophy is to advance the moral conversation a bit, thereby allowing us to stumble with a somewhat steadier gait.

Джефри Мерфи[1]

Мораль, на мой взгляд, имеет дело с тремя вопросами – вопросом добродетели (какой характер следует пытаться в себе развивать?), вопросом прав и обязанностей (как следует относиться к своим собратьям – человеческим существам?) и вопросом надлежащих социальных, политических и правовых институтов (какой социальный порядок наилучшим образом обеспечивает права, обязанности и добродетель?). Третий вопрос показывает, что моральная философия и политическая философия существенным образом пересекаются. Эти вопросы связаны между собой, но не идентичны. Например: характер не может быть в полном смысле слова добродетельным, если его обладатель не ведет себя со своими собратьями – людьми – надлежащим образом, но никто не может выполнить все свои обязанности по отношению к другим людям, не имея при этом величия и благородства души (такова конечная цель добродетели в определенных концепциях добродетели).

Большинство наших моральных обязанностей по отношению к другим людям может получить секулярное основание в пределах таких ценностей, как честность или полезность, но я не уверен, что это относится ко всем обязанностям. В своей работе «Моральный закон и закон Бога» П. Гич доказывает, что *абсолютные* моральные обязанности (те, которые, в отличие от обязанности держать обещания, не допускают исключений и оговорок) требуют религиозного основания. Возьмем обязанность *никогда,* ни при каких обстоятельствах намеренно не убивать невинных людей (например, посредством бомбардировок, которые уничтожают мирное население врага в ходе войны и нацелены на

[1] Джеффри Мерфи – заслуженный профессор права, философии и религиоведения, Государственный университет штата Аризона, США, выдающийся ученый, который внес значительный вклад в моральную, социальную и политическую философию, а также в философию права. Он опубликовал девять книг и является основным автором «Философии права: введения в юриспруденцию», ставшей образцом в этой области.

то, чтобы посеять ужас). Никогда, т.е. даже в тех случаях, когда последствия кажутся нам чрезвычайно благотворными, принимая во внимание все, что мы, конечные и способные ошибаться создания, можем знать на основе наших эмпирических и рациональных естественных способностей. Ведь такие бомбовые налеты могут в длительной перспективе спасти множество жизней наших солдат и гражданских лиц (а также солдат и гражданских лиц противника). Какие доводы, спрашивает он, могли бы обосновать такую, на вид безрассудную обязанность, кроме веры в Бога и божественное провидение? Он пытается доказать, что мы должны здесь прибегнуть к основному принципу моральной теологии – принципу, согласно которому никто не должен делать зла, даже если из этого последует величайшее благо. Если Гич прав, то те, кто не принимает этот принцип, могут использовать правдоподобные секулярные аргументы для того, чтобы считать убийство невиновных недопустимым в большинстве обстоятельств, однако, для них было бы неразумным поддерживать этот принцип без любых мыслимых исключений. Хотя рассуждение Гича кажется мне очень привлекательным, можно предположить, что, даже если он прав в отношении внутренней, существенной связи между абсолютными моральными обязанностями и религией, мы все равно не нуждаемся в идее Бога и божественного провидения (в любом случае нам не известного), потому что сама идея абсолютных моральных обязанностей – плохая идея и должна быть отброшена. Я следую по этому пути с большой неохотой, но я не всегда обнаруживаю, что основанную на вере религиозную перспективу легко принять.

По отношению к личной добродетели или совершенству характера некоторые мыслители выдвигают секулярные модели (пример аристотелевского «великодушного»), а другие – религиозные модели (пример кьеркегоровской «чистоты сердца»). Мы не можем разрешить здесь эти противоречия, но ведь наша задача состоит лишь в том, чтобы охарактеризовать природу моральных проблем, а не разрешить их.

Однако как можно разрешать моральные проблемы? Должны ли мы, приняв мое понимание природы морали, надеяться на появление моральной теории, которая даст нам процедуру для получения ответов на все моральные вопросы – процедуру принятия решений по поводу обязанностей и прав и процедуру принятия решений по поводу добродетелей? Я думаю, что нет. Моральная жизнь по своему существу конфликтна и наполнена неопределенностью, она всегда разольется за пределы любой теории, которая стремится ее ограничить. Теории, претендующие дать окончательные ответы на все моральные вопросы, могут породить лишь однообразие, достигнутое ценой искажений. Сле-

дующая великая книга в этике должна, по всей видимости, иметь заголовок не «Теория чего-то», а скорее «Продвигаясь вперед с грехом пополам» или «Ковыляя вперед». Все, что мы можем ожидать от философии – это небольшое продвижение в обсуждении моральных вопросов, позволяющее нам ковылять несколько более твердой походкой.

Перевод с английского А. Прокофьева

Елена Намли[1]

Можно ли дать определение морали? Я считаю, что дать научное определение понятию морали настолько же легко, насколько сложно дать научное обоснование того или иного содержания морали. На вводной лекции по этике я определяю мораль как «совокупность убеждений, установок и практик, функционирующих в необходимой связи с такими ценностными характеристиками, как добро и зло, долг и безответственность, добродетель и порок». Далее я объясняю студентам, что этика – это научное, а значит, и *критическое* изучение морали.

На дескриптивном уровне обычно не составляет труда определить, какие понятия, установки и практики относятся к морали. Даже попадая в непривычную обстановку, например в новую или чужую культуру, при желании можно понять, какие нормы являются моральными, а какие нет. Гораздо сложнее понять, почему моральные установки функционируют по-разному, и еще сложнее обосновать легитимность той или иной моральной установки. Почему одно и то же поведение оценивается как нейтральное в одной среде и как серьезное нарушение морали в другой? Откуда берутся пророки, т.е. люди, способные бросить вызов социальным конвенциям своего времени и своей среды?

Я думаю, уже стало понятно, что как основной вопрос этики я рассматриваю вопрос о соотношении моральной нормативности и среды или нравственности и моральной конвенции. Моральные установки формируются в социальной среде и, как правило, отражают ее. Живя в обществе и находясь от него в зависимости, люди создают институт морали, т.е. набор установок о должном и недолжном, а также механизмы подкрепления этих установок, которые обеспечивают взаимодействие между людьми и стабильность социальной жизни. Не случайно периоды экономической, социальной и политической нестабильности обыкновенно сопровождаются и нестабильностью морали или, как

[1] Елена Намли – профессор теологической этики, Уппсала, Швеция.

в современной России, моральным нигилизмом. Относительно легко объяснить, почему столь большое число граждан современной России откровенно заявляет и демонстрирует своим поведением, что личный материальный интерес не только превышает любые нормы, но и отменяет их. Живя в сфере неконтролируемого рынка, большинство людей считает разумным следовать его «законам» и либо не видит смысла в морали, либо ограничивает ее рамками семьи и ближайшего окружения.

Но как и почему людям удается преодолеть зависимость от социума, а иногда и радикально изменить мораль своего общества? Этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о том, каковы перспективы преодоления опасных для любого социума ситуаций морального нигилизма. Мне кажется, что одним из потенциалов морального прогресса является *универсализм* в морали. Под универсализмом я понимаю убеждение в том, что мораль является общеобязательной и что она по своей природе снимает социальные границы. Моральный долг в универсалистской системе понимается как единый и обязательный для всех.

Что это? Логическая ошибка? Может ли социальный феномен иметь своим содержанием снятие социальных границ? С моей точки зрения, речь идет не об ошибке, а о диалектике социального развития, в котором мораль имеет жизненно важное значение. С одной стороны, моральные конвенции обеспечивают социальную стабильность, с другой – сама мораль в ее стремлении к универсальности взрывает эти конвенции. Последнее, как правило, связано с борьбой тех социальных групп, угнетение которых оправдывается традиционной моралью (или, как в современной России, сведением морали к приватной сфере). Я разделяю мнение российского политического философа Б. Капустина («Гражданство и гражданское общество», 2011) о том, что в борьбе за свои права исторически преуспевшие угнетенные группы обычно стремились показать, что их моральная программа является универсально прогрессивной.

В области этики можно выделить два понимания универсальности морали. Одно связано с универсальностью норм, а другое – с универсальностью самой структуры долженствования. Схема эта, конечно, несколько грубовата. И все-таки мне представляется, что большинство универсалистских нормативных теорий стремится дать критерии такого *содержания* моральной нормы, которые делали бы ее универсальной. Исключением являются современные варианты этики добродетели, которые вслед за А. Макинтайром «привязывают» мораль к ее ближайшему контексту. Что касается утилитаризма и этики долга, то в них явно преобладает стремление к универсальности.

Итак, одна группа универсалистских этических теорий ищет критерий универсальности в содержании нормы. Даже Кант, гордившийся своим нежеланием обсуждать конкретное содержание морали, в категорическом императиве дает формулу для распознания содержательной нормы. Такая норма должна, по его мнению, соответствовать принципу, который практический разум признает общеобязательным. Не случайно Х. Арендт была столь возмущена, когда А. Эйхман во время печально известного суда в Израиле оправдывал свои преступления против евреев тем, что он «просто следовал Канту и этике долга». Справедливое возмущение Арендт связано с тем, что кантовский долг требует личной ответственности за разумное признание или непризнание универсальности конвенциональной нормы. Эйхман считал своим долгом следовать приказам фюрера и не задумывался о том, как эти приказы соотносятся с человеческим разумом.

Проблема содержательной универсальности хорошо известна. Она состоит в том, что знаменитый разум просвещения оказался не таким универсальным, как этого хотелось бы Канту и другим рационалистам. Как быть? Отказаться от универсалистского пафоса и уйти в область этики добродетели? Или признать релятивизм типа Р. Рорти?

С моей точки зрения, существует и иной выход, и он связан со второй формой философского понимания универсальности морали. Несколько упрощенно я назову эту форму феноменологической. В европейской традиции феноменологическая этика генеалогически связана с неокантианством и этикой христианского и еврейского богословия. Среди представителей этой традиции можно выделить Э. Левинаса и М. Бахтина. Первый опирается на еврейское наследие, а второй – на христианское. Левинас настаивает на том, что этика – это не нормативная теория, задающая критерии содержательным нормам морали, а «первая философия». Она постигает форму, а не содержание долженствования. В отличие от Канта, Левинас считает, что содержание долженствования уникально в каждом конкретном случае, ибо оно феноменологически оформляет закономерное отношение между *Я* и *Другим*. Не возможность рационального обобщения содержания нормы, а универсальность опыта ответственности перед *Другим* является, по Левинасу, сутью моральности. Моя встреча с *Другим* переживается в форме уникальной ответственности за него, и именно эта ответственность дает мне опыт бытия. Не существование субъекта есть предпосылка морали, а ответственность за *Другого* есть подлинная форма бытия.

Корни такого понимания структуры морального закона Левинас видит как в еврейском рационализме Маймонида, так и в библейских нарративах. Бог иудаизма, который, в понимании Маймонида, радикально отличен от своего тво-

рения (человека), сам подает пример морали, давая *Другому* благословение в виде единого для всех закона.

Бахтин создает свой вариант феноменологической этики. Как и Левинас, он считает ее «первой философией», задающей саму структуру долженствования и бытия. В отличие от Левинаса, делающего упор на опыт встречи с *Другим*, Бахтин считает радикальную незавершенность, неданность *Я*, основой моральной ответсвенности. Не зов другого, а *Я*, осознающее себя лишь как за-дание, как будущее со-бытие бытия, является, по Бахтину, универсальной схемой моральности. *Я* за-дано себе в опыте уникального становления бытия через ответственный поступок. Практический разум есть разум поступка, разум ответственности за становящееся.

Подобно евангельскому «потеряй себя», Бахтин считает, что человек дан себе лишь в форме моральной ответственности, направленной в будущее. Всякая попытка утвердиться в себе как данности ведет к личной и социальной катастрофе. Бахтин сравнивает обобщающую этику Канта с евангельской этикой и противопоставляет их друг другу. Если для Канта критерий моральной нормы есть критерий безличной всеобщности, то для Христа, согласно Бахтину, радикальное требование долга может быть сформулировано только в первом лице. Норма становится долженствованием благодаря тому, что она направлена ко мне в первом лице, к тому месту в бытии, с которого никто другой действовать не может.

Преимущество этой феноменологической универсальности состоит, по моему мнению, в том, что она не требует от моральной философии ответа на вопрос о содержании универсальной моральности. Это защищает этику от той тенденции культурного империализма, которой страдает рационализм Канта и его последователей (включая Маркса). Мораль универсальна, но не содержательно, а феноменологически.

Не слишком ли абстрактен такой универсализм? Ведь в начале моего размышления я сказала, что универсализм ценен тем, что он способствует социальному освобождению и преодолению конвенций. Абстрактность феноменологического универсализма действительно затрудняет создание моральных систем. Единственно общезначимой остается только радикальная ответственность от первого лица. Последнее важно, ибо препятствует превращению морали радикальной ответственности в инструмент эксплуатации. Моральную ответственность феноменологического универсализма нельзя «перенаправить», особенно, если речь идет о власть придержащих. В рамках феноменологического универсализма не работает и оправдание средой. Не зря Левинас развивал свой вариант ев-

рейского универсализма, исходя из опыта Холокоста, а Бахтин свой универсализм – в послереволюционной России. Даже в ситуации полной безнадежности у человека остается выбор, и это универсальный выбор между ответственностью или ее отрицанием. Только первый есть выбор бытия и возрождения.

Я назвала этот текст размышлением о парадоксе. Действительно, я не готова отрицать смысл и социальное значение универсалистской нормативной этики. Стабильная система необходима для общества. Но мораль и ее пророки (религиозные или атеистические) еще более необходимы человеку и обществу в состоянии кризиса или даже катастрофы. В ситуациях беззакония, нигилизма и забвения бытия мораль мертва как система, но именно эта ее смерть несет в себе универсальную способность возрождения уникальной моральной и бытийственной способности человека, способности к ответственному поступку.

Моральная безысходность современной России напоминает безысходность библейского Иова. Помните, как страдалец Иов взывает к Богу и требует от него справедливости? А что Бог? Он спрашивает несчастного, «где он был при создании мира»... В христианской традиции этот на первый взгляд жестокий ответ трактуется как ответ великого Бога, логику и справедливость которого несчастному маленькому человеку не понять. Левинас напоминает нам, что в еврейской традиции этот вопрос понимается как призыв к человеку разделить ответственность за создание мира. Иов эту невозможную ответственность принимает, и с ней ему даруется новая жизнь.

Elena Namli[1]

Is it possible to give a definition of morality? I believe that to scientifically define morality is as easy as it is difficult to give a scientific justification to one or another content of morality. In my introductory lecture on ethics I define morality as "a set of beliefs, attitudes and practices that are connected to such values as good and evil, duty and irresponsibility, virtue and vice." I also explain to the students that ethics is a scientific and, therefore, a *critical study of morality*.

On the descriptive level it is usually not difficult to recognize which concepts, attitudes and practices are related to morality. Even in an unfamiliar environment such as a new or different culture one can understand which norms are moral and which are not. It is much more difficult to understand why moral norms function

[1] Elena Namli – Professor of theological ethics, Uppsala University, Sweden.

differently; and even harder to justify legitimacy of a particular moral norm. Why the same behavior is perceived as neutral in one environment and as a serious violation of morality in another? Where do the prophets who dare to challenge social norms of their time and their environment come from?

I think it is obvious that the main ethical issue under examination here is the relationship between moral normativity on the one hand, and moral conventions on the other. Moral values and imperatives are formed in a social environment and, therefore, reflect it. Living in the society and being dependent on it, people create institution of morality, namely, a set of ideas about what is good and right (bad and wrong) as well as mechanisms to reinforce these norms. This ensures interaction between people and guarantees the stability of the social life. It is not surprising that economic, social and political crises are often accompanied by moral uncertainty and nihilism as in current Russia. It is relatively easy to explain why so many people in today's Russia prioritize personal material interests over any kind of social norms. The majority of people who live in an uncontrolled market prefer to follow its "law" by either seeing no meaning in morality or limiting the scope of morality to family.

But how and why people manage to overcome dependence on the society and sometimes even radically change its morality? This question is closely related to the question about the ways of overcoming dangers of moral nihilism. I think that one of the potentials of such "moral progress" lies in moral universalism. In my opinion universalism means that morality is viewed as universally valid and as transcending any social boundaries. In a universalistic system moral duty is uniform and mandatory for everyone.

What is this? A logical error? Can a social phenomenon have its conventional boundaries transcended? From my point of view we are not speaking about an error but rather about dialectics of social development in which the phenomenon of morality is of vital importance. On the one hand, moral conventions provide social stability; on the other one, morality by aiming for universality is destroying those conventions. The latter, as a rule, is related to the struggle of those social groups oppression of which is justified by traditional morality (or like in modern Russia by limiting morality to the private sphere). I share the view of the Russian political philosopher Boris Kapustin ("Citizenship and Civil Society", 2011) that one of historically most successful strategies for oppressed groups to fight for their rights is to show that their moral program is universally progressive.

In ethics, there are two main understandings of morality's universality. One is related to the universality of substantial norms and the other to the universality of the

phenomenological structure of moral duty. This is, of course, a simplification. Yet, it seems to me that that the majority of normative theories try to define moral norms in such a way which would make them appear universal. The exception is contemporary versions of virtue ethics that following Alasdair MacIntyre "tie" morality to its always particular context. Utilitarianism and deontological ethics are dominated by theories with aspiration to universality.

Thus, one group of universalistic ethic theories is looking for universality in the content of norms. Even Kant who took pride in his reluctance to discuss specific content of morality, in the categorical imperative provides a formula to recognize substantial moral norms. In his view, such a norm should be consistent with a principle which practical reason recognizes as universally binding. It is no accident that Hannah Arendt was outraged when Adolf Eichmann during his infamous trial in Israel justified his crimes against the Jews by saying that he "was simply following Kant and ethics of duty." Arendt's outrage is related to the fact that Kantian duty requires either personal responsibility for a reasonable recognition or non-recognition of universality of conventional norms. Eichmann felt obliged to follow orders of Hitler and did not think how these orders relate to human reason.

The problem of the substantial universality is well known and is related to the renowned reason of the enlightenment which shows up not being as universal as it was thought by Kant and other rationalists. How should a moral philosopher respond to the well-grounded critique of the substantial universalism? Abandon the universalistic pathos and move to the virtue ethics or relativism of Richard Rorty?

In my view, the other way out is related to the second form of the philosophical understanding of morality's universality, i.e. the universality of the phenomenological form. In the European tradition, phenomenological ethics is genealogically linked to Neo-Kantianism and ethics of Christian and Jewish theology. Among the representatives of this tradition Levinas and Bakhtin should be mentioned. While the first one relies on the Jewish heritage, the second uses Christian heritage. Emmanuel Levinas argues that ethics is not a normative theory which defines criteria for substantial norms of morality, but is "a first philosophy." It comprehends the very form, not the content of the moral obligation. Unlike Kant, Levinas believes that the content of obligation is unique in each case, for it contextualizes phenomenologically necessary and therefore universal relationship between *I* and *the other*. According to Levinas, the core of morality is the universality of the phenomenon of responsibility for the other, not the possibility of rationalistic generalization of the content of moral norms. The moral encounter with the other is experienced in a form of unique responsibility for the other and precisely this responsibility provides the experience of

being. It is not the existence of the individual subject that is a precondition to morality, but responsibility for the other that is a true form of being and becoming a personality (the I capable of responsible act).

Levinas sees the roots of this understanding of the structure of moral law in the Jewish rationalism of Maimonides and in the Biblical narratives. In the view of Maimodines, God of Judaism is radically different from its creation (humans) and sets an example of morality by giving *the other* a blessing in the form of a one law for all.

Mikhail Bakhtin provides his own understanding of phenomenological ethics. Like Levinas, he considers it to be "the first philosophy" which defines the very structure of moral duty and being. Unlike Levinas who emphasizes the experience of meeting the other, Bakhtin considers radical incompleteness of the I to be the basis of moral responsibility. According to Bachtin, it is not the call of the other, but the I that perceives itself as a task (*zadanìye*) and a future event of being that constitutes the universal form of morality. The I is only given as an experience of responsible action. Practical reason is a reason of an act and a reason of becoming responsible for the up-coming being.

Very much like the Gospel's "Lose Yourself", Bakhtin believes that a person is given in self-consciousness only in the form of moral responsibility aimed at the future. Any attempt to establish oneself as "already existing" entity leads to a personal and social disaster. Bakhtin compares Kantian ethics with ethics of the Gospel and contrasts one to the other. Whereas for Kant the criterion of a moral norm is the criterion of impersonal universality, for Christ a radical moral demand can be formulated only in a first person perspective. A norm becomes a duty because it is directed at me in first person, because it addresses me in my unique place in the being from where no one else can act.

In my view, the advantage of the phenomenological universality is that it does not demand moral philosophy to answer the question about the content of universal morality. This protects ethics from cultural imperialism which is an unfortunate feature of rationalism of Kant and his followers (including Marx). Morality is universal in its phenomenological form, not content-wise.

Is this type of universality too abstract? After all, in the beginning of my reflection I mentioned that universality is valuable because it promotes social liberation and helps to overcome moral conventions. The substantial emptiness of the phenomenological universality makes it more difficult to create normative systems. Radical responsibility of the I (we) is the only general "norm" within this kind of ethics and it prevents moral philosophy from turning morality of radical responsibility into yet another model of a collection of generalized norms. It is not

possible to "redirect" moral responsibility of the phenomenological universalism (especially with respect to those with power). Further, in the framework of phenomenological universality it is not possible to get moral alibi by invoking a context or an environment. Not surprising that Levinas developed his own version of Jewish universalism based on the experience of Holocaust and Bakhtin developed his universalism in post-revolutionary Russia. Even in the most hopeless situations a human being has a choice between responsibility and its denial. But it is only the former that is the choice of being and resurrection of personality.

So far I have been questioned universality while applied to normative theory. This does not mean that I am ready to deny social significance of the normative ethics striving for generalized norms. Such ethics corresponds to normative stability that is often crucial for the society. But morality and its prophets (religious as well as atheistic) are even more necessary for people and society in times of crisis or disaster. In a situation of lawlessness and nihilism morality as a system of norms dies. Its death, however, has a universal ability to revive unique moral and existential human abilities to act in a radically responsible way.

A moral despair of modern Russia reminds me a despair of Biblical Job. Do you remember how martyr Job cries out to God and demands justice? And what does God do? God asks him where he has been during the creation of the world. In the Christian tradition this, apparently, cruel response is interpreted as a response from the mighty God whose logic and justice cannot be comprehended by a poor little man. Levinas reminds us that in the Jewish tradition this question is understood as a call to take a share of responsibility for the creation of the world. By accepting this impossible responsibility Job also is given a new life.

Translated into English by Elena Namli

Jan Narveson[1]

Most people have a sense of morality as a rather distinctive area of evaluations. Everyone evaluates cuisine, movies, all manner of utensils and artifacts, and so on; most people make business evaluations, and organizational ones, and so on. But they think morality is special. They're right to think that. Why, and how is it so?

[1] Jan Narveson — Distinguished Professor Emeritus of the University of Waterloo in Ontario, Canada. He is the author of several books, among which are "Moral Matters, Respecting Persons in Theory and Practice", and "This is Ethical Theory".

The first answer to this is that morals is supposed to apply independently of our special interests and enterprises. It is also independent of politics, in the sense that we can say of a given government that its policies are moral or immoral, no matter whose or where that government is.

It is less obvious that morality is "universal" because many people attach morality either to their religion, or to their particular society, or both. There may have been some excuse for this long ago, but there is none any more. One major concern of morality is religious liberty: respecting other people's religions, even if they are very different from our own (if we have one at all). Quite obviously, that cannot be based on some religion.

A second point is that morality is understood to be able to *correct* our particular interests and passions. We can't just do what we want, even if we think it is very important.

How and why is this so? To appreciate what is at issue here, it is absolutely crucial to make a major (but not a sharp) distinction between two "spheres" of evaluations of this type. My name for the distinction is between *Ethics* and *Morality*, though some would use the reverse labels. As I intend these terms, Ethics is the *wider* term: its concern is *how to live*, the attainment of *the good life* – for oneself, the acting agent, or for whoever it might be addressed to. Morality, on the other hand, is *social*: its concern is: what do I do, and what must I do, *in relation to other people*? (*All* the other people – or at any rate, all whom I come into contact with or might do so. And nowadays, that is really "all"!)

The two are crucially different. Each of us has interests, loves and hates, ideals, aspirations, and so on. They vary hugely from one person to another. So long as our actions affect only or mainly ourselves, our question is: which of these many things I could be doing would be best for my life? Often that will imply that we should restrict ourselves in various ways – for example, not to eat too much, or things that will worsen our health. In any number of ways, we can have reason to "moderate the passions" as Aristotle has it; but sometimes, as he doesn't seem to be quite so ready to say, to fan the flames of a given passion (such as, to win in some sport, or to win the woman or man of one's heart, or to see that justice is done.) But at this level, we could be pursuing the life of the tyrant or the criminal, or at very least of the uncaring egomaniac. And that is where morality kicks in.

Morality is a set of general rules, or requirements, on all of us, in relation to all of us, concerning how we are to behave in relation to our fellows. Much ink has been spilled about its content, but there are basics that are very widely acknowledged, and for good

reason. Very generally, the fundamental requirement is nicely put by Thomas Hobbes, who says that the first and fundamental Law of Nature is to seek peace, and to use the methods of war only when others give you no choice, by making war upon you. And by peace he means, specifically, nonviolence, nonaggression. However, he proposes further laws of which three merit our attention. Law Number Two is to seek no liberties for yourself against others that you are not willing to allow them against you. Liberty is leaving people alone: not interfering with them. Hobbes' idea here, like John Stuart Mill so much later, is especially that when other people do things differently from you, that's OK – we are to "live and let live" up only to the point where their liberties really interfere with our own.

His third "Law" is to keep your "covenants" – roughly, your agreements with others that involves give-and-take (as almost all do), and the possibility of reneging. "I'll scratch your back if you scratch mine!" Now suppose that you scratch first, and that scratching is a nuisance or uncomfortable. Now I'm tempted not to do my turn, and scratch second. But morality says, Do it! The fact that it's *no longer* in one's interest to do the agreed thing is not admitted as a reason for not doing it.

After that, there are some more, notably that we ought to be grateful when people do us favors, and that we ought to "strive to accommodate ourselves to the rest" – especially, to go along with coordination efforts that work, such as driving on the same side of the road (the right when that's what the others do, or the left if that's what they do.)

Morality – this set of interpersonal rules – is important. But why? Because they enable us to live and do our best when we are among others, as we almost always are. But they enable "us" to do so – they do not enable each individual person to do what he thinks is his absolute, maximally "best." We cannot all be the richest or the fastest or the most *anything*; but we can all be rich, healthy, long-lived, and fulfilled, if we cooperate. And the effort to do still better will get us into trouble, for whenever you are seeking to attain an outcome that is essentially impossible for others to achieve if you do, then you are in a competitive position with them – and often, that competition could turn violent. To try to live by the sword is to encounter the old adage, "who lives by the sword, dies by the sword." It's not always true, alas. What's true is that *if* somebody lives by the sword, then somebody *else* – a lot of somebodies else, most likely – will die or otherwise suffer at the blade of that sword, and of course those people will be moved to fight back and then we are all worse off. To live in a society that tolerates and even encourages such things is to guarantee a worse life for a great many people. And since you never know but what *you* will be one of the many who lose more than they gain, it behooves you, as a rational person, to support the moral system in hopes of countering these tendencies.

Your personal ethics might recommend *un*cooperativeness. But when we broaden our view to consider the other people around, we will almost all understand the superiority of morality with its restrictions on many of our "appetites" and "passions."

Personal programs of behavior – what I have called "ethics" rather than "morals" – vary enormously, and of course are extremely important on the human scene. But those very programs lead us to see the need for cooperation with outsiders. You may think your personal crusade the most important thing in the world, but others will not. So what next? How do you act in relation to them? Being ready to limit your own pursuits of what you claim to be "the good" is a virtue we'll all do well to cultivate. It enables us to live well among our fellows, and so to benefit from their kindness and helpfulness as well as from their forbearance from doing evils to us.

This explanation of morality is the best we have, I believe. It shows us that morality is something we all have reason to support, and thus to guide our lives by. It does not show that we all *will* do that, alas. But nothing can show that.

Life isn't that simple!

Ян Нарвесон[1]

Большинство людей наделено моральным чувством как особой сферой оценки. Каждый оценивает кухню, фильмы, различного рода утварь и артефакты и т.д. Большинство выносит деловые оценки, организационные и проч. Но при этом они думают, что мораль – это что-то специфическое. И они правильно думают. Почему это именно так?

Первый ответ на данный вопрос состоит в том, что мораль применяется независимо от наших специфических интересов и проектов. Она также независима от политики в том смысле, что мы можем сказать о каком-то определенном правительстве, что его политика моральна или аморальна, не принимая во внимание, чье это правительство и где оно находится.

Менее очевиден тезис, что мораль универсальна, поскольку многие люди привязывают мораль либо к их конкретной религии, либо к их конкретному обществу, либо к ним обоим. Раньше для этого было определенное извинение, но

[1] Ян Нарвесон — заслуженный профессор в отставке, Университет Ватерлоо, Онтарио, Канада. Автор нескольких книг, среди которых «Моральные проблемы», «Уважение к личности в теории и на практике», «Это этическая теория».

его больше не существует. Один их важнейших предметов моральной озабоченности – это религиозная свобода: уважение к религии других людей, даже если она очень сильно отличается от твоей собственной (если у тебя она есть, конечно). Совершенно очевидно, что это уважение само не может быть основано на какой-то религии.

Второй момент состоит в том, что мораль понимается как нечто такое, что корректирует наши частные интересы и страсти. Мы не можем просто делать то, что хотим, даже если мы считаем это очень важным.

Почему так? Чтобы оценить, что именно стоит здесь под вопросом, абсолютно необходимо провести важнейшее (хотя и не строгое) разграничение между двумя сферами оценки данного типа. Я предпочитаю обозначать это разграничение с помощью слов «этика» и «мораль», хотя другие теоретики использовали бы данные обозначения противоположным образом. Я же намереваюсь использовать их так. «Этика» – *более широкое* понятие: она озабочена тем, *как жить*, как достичь *хорошей жизни* для себя самого (действующего лица) или для любого другого, к кому этика может быть обращена. Мораль, со своей стороны, *социальна*, предмет ее озабоченности – «что делать», «что я должен делать *в отношении других людей*»? (*Всех* других людей или во всяком случае всех, с кем я нахожусь или могу оказаться в соприкосновении. А в наше время – действительно «всех»!)

Эти два явления существенно отличаются друг от друга. Каждый из нас имеет свои интересы, свою любовь и ненависть, свои идеалы, устремления и т.д. Они сильно отличаются у одних людей и у других. В той мере, в какой наши действия затрагивают только или в основном нас самих, основной вопрос таков: какие действия из тех многих действий, что я мог бы совершить, являются наилучшими для моей жизни? Часто из этого следует, что мы должны себя ограничить во многих отношениях. Например, не есть слишком много или не есть то, что может ухудшить наше здоровье. У нас есть основание самыми разными способами «умерять свои страсти», как это понял уже Аристотель, однако, иногда (о чем он, кажется, не говорил с такой готовностью) мы имеем основание разжигать пламя определенной страсти (например, для того, чтобы выиграть в спорте, завоевать даму или мужчину своего сердца, увидеть торжество справедливости). На этом (этическом) уровне мы вполне можем вести жизнь тирана или преступника, или хотя бы не заботящегося ни о ком самовлюбленного человека. Именно здесь начинает работать мораль.

Мораль – это набор общих правил, или требований, относящихся ко всем нам и касающихся нас всех. Они указывают, как нам следует себя вести по отноше-

нию к себе подобным. По поводу ее содержания было пролито много чернил, но есть такие отправные точки, которые признаются широко и на серьезном основании. В очень общем виде фундаментальные требования отлично выразил Т. Гоббс, который говорит, что первый и фундаментальный естественный закон состоит в том, чтобы стремиться к миру и использовать военные методы только тогда, когда другие не оставляют тебе выбора, начиная войну против тебя. Если более конкретно, то под миром он подразумевает ненасилие, неагрессивность. Однако он предлагает и последующие законы, три из которых заслуживают нашего внимания. Второй закон – не стремиться к такой степени свободы по отношению к другим людям, которую ты не допустил бы у других людей по отношению к тебе. Свобода оставляет людей в покое, не вмешивается в их дела. Идея Гоббса, как и намного позднее идея Милля, в этом случае состоит главным образом в том, что, когда другие действуют иначе, чем ты – «Все ОК!». Нам следует жить и давать жить другим до того предела, пока их свобода в действительности не начинает препятствовать нашей.

Его третий закон состоит в том, чтобы соблюдать «соглашения» или более просто – договоренности с другими людьми, которые предполагают как взаимные действия (так поступают почти все), так и возможность уклониться от них. «Я почешу тебе спину, а ты почешешь мне». А теперь предположим, что ты первым почесал мне спину и что чесать другого неприятно и неудобно. У меня есть искушение не отвечать тем же, не чесать его в свою очередь. Но мораль говорит: «Сделай это!». Тот факт, что совершение обоюдно согласованного действия *больше* не в моих интересах, не принимается как основание для того, чтобы его не совершать.

И, наконец, существует нечто большее, а именно, что мы должны быть благодарны, когда люди оказывают нам услуги, и что мы должны «приноравливаться ко всем остальным», в особенности поддерживать работающие попытки скоординировать наши действия, такие, например, как вождение автомобиля по одной и той же стороне дороги (правой, если это то, что делают другие, левой, если это то, что делают все они). [Об этом четвертый и пятый естественный законы Гоббса.]

Мораль – этот набор межличностных правил – очень важна. Но почему? Потому что такие правила дают нам возможность жить и поступать наилучшим образом, когда мы находимся среди других людей, а мы среди них почти всегда. Однако, хотя они дают такую возможность всем *«нам»*, они не позволяют каждой отдельной личности делать то, что, по ее мнению, является для нее абсолютно и максимально «наилучшим». Мы не можем все быть самыми богатыми, или самыми быстрыми, или самыми *какими угодно*, но все мы вполне способны быть богатыми, здоровыми, живущими долго, полноценно реализующими себя в том случае, ес-

ли мы сотрудничаем. И попытка добиться большего приведет нас к серьезным бедам, поскольку когда ты стремишься достичь результата, которого другие не могут достичь, в силу того, что его уже достиг ты, ты находишься в соревновательных отношениях с ними, и такое соревнование часто превращается в насильственное. Пытаясь жить за счет своего меча, ты наталкиваешься на старую поговорку «кто живет за счет меча, тот от меча и погибает». Это, к сожалению, не всегда верно. Верно другое: *если* кто-то живет за счет своего меча, то кто-то *другой* – много других – вероятнее всего умрут или будут страдать от лезвия этого меча. Конечно, эти люди попытаются дать сдачи, а в итоге всем нам будет хуже. Жить в обществе, которое терпит и даже поощряет такие вещи, значит обеспечить худшую жизнь для огромного количества людей. Так как ты никогда не можешь точно знать, не будешь ли именно ты одним из тех многих, которые потеряют больше, чем приобретут, то тебе как разумной личности следует поддерживать моральную систему в надежде на приостановку подобных тенденций.

Твоя личная этика может рекомендовать тебе *не*-кооперативность. Но когда мы расширим наше поле зрения, включив в него других людей вокруг нас, мы почти все поймем превосходство морали с ее ограничениями, касающимися множества наших аппетитов и страстей.

Личные программы поведения – то, что я назвал «этикой», а не «моралью» – отличаются друг от друга чрезвычайно и, конечно, очень важны для человеческого мира. Но именно эти программы ведут нас к тому, чтобы обнаружить потребность в кооперации с посторонними для нас людьми. Ты можешь думать о каком-то личном крестовом походе как о самой важной вещи в мире, но другие так думать не будут. И что дальше? Как ты будешь действовать по отношению к ним? Готовность ограничивать свое собственное стремление к тому, что ты считаешь «благом» – это такая добродетель, которую нам всем неплохо бы культивировать. Это дает нам возможность жить хорошо среди своих собратьев и таким образом получать выгоду от их доброты и предупредительности, а также от их воздержания от причинения нам зла.

Я полагаю, что это объяснение морали является лучшим из тех, что мы имеем. Оно показывает нам, что мораль есть нечто такое, что каждый из нас имеет основания поддерживать и чем в силу этого руководствоваться в своей жизни. К сожалению, это не доказывает того, что мы все *будем* делать именно так. Но последнее вообще ничем нельзя доказать.

Жизнь не так проста!

Перевод с английского А. Прокофьева

Б.О. Николаичев[1]

Определить какое-то явление, как подсказывает само это слово, означает показать *пределы*, за которыми мы уже будем иметь дело с другими явлениями. Сделать это можно, только сравнивая данные явления с другими, похожими на него, находя в них отличия. Эти отличия и должны составить содержание нужного нам определения. Одно из основных похожих на мораль явлений – это право. Право, как и мораль, – это совокупность норм, регулирующих поведение человека, только гораздо более конкретных, описывающих те ситуации, в которых они применяются. В основе права лежит мораль, и, по сути, право – это конкретизация моральных норм. Это первое внешнее, бросающееся в глаза отличие моральных норм от правовых.

Второе отличие заключается в том, что по содержанию мораль гораздо шире, чем право. Она содержит такие нормы, которых почти нет в праве. В основном это нормы, побуждающие людей помогать друг другу. Право же имеет дело почти исключительно с нормами, касающимися ненанесения вреда другим людям.

Третье отличие состоит в том, что каждая из статей правовых кодексов заканчивается определением наказания, полагающегося за деяние, описанное в данной статье. То есть свои конкретные нормы, имплицитно содержащиеся в статьях правовых кодексов, право подкрепляет угрозой наказания, чего нет в моральных кодексах (писаных и неписаных). А на что же опирается мораль? Ответ на этот вопрос и составляет основную специфическую ее особенность. Мораль, в отличие от права, опирается не на принуждение (угрозу наказания), а на добровольное принятие своих норм человеком в качестве принципов собственного поведения. В сфере морали человек следует норме не потому, что боится наказания, а потому, что эти нормы стали его убеждениями, принципами и мотивами поведения.

Если посмотреть на эти различия с точки зрения эффективности, действенности, то, скажем, более общий характер норм морали, с одной стороны, делает оценку поступка более трудной и менее однозначной вследствие отсутствия той определенности ситуации, которая имеется в статьях правовых кодексов, но, с другой – право не в силах учесть все разнообразие сложных жизненных ситуаций и зафиксировать их в кодексе, а мораль именно в силу общего характера своих требований действует во всех ситуациях, где затрагиваются интересы людей.

[1] Борис Олегович Николаичев – кандидат философских наук, ученый секретарь Института философии РАН. Автор нескольких работ по проблемам морального выбора и моральной мотивации, включая книгу «Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности».

Что касается различий, касающихся принудительного или добровольного характера выполнения норм, то и здесь мораль и право имеют свои плюсы и минусы. Право, опираясь на силу государства, более оперативно обеспечивает социально приемлемое поведение, но для его (права) успешного функционирования необходимо обеспечение контроля за поведением, что далеко не всегда возможно. Более того, значительная часть поступков совершается вне контроля общества. В таких случаях право бессильно, и вся надежда на мораль, где человек выполняет нормы вне зависимости от того, находится он в зоне социального контроля или нет, поскольку действует по собственному убеждению.

Привить человеку убеждение в необходимости добровольного следования нормам гораздо труднее и дольше, чем просто принудить его делать это правовыми средствами, но если это удается, то необходимость в социальном контроле за соблюдением норм отпадает. Если же такие убеждения не сформированы, то тогда остается уповать на право. Иными словами, мораль опирается на внутренний саморегулятор, обычно называющийся совестью. Если этот самый регулятор не сформирован, то в дело вступает внешний регулятор в виде права, который довольно жесткими методами заставляет человека не нарушать необходимый минимум социальных норм.

Подытоживая сказанное, можно определить мораль как совокупность исторически сформировавшихся норм поведения, выполняемых добровольно и направленных как минимум на непричинение вреда другим людям и обществу и как максимум оказание им необходимой помощи.

Boris Nikolaichev[1]

To *define* any phenomenon means to show *limits* (boundaries) beyond which we deal with other phenomena. We can do it only by comparing this phenomenon with similar ones and looking for differences. The definition will consist of these differences. One of the main similar to morality phenomena is law (mainly. criminal law). Law, like morality, is a set of norms, but these norms are much more concrete and they are thoroughly described in codes of laws. Moral norms are rather abstract and they are the base for law. It is the first distinction between morality and law.

[1] Boris Nikolaichev – PhD, academic secretary of the Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), author of some works on problems of moral choice and moral motivation, including the book "Conscious and Unconscious Moral Behavior of Personality".

The second difference is that morality is much wider than law. Codes of laws include mostly the norms which are to prevent harm to individuals and society. Morality, besides these norms, includes those which motivate individuals to help those who need it. So law can be called as minimum of morality.

The third distinction concerns with ways of providing fulfilment of norms. Each article of criminal law ends with the definition of the penalty for the violation of the norm which the article explicitly or implicitly contains. That is, law supports its norms by threat of penalty. Such threat is absent in moral codes (written or oral). But how does morality provides fulfilment of its norms? To answer this question means to reveal the specific peculiarity of morality. As apart from law morality appeals not to the strength of state but to the ability of individuals to understand the necessity of these norms and turn them into their own beliefs (convictions) and principles of behavior. In other words, morality relies on free will of individuals. In morality individuals fulfil norms not because they don't want to be punished but because moral norms have become their beliefs, principles and motives of their behavior.

Let's look at these differences and try to find pluses and minuses of them. Abstract character of moral norms, as compared with norms of law, often makes moral evaluation of an act more difficult. But, on the other side, codes of law can't foresee and take into consideration all situations with their complexity, uncertainty and contradictions, and describe them in its articles. Morality, just due to abstract character of its norms, acts in all situations where human interests are concerned.

As to the difference between the ways of providing fulfilment of norms in law and morality, it's clear that law, using menace of punishment, can easier and faster than morality prevent violation of social norms. But it would be possible in all situations, only if we could maintain constant social control. If there is no such control or it is weak, law becomes powerless. And it should be said that it is impossible all the time to maintain this control. Moreover, the great amount of our actions is performed without this control. In such situations we can rely only on morality where individuals fulfil norms whether they are under control or not because they act according their beliefs.

To form the belief in necessity voluntary fulfilment of norms is much more difficult and longer than simply to compel individuals by firm means to fulfil norms but if such belief has been formed, the necessity in social control of behavior eliminates. If such belief hasn't been formed, society has nothing to do but to compel individuals to conduct in accordance, at least, with minimum of social norms, those which are to prevent harm to individuals and society. In other words, morality relies on self-control of individual behavior which is usually called as conscience. But if

internal self-control is absent, society appeals to law which by firm means tries to prevent an individual from violating norms.

Summing up, we can define morality as a set of historically formed norms of human behavior which are fulfilled by individuals voluntarily and aimed at (as minimum) prevention of harm to individuals and society and (as maximum) providing necessary help to them.

Translated into English by Boris Nikolaichev

Stephen R. Palmquist[1]

Whenever the timeless and intangible essence of human rationality intersects with the temporal and all-too-tangible details of a person's historical development, one of two realities inevitably emerges (at least ideally), depending on which line of influence dominates the existential situation. When the historical-temporal trajectory dominates, determining the direction rationality is to take, theoretical/scientific knowledge is the ultimate goal. When the rational-atemporal dominates, so that reason creates its own object, irrespective of the historical-temporal details, the ultimate goal is morality. A situation becomes *moral*, in other words, when the person(s) involved in it employ(s) rational principles as in some sense superseding the laws of nature.

What makes a *person* good is distinct from what makes a *choice* or an *action* good. The former is determined by the *moral principle* undergirding one's character. A good choice is one that is consistent with one's *ethical norms*. And a good action is one that conforms to the *legal regulations*. Whereas the terms "moral" and "morality" refer here to the use of a *general rational principle* to determine the formal structure of what makes any and every human choice or action good or evil, right or wrong, "ethical" and "ethics" refer to the implementation of *concrete empirically-oriented rules* (e.g., a code of conduct) to guide specific instances of how a person chooses to act.

The paradox grounding the human situation is that we seek *moral* goodness (i.e., absolute, rationally-grounded purity of principle), and we must interpret and apply our moral principle in the form of various *ethical* rules (i.e., concrete guides for

[1] Stephen R. Palmquist – Professor in the Religion and Philosophy Department at Hong Kong Baptist University, where he has taught since earning his doctorate from Oxford University in 1987. He specializes in Kant's epistemology, philosophy of religion, and in the architectonic structure of Kant's System. His 150+ publications, mostly on Kant, include eight books and multiple articles.

action that apply to our specific context or situation) in order to achieve it, yet ethical rules (by definition) cannot function as moral principles. This is paradoxical because, if we *reduce* the moral to the ethical, by treating *only one set of ethical norms as absolute*, then we end up obeying good rules (and thus doing *deeds* that seem right) but losing sight of the principle (and thus failing to be good *persons*); yet if we do *not* reduce the moral to the ethical, we cannot choose to act at all, leaving ourselves to the mercy of natural forces that may offer us useful (scientific) tools for living, but do not necessarily follow the trajectory of morality.

Herein lies the challenge facing anyone who dares to adopt the moral standpoint: we must embrace the *freedom* that lies at the core of human reason, yet without becoming *slaves* to a set of pre-established ethical norms. Ironically, without formulating *some* ethical rules we are left paralyzed by the fear of violating our moral principle; for those rules form the basis to act in concrete situations. By contrast, committing ourselves to regard certain ethical rules as *good* risks falling into *idolatry* – i.e., elevating an ethical code in general or any ethical rule(s) in particular to the status of a moral absolute. Lest it run wild, freedom needs a boundary (see *The Tree of Philosophy*, Chapter 7).

The best safeguard against idolizing ethics is to base one's moral philosophy on the boundary-principle of theoretical ignorance: *we don't know what absolute moral goodness* consists of; therefore we must free *ourselves and others* from any presumption that we do know. Ironically, recognizing our ignorance of the principle that *makes* something good presents the only viable alternative to placing ethical rules in that position: the only absolute moral principle is *maximizing freedom*.

This non-principle principle might seem to conflict with the common notion that *God* determines what is moral. However, if we can say anything about God with confidence – setting aside all religious presuppositions relating to possible revelations, and judging merely on the basis of historical evidence – it is that God has not revealed to humanity in general an "absolute" ethical standard, a *single* code that everyone can reliably employ to determine the *content* of all choices and actions. Perhaps this occurs precisely because God leaves us free to choose what we ought to do in each situation. If so, then the only way to embrace "divine morality" (i.e., to "imitate God") is to view maximal freedom from ethical judgment as the entire content of morality's absolute principle.

What the above-mentioned paradox does for the philosophically-minded, the state of being ignorant of what God wants us to do (or even of whether God exists) does for any person who is both religiously sensitive and honest: it creates a crisis that seems to render hopeless the task of answering the question of morality. The foregoing distinction between morality and ethics provides a solution to this existential dilemma, though it

admittedly comes perilously close to promoting ethical relativism, where "anything goes". If the serial killer *chooses* to take others' lives and believes his actions are good according to his/her ethical code, *then they are good*, if ethical relativism holds true.

Ethical relativism maintains that no moral absolute exists (i.e., moral philosophy is impossible), so *any* ethical norm can be correct (i.e., "good for you"), provided you *choose* to regard it as good. This amounts to the view that every code of ethics is mistaken; the problem it faces is that it *is* a moral philosophy. Despite its resemblance to the position I am defending here, the two are almost diametrically opposed. Ethical relativism is actually closer to ethical absolutism, the moral philosophy that upholds one ethical code as itself the true and absolute basis for moral philosophy: both deny my claim, that there *is* a moral absolute but that we are *ignorant* of it, and that the only wise response to our ignorance is to adopt the rational principle of *maximizing freedom* in constructing one's ethical standards.

If maximizing freedom is the absolute moral principle, then how is moral *judgment* possible (by us or by God)? It is possible if moral judgment is based entirely on one's self-consistency. Hypocrisy would therefore be the only unforgivable sin. Judging others by one's own standards is unforgivable not because God has set up an ethical code that forbids hypocrisy and anyone who breaks that code will be found guilty by God. Rather, it is unforgivable because, if God judges us by *our own*, self-chosen rules, and if we do not follow them, then – regardless of what ethical norms we may uphold – we have found *ourselves* guilty. If being moral means freeing others to be ethical in their own way, then the only way to judge others (consistently) is to assess them in the way Jesus suggests (in Matt. 7:1-2) God will judge us: by holding others to their *own* standards, insofar as we can ascertain them.

Стивен Палмквист[1]

Когда бы вневременная неосязаемая сущность человеческой рациональности ни пересекалась с преходящими и слишком материальными деталями исторического развития человека, неизбежно проявляется (по крайней мере идеально)

[1] Стивен Р. Палмквист — профессор отделения религиоведения и философии в Гонконгском баптистском университете, где он преподает с момента получения докторской степени в Оксфордском университете в 1987 г. В сферу его исследовательских интересов входит гносеология Канта, философия религии и архитектоника системы Канта. Его более чем 100 публикаций, среди которых девять книг и множество статей, посвящены главным образом Канту.

одна из двух реальностей, в зависимости от того, какая именно из них оказывает определяющее влияние на экзистенциальную ситуацию. Когда доминирует исторически-преходящая траектория, определяющая направление рациональности, высшую цель составляет теоретическое/научное знание. Когда доминирует рационально-вневременная траектория, и разум создает свой собственный объект независимо от исторически-преходящих деталей, высшую цель составляет мораль. Другими словами, ситуация становится моральной, когда человек (люди), вовлеченный(е) в нее, применяет(ют) рациональные принципы в качестве таких, которые в определенном смысле заменяют законы природы.

То, что делает хорошим *человека*, отличается от того, что делает хорошим *выбор* или *действие*. Первое определяется моральным принципом, поддерживающим характер. Хороший выбор – тот, который совместим с принятыми *этическими нормами*. А хорошее действие – такое, которое соответствует *легальным предписаниям* (*legal regulations*). Термины «моральный» и «мораль» здесь относятся к применению *общего рационального принципа* для определения формальной структуры того, что делает любой и каждый выбор человека или действие добрым или злым, правильным или неправильным. «Этический» и «этика» здесь относятся скорее к применению *конкретных, эмпирически ориентированных правил* (например, кодекса поведения) для определения того, как человек принимает решение действовать в конкретных случаях.

Парадокс, лежащий в основе ситуации человека, состоит в том, что мы стремимся к *моральной* добродетели (goodness) (т.е. абсолютной, рациональной чистоте принципа), а для того, чтобы осуществить наш моральный принцип, должны интерпретировать и применять его в форме различных *этических* правил (т.е. конкретных предписаний, которые применяются в нашем особенном контексте или ситуации), хотя этические правила (по определению) не могут функционировать в качестве моральных принципов. Это парадокс, поскольку, если мы *сводим* моральное к этическому, рассматривая *только один комплекс этических норм* в качестве абсолютных, тогда мы не можем больше следовать надлежащим правилам (и тем самым совершать *поступки*, которые кажутся правильными), теряем из вида принцип (и тем самым оказываемся неспособными быть хорошими *людьми*). Если мы *не* сводим моральное к этическому, мы вообще не можем выбрать действие, предавая себя милости сил природы, которые могут предлагать нам полезные (научные) инструменты для жизни, но необязательно ведут по траектории морали.

В этом и состоит проблема, с которой сталкивается каждый, кто осмеливается занять моральную позицию: мы должны принять *свободу*, которая составляет

суть человеческого разума без того, чтобы стать *рабами* комплекса предустановленных этических норм. Ирония состоит в том, что без формулирования *некоторых* этических правил мы оказываемся парализованными страхом нарушения нашего морального принципа, поскольку эти правила формируют основу действия в конкретных ситуациях. И наоборот, принятие на себя обязательств следовать определенным этическим правилам как *добру* (good) чревато *идолопоклонством* – возвышением этического кодекса в целом или каких-либо конкретных этических правил (этического правила) до статуса морального абсолюта. Свободе необходимо ограничение, чтобы не превратиться в необузданность[1].

Лучшая защита от обожествления этики – признать в качестве основания моральной философии принцип-ограничение – теоретическое незнание: *мы не знаем в чем состоит абсолютная моральная добродетель*, следовательно, мы должны освободить себя и других от всякой презумпции знания. Ирония состоит в том, что осознание собственного незнания, принципа, который *делает* нечто добром, представляет единственную жизнеспособную альтернативу размещению этических правил на этой позиции: *только лишь абсолютные моральные принципы делают свободу максимальной*.

Может показаться, что принцип незнания принципа противоречит общему представлению о том, что Бог определяет, что есть моральное. Однако, если мы и можем с уверенностью сказать что-то о Боге (оставим все религиозные допущения, относящиеся к возможным откровениям, и будем судить только лишь исходя из исторических свидетельств), так это то, что Бог не открывал всему человечеству «абсолютный» этический стандарт, *единый* кодекс, который каждый может без всяких сомнений применять для определения *содержания* всех решений и действий. Вероятно, это можно объяснить именно тем, что Бог предоставил нам свободу выбирать то, что мы должны делать в каждой ситуации. Если это так, тогда единственный способ принять «божественную мораль» (т.е. «уподобиться Богу») – значит увидеть исчерпывающее содержание абсолютного морального принципа в максимальной свободе от этического суждения.

Упомянутый выше парадокс имеет для философски мыслящих людей то же значение, какое имеет для любого религиозно чуткого и честного человека незнание о действиях, которых от нас ждет Бог (или даже о том, существует ли Бог): он порождает кризис, в силу которого задача ответа на моральный во-

[1] См.: *Palmquist S.* The Tree of Philosophy : A Course of Introductory Lectures for Beginning Students of Philosophy (Ch. 7). Hong Kong : Philosophy Press, 2000.

прос кажется безнадежной. Решению этой экзистенциальной дилеммы поможет сформулированное ранее различие между моралью и этикой, хотя следует признать, что оно опасно близко подводит к этическому релятивизму, когда «все дозволено». Если серийный убийца решает лишать жизни людей и верит в то, что его действия являются надлежащими в соответствии с его этическим кодексом, *тогда они действительно являются надлежащими* при условии истинности этического релятивизма.

Этический релятивизм утверждает, что не существует никакого морального абсолюта (т.е. моральная философия невозможна), поэтому *любая* этическая норма может быть правильной (т.е «надлежащей для вас») при условии, что вы *решили* считать ее надлежащей. Такая позиция равнозначна представлению о том, что любой этический кодекс ошибочен. Проблема, с которой это представление сталкивается, состоит в том, что это и *есть* моральная философия. Несмотря на его сходство с позицией, которую я здесь отстаиваю, они почти диаметрально противоположны. Этический релятивизм в действительности ближе этическому абсолютизму – моральной философии, которая придерживается этического кодекса, считая его истинным, абсолютным основанием моральной философии: оба подхода отрицают мое утверждение, которое состоит в том, что моральный абсолют *существует*, но мы его не знаем, и в том, что единственным мудрым ответом на наше незнание будет принятие рационального принципа *максимизации свободы* при конструировании собственных этических стандартов.

Если максимизация свободы есть абсолютный моральный принцип, тогда как возможно моральное *суждение* (наше или Бога)? Оно возможно, если моральное суждение основано исключительно на внутренней последовательности. Лицемерие (hypocrisy) тогда было бы единственным непростительным грехом. Судить других по своим собственным стандартам непростительно не из-за того, что Бог установил этический кодекс, запрещающий лицемерие, и любой, кто нарушает его, будет признан Богом виновным. Оно непростительно, поскольку Бог судит нас по нашим собственным, избранным нами самими правилам, и когда мы не следуем им, сами (безотносительно к тому, каких этических норм мы можем придерживаться) считаем *себя* виновными. Если моральность означает предоставление другим свободы быть этичными по своему собственному выбору, тогда единственный способ судить о других (последовательно) тот, по которому, как говорит Иисус (Мф. 7: 1–2), нас будет судить Бог: требовать от других соблюдения их *собственных* стандартов в той мере, в какой мы можем их распознать.

Перевод с английского О. Артемьевой

А.В. Прокофьев[1]

Определяясь со значением понятия «мораль», я бы отталкивался от расхожего, общераспространенного смысла таких слов, как «моральный» (аморальный) или «нравственный» (безнравственный). Этот смысл не является строго зафиксированным, границы его подвижны, имеются случаи нехарактерного словоупотребления, что, собственно, и требует дополнительной аналитической работы, однако, он вполне может быть выявлен. Для начала необходимо попытаться найти какие-то базовые языковые маркеры, т.е. слова, которые нетеоретизирующему носителю языка сигнализируют о том, что он выносит моральные (нравственные) оценки или просто сталкивается с ними. В числе таковых прежде всего следует выделить слово «долг». Моральная оценка чьих-то поступков или свойств личности – это оценка, фиксирующая выполнение или невыполнение кем-то своего долга. При этом подразумевается, что моральный (нравственный) долг – это особый долг, по некоторым признакам отличный от служебного, гражданского, профессионального, религиозного и т.д. Кроме понятия «долг», которое фиксирует вмененность, или обязательный характер, определенного действия или переживания, указателями сферы моральных оценок являются те понятия, которые фиксируют специфику самих действий и переживаний, вмененных нравственному человеку. Эти парные оценочные термины применяются для того, чтобы выразить свое убеждение в том, что долг выполнен или не выполнен, что поступок носит моральный или аморальный характер, что человек проявляет себя как личность большего или меньшего морального качества. Таковы оппозиции «честное (справедливое) – нечестное (несправедливое)», «жестокое» – «милосердное (сострадательное)», «достойное» – «недостойное». Последняя пара приобретает самостоятельное значение, когда действия, нарушающие долг, не приносят ущерба другому человеку, но все равно свидетельствуют о низком качестве личности действующего человека.

Опираясь на эти маркеры, анализируя отграничиваемую ими сферу, можно зафиксировать несколько признаков морали, которые отчетливо делятся на содержательные и формально-функциональные, другими словами, на относя-

[1] Андрей Вячеславович Прокофьев – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ, автор книг «Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали», «Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов», «Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости».

щиеся к ценностям и принципам и на относящиеся к способам их воплощения в человеческой практике. Начнем с формальных признаков. Первый из них фактически тождественен содержанию слова «долг». Мораль есть область принципов и норм – негативных и позитивных требований (Р. Хэар отразил это обстоятельство в виде формулировки «моральные суждения прескриптивны»). Кто же в случае морали выступает в качестве внешней авторитетной инстанции, выдвигающей требования, а кто – в качестве сопротивляющегося, но в конечном итоге принимающего их адресата? Можно сказать, что для морали характерно соединение этих двух элементов в едином человеческом *Я*. Выступая в качестве «высшего *Я*», оно диктует требования, выступая в качестве «низшего *Я*», оно им сопротивляется. «Низшее *Я*» содержит те мотивации, которые подвергаются более или менее успешному торможению и преобразованию на основе предписаний, исходящих от «высшего *Я*». Эта модель сохраняется даже в тех моральных доктринах, которые допускают трансцендентный исток нравственной нормативности. Элементы самозаконодательства в данном случае сохраняются за счет свободного присоединения «высшего *Я*» к нормам, которые порождены объективным разумом или божеством. За подобным пониманием стоит особая антропология и даже метафизика личности, структурно интегрированная в моральное сознание: мотивы и психологические диспозиции подлежат ответственному личному контролю, хотя бы в ситуации их конфликта.

Другое формально-функциональное свойство морали – универсальность. Суждения, в которых задействованы моральные понятия, претендуют на всеобщий характер. Эти суждения таковы, что, высказывая какое-то из них в определенной ситуации, мы предполагаем две вещи: то, что мы сами будем воспроизводить его во всех подобных случаях, и то, что любой разумный и наделенный моральной чувствительностью человек должен присоединиться к нему. В противном случае он сам заслуживает морального осуждения. Например, действия, причиняющие ущерб, могут быть описаны пострадавшим от них человеком исключительно в терминах личной обиды или же в моральных терминах, т.е. как неуважение к его человеческому достоинству. Именно во втором случае высказывание суждения порождает обязанность последовательности в будущем и ожидание всеобщей поддержки. Универсализуемые суждения являются таковыми, поскольку опираются на принципы и нормы, которые не содержат указаний на конкретных индивидов. Они включают в себя лишь описания, под которые могут попадать разные индивидуальные субъекты. При этом обязательность принципа или нормы не меняется в зависимости от того, какие именно индивидуальные субъекты, соответствующие описанию, оказались задействованы в конкретной ситуации, которая

требует оценки или принятия решения. Данное обстоятельство относится как к потенциальному деятелю, так и к тем людям, чьи интересы затрагивает его действие. Поэтому можно сказать, что универсальность моральных принципов и норм состоит в их «общеадресованности», не позволяющей тому, у кого есть определенная обязанность, уклоняться от ее исполнения по субъективным причинам, и в «беспристрастности», не позволяющей ему произвольно выбирать тех, по отношению к кому эта обязанность должна исполняться.

Третье формально-функциональное свойство моральных принципов и норм – приоритетность. Оно проявляется в ситуации конфликта моральных и иных требований и ведет к тому, что моральные требования перевешивают по своей значимости все остальные. Конфликтующие с моральным долгом требования разнородны: они могут быть связаны с кодексами, регулирующими жизнь определенных сообществ и институтов (позитивный закон, обычай, должностные обязанности и т.д.), могут быть продуктом иных ценностно-нормативных сфер культуры и индивидуального опыта. Моральный долг в определенных ситуациях противоречит долженствованию, порожденному ценностями истины, красоты или религиозного спасения. Однако, если исключить экстремистские проявления эстетизма, а также религиозный и научный фанатизм, моральные ценности общепризнанно рассматриваются как преобладающие. В случае с религией ответом на конфликт требований могут быть две стратегии: а) расширение сферы нравственно допустимых и обязательных действий за счет исполнения тех общезначимых норм, которые считаются требованиями божества, а также за счет совершения тех уникальных поступков, которые прямо предписаны божеством, б) превращение морального качества норм и поступков, порожденных религиозным опытом, в своеобразный критерий подлинности этого опыта (по принципу: «аморальное не может быть заповедано Богом»). И в первом, и во втором случае мы сталкиваемся именно с выражениями такого формального свойства моральных принципов и норм, как приоритетность.

Три следующих формально-функциональных признака морали выявляются на основе ее соотнесения с правом и обычным регулированием поведения. Первое свойство, разграничивающее их между собой, касается объекта регулирования. Правовые нормы и обычаи не обращены к внутренней реальности человека, не предписывают мотивы и переживания. Они определяют должное поведение, а не должное качество личности. Осуждению подвергается физическое действие, а отсылка к мотивации необходима лишь для определения виновности совершившего его человека и для дополнительной квалификации

тяжести его деяния. Моральные принципы и нормы, напротив, всегда обращены к мотиву. Некоторые из них прямо предписывают и запрещают определенные переживания и тем самым создают основу для позитивной или негативной оценки свойств и проявлений личности вне их обязательной реализации в физическом действии. Например, ненависть к другому человеку будет противоречить заповеди любви, даже если из страха или природной бездеятельности человек, охваченный ненавистью, никак не реализует свои переживания. Другие моральные нормы запрещают и предписывают действия (как например, «не убий» или «не укради»), однако, делают это специфическим образом. Само по себе совершение человеком действий, заданных нравственной нормой, или воздержание от действий, запрещенных ею, не является достаточным основанием для их положительной моральной оценки. Для морального одобрения требуется соотнести действие и породивший его мотив. Лишь в том случае, если этот мотив не связан со стремлением получить выгоду или избежать личных потерь, если совершенное действие диктовалось уважением к норме и к стоящей за ней ценности, перед нами будет морально одобряемый поступок. В противном случае он останется морально нейтральным. Нарушения нравственных норм, предписывающих или запрещающих действие, оцениваются в рамках несколько иной логики. Совершение противоречащего норме действия может оказаться предосудительным и в тех случаях, когда мотивация была исключительно бескорыстной, связанной с признанием значимости определенных норм и ценностей, однако, имело место неправильное понимание ситуации совершения действия.

Второе свойство, отграничивающее мораль от правового и обычного регулирования, касается санкций, или тех негативных последствий нарушения нормы, посредством которых обеспечивается ее исполнение. Правовые санкции носят внешний и по преимуществу материальный характер. Они налагаются извне – специализированными понуждающими инстанциями и состоят в определенных материальных (физических) лишениях: потере свободы, потере имущества, потере возможности заниматься определенными видами деятельности, использовать знаки отличия и т.д. Напротив, моральные санкции имеют по преимуществу внутренний и всегда идеальный (духовный) характер. Они выстраиваются в следующий ряд по принципу от «внутренних» к «внешним»: угрызения совести, а также переживания вины и раскаяния, чувство стыда, осуждение со стороны другого человека (вплоть до солидарного общественного осуждения).

Наконец, мораль отличается от других систем регулирования человеческого поведения в связи со спецификой процесса интерпретации норм и вынесения оценок. Если в правовой сфере присутствуют специально уполномоченные инстанции, применяющие нормы к конкретным случаям, а также специальные инстанции, дающие официальное толкование норм, которые используются в правоприменении, то в сфере морали мы сталкиваемся с иной ситуацией. Мораль – это пространство, где каждый имеет право судить каждого, где у каждого есть право толковать предельно общие и доступные его понимаю императивы. Ведение вертикалей оценки и вертикалей интерпретации противно ее природе.

Содержательная сторона морали может быть реконструирована по упомянутым выше понятиям-маркерам, которые позволяют отграничивать моральный долг от долга религиозного, художественного, научного (напомню: «честное (справедливое) – нечестное (несправедливое)», «жестокое» – «милосердное (сострадательное)», «достойное» – «недостойное»). Мораль ориентирует действия каждого человека на достижение особого качества межчеловеческих отношений. Это качество определяется тем, в какой мере отношения между людьми воплощают в себе равную, внутреннюю, неинструментальную ценность каждого представителя человечества, т.е. в какой мере уважение к интересам и потребностям другого человека ограничивает поступки, продиктованные эгоистической или социально-конформистской мотивацией, и в какой мере оно само становится основой для совершения поступков. Деятельное признание неинструментальной ценности другого человека выражается в нескольких практических стратегиях: во-первых, в невреждении, которое зафиксировано в виде фундаментального нравственного запрета на насилие, но не связано с одним лишь тривиальным применением физической силы, во-вторых, в оказании помощи в ответ на явно выраженную ситуативную потребность в ней, и наконец, в-третьих, в осуществлении заботы, которая, в отличие от простой помощи, предполагает многостороннюю поддержку другого человека, включающую создание условий для его полноценной самореализации и для переживания им жизненного благополучия. Эти стратегии переплетены между собой и корректируют друг друга в определенных практических контекстах. С этим связано то обстоятельство, что, хотя мораль в целом может считаться абсолютной, нравственные предписания, диктующие каждую из перечисленных стратегий, не носят абсолютного характера, т.е. они могут ситуативно приостанавливать действие друг друга. Например, невреждение может ограничивать возможности оказания помощи, а требование помочь может повлечь за собой вынужденное причинение вреда.

Andrey Prokofyev[1]

In my attempt to define the meaning of the concept of morality I would try to base my definition on the ubiquitous and commonly understood meanings of such words as "moral" or "immoral", "ethical" and "unethical." Those meanings are by no means rigid–their boundaries are flexible, and there have been cases of uncommon connotation, which, basically, is what requires extra analysis; however, it is perfectly feasible to deduce them.

First one must attempt to find basic linguistic markers of some sort, or words that would plainly signalize to a non-theoretician speaker of a given language that he or she is making a moral (ethical) judgment or simply coming across one. First and foremost, we should use the word "duty" in this capacity. A moral judgment of a person's actions or traits is based on whether or not the person in question does his or her duties. It is also implied that moral or ethical duty is a specific kind of duty, with certain properties that set it apart from all the other kinds (service, civic, professional, religious and so on). Apart from the notion of duty, which represents obligation, or the compulsory nature of a given action or sentiment, concepts used for orientation within the sphere of moral judgements are the ones that reflect the specific nature of actions and sentiments that are obligatory for a moral person. These pairs of qualificatory terms are used to express one's opinion of whether or not a given duty has been met, whether a given action is moral or immoral, and whether one acts as a person of greater or lesser moral integrity. They are as follows: fair (just) versus unfair (unjust), cruel versus merciful (compassionate), and worthy (becoming) versus unworthy (unbecoming). The latter pair takes on an independent meaning when actions that constitute a breach of duty do not cause any harm to others, but nonetheless testify to the baseness of the perpetrator's personal qualities.

By using these markers as a basis and analyzing the sphere they delineate one might point out several attributes of morality that can clearly be grouped into substantial, and formal/functional, or, in other words, those to do with values and principles and those concerning their manifestation in human practices. Let us begin with formal attributes. The first is virtually identical to the meaning of the word "duty." Morality is

[1] Prokofyev Andrey Vyacheslavovich – Doctor of science, Professor of the Lomonosov Moscow State University (the Faculty of Philosophy, the Chair of Ethics), he is the author of "Justice and Responsibility: Social Problems in Moral Philosophy" (2006), "Morality of Individual Perfection and Social Morality: An Inquiry into a Diversity of Moral Phenomena" (2006), "Giving Everyone His Due: An Introduction to a Theory of Justice" (2013).

the realm of principles and norms–negative and positive requirements (R. M. Hare formulates this as follows: "moral judgements are prescriptive.") Who, in case of morality, could act as an external authority that makes demands, and who–as their addressee, one that struggles against them for a while, but accepts them eventually? One might say that it is characteristic for morality to fuse these two elements together within a single human Self. It makes demands as a "higher Self" and tries to resist them as the "lower Self." The "lower Self" is the source of motivations that are more or less successfully blocked or transformed in accordance to what is dictated by the "higher Self." This model is valid even for moral doctrines that allow for a transcendental source of moral norms. In that case, certain elements of self-governance survive as a result of a deliberate union between the "higher Self" and the deity. This perception is backed by a specific anthropology and even metaphysics of personality structurally integrated into the moral consciousness: motives and psychological dispositions are subject to responsible personal control, even in situations when they conflict.

Another formal/functional attribute of morality is universality. Judgments that involve moral concepts aspire for common validity. Their very nature is such that whenever we voice one of them in a certain situation, we assume two things, namely, that we would act accordingly in all similar cases, and that any rational and morally sensitive person would do the very same as us, or be worthy of moral deprecation. For instance, actions that cause harm may be described by the victim exclusively in terms of personal affront, or, alternatively, in moral terms, as lack of respect for human dignity. It is in the latter case that making a judgment implies an obligation for future consistency and an expectation of support from everyone. Universalised judgements are such because they are based on norms and principles that contain no mention of specific individuals. They simply contain descriptions that may fit various individual subjects. The compulsory nature of a norm or a principle remains unchanged regardless of the identity of individual subjects with fitting descriptions involved in a situation that requires judgment or action from one's part. This circumstance concerns the potential perpetrator as well as people whose interests are somehow related to this action. One may therefore claim that the universality of moral norms and principles is expressed as their being addressed to everyone, which makes sure that whoever has a specific duty will not shirk it for subjective reasons, as well as their "impartiality," which proscribes one from arbitrarily choosing people for whom the obligation must be met.

The third formal/functional attribute of moral principles and norms is their priority. It manifests in conflict situations between moral and other requirements and leads to the recognition of moral requirements as the most important. Requirements that

conflict the moral duty are varied–they may be associated with codes that regulate the lives of certain communities or institutions (positive law, custom, official duties etc) or be a product of other axiological and normative spheres of culture and individual experience. In certain situations, moral duty contradicts the oughtness engendered by the values of truth, beauty or religious salvation. However, if we exclude the extremist manifestations of aestheticism, as well as religious and scientific fanaticism, we shall see that moral values are generally recognised as prevalent. In case of religion, there are two possible strategies for resolving the conflict of requirements, namely: a) expanding the sphere of morally acceptable and compulsory activities by complying with the generally valid norms believed to be the demands of a given deity as well as performing the unique actions that have been directly prescribed by the deity, and b) transforming the moral quality of norms and actions resulting from religious experience into a certain criterion of said experience's authenticity (the principle being that God cannot give immoral commandments). In both cases we encounter the very manifestations of priority as a formal attribute of moral norms and principles.

The following three formal/functional attributes of morality are revealed when it is juxtaposed against law and customary behaviour regulation. The first distinctive attribute concerns the object of regulation. Neither legal norms, nor custom can address a person's inner reality or prescribe motives and sensations. They define the norms of behaviour, which are not the same as the norms for the quality of a person. It is a physical action that gets condemned, and reference to motivation is only needed inasmuch as it helps to determine the guilt of the perpetrator and provide additional qualification for the gravity of the misdeed. Moral norms and principles, on the contrary, always address the motive. Some of them directly prescribe or forbid certain experiences, thus providing the basis for a positive or negative judgment of qualities and manifestations of a personality regardless of whether or not they become realised as physical actions. For example, hatred for another person will contradict the commandment of love, even if the person consumed by hatred will never act on their feelings out of fear or their predilection for inactivity. Other moral norms prescribe and forbid certain actions (such as "thou shall not kill" or "thou shall not steal"), but they do it in a specific way. In and of themselves, the actions taken as a result of the moral norm (or restraint from actions that it forbids) cannot be regarded as a sufficient reason for a positive moral judgement. Moral approval requires that the action be juxtaposed with the motive that had brought it about. Only when the motive in question is unrelated to the wish to profit or escape personal losses shall the action be morally acceptable–if the action in question was dictated by respect for the norm and the value it represents. Otherwise it will be

morally neutral. Breaches of moral norms that prescribe or proscribe certain actions are judged within a different logical framework. An action that goes against the norm may be regarded as reprehensible even though one's motivation is perfectly pure and based on the recognition of certain norms and values, but one's understanding of the action's situational context is wrong.

The second attribute that sets morality apart from law and customary regulation concerns the sanctions, or the negative consequences of breaking the norm that enforce compliance. Legal sanctions are of an external and, primarily, material character. They are imposed from without by specialised organs of coercion and represent certain material (physical) losses such as the loss of freedom, property, opportunity to pursue certain types of activity, the right to wear insignia and so on. On the other hand, moral sanctions are predominantly internal and always of an idealistic or spiritual nature. They form the following sequence from the "internal" to the "external": pangs of conscience, as well as the feeling of guilt and repentance, followed by the feeling of shame, and followed, in turn, by condemnation from the part of another person (all the way to unanimous condemnation by society).

Finally, the difference between morality and other systems regulating human behaviour is in the specific nature of the process of interpreting norms and making judgements. The legal sphere has special duly authorised institutions that apply the norms to actual cases, as well as special institutions that provide the official interpretations of the norms used in legal practice, but the situation with the sphere of morality is quite different. Morality is a space where everybody has the right to judge everybody else–where everybody has the right to interpret general and accessible imperatives. The introduction of vertical scales of judgement or vertical scales of interpretation goes against its nature.

The substantive side of morality can be reconstructed with the use of marker notions used above, which make it possible to draw a distinction between moral duty and its religious, artistic or scientific counterpart. Let me remind what they are: fair (just) versus unfair (unjust), cruel versus merciful (compassionate), and worthy (becoming) versus unworthy (unbecoming). Morality orients every person's actions at the attainment of a specific quality of interpersonal relationships. This quality is defined by the extent to which relationships between people embody the intrinsic, non-instrumental value of each human being, or how much respect for the interests and needs of another person prevents people from acting out of egotism or social conformity and serves as the basis for taking actions. Active recognition of another person's non-instrumental value is expressed as a number of practical strategies: firstly, non-harming, which is manifest as a fundamental moral taboo on violence, but goes far beyond a mere proscription on the

use of physical power; secondly, providing help in response to an explicit situational need, and, thirdly by providing care, which, unlike simple help, implies supporting another human being in a variety of ways, including the creation of conditions required for a person to have an opportunity for full self-realisation and flourishing. These strategies are intertwined and capable of correcting each other in certain practical contexts. This has much to do with the fact that although morality can be considered absolute in general, ethical norms that dictate each of the above strategies are not absolute, and they can overlap and cancel each other out depending on the situation. For instance, the tenet of non-harm can limit one's ways of rendering help, and a request for help might lead to the necessity of causing harm.

Translated into English by Mikhail Yagupov

А.В. Разин[1]

Можно ли дать определение морали? Я думаю, что в общих чертах – можно. Однако при этом необходимо принять во внимание, что сама мораль не была исторически однородной, и при интерпретации явлений нравственной жизни всегда останется место для приоритетов общества и исследователя.

Мораль это и определенные общественные требования, иногда достаточно жестко фиксированные в социальных нормах, и сознание личности, которое реагирует на эти требования, обдумывает их, принимает их для себя или пытается подвергнуть их некоторой ревизии, сформулировать какие-то другие требования, что, однако, возможно уже не в одиночку, а совместно с какими-то группами людей или обществом в целом.

Известно, что нормы морали складываются стихийно, их возникновение и действие не предполагает разделения на субъект нормотворчества и объект действия нормы, т.е. на того, кто творит норму и кто ее исполняет. Даже если тот, кто предложил норму, известен, как это часто бывает в религиозной этике, принципиально важным является именно то, что общность согласилась ее исполнять, более того, можно сказать, что сама она консолидировалась вокруг этой нормы как нового принципа социальной связи. Это означает, что с возникновением нормы появляется новая социальная реальность, которой не бы-

[1] Александр Владимирович Разин – доктор философских наук, профессор кафедры этики МГУ им. М.В. Ломоносова. Автор книг: «От моральных абсолютов к конкретной действительности» (1996); «Нравственный мир человека» (2003).

ло до этого, которая не имеет аналогии в природных фактах, не может существовать без этой нормы. Моральная норма, таким образом, не просто подправляет реальность, она более всего создает новую реальность, которой не было до этого. Например, экзогамный запрет (который отчасти можно рассматривать в качестве моральной нормы) создает общество в современном смысле, христианский принцип подставь левую щеку, когда тебя ударили по правой, также создает такую реальность, которая не существовала до этого.

Создание подобной новой реальности невозможно без предварительно сформулированной идеи, которая служит основанием нормы, которая показывает человеку, почему норма должна выполняться (уже потом норма подтверждает себя практически в жизнедеятельности по крайней мере нескольких поколений людей). Выдвижение идеи требует теоретической рефлексии. Но рефлексия морали есть этика. Соответственно определения морали не могут быть выработаны без представления об этике, а она была разной для разных исторических эпох.

Античная этика была в основном этикой добродетелей, под которыми понимались устойчивые черты характера, позволяющие человеку правильно ориентировать свою деятельность на добро, благо. При этом благо общества и личности совпадали. По выражению А. Макинтайра моральные практики были практиками с внутренними благами. Христианская этика стала этикой личного совершенствования. Но в ней уже были заложены принципы этики долга в качестве универсализма, вытекающего из признания равного достоинства всех. Этика Нового времени стала этикой долга. Ее основной задачей стала разработка общих для всех правил, причем таких, которые не имели бы основания в какой-либо онтологической картине мира.

Современная этика представляет сложный конгломерат идей, в котором сочетаются принципы этики долга (они пока доминируют) подходы этики добродетелей, локальные правила, отражающие специфику профессиональной деятельности и процедуру принятия решений в отдельных областях человеческой деятельности. Ее отличительной чертой также становится невероятное расширение сферы публичной морали, императивы которой значительно отличаются от традиционных моральных императивов. Здесь имеет место взгляд, устремленный на много лет вперед (отношение к будущим поколениям); прагматичность технического и иного характера, связанная с принятием решений на основе определения минимального зла; коллективная ответственность; дифференциация людей в соответствии с их значимостью для общества, замена универсального отношения к другому функциональными правилами (адвокат не может относиться к прокурору так же, как к самому себе, и т.д.).

Мораль соответственно оказывается многообразной, а следовательно, многообразными должны быть и ее определения.

Традиционные нравственные императивы были обращены к сознанию личности. С характеристиками, зависимыми от возможностей личности, часто связывают отличительные черты морали: свобода выбора (добровольное принятие на себя нравственных обязательств); нравственно положительно оцениваемые черты характера (добродетели); готовность к самопожертвованию (принципиальное утверждение интереса общества как высшего по отношению к интересу личности); возведение в принцип идеи фундаментального равенства между людьми (готовность относиться к другому так же, как к самому себе, отсюда – всеобщность выражения нравственных требований); идея самосовершенствования (отсюда – конфликт должного и сущего). В российской этике 1970-х гг. мораль рассматривалась как такое средство воздействия на поведение личности, которое не опирается на деятельность каких-то особых формальных институтов. Иногда, правда, отмечалось, что мораль может быть связана с деятельностью некоторых негосударственных институтов, например, с церковью, но это считалось исторически преходящим, не соответствующим ее природе.

Состояние современного общества во многом опровергает ряд отмеченных выше положений. Так, в развитии профессиональной этики начался массовый процесс кодификации моральных норм. За исполнением норм следят определенные организации: этические или апелляционные комитеты в университетах; профессиональные совещания врачей, взявшие на себя дополнительные функции нравственной оценки; комитеты по парламентской этике, оценивающие допустимость или недопустимость поведения депутатов с моральной точки зрения; профессиональные организации бизнес-коммуникаторов или организации работников по связям с общественностью; советы по журналистской этике, так или иначе следящие за тем, чтобы общество получало правдивую информацию о состоянии дел в отдельных корпорациях и общественной жизни в целом. Отсюда ясно, что мораль во многом становится формально определенной. Моральному выбору задаются строго определенные рамки. В то же время нормы профессиональной этики оказываются обращенными уже не ко всем людям Земли или не ко всем существам, наделенным разумом, как полагал Кант, а к представителям данной профессии.

Наряду с делением морали по профессиональному признаку возникло ее разделение по принципу корпоративной принадлежности. Многие современные корпорации выработали свои этические кодексы, провозгласили собственные нравственные миссии, в которых отражается то, как деятельность данной кор-

порации способствует возрастанию общественного блага в целом, как данный вид бизнеса способствует удовлетворению потребностей людей.

К этому надо добавить, что те требования морали, которые традиционно обращались к каждой отдельной личности, например забота о ближнем, в современном обществе часто становятся и предметом деятельности специальных государственных органов. Люди, работающие в таких органах, по существу выполняют особые нравственные функции, обслуживающие все общество.

Но что же тогда остается общего у этой новой морали с той, что была известна нам ранее?

Думаю, что это *конфликт должного и сущего*. Мораль всегда предлагает личности завышенные требования, зовет к совершенствованию, пределов которому нет.

Высокая степень личной ответственности, которую человек на себя добровольно принимает. Скажем, в кодексах профессиональной этики доминируют нормы, сформулированные в позитивном смысле, а не как категорические запреты. Но тогда трактовка того, как эта норма должна быть выполнена в конкретных обстоятельствах, строится на самосознании и профессиональных умениях человека.

Профессиональные умения, *совершенство в выполнении функций,* составляет то, что роднит современную этику с античной этикой добродетелей.

Гуманизм, который исходно заложен во всех принципах традиционной и современной этики. Он, конечно, меняет свои формы, но любая мораль исходила из принципиального уважения одного человека другим и общей обязанности сделать всех счастливыми.

Alexander Razin[1]

Is it possible to define morality? Generally, I believe it possible. However, what we need to take into account is that morality was not homogeneous historically, and the interpretation of the phenomena of ethical life will always leave enough space for the priorities of society and the researcher.

Morality also represents certain social requirements, which can sometimes be fixed in social norms quite rigidly, as well as the consciousness of the individual who reacts

[1] Alexander V. Razin – Professor, Department of Ethics, Philosophical Faculty of Moscow State University. The author of the books "From Moral Absolutes to Concrete Reality" (1996); "The Moral World of the Human Being" (2003).

to these requirements, ponders them, and either accepts them or tries to revise them in some way and formulate some other set of requirements; however, this is a task that can only be undertaken together with certain groups of people or society in general. We know that moral norms are established spontaneously–their emergence and validity do not imply any dichotomy between the subject of policy-making and the object affected by the policy, or whoever sets the policy and whoever follows it. Even if the identity of the author of a norm is known, as is often the case with religious ethics, what one finds to be of essential importance is the norm's acceptance by the community–moreover, one might say that the community has consolidated around this norm, accepting it as a new principle of social organisation. The implication of this new norm engenders a new social reality that had not existed previously, has no analogy in natural facts and cannot exist without this norm. Thus, a moral norm does not merely correct reality–first and foremost, it creates a wholly new reality. For instance, the exogamous taboo (which can partially be regarded as a moral norm as well) defines society as it is today; the Christian principle of turning the other cheek had also created a reality quite unlike everything that came before it.

The creation of a new reality in such a way is impossible without a premeditated idea that would serve as a basis for the norm, demonstrating the necessity of adhering thereto (later on, the norm confirms its validity practically over at least several generations). The birth of an idea requires theoretic reflection. However, moral reflection is ethics. Thus, no definition of morality can be formulated without the notion of ethics, which has varied over the course of history.

Ancient ethics was the ethics of virtues for the most part, which were interpreted as stable character traits that would enable a person to orient one's actions towards the good. The good of the society coincided with the good of an individual. According to Alasdair Macintyre, moral practices were practices with internal goods. Christian ethics became the ethics of self-perfection. However, it already contains the principles of the ethics of duty manifest as its universalism, which is a result of acknowledging the equal value of all. The ethics of the modern times became the ethics of duty. Its main purpose was to establish rules that could be regarded by everyone as valid without stemming from any ontological model of the world.

Modern ethics is a complex agglomeration of ideas that combines the principles of duty ethics (dominant for the time being) with approaches of virtue ethics as well as local rules that reflect the specific attributes of professional activities and the decision-making procedures typical for certain types of human activity. It is also characterised by an incredible broadening of the sphere of public morality, whose imperatives differ substantially from the traditional moral imperatives. What we see

here is a long-term perspective (thoughtful attitude to future generations), pragmatism, technical and otherwise, resulting from taking decisions based on the definition of minimum evil, collective responsibility, differentiation between people that would reflect their significance for society, the replacement of one common way of treating everyone by functional rules (a defence solicitor cannot treat the solicitor for prosecution the way he treats himself etc.).

Therefore, morality turns out to be a multifaceted phenomenon, that has to be reflected in its definition.

Traditional moral imperatives appealed to an individual's consciousness. Characteristics that depend on an individual's faculties are often associated with the distinctive characteristics of morality: freedom of choice (voluntary acceptance of moral obligations), morally positive personal traits (virtues), preparedness for self-sacrifice (essentially, an assertion of the priority of society's interests before those of an individual), the idea of fundamental equality of all people as a guiding principle (willingness to treat others like one would treat oneself and hence the universality of moral requirements) and the idea of self-perfection (hence the conflict between what is and what ought to be). In Soviet ethics of the 1970's morality was viewed as a means of affecting a person's behaviour that required no special formal institutions. It was occasionally pointed out that morality may be associated with the activities of certain non-governmental institutions such as the church, but such associations were believed to be transient from the historical point of view and failing to correspond with the true nature of morality.

The state of modern society largely refutes a number of postulates as mentioned above. Thus, the development of professional ethics has entered the stage of mass codification of moral norms. Adherence to the norms is overseen by special organisations such as ethical or appellation committees in universities, professional councils of medics that assume auxiliary functions of ethical assessment, parliamentary ethics committees that estimate whether or not the behaviour of parliament members is morally acceptable, professional organisations of business communications or public relations specialists and journalist ethics councils that try to ensure that society gets truthful information about the state of affairs with certain corporations and public life in general. Obviously enough, morality is largely becoming formalised, and moral choice is circumscribed by a rigid set of boundaries. On the other hand, the norms of professional ethics are no longer addressed to all humanity or all intelligent beings, as Kant had assumed, but rather the representatives of a given profession.

Apart from professional subdivisions in morality we also see it subdivided by corporate identity. Many modern corporations have established ethical codices of their very own and proclaimed their very own ethical missions, which reflect how the activities of a given corporation are oriented towards bringing about an increase in public good in general, or how a given type of business helps with satisfying people's demands.

One must also add that moral requirements that were traditionally addressed to individuals, such as care for one's kin, have often become the prerogative of special state organs whose workers are de facto charged with specific moral functions to serve the entire society.

But what does this new morality have in common with the kind known to us earlier?

I believe it to be the conflict between what is and what ought to be. Morality always sets personal standards that are a few notches too high and urges one forward towards perfection that has no limit.

A high degree of personal responsibility that one assumes voluntarily. For example, the codices of professional ethics are dominated by norms formulated positively and not as categorical proscriptions. However, in this case the application of such norms in the real world depends on the self-awareness and the professional skills of a given person.

Professional skills and perfectionism in one's approach to one's functions define the kinship between modern ethics and the ancient virtue ethics.

Humanism, that is the original basis for all the principles of traditional and modern ethics. It changes its forms, of course, but every kind of morality was essentially based on respect between people and a common obligation to make everybody happy.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Jerald Richards[1]

This view of morality, or ethics, is grounded in certain specific beliefs, intuitions, and insights about human beings and human values. One is the belief that all human beings want or desire well-being or happiness, and want to avoid unnecessary pain and suffering. Another is the intuition of the equal worth or value of human beings.

[1] Jerald Richards — Professor of Philosophy at Northern Kentucky University and teaches ethics, social and political philosophy, philosophy of nonviolence, and philosophy of peace and war. He has published articles on nuclear deterrence, just war morality, nonviolence, the Gulf War, Gandhi, Radhakrishnan, and criminal punishment.

To recognize the equal worth or value of human beings leads to a respect or regard for them. Generated from these insights are the basic moral principles that we should (ought) not cause harm to others, should protect others from harm, and should promote the well-being of others. So at the heart of bad, wrong, unfair, unjust, or inappropriate behavior is causing harm to human beings (including oneself). And at the heart of good, right, fair, just, positive or appropriate behavior is protecting others from harm and/or promoting their well-being.

Also generated from these insights and principles is the sense that all human beings have a moral right to at least a minimum level of the satisfaction of those needs without which they would not be able to enjoy well-being or happiness. To respect or regard others as persons of equal worth and value is to act in ways that promote their well-being by helping them to obtain the things that satisfy their basic and uniquely human needs. Basic human needs are needs for food, clothing, shelter, medical care, nurturing, basic education, security, and a benign environment. Other uniquely human needs would include relating to others in terms of love, a sense of rootedness and community, a sense of self-identity, creating things of value for self and others, and a sense of meaning and purpose.

Historically, these understandings, beliefs, insights, intuitions, and principles have been assumed under a more general foundational guiding ethical principle, the principle of reciprocity. This principle has been stated in various ways, among which are "do to others as you would have others do to you" and "don't do to others what you would not want others to do to you." This principle is present in and fundamental to several ancient cultures, traditions, and religions, including Hinduism, Buddhism, Taoism, Jainism, Islam, Christianity, Judaism, Confucianism, and Zoroastrianism. Secular versions of the principle have exerted positive influence in the past several centuries. The moral philosophies of I. Kant and J.S. Mill are classical examples of ethical systems that give primacy to the principle of reciprocity as it evolved out of both secular and religions traditions. The principle of reciprocity and the supporting principles of not harming others, protecting others from harm, and promoting the well-being of others are essentially principles of compassion, love, and a generous concern for the well-being of others. From these principles, all other principles necessary for the guidance of the moral lives of human beings can be derived. For example, all the types of harm we can cause others can be addressed in the form of principles, such as "do not lie," or "do not steal."

Often overlooked, perhaps not fully grasped by our minds and imaginations, when we think and talk and write about common or universal morality, is the significance of the necessary requirement of nonviolence (in thought, word, and deed) in the successful

fulfillment of the requirements of the principle of reciprocity and its associated principles. Incumbent upon persons who have been grasped by this significance is a commitment to the creation of cultures of nonviolence around the world. The specific dynamics of this creative activity would vary from culture to culture depending upon, among other things, the social, political, economic, ethnic, and religious conditions in a given culture. This activity would be positive and constructive but would necessarily include creative critiques of the major sources of violence in the modern world, including the militarization of the nations of the world, unjust systems of distributive justice, and retributive systems of criminal justice. Other abuses of power that are most often violent in nature and which call for creative critiques are child abuse, spouse abuse, involuntary servitude, police brutality, political corruption, ethnic cleansing, ageism, sexism, racism, nationalism, and terrorism.

Key to the creation of cultures of nonviolence is a continuing nourishment of the primary intuitions of the equal worth and value of human beings, and their entitlement to the enjoyment of certain rights, especially the right to respect and dignity.

No list of activities that can help to keep these intuitions alive will be useful to all human beings in all circumstances, but there are some general activities that have proven to be helpful. Among them are the following:

1. Encouraging and nurturing a healthy self-respect.

2. Reading about and reflecting upon the lives and actions of persons who are moral exemplars.

3. Developing a sense of the uniqueness of human life and of individual human beings.

4. Reflecting upon the many capacities of human beings and their positive and constructive possibilities.

5. Developing an awareness of our shared experiences on this planet: having similar hopes, needs, and goals; the precariousness and frailty of human existence; and our mutual interdependence in living and in doing the things we want to do.

6. Developing the powers of understanding, empathy, and sympathy.

With the continuing nourishment of these primary intuitions, the commitment to the principle of reciprocity and its supporting principles will be reaffirmed and strengthened.

As more and more persons are introduced to or reminded of these intuitions and principles, and as they grow in their understanding and commitment, they will become

more compassionate, loving, and generous. They will present to their friends, neighbors, and even enemies an alternative way of living which will result over time in the decrease in all forms of harm, violence, and injustice, and in the creation of cultures of nonviolence. But even then, eternal vigilance will be required and each new generation will need to be introduced anew to these primary intuitions and fundamental principles.

Джеральд Ричардс[1]

Представленный здесь взгляд на мораль основывается на определенных специфических убеждениях, интуиции и представлениях относительно людей и человеческих ценностей. Во-первых, это убеждение, что все люди хотят или стремятся к благополучию или счастью, а также хотят избежать, насколько это возможно, боли и страданий. Во-вторых, это интуитивное представление о равной ценности и достоинстве людей. Признавать равную ценность и достоинство людей означает необходимость уважать их, считаться с ними. Из этого представления исходят основные моральные принципы: не навреди; предотврати причинение вреда другому; способствуй благополучию другого. Таким образом, сутью плохого, неправильного, нечестного, несправедливого или неадекватного поведения является причинение вреда людям (включая себя самого). А сутью хорошего, правильного, честного, справедливого, позитивного или адекватного поведения является защита других от причинения им вреда и/или способствование их благополучию.

Эти представления и принципы порождают также ощущение, что все люди имеют право по крайней мере на минимальный уровень удовлетворения своих потребностей, без чего они не могут ощущать себя благополучными и счастливыми.

Уважать или считаться с другими как людьми равного достоинства и ценности означает действовать так, чтобы способствовать их благополучию, помогая им получить то, что удовлетворяет их базовые и специфически человеческие потребности. Базовые потребности человека – это потребности в пище, одежде, жилье, медицинской помощи, воспитании, базовом образовании, безопасности и благоприятной окружающей среде. Другие специфически человеческие

[1] Джеральд Ричардс – профессор философии в университете Северного Кентукки, преподает этику, социальную и политическую философию, философию ненасилия, философию войны и мира. Он опубликовал статьи по ядерному сдерживанию, этике справедливой войны, ненасилию, войне в Заливе, Ганди, Радхакришнану и уголовному наказанию.

потребности могут быть связаны с отношениями с другими людьми и выражаться в терминах любви, в чувстве укорененности в сообществе, в осознании своей идентичности, в создании чего-то, что представляет ценность для себя и других и в ощущении смысла и цели жизни.

Исторически эти взгляды, убеждения, представления, интуиции и принципы легли в основу более общего фундаментального морального принципа – принципа взаимности. Он формулировался по-разному, например: «делай другим то, что ты хотел бы, чтобы они делали тебе»; или: «не делай другим то, что ты не хотел бы, чтобы они делали тебе». Этот принцип в качестве фундаментального присутствовал в нескольких древних культурах, традициях и религиях, включая индуизм, буддизм, даосизм, джайнизм, ислам, христианство, иудаизм, конфуцианство и зороастризм. За последние несколько столетий светские версии этого принципа сыграли свою положительную роль. Моральные философии И. Канта и Дж.С. Милля – классические примеры этических систем, которые рассматривают принцип взаимности в качестве основного как в светской, так и в религиозной традиции. Принцип взаимности и конкретизирующие его принципы ненанесения вреда другим, защиты других от ущерба, способствование благополучию других, – это, в сущности, принципы сочувствия, любви и великодушной заботы о благополучии других. Из этих принципов могут быть выведены все другие принципы, необходимые как руководство для нравственной жизни людей. Например, все типы вреда, которые мы можем причинить другим, могут содержаться в формулировках моральных принципов, таких как «не лги» или «не кради».

Что часто не замечается и, возможно, не полностью постигается нашим умом и воображением, когда мы думаем, говорим и пишем об общей или универсальной морали – это значимость необходимого требования ненасилия (в мысли, слове и деле), в успешном выполнении требований принципа взаимности и связанных с ним принципов. Многие люди, осознавшие эту значимость, возложили на себя обязанности распространения культуры ненасилия по всему миру. Специфическая динамика этой креативной деятельности может варьироваться от одной культуры к другой в зависимости от социальных, политических, экономических, этнических и религиозных факторов в данной культуре. Эта деятельность может быть позитивной, созидательной, но она обязательно должна содержать конструктивную критику главных источников насилия в современном мире, включая милитаризацию государств, несправедливые системы дистрибутивной юстиции и ретрибутивной системы уголовной юстиции. Другие злоупотребления властью, которые по характеру чаще всего являются насильственными и которые требуют конструктивной критики, – это жесто-

кое обращение с детьми, семейное насилие, принудительный труд, жестокость полиции, политическая коррупция, этнические чистки, дискриминация пожилых, сексизм, расизм, национализм и терроризм.

Ключ к формированию культуры ненасилия – это постоянное культивирование базовых представлений о равном достоинстве и ценности людей и наделенности их определенными правами, прежде всего правом на уважение и достоинство.

Не существует какого-либо перечня видов деятельности, направленных на сохранение этих представлений, которые бы дали положительный результат по отношению ко всем людям и ко всем обстоятельствам, но существуют некоторые общие действия, которые уже показали свою эффективность:

1. Поощрение и воспитание здорового самоуважения.

2. Знакомство с жизнью и деятельностью общепризнанных моральных авторитетов и их осмысление.

3. Формирование представления об уникальности человеческой жизни вообще и каждого отдельного человека в частности.

4. Осознание наличия множества способностей людей и их позитивных и конструктивных возможностей.

5. Развитие осознания общности опыта всего человечества: наличие схожих надежд, потребностей и целей; шаткость и хрупкость человеческой жизни, а также наша взаимозависимость в процессе жизни и достижения желаемых целей.

6. Развитие способностей к пониманию, сопереживанию и сочувствию.

С постоянным культивированием указанных базовых представлений приверженность принципу взаимности и связанным с ним принципам получит лишнее подтверждение и укрепление.

Если все больше и больше людей усвоят эти представления и принципы, другие вспомнят о них, если люди будут развиваться в понимании и приверженности им, они будут более способными к состраданию, любви и великодушию. Они покажут своим друзьям, соседям и даже недругам альтернативный образ жизни, который со временем приведет к сокращению всех форм вреда, насилия и несправедливости, а также к появлению культуры ненасилия. Но даже и тогда будет необходима постоянная бдительность, и каждому новому поколению надо будет снова прививать эти базовые представления и фундаментальные принципы.

Перевод с английского Б. Николаичева

Anthony Rud[1]

Morality helps me understand contextually how I am to live in this world, and treat other humans, non-human animals, and the natural environment. I believe we can model right behavior, though it is not entirely possible to codify and teach it. I am reminded of a professor I knew in college, who, when told about an upcoming presentation on Plato's ethics, remarked "Plato made many mistakes." This professor's idea of morality was a code, almost a legal document by which all conduct could be reviewed. I think morality is more pliant and generative. I don't advocate codes of ethics, but rather a sense of active virtue based on reverence and hospitality[2].

A particularly powerful moral stance is to treat beings in our world with not only respect and consideration, but with reverence. I derive this view from my study of the work of Paul Woodruff[3] and my scholarship on Albert Schweitzer. Reverence for me is more a matter of moral and imaginative perception than cognition; in other words, reverence is emotional and ontological. It is more about being somebody than just knowing something.

I find the definition offered by Woodruff to be helpful: Reverence is "the capacity for a range of feelings and emotions that are linked. It is a sense that there is something larger than a human being, accompanied by capacities for awe, respect, and shame; it is often expressed in, and reinforced by, ceremony."[4] Here is a more complete definition: Reverence is the comprehension of human limitation, imperfection, and our appropriate place in a community with others arising from feelings of awe and emotions of respect, shame, and humility regarding experiences of something or someone that meets at least one of the following conditions: (1) something or someone that cannot be changed or controlled by human means, something we are

---

[1] Anthony G. Rud – Distinguished Professor in the College of Education at Washington State University where his research focuses on the cultural foundations of education, with an emphasis on the moral dimensions of teacher education. In 2011 he published "Albert Schweitzer's Legacy for Education: Reverence for Life".

[2] I have conducted research on reverence with Jim Garrison for a number of years. One product is "Teaching with Reverence: Reviving an Ancient Virtue for Today's Schools" (2012). I wrote a chapter on hospitality in education, "Learning in Comfort: Developing an Ethos of Hospitality in Education" in "The Educational Conversation: Closing the Gap" (1995).

[3] *Woodruff P.* Reverence: Renewing a Forgotten Virtue. N.Y. : Oxford University Press, 2001.

[4] Ibid. P. 63.

powerless to alter; (2) something or someone we cannot create; (3) something or someone we cannot completely understand; and (4) something or someone transcendent, something supernatural. A few examples of "something" that meets one or more of these conditions are: the preciousness and frailty of life, justice, meaning and truth, ideas, ideals, love, death, nature, the creation, creativity, possibility, and human potential. Examples of "someone" include various notions of a Supreme Being, a hero or heroine, or an ordinary human whose capacity for noble acts exceeds the ordinary, such as Mahatma Gandhi, Reverend Martin Luther King Jr., or Mother Teresa.

Woodruff makes the case that reverence is a "cardinal virtue," that is, like courage, justice, or temperance we can find manifestations of it in many, though perhaps not all, cultures. Virtue ethics is concerned with the quality and content of our character and is ancient in origin, though powerful in any age. Today we are largely occupied with either duty ethics or consequentialist (such as utilitarianism) ethics, where we answer the question of moral obligations for action, rather than the questions of moral being of virtue ethics. Duty ethics places a strong emphasis on abstract, decontextualized moral rules, laws, obligations, and rights while utilitarianism emphasizes quantitative analysis to maximize the greatest good for the greatest number. Virtue concerns itself with the concrete particulars of specific situations and even one-time-only decision making. Virtues cannot replace rules, however, and a complete ethical theory would acknowledge that.

Reverence requires us to recognize not only that we are imperfect, but so is everyone else. Imperfection is simply a part of the human condition. Practically, it helps us get along with others within the reverent community because we recognize and forgive ourselves and each other even as we strive together to secure our highest ideals. Reverent awareness and the feelings and emotions that accompany it put us in harmony with ourselves, our community, and our cosmos. A cross-cultural ideal, we find much the same principle as the Golden Mean in the doctrine of the mean in Confucianism and the middle way in Buddhism. The Golden Mean is not like balancing on a seesaw. As part of virtue ethics, it introduces an aesthetic dimension rarely found in duty and utilitarian ethics. John Dewey expresses this aspect well: "The Greek emphasis upon *Kalokagathos*, the Aristotelian identification of virtue with the proportionate mean, are indications of an acute estimate of grace, rhythm, and harmony as dominant traits of good conduct."[1] The *Kalokagathos* refers to the fact that the good, the beautiful, and the harmonious are one. Regardless of what virtue, including reverence, that is at the forefront at any given moment, a virtuous person blends and

[1] *Dewey John.* Ethics // The Later Works. Vol. 7 ; ed. by J. Boydston. Carbondale : Southern Illinois University Press. 1985. P. 271. Original work published in 1932.

balances their virtues according to what the context of action requires right now. The reverent community strives to actualize the unique potential of every individual member so that individual may make their unique contribution to community and thereby aid every other member to likewise actualize their potential. The result is what Aristotle called *eudaemonia*, which we moderns translate as happiness, but is better translated as fulfillment. Aided by intelligent inquiry, the reverent community can locate the Golden Mean between excessive asceticism and selfishness.

For me, reverence is related to another key concept in my moral universe, hospitality. A test of moral behavior for me is how we treat the stranger among us. Do we greet them openly, or are we suspicious and perhaps even accusing? A central operative part of my idea of morality is to be hospitable. By that I understand the Benedictine concept of hospitality, a kindness to strangers and openness to what we may learn from others. As Henri Nouwen comments, "Hospitality...means primarily the creation of a free space where the stranger can enter and become a friend instead of an enemy. Hospitality is not to change people, but to offer them space where change can take place."[1] Hospitality is thus connected to listening to the other, and being open to that person, prior to making any judgment. For me this naturally moves to a Deweyan sense of a community of inquiry where hospitality is also a communicative and political virtue, as a generative quality in public life that would ground a common and democratic political involvement. The communicative virtues include willingness to dialogue across differences, and prepare the way for a democratic way of life.

Thus, prior to discussions of rights and obligations, or the adjudication of moral codes, reverence and hospitality form the foundation of my moral outlook.

Энтони Рад[2]

Мораль помогает мне контекстуально понять, как мне жить в этом мире, как относиться к другим людям, к животным, к природной среде. Мне кажется, что мы можем смоделировать правильное поведение, хотя в полной мере кодифицировать его и научить ему невозможно. Вспоминаю профессора, которого я

[1] *Nouwen Henri.* Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life. Garden City NY : Doubleday, 1975. P. 71.

[2] Энтони Рад — почетный профессор Педагогического колледжа Университета штата Вашингтон. Исследовательские интересы — культурные основания образования, моральные аспекты подготовки учителей. Автор книги «Благоговение перед жизнью: Наследие Альберта Швейцера в образовании (2011).

знал в колледже. Узнав о предстоящем докладе, посвященном этике Платона, он заметил: «У Платона было много ошибок». У этого профессора было представление о морали как кодексе, почти юридическом документе, с помощью которого можно охватить все поведение. Полагаю, мораль на самом деле более гибкая и открытая. Я связываю мораль скорее с активной добродетелью, основанной на благоговении и гостеприимстве, нежели на этических кодексах[1].

Сильная моральная позиция состоит в том, чтобы относиться к живым существам не только с уважением и вниманием, но и с благоговением. Я исхожу в этом из моего изучения работы П. Вудрафа[2] и моих исследований учения А. Швейцера. Я рассматриваю благоговение как моральный, эмоциональный и онтологический феномен, нежели когнитивный. Он указывает на то, что значит быть кем-то, а не знать что-то.

Мне кажется полезным определение, предлагаемое Вудрафом: благоговение – это «способность испытывать целый ряд связанных друг с другом переживаний и чувств. Это чувство, что есть что-то большее, чем человечек, и оно сопровождается благоговейным страхом [awe], уважением и стыдом; часто оно выражается и подкрепляется соответствующими церемониями»[3]. Вот наиболее полное определение благоговения: это понимание ограниченности человека, его несовершенства и нашего места в сообществе наряду с другими. Это понимание вырастает из чувств благоговейного страха, уважения и приниженности, связанного с опытом чего-то или кого-то, которые характеризуются следующим: (1) эти что-то или кто-то не могут быть изменены или контролироваться средствами, которыми обладает человек, мы не можем это изменить; (2) создание кого-то или чего-то от нас никак не зависит; (3) мы не можем это в полной мере понять; (4) что-то или кто-то трансцендентно и в чем-то сверхъестественно. Вот несколько примеров этого «чего-то», иллюстрирующих названные признаки: драгоценность и хрупкость жизни, справедливость, значение и истина, идеи, идеалы, любовь, смерть, природа, творение, творчество, возможность, человеческий потенциал. Примеры «кого-то» включают раз-

[1] В течение нескольких лет вместе с Джеймсом Гаррисоном я занимался исследованием благоговения. В результате вышла книга "Ancient Virtue for Today's Schools" (2012). В книге "The Educational Conversation: Closing the Gap" (1995) мне принадлежит глава о гостеприимстве в образовании: «Learning in Comfort: Developing an Ethos of Hospitality in Education».

[2] См. *Woodruff P.* Reverence: Renewing a Forgotten Virtue. N.Y. : Oxford University Press, 2001.

[3] Ibid. P. 63.

личные понятия Высшего Существа, героя или обычного человека, чья способность к благородным делам превышает то, что обычно для нас. Таковы Махатма Ганди, преподобный Мартин Лютер Кинг или Мать Тереза.

Как показывает Вудраф, благоговение представляет собой «кардинальную добродетель», которую, как мужество, справедливость или умеренность, можно обнаружить во многих, хотя, возможно, и не во всех культурах. Этика добродетели сосредоточена на качестве и содержании нашего характера; и хотя это наиболее древняя этика, она сохраняет свою силу во все эпохи. Сегодня доминирует прежде всего этика долга или консеквенциалистская этика (например, утилитаризм), в которых ставится вопрос о моральной обязанности поступка, но не о моральном бытии, как это предполагается этикой добродетели. Этика долга придает большое значение абстрактным, деконтекстуализированным моральным правилам, законам, обязанностям и правам, в то время как утилитаризм – количественному анализу максимизации наибольшего блага наибольшему числу людей. Этика добродетелей сфокусирована на конкретных частностях особых ситуаций и даже на единичных решениях. Впрочем, добродетели не могут заменить правила, и целостная этическая теория не может не признавать их.

Благоговение требует признать не только то, что мы сами несовершенны, но и другие. Несовершенство – это просто сторона человеческого существования. Понимание этого помогает нам на практике благоговейно выстраивать свои отношения с другими, потому что признаем и прощаем как себя, так и любого другого, даже при том, что все мы стремимся к самым высоким идеалам. Благоговейное состояние ума и сопутствующие этому чувства и эмоции способствуют гармонии в нашем отношении к себе, к сообществу и к нашему космосу. В кросс-культурном плане мы находим во многом такой же принцип в идее в конфуцианской золотой середины и буддистском срединном пути. Золотая середина менее всего означает неустойчивое состояние. Как часть этики добродетели она задает то эстетическое измерение, которое мы вряд ли можем обнаружить в этике долга или в утилитаризме. Этот аспект хорошо выразил Дж. Дьюи: «Акцент греков на *kalokagathos* – калокагатии, аристотелевское отождествление добродетели с серединой обнаруживают проницательное понимание изящества, ритма и гармонии как доминирующих черт доброго поведения»[1]. Идея *kalokagathos* указывает на тот факт, что добро, красота и гармония тождественны. Какая бы добродетель, включая благоговение, ни выдвигалась на первый план в данный конкретный момент,

[1] *Dewey J.* Ethics // *Dewey J.* The Later Works: Vol. 7 ; ed. J. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1985. P. 271.

добродетельный человек совмещает и гармонизирует разные добродетели сообразно тому, что в данном случае требует контекст поступка. Благоговейное сообщество стремится актуализировать неповторимый потенциал каждого индивидуального члена, чтобы каждый из них мог внести свой вклад в дело сообщества и, стало быть, помочь каждому другому члену актуализировать себя. Результатом этого является то, что Аристотель называл eudaemonia (евдемония), а мы, современные люди, называем счастьем, но что точнее было бы переводить как блаженство, полнота жизненной самореализации [fulfillment]. Дополненное разумным рассуждением, сообщество благоговения помещает золотую середину между крайностями аскетизма и эгоизма.

Для меня благоговение сопряжено еще с одним ключевым понятием моего морального мира – с гостеприимством. То, как мы относимся к посторонним (stranger), является для меня тестом на моральность. Открыто ли мы их принимаем или относимся с подозрением и даже с предубеждением? Гостеприимство – центральный момент в моем понимании моральной практики. Я разделяю бенедиктинскую идею гостеприимства – проявлять доброту к посторонним и быть открытым к тому новому, что они несут с собой. Как отмечает Г. Ноуэн, «гостеприимство... создает свободное пространство, вступив в которое посторонний становится другом, а не врагом. Гостеприимство не претендует на то, чтобы изменить людей, но оно предоставляет пространство, в котором изменение возможно»[1]. Гостеприимство, таким образом, выражается в том, что мы без предубеждения выслушиваем другого прежде, чем судим о нем. Это, как мне кажется, напрямую связано с тем, что Дьюи называл исследовательским сообществом (a community of inquiry), в котором гостеприимство – это также и коммуникативная и политическая добродетель, качество общественной жизни, без которого нельзя себе представить общего участия в демократической политической жизни. Коммуникативные добродетели включают в себя готовность к диалогу вопреки различиям и задают таким образом основу демократического образа жизни.

Стало быть, прежде чем начинать дискуссии о правильном и обязательном или принимать моральные кодексы, нужно чтобы сложилось моральное мировоззрение, ключевая роль в формировании которого принадлежит благоговению и гостеприимству.

Перевод с английского Р. Апресяна

[1] *Nouwen H.* Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life. Garden City, N.Y. : Doubleday, 1975. P. 71.

А.П. Скрипник[1]

Историческая судьба морали драматична. Она возникает как искусственная, знаковая форма регуляции поведения. Создав ее, человечество стремится обрести более высокую и совершенную подлинность, но при этом часто вынуждено пользоваться фикциями.

Мораль разворачивается в коммуникации – целенаправленном обмене информацией между людьми. Передавая сообщения, люди пытаются влиять на поведение друг друга. Ментальную основу морали составляет свобода воли как способность действовать, руководствуясь символами, важнейшими из которых являются понятия добра и зла. Индивид может быть моральным существом, если он способен совершить поступок только потому, что этот поступок определяется как добро другими людьми и им самим.

Мораль не может существовать без символического, *пропозиционального* языка. Животные могут обмениваться эмоциями, но, не обладая языком, они не в состоянии передать информацию о том, что вызвало их гнев или удовлетворение, почему нежелательно совершенное действие и как его исправить. Поэтому поведенческие навыки, приобретаемые животными, не кумулятивны, а их кооперация и «реципрокный альтруизм» никогда не поднимаются на уровень морали.

Дж. Мейнард Смит, Э. Шатмари, Л. Стеелс, К. Найт и другие правильно отмечают, что символический язык и нравственность как нормативная регуляция поведения формируются одновременно и вовлечены в коэволюцию. Их порождает потребность в координации совместной жизни и деятельности.

Мораль развивается в *диалоге* как особой форме вербальной коммуникации. Кооперация и социальная структура образуют ее фундамент. Совместные действия какой-то группы людей, направленные на достижение общей для них цели, требуют от каждого участника подчинения его усилий действиям других участников, обеспечения максимальной когерентности. Такая согласованность делает возможной «игру с ненулевой суммой». Через диалог мораль устанавливает для кооперации такие условия, при которых последняя не превра-

[1] Анатолий Петрович Скрипник — доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского университета МИФИ. Автор книг «Категорический императив Иммануила Канта» (1978), «Моральное зло в истории этики и культуры» (1992).

щается в одностороннюю эксплуатацию. *Реципрокность*, взаимность – один из краеугольных камней морали.

Другим краеугольным камнем является стремление к *совершенствованию*, которое вырастает из соперничества за жизненные ресурсы. Элементарной формой его реализации становится иерархическая ранговая структура. Доступ к ограниченным ресурсам определяется в ней степенью совершенства, например, уровнем активности или агрессивности. Опираясь на реципрокность, мораль связывает людей друг с другом, поддерживает монолитное социальное целое. Опираясь на стремление к совершенствованию, она производит внутри этого целого дифференциацию по рангам. И так во всех культурах без исключения. Если акцент смещается в сторону солидарности, то общество становится более эгалитарным и менее динамичным; если в сторону совершенствования – более дифференцированным и динамичным.

Фиктивность в морали обусловлена смешением соперничества и сотрудничества. Первое принимается и выдается за второе. Под видом сотрудничества одни люди используют других как средство для достижения собственных целей. Определенная доля лицемерия – обмана и самообмана – присутствует в морали как родимое пятно. Она старается, но не может избавиться от него.

Первоначально мораль формируется внутри группы, в отношениях между «своими», а на «чужих» распространяется постепенно, реализуя собственный потенциал. Межгрупповые взаимодействия сначала оказывают на нее только косвенное влияние: чем выше интенсивность межгрупповой вражды, тем острее потребность в сплочении группы. Со временем регулятивные средства, предоставляемые моралью, ведут к перемещению грани между «своими» и «чужими». Те, кто отказывается подчиняться ее требованиям, вызывают негативное отношение и переводятся в разряд «чужих»; а «чужие», которые изъявляют готовность к сотрудничеству, оцениваются положительно.

Базовой моральной операцией является оценка действий другого человека, их осуждение или одобрение. Сначала такая оценка выражается в непосредственном переживании, позднее благодаря символическому языку подчиняется рациональным критериям. Характерной особенностью моральной оценки является ее *рекурсивность*. Уже использованная операция вновь применяется к полученным результатам. Первичная оценка подвергается повторному оцениванию: «Справедливо ли я осуждаю этого человека?». Рекурсия может распространиться и на вторичную оценку: «Истинно ли мое понятие справедливо-

сти?». Дальнейшее рекурсивное движение поднимает вопрос о том, что есть истина, и здесь мораль уже превращается в нравственную философию.

Загадка появления морали, как мне кажется, связана с вопросом о причинах и движущих силах этой рекурсивности: что побуждает человека не останавливаться на произведенной оценке, а двигаться дальше к выяснению ее оснований. По всей вероятности, причина здесь в двойственности критериев, по которым производится оценка и формируются понятия добра и зла вообще. В основе первичной оценки лежит индивидуальная приспособленность, но эта оценка вызывает *ответ* со стороны других. Происходит столкновение различных точек зрения, которое побуждает пересматривать собственную оценку: оправдывать или корректировать ее. Вырабатывается способность видеть ситуацию с «высоты птичьего полета», понимать ее объективное значение. В результате возникает компромисс – соглашение, достигаемое на основе взаимных уступок. Это встречное движение является главным источником моральных норм, которые одновременно и общезначимы, и условны.

Драматическая судьба морали заключается в том, что ее рекурсивность нескончаема. Мораль стремится устранить собственную фиктивность, но не может добиться этого. В некоторых ситуациях обоснование морального выбора не может быть завершено вообще. Абсолютно непротиворечивая система моральных норм невозможна. Мораль нацелена на то, чтобы сделать все человечество единой семьей, но она вынуждена наказывать тех, кто противится ее усилиям. Наказывая и вознаграждая, она делит людей на добрых и злых и тем самым подрывает надежду на всеобщее единение. Отказ от негативного санкционирования ведет к стиранию грани между добром и злом.

С одной стороны, мораль отстаивает абсолютность, безусловность и незыблемость своих норм; а с другой – вынуждена сохранять связь с социальной действительностью. С одного фланга ей угрожает *оппортунизм* – тактика подсчета выгод и потерь в каждой конкретной ситуации; с противоположного фланга – *догматизм* как преданность отжившим свой век принципам.

Мораль прокладывает свой собственный маршрут между Сциллой и Харибдой. От твердолобого догматизма она защищается развитием эмпатии, способности чувствовать и понимать внутренний мир другого человека, его позиции и интересы; от прагматического оппортунизма – развитием совести и чувства собственного достоинства. Ее плавание не имеет конца и не становится ни бо-

лее легким, ни более безопасным. Но благодаря морали люди совершенствуются: делаются чувствительнее, дальновиднее, мудрее.

Anatoliy Skripnik[1]

Defining morality and establishing its boundaries is one of the most important tasks set before ethics. However, it is greatly complicated by morality's tendency to cross its own boundaries time and again.

The historical fate of morality is quite dramatic. It came into existence as an artificial symbol-based form of regulating human behaviour. Having created it, humanity is trying to reach a higher and more perfect level of authenticity, yet often has to resort to phantoms.

Morality unfolds in communication, which is a purposeful exchange of information between human beings. By communicating with each other, people are trying to influence each other's behaviour. The mental basis of morality is freedom of will as freedom of acting on symbols, the most important of them being the notions of good and evil. An individual can only be a moral entity if he or she is capable of taking an action for the sole reason that this action is defined as good by other people as well as the individual in question.

Morality cannot exist without symbolic, or *propositional* language. Animals may exchange emotion but, lacking language, they are incapable of transmitting information about the cause of their pleasure or ire, or why a given action is undesirable and how that might be repaired. Therefore, the behavioural skills acquired by animals are not cumulative, and their cooperation and "reciprocal altruism" never rise to the level of morality.

John Maynard Smith, Eörs Szathmáry, Luc Steels, Chris Knight et al are correct to point out that symbolic language and morality as a means of normative regulation of human behaviour coevolve simultaneously. They result from the necessity of coordinating social life and activity.

Morality evolves in a *dialogue* as a specific form of verbal communication. Cooperation and social structure form its foundation. Cooperative actions of a certain group of people aimed at achieving a common goal require each participant

[1] Anatoliy Skripnik — Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and History, Sarov State Institute of Physics and Technology (National Nuclear Research University, MEPhI), author of such books as "The Categorical Imperative of Immanuel Kant" (1978), "Moral Evil in the History of Ethics and Culture" (1992).

to subjugate their efforts to the actions of other participants for maximum coherency. This cooperation allows for a "game with a non-sero sum." Dialogue is the vehicle used by morality to establish an environment for cooperation wherein the latter does not transform into unilateral exploitation. Reciprocity is one of the cornerstones of morality.

Another cornerstone is the aspiration for *perfection*, which stems from competition for resources. A hierarchical structure of rank is an elementary form of its implementation. Within such a structure, access to limited resources is defined by one's degree of perfection – for instance, one's level of activity or aggression. By relying on reciprocity, morality binds people together and maintains a cohesive social whole, and by relying on the aspiration to perfection, it uses rank differentiation within this whole. This is the case with every culture without exception. If emphasis shifts towards solidarity, a society becomes less dynamic and more egalitarian; if it shifts towards perfectionism, a society becomes more dynamic and more widely differentiated.

Phantoms in morality are a result of an amalgamation of competitiveness and cooperativeness. The first is taken for, and presented as, the latter. Certain people use their fellow human beings as means of furthering their own goals in the guise of cooperation. A certain degree of hypocrisy, deceit as well as self-deceit, is inherent in morality like a birthmark. Try as it might, it cannot quite escape it.

Morality is initially formed within a group, in relations between those perceived as "kinfolk", and only begins to affect the "strangers" gradually, insofar as it develops its own potential. In the very first stages, interactions between groups only affect it indirectly – the more intense the hostilities between groups, the greater the need for a group's cohesion. Over time, the regulatory instruments made available by morality lead to shifts in the position of the border between "kinfolk" and "strangers." "Kinfolk" who refuse to yield to its demands attract hostility and are relegated to the status of "strangers," whereas "strangers" who demonstrate their will to cooperate are seen in a positive light.

The most basic moral operation is judgment of another person's actions–either approval or condemnation. Initially, such judgments are manifest as actual experience; later, the symbolic language makes it conform to rational criteria. A characteristic trait of moral judgment is its recursiveness. An operation that has already been used becomes applied to the results again and again. The initial estimate is subjected to further reappraisal: "Am I just in my accusation of this man?" Recursiveness may also affect the secondary estimate: "Is my idea of justice correct?"

Further recursion raises the question of the nature of truth, which is where morality transforms into moral philosophy.

I believe the mystery of how morality came into existence to be closely related to the question about the origins of this recursiveness and its driving forces–what is it that makes a human carry on beyond the initial estimate and try to discover the causes behind it. Apparently, the reason is the duplicity of criteria used in this estimate and in the formation of the notions of good and evil in general. The initial estimate is based on individual adaptability, but this estimate provokes an *answer* from the others.

One ends up with a collision of various viewpoints that impels one to reconsider one's own estimate and either justify or correct it. One gets the ability to get a "bird's eye view" of the situation and understand its objective significance. This results in a compromise – an agreement based on mutual concessions. This reciprocal motion is the main source of moral norms that are at once universal and abstract.

The drama of morality is that its recursiveness is endless. Morality strives to overcome its own phantom nature, but never quite manages it. In some situations, the justification of a moral choice is simply impossible to carry through. A system of moral norms that would be completely free from contradiction is impossible. Morality aims at making the entire humanity a single family, but it must punish those who resist its efforts. By punishing and rewarding people it divides them into two categories, good and evil, thus frustrating the hope of global unification. A rejection of negative sanctioning leads to the blurring of the difference between good and evil.

On the one hand, morality protects the absolute, unconditional and immutable nature of its norms. On the other hand, it is compelled to remain in touch with social reality. One of flanks menaces it with *opportunism*, or the tactics of counting one's profits and losses in each and every situation; the menace on the other flank is called *dogmatism*, and represents adherence to obsolete principles.

Morality blazes its own trail between Scylla and Charybdis. It protects itself from hard-headed dogmatism by developing empathy, the ability to feel and understand the inner world of another person, as well as his or her positions and interests, and it fights pragmatic opportunism by developing conscience and dignity. Its voyage is endless and it never becomes safer or easier. And yet morality brings people closer to perfection by making them wiser, more sensitive and more prudent.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Roger Smith[1]

This a devil of a question. I would not normally ask, let alone attempt to answer. But I am asked...

I guess most people's answer to the question, 'What is morality?', would take the form of statements about people doing what is good. Philosophers, under the heading of ethics, have established standard descriptions of different positions on the nature of goodness – utilitarian, naturalist, Kantian, faith-based, existential and so forth. Morality is what teachers and students of ethics courses study, the nature of what people think good and bad and right and wrong and the reasons they have for ascribing these evaluations. More importantly, morality – and, of course, immorality – is something which ordinary people express all the time. How and why they do this must surely be the basis for philosophical insight, as it must be the basis for enhancing goodness. The question, 'What is morality?', also goes further: what is the justification for making evaluations, value-judgments of any kind? Why should there be the imperative case, in addition to the descriptive case, in language?

My answer must be personal rather than systematic.

Lack of agreement and inconclusive philosophical argument about ethics is the norm. There are idealists for whom the utilitarian position, that we should judge by assessing consequences for human well being (however understood), simply eliminates real ethical discourse. And there are utilitarians for whom any belief about the world which is not grounded on knowledge of nature is simply a remnant of superstition. Yet, within particular social communities there is often, *in practice*, a high-level of agreement. Philosophers continuously get together to discuss their disagreements, and they accept a common morality to make this possible. How they do this may tell us more about morality than what they say. Indeed, we know a lot about which kinds of social arrangements foster constructive disagreement and which arrangements foster conflict. If so, then we must ask whether the problem of human relations is not moral disagreement but a failure of political institutions. The key question may be: Why is political life so productive of conflict and so exclusive of

[1] Dr Roger Smith – Reader Emeritus in the History of Science, Lancaster University and, as an independent scholar, is associated with the Institute of Philosophy and Technology and the Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, in Moscow. He has published "Trial by Medicine: Insanity and Responsibility in Victorian Trials" (1981), "Inhibition: History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain" (1992), "The Fontana History of the Human Sciences" (1997), "Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature" (2007).

moral considerations? The hard and perhaps irresolvable problem for moral discussion comes when people lay down absolutes which require a faith that only a particular community possesses.

The question, "What is morality?", is a matter of ontology, of what we think exists when we reflect on human life and actions. It is a social fact that in the cultural traditions in which I live, people take a differentiation between good and bad to be intrinsic to being human: people have a moral being. (Many difficulties face generalising such statements as human universals, but in western traditions moral differentiation has ontological status.) A person who has no capacity to differentiate good and bad is an anomaly, a monster – leaving us with impotent horror before the evil tyrant and raising the medico-legal problem of the psychopath.

The language of moral differentiation stands out by virtue of two contrasts, its contrast with language about facts and its contrast with language about what is not human but belongs to nature or divinity. Morality is evaluative, not descriptive, and moral judgments are properly made about human activity not events in nature or the action of God (or gods). Talk about morality is talk about *human* life. Thus, in earlier centuries, western scholars drew distinctions between moral philosophy, natural philosophy and spiritual philosophy. Moral philosophy was distinctively concerned with Man, and at different times and in different places its teaching encompassed ethics, political thought, the study of language, the wealth of nations, the right ordering of the family and such like. Moral philosophy took a morally evaluative subject, Man, as its field. Moreover, we may note, there is *no* aspect of human life in which there cannot be talk about morality, though of course politicians, business people and all of us who just want some fun sometimes try to exclude it in practice. Joking is often a moral way of being immoral.

Much of the life of morality is performed – it is action not talk. Most morality is tacit. To my mind, there is something very odd about philosophers who debate morality in terms of thought experiments (like those discussions of choosing which station platform into which to crash a runaway train) when the everyday world is full of moral choices and conundrums. It is not surprising that discussion of morality has its richest expression in the novel, in theatre and in works of the imagination. All readers of Chekov or Flaubert or George Eliot learn this. Fiction provides examples, in their full complexity and emotional intensity, of the *socially embedded* nature of moral and immoral action. This, however, doesn't give moralists the clear-cut or consistent answers they want, and it certainly doesn't help bureaucrats determine rules, with the appearance of objectivity, for how to distribute resources (like money for expensive medical treatments).

Ordinary English-language usage makes a clear distinction between "facts" and "values", and when people muddle the two it is put down to bias, prejudice, stupidity, cruelty, madness, propaganda, ideology and much else besides. In many contexts, to distinguish facts and values is thus very appropriate. The distinction was also a standard part of positivist epistemology and the rhetoric separating "pure" and "applied" science. Nevertheless, many people, myself included, think it not possible to maintain an absolute distinction between factual and evaluative statements, however useful the distinction may be in ordinary speech. Any statement contains implicit evaluation (e.g., a statement of fact implies the value of saying something true; saying I was born in 1945 makes a huge evaluation of the appropriate calendar measure): evaluation is a dimension of all discourse. Our human world, I want to say, as a matter of fact, is an evaluative world: *things matter*.

With that said, it still leaves us to say what is good and bad. Here, I suspect, there is a deep-lying circularity, very possibly a necessary circularity. To assert that something is good requires a prior conception of what is good, but we have this conception because of our life in a community. Many people think this is not enough and search beyond for an objective absolute, for a God, for transcendent reason or for the evolutionary conditions of nature. But this search, I suppose, only transposes the problem, making ontological claims about gods or reason or nature in place of ontological claims about what is good. We do indeed, as we must, assert some basis on which to build our beliefs about the world, and our notion of what is good may be just such a basic assertion.

Роджер Смит[1]

Это дьявольский вопрос. Я бы не стал задавать его, не говоря уж о том, чтобы отвечать. Но меня спросили...

[1] Роджер Смит – Reader Emeritus по истории науки, Университет Ланкастера, Англия, и независимый ученый, сотрудничающий с Институтом естествознания и техники, Институтом психологии и Институтом философии Российской академии наук, Москва. Автор книг "Trial by Medicine: Insanity and Responsibility in Victorian Trials" (1981), "Inhibition: History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain" (1992), "The Fontana History of the Human Sciences" (1997), "Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature"(2007), "Between Mind and Nature: A History of Psychology" (2013), "Free Will and the Human Sciences in Britain, 1870–1910"(2013); на русском – «История психологии» (2007), «История гуманитарных наук» (2009).

Я подозреваю, что ответ большинства людей на вопрос «Что такое мораль?» принял бы форму утверждений о людях, делающих нечто хорошее. Философы, возглавляемые этиками, установили стандартные описания различных позиций по вопросу о природе блага: утилитаристское, натуралистическое, кантианское, основанное на вере, экзистенциалистское и т. д. Мораль – это то, что изучают преподаватели и студенты курсов по этике, природа того, о чем люди думают как о хорошем и плохом, правильном и неправильном, и основания, по которым они дают такие оценки. Что еще более важно, мораль – и, конечно, аморальность – есть нечто, выражаемое обычными людьми все время. Как и почему они делают это, очевидно является основой философского понимания, так же как это, должно быть, является основой доброты (усиления благожелательности). Вопрос «Что есть мораль?» содержит в себе и большее: каково обоснование оценок, ценностных суждений любого рода? Почему в языке в добавление к дескриптивности должна присутствовать императивность?

Должно быть, мой ответ имеет скорее личный, а не систематический характер.

Отсутствие согласия и незавершенность философского спора об этике являются нормой. Существуют идеалисты, для которых утилитаристская позиция, что следует судить, определяя последствия для человеческого благополучия (как бы оно ни понималось), просто уничтожает подлинный этический дискурс. И есть утилитаристы, для которых любое представление о мире, не опирающееся на знание природы, является предрассудком. И все же внутри определенных сообществ часто *на практике, в практической области* существует высокая степень согласия. Философы постоянно собираются для обсуждения своих расхождений, и они признают общую мораль, чтобы это стало возможным. То, как они делают это, может сказать нам о морали больше, чем то, что они сами говорят о ней. Конечно, мы многое знаем о том, какие общественные механизмы способствуют творческому несогласию и какие усиливают конфликт. В таком случае следует задаться вопросом, не лежит ли в основе проблемы человеческих отношений неудачность политических институтов, а не моральное разногласие. Ключевой вопрос может быть сформулирован следующим образом: «Почему социальная жизнь столь плодовита конфликтами и столь недоступна для моральных соображений?». Трудная и, возможно, неразрешимая для морального рассмотрения проблема возникает, когда люди утверждают абсолюты, требующие такой веры, которой обладает только определенное сообщество.

Вопрос «Что есть мораль?» является вопросом онтологии, того, что мы считаем существующим, когда размышляем о человеческой жизни и поступках. Это социальный факт, что в той культурной традиции, в которой я живу, различие

между хорошим и плохим принимается как внутренне присущее бытию человеком: бытие людей – моральное. Формулирование в общем виде таких утверждений в качестве человеческих универсалий сталкивается с многими трудностями, но в западной традиции моральная дифференциация имеет онтологический статус. Человек, не способный различать хорошее и плохое, является аномалией, чудовищем, приводящим нас в состояние бессильного ужаса перед злостным тираном и порождающим медицинско-правовую проблему психопата.

Язык моральных различений отличается в силу двух противоположностей: противоположностью языку, говорящему о фактах, и противоположностью говорящему не о человеческом, а о принадлежащем природе или божественному. Мораль оценочна, а не дескриптивна, и моральные суждения соответственно есть суждения о человеческих поступках, а не событиях в природе или поступках Бога (или богов). Разговор о морали есть разговор о *человеческой* жизни. Так, в прежние века западные ученые проводили различия между моральной философией, философией природы и религиозной философией. Моральная философия явным образом занималась человеком, и в различные времена и в разных местах ее учение включало в себя этику, политическую мысль, изучение языка, богатство народов, правильное упорядочивание семьи и подобное. Моральная философия в качестве своей области имела оценивающего субъекта, человека. Более того, можно отметить, что не существует такого аспекта человеческой жизни, в котором не могла бы идти речь о морали, хотя, конечно, политики, бизнесмены и все мы, желая просто повеселиться, иногда пытаемся исключить ее из практической области. Шутка часто является моральным способом быть аморальным. Большая часть морали осуществляется – это поступок, не разговор. Большая часть морали невыразима в словах. На мой взгляд, есть нечто очень странное в философах, обсуждающих мораль с точки зрения мысленных экспериментов (подобных дискуссиям о выборе платформы, в которую лучше врезаться потерявшему управление поезду), когда повседневный мир полон моральных выборов и головоломок. Неудивительно, что обсуждение морали находит самое богатое выражение в романе, в театре и творениях воображения. Это знают все читатели Чехова, или Флобера, или Дж. Элиота. Художественная литература дает примеры во всей их полноте и эмоциональной насыщенности – примеры социальной встроенности морального и аморального поступка. Тем не менее это не дает моралистам четкого или непротиворечивого ответа, желаемого ими. И это, конечно, не помогает чиновникам разработать выглядящие объективными правила распределения ресурсов (например, денег на дорогое медицинское лечение).

В повседневном использовании английского языка проводится ясное различие между «фактами» и «ценностями», и когда кто-то смешивает их, это объясняется предубеждением, предрассудком, глупостью, жестокостью, сумасшествием, пропагандой, идеологией и проч. Во многих контекстах различение фактов и ценностей, таким образом, очень уместно. Это различение было стандартной частью позитивистской эпистемологии и разглагольствований о «чистой» и «прикладной» науке. Тем не менее многие, в том числе и я, считают, что каким бы полезным ни было такое различение в повседневной речи, невозможно провести абсолютное различие между фактическими и ценностными суждениями. Любое суждение содержит имплицитную оценку (т.е. суждение о факте включает ценность высказывания истины; высказывание о том, что я родился в 1945 г., содержит очень высокую оценку соответствующего календарного измерения): оценка является измерением любого дискурса. Я хочу сказать, что наш человеческий мир является оценочным миром: *вещи имеют значение (things matter).*

При всем сказанном остается вопрос, что есть хорошее и что плохое? Тут, как я подозреваю, есть глубоко заложенная закольцованность, весьма возможно, необходимая закольцованность. Чтобы утверждать, что нечто является хорошим, требуется наличие предшествующего понятия хорошего, но мы имеем его благодаря жизни в сообществе. Многие думают, что этого недостаточно, и ищут по ту сторону объективный абсолют, Бога, трансцендентальный разум или эволюционное состояние природы. Но этот поиск, по-моему, только преобразовывает проблему, делая онтологические заявления о богах или разуме, или природе вместо онтологических заявлений о том, что есть благо. Конечно, мы, как и должны, утверждаем некоторую основу для наших представлений о мире, и наше понятие блага может быть просто таким основополагающим утверждением.

Перевод с английского О. Зубец

Richard Werner[1]

I don't think that morality can be defined. To quote W.V.O. Quine, "uncritical semantics is the myth of a museum in which the exhibits are meanings and the words

[1] Richard Werner – John Stewart Kennedy Professor of Philosophy Hamilton College – teaches courses in ethics, ancient philosophy and applied social philosophy. His recent research interests center on issues relating to applied philosophy: war, climate change, experimental ethics and evolutionary ethics. Werner is the author of articles on ethical realism, pragmatism, just war theory and medical ethics.

are labels." Uncritical semantics thinks that definitions exist as Platonic entities or Aristotelian essences apart from usage. But there are no meanings apart from use as Wittgenstein states. Use of words particularly key words like morality, truth, the self, physical object, cause and effect are notoriously vague and ambiguous. In addition, their meanings are constantly changing as language evolves. So any attempt to tie them down by stipulating a definition of necessary and sufficient conditions for the use of the word is doomed to fail. There is no better evidence than the history of analytic philosophy's attempt to define such terms. It is the history of counterexamples followed by refined definitions followed by counterexamples, followed by newly refined definitions that never ends. I know of no successful definition of any important philosophical term that the process reveals. I see no reason to believe that it ever will. The method guarantees analytic philosophers what they unconsciously seek: a method that promotes an endless stream of journal articles and books that allow for hiring, tenure, and promotion. So, no, I doubt that morality can be defined.

But perhaps it can be explained. If we look to the ancient Greeks one of the goals of philosophy was to attain the good life. Ethics, and particularly the search for human flourishing that was largely seen as inseparable from virtue, was at its core. The ancient philosophers really cared about ethics. But when the focus switched from Athens to Jerusalem, the emphasis changed. Suddenly there is a perfect God the Lawgiver rather than the pantheon of gods complete with human failings. Morality is introduced. Morality is legalistic while ethics is contextual. Morality is absolute while ethics is practical, hence fallible. Morality lives in theory while ethics lives in community. The dispute between morality and ethics continues to the present day in the dispute between legalistic theories like Kantianism and Utilitarianism on the one side and Virtue Ethics on the other. But more than that has changed.

While the ancients were concerned with finding the good life, with human flourishing, what passes as philosophical ethics in the English-speaking world is more like a high order game played with words. The goal is to exhibit one's cleverness by scoring points in argument. The payoff is journal articles and books that advance one's career. While philosophers still write about the true and the good they have forgotten about honesty and integrity. Wisdom is replaced by cleverness. Philosophical ethics is a career but it is not a calling.

Ethics to me is about human flourishing. It is about discovering how to lead a good life with a community of others. Ethical problems are a species of practical problems. So ethical problems are problems in a practical context. There are many kinds of ethical problems because there are many kinds of practical problems. We encounter them everyday. In the everyday, we work them out as best we can. The goal, generally

speaking, is to aim for the best available solution, to find what is actionably right since what is actually right is hidden. We'd do well to drop the actually right from our vocabulary. This is so because our beliefs are fallible, our desires are not always within our control, and our decision-making is fraught with fallacy and bias. We have poor memories that we distort to fit our personal narrative. We are poor predictors because our memories and our decision-making is so flawed. But we are good at noticing these problems of self-deception in others even while we commit them ourselves. It is easy to see the mote in the eye of the other while difficult to see the log in our own. So we are better problem solvers, better are resolving our practical problematic situations when we work in a group that shares common values about what counts as legitimate inquiry. This is why science works so much better than politics or philosophical ethics. The scientific community is a community of shared values about what constitutes legitimate: theory, inquiry, experiment, hypothesis, evidence, and conclusion. They share a large body of belief. Within those shared values scientists are able to reveal one another's fallacies and bias. Over time, bad hypotheses and theories are winnowed out. So science rests on Plato's method of hypothesis and the shared values and beliefs of the scientific community. In politics in the US we simply distort the position of the other and critique the distortion, gain control of the narrative with persuasive definitions, and try to win the hearts if not the minds of the populace. In philosophical ethics we score points with clever counterexamples and arguments. Science succeeds because of shared scientific values while politics and philosophy fail because they lack shared values and a successful method.

So what is a person to do? I try to engage folks in ethical conversation in the hope that they can catch my fallacies and bias, that they can educate me. In return I try to do the same for them. This is how I teach. This is why I teach.

Gandhi taught that each of us has a piece of the truth when we disagree. If we can engage in conversation and really listen to one another, really engage in dialectic with one another honestly and openly, we can find better truths in the new larger whole we create. I believe Gandhi correct. The method of ethics is discourse with others, honest and open discourse that leaves ego at the door and seeks the best solution to the problem at hand.

A problematic ethical situation is at hand. Hypotheses to resolve the situation are offered, debated, refuted, and new hypotheses are offered until consensus is reached. There is no guarantee in consensus, just better odds of success over the long haul. But for this to work, one needs to create community with shared values. We work this way with family, friends, and community when we are at our best. The process

does not end. It is not even clear that it progresses. It solves a problem and moves on to solve others. It learns from mistakes. I offer a description of how we proceed when at our best. I offer a naturalized ethics that has little to do with philosophical theory including standard ethical naturalism.

Ричард Вернер[1]

Не думаю, что мораль можно определить. Как говорил У.В.О. Куайн, «некритическая семантика представляет собой миф из музея, в котором выставлены значения, а слова являются подписями к ним». Согласно некритической семантике, определения существуют подобно платоновским идеям или аристотелевским сущностям, независимо от их использования. Но, согласно Витгенштейну, нет никаких значений, независимых от их употребления. Хорошо известно, насколько такие слова, как «мораль», «истина», «самость», «физический объект», «причина», «следствие» расплывчаты и двусмысленны в употреблении. К тому же их значение постоянно меняется с развитием языка. Так что всякие попытки закрепить их значение с помощью определения, которое бы задавало необходимые и достаточные условия для их употребления, обречены на неудачу. История попыток аналитической философии определить эти термины со всей очевидностью свидетельствует об этом. Это история контрпримеров, противопоставляемых уточненным определениям, предлагаемым в ответ на контрпримеры, приводимые по поводу уточненных определений, – и конца этому нет. Я не знаю ни одного удачного определения какого-либо важного философского термина, которое достигалось бы в процессе таких новых и новых уточнений. И у меня нет никаких оснований полагать, что на этом пути когда-либо будет возможен успех. Этот метод гарантирует аналитическим философам то, к чему они неосознаваемо стремятся – бесконечный поток журнальных статей и книг, позволяющих добиваться должностей, закрепляться на них и продвигаться по академической лестнице. Так что я сомневаюсь, что мораль можно определить.

[1] Ричард Вернер – профессор философии Гарвардского института им. Джона Стюарта Кеннеди; ведет курсы по этике, античной философии и прикладной социальной философии. Его исследовательские интересы последнего времени связаны с прикладной философией: проблемами войны, изменения климата, экспериментальной и эволюционной этикой. Он автор статей об этическом реализме, прагматизме, теории справедливой войны и медицинской этике.

Но я допускаю, что ее можно объяснить. Если мы посмотрим на Древнюю Грецию, одна из целей философии была в достижении благой жизни. В ее центре была этика и, в частности, поиск путей человеческого процветания, которое по большому счету считалось неотделимым от добродетели. Древние философы действительно уделяли этике большое внимание. Но с перемещением центра из Афин в Иерусалим акценты изменились. Вдруг место пантеона богов со всеми их человеческими недостатками занял совершенный Бог-законодатель. И вот появляется мораль. Мораль – легалистична, в то время как этика – контекстуальна. Мораль – абсолютна, в то время как этика практична, и, стало быть, подвержена ошибкам. Мораль живет в теории, в то время как этика живет в сообществе. Спор между моралью и этикой продолжается и сегодня под видом спора между кантианством и утилитаризмом, с одной стороны, и этикой добродетели – с другой. Область перемен даже шире.

В то время как древние думали больше всего о пути к благой жизни, наполненной процветанием, философская этика в англоязычном мире представляет собой утонченную игру в слова. Цель каждого игрока в ней – продемонстрировать свой ум (cleverness) и набрать побольше очков в аргументации. Награда – журнальная статья и книга, с помощью которых можно продвинуться в карьере. В то время как философы пишут о честной и благой жизни, они забыли о честности и достоинстве. Мудрость замещена умом. Философская этика – уже больше не призвание, это всего лишь карьера.

Для меня этика говорит о человеческом процветании. Она о том, как вести благую жизнь в сообществе с другими. Этические проблемы – разновидность практических проблем. Так что это проблемы в практическом контексте. Есть много видов этических проблем, поскольку существует много видов практических проблем. Мы сталкиваемся с ними каждый день. И каждый день мы стараемся разрешить их наилучшим образом. Вообще, цель состоит в достижении наилучшего из возможных решений, в определении того, что может рассматриваться как правильное, коль скоро скрыто то, что реально правильно. Было бы хорошо выкинуть представление о реально правильном из нашего словаря. Ведь наши убеждения ошибочны, мы не всегда контролируем наши желания, а принимаемые нами решения полны ошибок и пристрастий. У нас слабая память, и мы плохо представляем свою личную историю. Из-за того, что мы обладаем плохой памятью и не умеем принимать правильные решения, нам не особенно удаются прогнозы. Но что у нас получается, так это замечать, как другие ведутся на собственные иллюзии при том, что мы и сами этому подвержены. Легко видеть соломинку в глазу другого и не замечать при этом бревна в своем

собственном. Так что мы лучше решаем проблемы, лучше разрешаем практические проблемные ситуации, когда мы работаем в группе, члены которой разделяют общие ценности относительно того, что считается оправданным исследованием. Поэтому наука работает лучше, чем политика или философская этика. Научное сообщество – это сообщество, члены которого разделяют ценности относительно того, что является оправданным: теории, исследования, эксперименты, гипотезы, доказательства и выводы. Объем разделяемых убеждений здесь значителен. Имея эти общие ценности, ученые могут обнаруживать друг у друга ошибки и пристрастия. С течением времени плохие гипотезы и теории отсеиваются. Наука основывается на платоновском методе высказывания и проверки гипотез и на общих ценностях и убеждениях в научном сообществе. В США в политике мы просто искажаем взгляды другого и критикуем искажения, с помощью убедительных определений добиваемся контроля за тем, как описываются события и стараемся овладеть если не умами, то хотя бы сердцами населения. В философской этике мы набираем очки с помощью контрпримеров и аргументов. Наука же имеет успех, потому в ней сохраняются общие ценности, политика и философия терпят неудачи из-за отсутствия общих ценностей и успешного метода.

Так что же делать человеку? Я стараюсь вовлечь студентов в этическую беседу с надеждой, что они смогут поймать меня на ошибках и пристрастности, что они смогут научить меня чему-нибудь. В ответ я стараюсь быть полезным для них. Так я преподаю. Поэтому я преподаю.

Как учил Ганди, при разногласиях каждый из нас обладает частицей правды. Если мы можем включиться в разговор и начать действительно слушать друг друга, овладевая диалектикой взаимодействия, честно и открыто, мы сможем найти лучшие истины в том новом большом целом, которое мы создаем. Убежден, что Ганди был прав. Метод этики – собеседование с другими, честное и открытое собеседование, которое оставляет *эго* за дверями и стремится к наилучшему решению имеющихся проблем.

Перед нами проблемная этическая ситуация. Относительно ее возможного решения предлагаются и обсуждаются гипотезы до тех пор, пока не будет достигнут консенсус, который не дает никаких гарантий, но он всегда лучше, чем нескончаемые споры. Но чтобы это работало, необходимо, чтобы кто-то создал сообщество с общими ценностями. К этому мы стремимся в семье, с друзьями, с партнерами. Это нескончаемый процесс. Даже когда в нем достигается какой-то прогресс, его трудно бывает заметить. Процесс течет от решения одной проблемы к другой. Он учится на ошибках. Я предлагаю описание того, как нам

лучше всего с этим разобраться. Я предлагаю натурализированную этику, у которой мало общего с философской теорией, основанной на этическом натурализме.

Перевод с английского Р. Апресяна

О.П. Зубец[1]

Мораль явлена человеку наиболее непосредственным образом в том, что, будучи полностью детерминированным (природно, социально, психологически), он тем не менее поступает от своего имени, признает поступок своим, а себя считает его автором. *Мой* – в моральном смысле означает выведение за скобки любой детерминации, в том числе и нормативной. Поступок в оптике морали есть нечто абсолютное, тождественное абсолютности его субъекта. Он ничем не детерминирован, кроме моей субъектности, и я признаю его своим совершенно независимо не только от того, в какой степени он детерминирован или не детерминирован обстоятельствами, но через полное отрицание этой детерминированности. То есть даже если я убил человека, случайно упав на него с крыши, в пространстве морали это будет убийство в полном смысле, и убийство, совершенное именно мной, даже если я и был уподоблен камню. Мораль – и это чутко выразило христианство в остром неприятии гордости – ядро богоподобия человека, поступающего от своего имени, претендующего на творение мира посредством поступка.

Философско-этическое понимание морали (которое есть одновременно и задание ее в культуре) принципиально отличается от того, как она видится в социальной или психологической оптике, в которой поступок не может не быть абсолютно детерминированным. Дело морали – порождение такого пространства, в котором поступок, полностью детерминированный вне этого пространства, является в нем исключительным делом морального субъекта.

Специфика морального взгляда человека на мир заключается в первую очередь в том, что сам этот мир разворачивается как сфера личной индивидуальной ответственности, как «мой мир», который включает в себя всю бесконечность последствий моих поступков. Я принципиально не могу вычленить в нем отдельную часть,

[1] Ольга Прокофьевна Зубец – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. Автор статей об аристократизме, истории ценностных понятий, ряда статей, посвященных идее единственности и центральности морального субъекта как основе философской этики.

за которую отвечаю, и отмести все остальное, так как сама логика такого вычленения предполагает устранение меня как субъекта морали: ведь пытаясь разделить то, что зависит от моей воли, от моего решения, от моих действий, и то, что от них не зависит, а детерминировано «не-мной», а социоприродной и всеми иными формами детерминаций, человек неизбежно устранит, с одной стороны, весь мир, так как этот мир полностью детерминирован и всему можно найти причину, а с другой – сведет свою субъектность к исчезающему в бесконечности нулю: устранение мира из себя оказывается тождественным устранению себя из мира. Иными словами, единственный способ сохранить свою субъектность, т.е. быть субъектом морали, субъектом индивидуального ответственного действия, заключается в принятии *всего* мира как своего, порожденного собственными поступками. Мораль исключает поступок, в котором «*Я*» вычленяло бы отдельную сферу *моей* ответственности, отсекая то, что детерминировано *не-Я*: в таком случае *Я* полностью бы было уничтожено *не-Я*: содержанием моего сознания, моей биографией, психикой, физиологией – и так можно продолжать до бесконечности.

Единственным основанием поступка является авторство субъекта – субъектное инициирование поступка не имеет иных оснований, кроме самой субъектности: иначе нельзя было бы говорить о субъекте. И это решение не есть акт познания мира и промысленного выбора (в таком случае оно было бы лишь субъективно опосредованным вписыванием человека в паутину детерминации), но лишь решение поступать от себя – что есть избрание бытия, решение быть, а значит, избрание себя, а не другого в себе, словами Аристотеля. Когда поступок уже совершен, возникают цепи необходимых причинностей: предшествующих, делающих поступок детерминированным социально, психологически, даже механически... и последующих. Собственно, все эти причинности, вся эта детерминированность выражает лишь тот факт, что поступок совершен, он объективирован, вещественен и принадлежит миру вещей именно в той мере, в какой он детерминирован. Но в той же степени он неустранимо принадлежит морали – в силу того, что является моим. Быть *моим* и означает быть тем, за что я несу ответственность. Ответственность означает именно признание собой – «мой» означает принадлежащий моему миру, как тождественному мне. Если помыслить некий источник вопрошания, задающий один единственный вопрос – тот вопрос, который задает мать нашалившему или, наоборот, отличившемуся ребенку: «Кто это сделал?», то ответственность есть ответ «Я!» и это есть первая и последняя явленность субъекта. Но моральный субъект единственен – нет никого, кто мог бы задать ему этот вопрос, не выводя в социальное пространство (даже Бог, задавая его, устраняет субъекта). Задание вопроса самому себе означает

раздвоение *Я* – что имеет те же последствия. «Мой» есть ответ на несуществующий, незаданный вопрос – жест, ответ, который не допускает вопроса. Моральная ответственность не есть ответ запросу извне, не ответ на вопрос к самому себе, она задает самого того, кто мог бы спрашивать и отвечать: *мой* и *Я* тождественны. Моральный субъект – вне структур пространства и времени, вне логики и структур языка, познания, и, конечно же, вне и независимо от любой явленности в моральном языке. Когда мы начинаем рассуждать о моральных явлениях так, как они видятся извне, мы неизбежно имеем дело с бессубъектным миром: мы не можем примыслить, вмыслить в него субъекта. В этом случае мы имеем дело лишь с объективированными бессубъектными действиями, продуктами, смыслами и т.п. В этом пространстве существует правовая или иная социальная ответственность, но не моральная. С последней нам нечего делать – мы не можем ни предъявить ее, ни описать ее. То, что часто называется моральной санкцией, оценкой есть лишь форма социальной санкции, может быть, не сливающейся с правовой, но дополняющей ее в том же социальном пространстве.

Человек обрывает паутину причинностей и задает себя в качестве автономного признанием поступка (а через него – и мира) своим – абсолютно и изначально своим, вне и независимо от какой-либо детерминации. Именно совершая поступок как свой, даже если с точки зрения социологии, психологии и законов механики он мне совершенно не принадлежит. Через такое присвоение себе мира, через установление себя в качестве ответственного начала независимо от спецификации собственного вменяемого участия, вне калькуляций, обособления намеренного и проч. – всего того, что лежит в основе идеи правовой ответственности, человек задает себя в качестве его единственного и абсолютного начала: моральная ответственность, таким образом, предшествует свободе. Но необходима ли свобода для самого присвоения себе поступка? Собственно, если для моральной ответственности не важно, в свободе или несвободе совершен поступок, если ей не нужна свобода в качестве собственного условия, то понятие свободы поглощается автономией, абсолютностью, отодвигается на задворки оснований морального бытия, оставляется для политической и правовой мысли. Субъект не может быть свободен или несвободен – он предшествует или, вернее, абсолютно преодолевает, игнорирует эту дихотомию. Она принадлежит несубъектному бытию, взгляду извне.

При решении вопросов правовой ответственности сообщество разрывает цепи причинности в некотором условном и договоренном месте, проводит границу, за которой человек считается автором поступка, несущим за него ответственность. Сам человек может провести те же разграничения, только встав на точку

зрения извне, увидев себя в качестве детерминированной вещи, т.е. отказавшись от своей субъектности, овеществив себя. Нравственная ответственность есть утверждение субъектности вне какого-либо отчленения того, что зависит от меня, и того, что от меня не зависит, она основана на том, что человек морально ответственен не в локальных уголках, оставленных недосмотревшей или неусмотренной необходимостью, не в пространстве детерминации, а в совершенно ином пространстве, в котором лишь моральный субъект является единственной и абсолютной причиной поступка, а так как сам поступок уходит своими следствиями и смыслом в бесконечное будущее, а также стягивает к себе и бесконечные связи прошлого, то ответственность распространяется на весь мир, на все, что происходило и происходит в нем. Любая попытка отграничить ответственность субъекта превращает его в детерминированное вещное начало, поэтому моральная ответственность может быть только абсолютной, как и сама субъектность. Я сам в утверждении своей *субъектности* преодолеваю свою *субъективность*, я устраняю в качестве значимых и определяющих для моей ответственности за мир, моего присвоение мира, мои субъективные мотивы, намерения, степень познания и понимания как этого мира, так и отдельных ситуаций, в которых я поступаю. Именно поэтому я и способен поступать, т.е. действовать от своего имени, в ситуации неодолимого незнания. Совершая поступок, я признаю своими все необозримое бесконечное многообразие необходимых связей, которые порождает этот поступок, т.е. присваиваю и собой придаю бытийственность и всему пространству необходимости. Так субъект устраняет субъективность и утверждает мир в его бытийственности.

Суть морали не в том или ином содержании ценностей или норм, а в том, что она есть моя субъектность. И суждение «Я мыслю» есть поступок, ибо он означает, что я считаю мое мышление и его результаты моими и несу за них ответственность: и за их истинность, и за все возможные и уходящие в бесконечность последствия моих мыслей, идей, знания. Каждый мой поступок изменяет всю структуру мира – не только его будущее, но и прошлое. В этом смысле я являюсь субъектом всей истории человечества, а значит, и его воплощением – в своей единственности. Разве я не несу ответственность за Холокост, за инквизицию, за смерть Сократа? Любой, отвечающий отрицательно, исчезает из морального пространства, умирает как субъект.

Субъектность делает возможным все то, что считается содержанием морали, и сама порождает некоторое содержание: «Не убий» и «Не лги» выражают в пространстве субъектности не запрет, а нечто невозможное: моральный субъект не может убить и солгать, не разрушив, не отменив свою субъектность. И эта невозмож-

ность собственного бытия в небытии обнаруживает себя в абсолютности морального запрета, иначе говоря, абсолютность запрета есть форма субъектности.

Субъект морали принципиально единственен – у поступка не может быть двух авторов, у ценностного мира не может быть двух центров. И если в пространстве восприятия мира *Я* оказывается юмовской связкой впечатлений, если в пространстве мышления *Я* по-сократовски раздваивается, в пространстве познания *Я* отрицает себя в объективированном знании, то в поступке и только в поступке *Я* выступает как центральная единственность, причем как бахтинская долженствующая единственность, обеспечивающая собой универсальность и общезначимость морали. Именно единственность человека морали способна породить бытие *Другого* как собственное, т.е. неовеществленное бытие.

В морали человек принципиально не равен другим, он исключительно одинок в своем творении мира через поступок и в своей ответственности за мир. Он более одинок в них, чем в мышлении, когда находит собеседника в самом себе. В поступке он абсолютно единственен, но не единичен, как единичен человек в пространстве социальности.

Мораль принципиально нерядоположена: она дана в индивидуально-ответственном поступке вне зависимости от его регулятивной или ценностной «прописки». Это делает несостоятельными попытки определить мораль через выявление ее специфики, когда ее рядополагают с какими-то явлениями по выделенному признаку: регулятивная, нормативная форма (сопоставляют с обычаем, правом), ценностное сознание (с наукой и искусством) и т.п.

На мой взгляд, философско-этическое определение морали таково: мораль – это субъектность. Это тавтология, но говорить об абсолютном начале можно, только умножая его имена, но не выводя из чего-то иного.

Olga Zubets[1]

The most immediate way morality manifests in human perception is that despite being a purely deterministic creature naturally, socially and psychologically, one can nevertheless act on one's own behalf, acknowledge the action as one's own and oneself as its

[1] Olga P. Zubets – Senior Research Fellow, Ethics Department, Institute of Philosophy, RAS. An author of the articles on the aristocraticism, the history of value notions, justifying the idea that the concept of moral subject in their one-and-the-onliness and centrality is the foundation of philosophical ethics.

author. Morally, "mine" translates as standing outside the parenthesis of determination of any kind, including the normative. When viewed through the optics of morality, an action is just as absolute as its subject[1]. It isn't determined by anything other than one's own subjectness, and one recognises it as one's own–quite independently from the extent to which it has been determined by circumstance, to the extent of fully denying the deterministic nature of the action. Even if I kill someone by falling on them from the roof of a building, within the space of morality it shall be considered murder in the fullest sense of the word, and one committed by myself, even if my part in it was no greater than that of a stone. Morality is the core of a human's likeness to God, since one acts on one's own behalf and claims to create the world through action; Christianity expresses this very perceptively as an outright rejection of pride.

Philosophical, ethical interpretation of morality (which is also the instrument of integrating it into culture) is essentially different from how one sees morality through the optics of the social or psychological paradigm, wherein every action is invariably and absolutely deterministic. *The deed of morality is the creation of a space where an action that might be perfectly deterministic outside it becomes the sole responsibility of the subject of morality.*

A moral view of the world is first and foremost characterised by the fact that this world unfolds as the sphere of personal responsibility on the individual level–as "my world," one which comprises the limitless consequences of my actions. I am essentially incapable of singling out a part that I am responsible for and disregarding everything else, since the very logic of such singling out implies the removal of myself as a subject of morality: after all, by trying to differentiate between that which depends on my actions and that which does not, something that is determined by other powers than myself, such as society, nature, and so on, one will invariably sweep away the entire world on the one hand, since this world is completely deterministic and it is possible to find a reason for anything; on the other hand, one will render one's subjectness to zero, disappearing in infinity – removing the world from oneself is tantamount to removing oneself from the world. In other words, the only method of keeping one's own subjectness, or being a subject of morality and responsible individual action, is to accept the *entire* world as one's own, or a product of one's own actions. Morality rules out an action wherein the Self would demarcate a separate domain of *my* responsibility, rejecting everything that has been determined by the non-Self – in that case the Self would be completely destroyed by

[1] *Translator's note*: the author has explicitly requested that the term "subject" should be used in her article instead of the more common "agent."

the non-Self, namely, by the contents of one's mind, one's biography, psychology, physiology and so on, ad infinitum.

The only basis for an action is the subject's authorship–the initiation of an action by a subject has no other basis but subjectness itself; otherwise there could be no mention of a subject. This initiating decision is not a cognitive action resulting from a premeditated choice (in that case it would merely be an attempt to make a human being part of the deterministic web using subjectivity as a vehicle). It is merely the decision to act on one's own behalf, or the choice of own Being–a choice to be, or the choice of oneself above another inside oneself, as Aristotle puts it. Once the action is taken, chains of necessary causality arise–retroactive causality that makes an action determined by social, psychological and even mechanical circumstances as well as proactive causality. Basically, all this causality and determinism only express the fact that an action has been taken, and that it is objectified, material and a part of the world of objects inasmuch as it is deterministic. But the same action also inexpugnably belongs to the domain of morality – for the very reason that it is my action. *Mine* is tantamount to "one I am responsible for." Responsibility means precisely that, personal acknowledgement –"mine" is one that belongs to my world, which is tantamount to my Self. If we are to think of a certain abstract source of inquiry that keeps asking but one question, the very question that a mother asks to a child that has done something untoward, or, on the contrary, one that has excelled in something, namely, "Who did it?" – responsibility is the answer, "I did!" It is the first and the last manifestation of the subject. However, the subject of morality is one-and-the-only–there is no one who could ask this question without transferring the subject into the social space (even God would negate the subject by asking it). Asking this question of oneself translates as splitting the Self in two, with the same consequences. "Mine" is the answer to a question that does not exist and has not been asked – a gesture, an answer that allows for no question. Moral responsibility is not a response to an inquiry by someone else or an answer to a question asked of oneself by oneself. It defines the very entity that could ask and answer: "I" and "mine" are the very same. The subject of morality is outside the frameworks of space and time, logic and linguistic structures, cognition and, of course, outside of, and independent from, any manifestation in the language of morality. Once we begin the discussion of moral phenomena as they are seen from without, we cannot use our thought to place the subject inside a world that is invariably void of subjects. In this case, all we deal with are objectified subject-less actions, products, meanings etc. There may be legal or social responsibility in this world–but not moral. There is nothing we can do with moral responsibility – we can neither demand it, nor

describe it. What we often call a moral sanction or judgement is merely a form of social sanction–it may not be quite identical to legal sanction, but it complements it and exists in the same social space.

One breaks the web of causality and defines oneself as an autonomous entity by acknowledging one's action, and thus also the world, as one's own–absolutely and originally so, outside and regardless of any determination whatsoever–precisely by owning up to one's action, even if it can be ascribed to someone or something else from the point of view of sociology, psychology and the laws of mechanics. This appropriation of the world and establishment of oneself as the responsible entity regardless of the specification of one's own conscious participation, calculations, the isolation of intent etc–regardless of everything that idea of legal responsibility is based upon, one defines oneself as its single and absolute source: thus, moral responsibility is a precursor of freedom. But is freedom needed for the appropriation of an action? Basically, if it is of no importance for moral responsibility whether or not an action is taken in a free environment and if it does not require freedom as a condition for existence, the concept of freedom is absorbed by those of autonomy and absoluteness, and becomes banished to the outskirts of the basics of moral existence, or the domain of legal and political thought. The subject cannot be free or non-free – one precedes, or, rather, overcomes this dichotomy utterly, ignores it. It belongs to the realm of non-subjectness, or view from without.

When society resolves the issues of legal responsibility, it breaks the chains of causality in a specific place defined by consensus and draws a line behind which a person is considered the author of an action, the responsible party. The actual person can only draw the same distinction by taking an external view–by regarding himself or herself as a deterministic object, thus giving up the claim for subjectness and objectifying the Self. Moral responsibility is an assertion of subjectness without any distinction between what does and what does not depend on oneself. Its basis is that human beings bear moral responsibility – not in local corners overlooked or ignored by necessity and not indeed in any deterministic space, but rather an altogether different domain where the subject of morality is the sole and absolute source of an action; seeing as how the action itself has meaning and consequences projected into the endless future, also pulling towards itself all the endless connections of the past, one's responsibility covers the entire world and everything that has been happening within it. Any attempt to limit a subject's responsibility transforms him or her into a deterministic objectified entity, which is why moral responsibility can only be absolute, likewise subjectness itself. I am the one who overcomes my *subjectiveness* by reaffirming my *subjectness*–I sweep away the

importance and influence over my responsibility for the world and my appropriation thereof all of my subjective motives, intentions, ability to cognise and understand the world in general as well as every particular situation when I take an action. This is the very reason why I am capable of taking actions, or acting on my own behalf, in situations of insurmountable ignorance. By taking an action, I acknowledge the entire limitless multitude of causal links engendered by this action, or appropriate the entire space of necessity and use myself to fill it with Being. This is how the subject eliminates subjectivity and reaffirms the world in its Being.

The essence of morality is not the exact content of norms or values, but rather the fact that it is my own subjectness. The notion "I think" is an action, since it implies that I consider my cogitation and its results my very own and assume responsibility for them, their truthfulness and the entire endless multitude of all possible consequences of my thought, ideas and knowledge. My every action alters the entire structure of the world – its future as well as its past. In this sense, I am the subject of the entire human history, as well as its embodiment–in my being one-and-the-only. Am I not responsible for the Holocaust, the Inquisition or the death of Socrates? Anyone who gives a negative answer disappears from the moral space and perishes as a subject. If you estimate something morally it means that this event is your own action: otherwise you can't estimate it.

Subjectness makes everything that is considered to represent the content of morality possible, and engenders some content all by itself: within the space of subjectness "Thou shalt not kill" and "Lie ye not" stand for an impossibility and are not prohibitions – a subject of morality cannot kill or lie without destroying or cancelling his or her very subjectness. This impossibility of one's own Being within non-Being manifests as the absoluteness of the moral prohibition – in other terms, the absolute nature of the prohibition is a form of subjectness.

The subject of morality is essentially one-and-the-only–an action cannot have two authors, just like the world of values cannot have two centres. Thus, if the Self turns out to be Hume's bundle of perceptions within the space of perceiving the world, if it dichotomises in the space of thought, as Socrates would put it, and if the Self denies itself in objectified knowledge in the space of cognition, it is in the action and in the action only that the Self represents the central onliness as Bakhtin's obliging onliness, which guarantees the universality of morality. Only the oneness-and-onliness of a moral human being can engender the existence of the Other as one's own – as unobjectified being.

Within the space of morality a human being is essentially unequal to others and utterly alone in creating the world through action and in his or her own responsibility for the world. One is all the more alone in action than in cogitation, in which one finds conversation within oneself. In action one is absolutely one-and-the-only, but not singular how a person is singular within social space.

Morality is essentially impossible to place in the same row with any other phenomena as it is the background which makes any personal authorised act possible – in any sphere of human life and activity. It is manifest as an individually responsible action regardless of its regulatory or axiological peculiarities. This assures the futility of any attempt to define morality by pointing out its specific characteristic and trying to fit it into some category by accentuating some of its attributes: a regulative or normative form (as compared to law or tradition), value consciousness (as compared to science or art) etc.

I would opine for the philosophical and ethical definition of morality to be as follows: morality is subjectness. This is a tautology, but the only way of referring to the absolute source is to multiply its names – it cannot be traced back to anything else.

Translated into English by Mikhail Yagupov

Научное издание

Мораль. Многообразие понятий и смыслов

Сборник научных трудов

К 75-летию академика Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова

Оформление художника *С.Б. Дьякова*
Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *О.С. Тонина*
Корректор *Ю.В. Жаркова*

Подписано в печать 29.11.2013
Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Печ. л. 28,0. Усл. печ. л. 28,0
Уч.-изд. л. 32,11. Тираж 800 экз. Заказ №

Издательский Дом «Альфа-М»
Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел./факс: (495) 363-4270(573)
E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1; *тел.*: (495) 363-4260; *факс*: (495) 363-9212; *e-mail*: books@infra.ru
- Отдел «Книга–почтой», *тел.*: (495) 363-4260 (доб. 232, 246)