

§6. Обогащение теоретического образа общественной морали

Моральное значение политики

Первым выводом из анализа политической философии Арендт является принципиальная неполнота того уравнения, к которому мы пришли в разделе об общественных спецификациях морали: *мораль в целом = индивидуально-перфекционистская мораль + мораль социальной дисциплины и кооперации*. Его неполнота определяется тем, что понимание «социального», на которое оно опиралось, во многом совпадает с описанием «социума» у Арендт и, как это неоднократно подчеркивалось ею, игнорирует экзистенциальное содержание политики. Можно спорить о том, является ли самовыражение индивидов в коллективном действии и убедительной речи по его поводу вершиной в ценностной иерархии. Однако, вне всяких сомнений, оно имеет самостоятельное значение среди тех ценностей и благ, которые наполняют смыслом человеческую жизнь. Обеспечение политического аспекта самореализации личности необходимым образом превращается в нечто этически значимое, в предмет моральной озабоченности.

Это утверждение сохраняет свое значение как для прямых идейных наследников Арендт, так и для тех, кто смотрит на ее тексты со значительной дистанции, связанной с различием теоретических установок или философских дисциплин. Определяя общественно значимое содержание морали, необходимо рассматривать человеческие сообщества не только как инструмент достижения индивидуального благосостояния, обеспечения индивидуальной безопасности и реализации индивидуальных прав, но и как сферу такого коллективного взаимодействия, в котором люди воспринимают себя в качестве запечатлевающих свою личность участников, в качестве реальных акторов политического процесса. В таком случае приходится вести речь не просто о дисциплинарном и кооперативном аспекте морали, но и об аспекте социально-политическом, имеющем разные измерения и неоднородные предельные цели. Только тогда понятие демократии приобретет фундаментальное

моральное значение и окажется тесно связано с вопросами о смысле и ценности человеческой жизни¹.

Однако невозможно согласиться с мнением Арендт о строго антиномическом характере разделения социального и политического. Стремясь сохранить непорочную чистоту политики, философ едва ли не устраняет саму ее возможность, превращая политику в столь же редкое явление в истории человечества как, например, абсолютная и беспримесная святость. Одновременно арендтовское разделение лишает политическую активность подобающего ей содержания, т.е. отрывает политику от большинства серьезных и неотложных коллективно значимых вопросов. Список возможных точек приложения для сугубо политической активности, по Арендт, чрезвычайно узок: процесс конституирования публичного пространства и борьбы с неизбежной эрозией политических институтов (в «*Vita activa*» и «О революции») и осуществление справедливого суда (в некоторых поздних выступлениях). Не случайно один из оппонентов Арендт на конференции, посвященной ее творчеству и проходившей незадолго до смерти философа, заметила, что после того, как основания политического сообщества сформированы, предметом политики остаются лишь внешние войны и бессодержательные речи. Все прочее будет хотя бы отчасти социальным (ОНА, 316).

Гораздо более реалистичным подходом является такое понимание политики, при котором политическая по своей экзистенциальной значимости деятельность надстраивается над социальными вопросами, придавая процессу их решения дополнительное качество. Причин у абсолютно неизбежного смешения социальной и политической активности довольно много. Во-первых, только очень небольшое количество социальных проблем подлежит сугубо экспертному и бюрократическому способу разрешения. Ведь любая экспертиза должна быть направленной, определенным образом ориентированной в связи набором целей, которые должны определяться в ходе свободного столкновения мнений, то есть в ходе политического процесса. Во-вторых, проведение границ между политической и сугубо бюрократической сферами деятельности само является постоянным предметом политической дискуссии. В-

¹ Интересный обзор того, как тема связи демократии с высшими ценностями и предельными интересами была представлена в философской традиции русской эмиграции, см. в работе В. К. Кантора «Феномен русского европейца» (М.: Московский общественный научный фонд, 1999. С. 298–308).

третьих, любое продвижение частных интересов, приобретая гласный характер, неизбежно сталкивается с проблемой самообоснования на нормативном фоне идей справедливости и общего блага, и это придает пресловутой «политике интересов» или «реальной политике» арендтиански политическое звучание. Наконец, политика не может сохранить свою свободу от социальной сферы уже только потому, что ее институты должны быть субсидируемы, а это немедленно возвращает материальные и распределительные вопросы обратно в область политического¹.

В связи с этим мне кажется вполне оправданным вывод Дж. Катеба о том, что вне зависимости от того, с чем «политические дискуссии имеют дело..., они могут быть неподдельно политическими, если ведутся в правильном духе... Каждый публичный вопрос может рассматриваться как имеющий политический аспект, [в том случае если] ударение падает на такие агонистические элементы, как соперничество, соревнование, маневрирование, так же как и на комплиментарные элементы общей принадлежности соперников к определенному сообществу и их преданности ему»².

Последняя поправка к арендтовскому пониманию политики, которую, на мой взгляд, необходимо сделать, касается уровней существования политического. Из основных текстов философа следует, что приоритетным фокусом политической активности является решение вопросов на уровне самостоятельного политического сообщества или суверенного государства. Феномены полиса и революции недвусмысленно указывают на это. Однако существуют и иные уровни совместной деятельности, способные и в современном

¹ Последнее обстоятельство особо подчеркивает Дж. М. Шварц (См.: *Schwartz J. M. The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 183)

² *Kateb G. Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. P. 21–22. Справедливости ради необходимо заметить, что Арендт не находилась в полном плену своих теоретических определений. Некоторые фрагменты ее текстов отчетливо свидетельствуют об этом. Так, описывая в работе «О революции» открытие американскими революционерами публичного пространства, то есть пространства политики, она замечает: «Поступки и деяния, которые раскрепощение требовало от них, вбросили их в область публичного дела, где намеренно или чаще неожиданно для самих себя они начали создавать то пространство явления, где свобода может развернуть свое очарование и стать видимой и осязаемой реальностью» (ОР, 33) В поздних выступлениях философа эта мысль оформляется еще более отчетливо: одна и та же коллективная проблема, например, проблема улучшения жилищных условий населения, может совмещать в себе и политические, и социальные аспекты (ОНА, 318–319).

обществе воспроизводить черты арендтовского полиса и приобщать к политической практике максимальное количество граждан. Речь идет о локальном уровне политики, обсуждение которого предстоит в одной из последующих глав данного исследования. Именно он находится в центре внимания коммунитаристской традиции в социальной и политической философии¹.

Трансформационные и стабилизационные функции морали в обществе

Содержащиеся в четвертом историко-философском экскурсе мышления Арендт о природе политики и морали позволяют не только дополнить описание предельных целей общественной морали за счет такой, как обеспечение причастности членов общества к управлению им и к его трансформации. Они дают также возможность сформулировать ту проблему, которая вообще не была затронута в исходном обсуждении общественной морали. Политическая нравственность, реконструированная Арендт, имела двухстороннюю направленность – она была ориентирована на защиту подлинной, гражданской свободы и на конституирование институционального пространства для нее. Картина полисной политики тяготеет к первому направлению, картина политики революционной – ко второму. Но в любом случае политическая нравственность у Арендт выступает, в том числе, как основание для преобразовательской деятельности, как способ критики и разрушения *status quo*. Наличие этих двух направлений ставит вопрос о том, каково оптимальное соотношение стабилизационных и трансформационных функций той части морали, которая обращена к коллективной деятельности? Или, пользуясь терминологией О. Г. Дробницкого, какой из моментов нравственности должен преобладать: «социально-организующий» или «социально-критический»²?

¹ Признание возможности политики на уровне внутренней жизни самоуправляющихся локальных сообществ sporadически присутствует у республикански, а не коммунитарно ориентированной Арендт. Оно проглядывает и в ее очарованности советами, созданными на волне революций XX в., и в ее позднем утверждении о том, что процесс разрешения вопроса о месте строительства нового моста в одном из муниципальных собраний Нью-гемпшира носил подлинно политический характер (ОНА, 317).

² Дробницкий О. Г. Понятие морали. С. 249.

В этической мысли и нормативной политической теории мы можем обнаружить две противоположные позиции по этому поводу. Одна акцентирует стабилизационную роль морали, другая – трансформационную. Первая позиция в целом похожа на использованное выше описание общественной морали, хотя некоторые его ключевые тезисы при этом предельно заостряются. Критический и трансформационный потенциал нравственных ценностей снижается с помощью двух рассуждений. *Первое* предполагает, что моральное обоснование социально-преобразовательской практики невозможно, поскольку оно потребовало бы рассматривать в качестве компенсации за негативные последствия нарушения существующего социального равновесия какое-то будущее состояние общества, а будущее всегда неопределенно. В таком случае деятельность общественного преобразования всегда сопряжена со слишком большой долей риска, и рисковать приходится не чем-то вторичным или малозначительным, а социальным *summum bonum* – миром и кооперацией. *Второе* рассуждение построено на основе тезиса о том, что любые трансформационные импликации морали являются не следствием беспристрастной оценки существующих общественных условий, а порождением зависти и мстительности, претендующих на моральную легитимизацию. Например, возмущение по поводу пренебрежения ценностью равенства рассматривается в этом случае как продукт простой неудовлетворенности групп и индивидов своим социальным положением. Характерное мнение по этому поводу было высказано М. Шелером: «Если бы идея «равенства» была чисто рациональной, она никогда не могла бы привести в движение волю, желания или аффекты. На это способен только ресентимент, скрывший в требовании равенства свою природу»¹. В таком случае любой эгалитарно-преобразовательский пафос обесмысливается, поскольку уменьшение остроты чьих бы то ни было ресентиментных переживаний не входит в число морально обоснованных политических целей и не может служить оправданием для нарушения общественного равновесия.

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 160. Отождествление любых требований социального преобразования во имя равенства и справедливости с артикуляцией социальной зависти является одним из наиболее характерных приемов политической теории консерватизма (характеристику тенденции см.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. § 81 «Зависть и равенство» С. 464–469).

Оба аргумента не являются безупречными и неотразимыми. В самом лучшем случае они способны сформировать некоторые оправданные опасения, связанные с морально мотивированной практикой общественного преобразования. Например, аргумент, опирающийся на мысль о недопустимости риска социальным миром, очень слабо работает в тех контекстах, где обсуждается моральная обоснованность не насильственной революции, а постепенной социальной или политической реформы. Его применение ограничено и в тех случаях, когда существующее политическое равновесие изначально носит хрупкий и взрывоопасный характер. Но даже там, где стабильность налицо, а реализация каких-либо требований во имя равенства и справедливости может повлечь за собой серьезную дестабилизацию общества, отрицательная моральная оценка трансформационной политической стратегии не предрешена. Дело в том, что использование аргументов от высшей ценности социального мира (и соответствующих им призывов в духе «не раскачивайте лодку») создает искаженное восприятие социальной действительности. В его пределах многие формы несправедливости и принуждения перестают пониматься как нечто достойное серьезного внимания, перестают существовать в качестве принуждения и несправедливости. Вместе с тем, накопление в обществе значительного количества невидимых и непризнаваемых неравенств или фактов исключения обесценивает сам социальный мир, а в длительной перспективе – делает его невозможным¹.

Что касается мысли о неискоренимой связи социального преобразования с завистью и мстительностью, то сам факт участия ре-сентиментной психологии в процессе перевода нравственных представлений на язык стратегий трансформации общества не дискредитирует автоматически его результаты. Ресентимент, охарактери-

¹ Ср. критическую характеристику «политического морализма» у Р. Нибура: «[Моралист] не замечает наличия в современной ситуации социального мира элементов несправедливости и принуждения. Данные элементы принуждения весьма коварны, так как в распоряжении господствующих групп имеются экономические рычаги, пропаганда, традиционные управленческие приемы и другие типы насильственного осуществления власти. Не сумев распознать действительный характер данных форм принуждения, моралист безосновательно возлагает ответственность за происходящее на... группы, использующие насильственные методы для разрушения мира, сохраняемого при помощи более изощренных форм принуждения» (Нибура Р. Сохранение моральных ценностей в политике // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б. Г. Капустина. М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004. С. 380).

зованный Ф. Ницше и вслед за ним М. Шелером исключительно как проявление экзистенциального бессилия и творческой импотенции, в действительности носит заметно более комплексный и принципиально неоднородный характер. Ф. Ницше и М. Шелер доводят до нас лишь часть правды о ressentimente. Описывая его, они смешивают экзистенциальную силу и экзистенциальную ограниченность людей с их социальной силой и социальной ущемленностью. Это не позволяет им увидеть, что в тех случаях, когда приостановленное стремление к мести влияет на формирование аксиологических установок, его истоком могут быть два очень разных варианта бессилия – духовная слабость и социальное исключение (экслюзия).

Причем второй из них имеет лишь косвенное отношение к нищеву противопоставлению могучих и благородных «хищных птиц» и слабовольно-посредственных «ягнят» или к шелеровскому разграничению «носителей более высоких ценностей» и тех, кто стоит ниже в соответствии с ценностным масштабом¹. Причиной ressentimenta вполне может быть переживание сильным и креативным человеком полной оторванности от возможностей самореализации особыми условиями жизни и структурой общества². Утверждение Ф. Ницше о том, что к благородному человеку ressentimentные переживания «не пристают», поскольку он может их разрядить в прямом и непосредственном действии, имеет смысл только в том случае, когда присутствует простор для действия, когда индивид помещен в такой социальный контекст, в котором оно не

¹ См. соответственно: Шелер М. *Ресентимент в структуре моралей*. С. 159; Ницше Ф. *К генеалогии морали*. С. 130.

² Такова одна из центральных идей той ревизии понятия «resentiment», которую предложил Р.Соломон (*Solomon R. One Hundred Years of Ressentiment, Nietzsche's Genealogy of Morals // Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 95–126, позднейшая переработка позиции: *Solomon R. Living with Nietzsche: What the Great «Immoralist» Has to Teach Us*. N.Y.: Oxford University Press, 2003. P. 89–115). В ходе ее осуществления он пришел к выводу, что ressentiment часто представляет собой нечто иное, как вполне оправданное, совместное переживание угнетенности (*Solomon R. Living with Nietzsche*. P. 114). На фундаментальную и при этом позитивную роль реактивных переживаний для культуры и общества указывают и другие исследователи. Так, П. Стросон подчеркивает связь способности негодовать по поводу ущемления собственного интереса со способностью возмущаться в связи с ущемлением интереса другого человека и со способностью переживать вину или чувствовать стыд (*Strawson P. F. Freedom and Resentment // Freedom and Resentment and Other Essays*. L.: Methuen and Co. Ltd, 1974. P. 15–16).

блокировано. Однако представим себе ситуацию, в которой наверху социальной лестницы находятся духовные рабы, а среди фактических рабов спорадически встречаются (пусть на основе нелепой игры случая, нарушающей законы селекции) нищевы «люди долгой воли». Способны ли они и в этом случае не заразиться болезнью resentmentа? Я полагаю, что нет.

В подобной ситуации продуктом resentmentных переживаний оказывается уже не самоуничтожение носителя переориентированной мстительности или неуправляемый взрыв копившегося негодования, а настоятельное вопрошание о справедливости. Оно концентрируется вокруг идеи равенства (как равенства поправного и отвергнутого), однако апелляция к равенству здесь не является средством аннулирования иных ценностей, реализуемых в практике самосовершенствования. Использование идеи равенства превращается в первый шаг на пути к возвращению отчужденных возможностей, на пути к обретению условий самовыражения. Именно переживание социальной ущемленности или угнетенности, не находящее выхода в импульсивном возмездном действии, формирует некое позитивное требование, которое претендует на обоснованность и связано с готовностью его отстаивать. Приостановленная мстительность, в отличие от нерассуждающей мести, заставляет ее носителя искать рациональные аргументы против общественных диспропорций, и они, в свою очередь, не являются настолько гибкими, чтобы оправдать любую претензию и любой способ действия по ее осуществлению. Требование установить или восстановить справедливость в большинстве случаев вырастает из мстительных чувств, из завистливых переживаний, но в конечном итоге оно не тождественно им. В этом смысле справедливость есть и прямое следствие реактивных эмоций, и способ их регулирования. А это значит, что преобразование общества, которое с необходимостью вытекает из идеи справедливости, всегда коренящейся в сфере реактивных переживаний, не должно рассматриваться лишь как продукт последствий или как неоправданное потакание им.

Как уже было сказано, в этической мысли и нормативной политической теории наряду с позицией, акцентирующей ценность общественной стабильности, присутствует и та, для которой однозначным социально-этическим приоритетом служит трансформация общества. С этой точки зрения, главным пороком, в который может впасть моральная оценка общественных отношений и ин-

ституты, является *заведомое* признание оправданности их наличного состояния. Соответственно, главным недостатком моральной теории служит такое понимание ею своих задач, при котором те сводятся к наиболее убедительной экспликации морального оправдания status quo. Российский философ Б. Г. Капустин назвал этот феномен «слипанием» морали с действительностью. Оно может осуществляться в форме открытого, опасливого консеквенциализма, зачарованного социальным миром и гладкой работой общественных институтов. Однако его выражением может быть и своего рода псевдодеонология, в рамках которой, «говоря истину как бы совершенно бескорыстно и не думая о следствиях, созерцатель *гарантированно* не подвергает риску себя и столь же *гарантированно* не сотрясает тот мир, в котором он обитает, пламенным глаголом правды»¹.

«Слипшаяся» с действительностью мораль, с точки зрения Б. Г. Капустина, вообще теряет черты морали. Она «оказывается всего лишь резонерством с очень узкими второстепенными функциями... В целом же... она заменяется благоразумием, которое выступает под именем и от имени морали»². Лишь мораль радикальной общественной трансформации может сохранять подлинно моральное качество. Прежде всего, она не идет на компромиссы с реальностью. А ведь сам «смысл морального долженствования», по мнению философа, выражается следующим образом: «“действуй так-то невзирая ни на что!”», ибо нечто должно быть отринуто безотносительно к создаваемым им пропорциями пользы или вреда»³. Но кроме этого, мораль общественной трансформации всеми силами уклоняется от растворения в многообразии частных социальных практик и ролей. Она предполагает формирование интегральных установок личности и противостоит макинтайровскому «раздроблению» нравственного субъекта. Роль, которую играет человек, участвующий в преобразовании общества по моральным соображениям, определяется не профессиональными и корпоративными обязанностями, а исключительно общечеловеческим или общегра-

¹ Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004. С. 116. В первом случае имеются в виду утилитаристские варианты нормативной политической теории, во втором – ее кантианская разновидность (контрактуализм Дж. Ролза, коммуникативная этика Ю. Хабермаса и т. д.)

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 56.

жданским долгом. В решении вопросов революционной трансформации общества не может быть технических профессионалов со своей специфической этикой.

Таким образом, подлинную мораль в социально-политической сфере мы можем обнаружить исключительно в связи с таким явлением, которое Б. Г. Капустин называет «большой политикой» и которое представляет собой сферу футуристически ориентированного коллективного действия, с помощью которого люди творят новый «modus operandi существующего мира», в то время как «малая политика» есть лишь область простого «воспроизводства базовых общественных структур». Неразрывная связь «большой» политики и морали носит, по мнению Б. Г. Капустина, двухсторонний характер. С одной стороны, «большая политика» предоставляет моральному субъекту естественное и органичное пространство для самореализации в коллективном действии. С другой стороны, «большая политика» как особое явление человеческой истории была бы попросту невозможна без твердых моральных мотиваций ее участников. Именно абсолютная и универсальная мораль служит преобладающим способом индивидуально-психологического «кодирования» «большой политики».

Отстаиваемая Б. Г. Капустиним позиция порождает закономерный вопрос, можно ли любую моральную защиту status quo, любое неприятие «большой политики» обвинять в «слипании с действительностью». Как мне представляется, вывод о том, что в отсутствие фундаментального исторического творчества социально значимые проекции морали невозможны, имеет вполне определенные теоретические корни, и они сомнительны. Существенно, что Б. Г. Капустин характеризует мораль исключительно через призму некоторых из ее формальных признаков. Мораль интерпретируется им по преимуществу как безусловное и универсальное долженствование, подчинение которому является делом абсолютно независимого, индивидуального выбора¹. Но, как уже говорилось выше, не всякое долженствование такого рода есть мораль. Если же иметь в виду нормативное содержание морали (а не только ее форму), то в определенных ситуациях стремление во чтобы то ни стало перей-

¹ Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. С. 256–257. Любую попытку «содержательно определить должное и недолжное» Б. Г. Капустин воспринимает как «догматизм и диктатуру теоретического сознания» (Там же. С. 261).

ти к великим коллективным делам «большой политики» будет лишено моральных оснований. Нравственный долг есть долг по отношению к конкретным людям. Его универсальность и безусловность никогда полностью не освобождают политического актора от учета последствий тех действий, которые затрагивают их интересы (пользуясь формулировкой Б. Г. Капустина – от учета «пропорций пользы и вреда»). В случае значительной вероятности катастрофических следствий для большого количества людей призыв к социальной трансформации *не может быть морально «закодирован»*.

Это означает, что безусловной приоритет «большой политики» не опирается на специфику самой морали. Он является предопределенным только в той системе ценностных координат, которую задает особого рода эстетический футуризм. Для Б. Г. Капустина главная ценность политики состоит в том, что «политика – в отличие от экономики и морали – есть творчество», что она «открыта будущему и “творит историю”, т. е. создает нечто неожиданное, непредсказуемое, не предвиденное разумом – ни экономическим, ни моральным». А вот направление данного творчества оказывается для него не столь уж существенно, поскольку знатокам политики заранее известно, что политическая борьба входит в историю своими «непреднамеренными следствиями»¹.

Именно это позволяет вести речь о том, что вторая из рассматриваемых нами крайних позиций отвечает скорее «эстетике социальной трансформации», чем морали, обращенной к области общественных отношений². Конечно, участие людей в историческом творчестве и их реальная причастность к политической деятельности имеют значительную моральную ценность, однако, она всегда ограничена. В связи с этим, можно предположить, что мысль К. Р. Поппера о том, что человеческие жизни нельзя использовать

¹ Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. С. 203–204.

² Предельно экстремистское выражение этой позиции можно обнаружить у известного современного политического философа Р. Унгера, который сформулировал абсолютное «право на дестабилизацию», позволяющее и требующее разрушать «замороженные» формы политической жизни и «застывшие» социальные порядки во имя бесконечной пластичности человека (См.: *Unger R. Politics, A Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; развернутый критический анализ: *Holmes S. The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. P. 141–175)

для эстетического самовыражения социального конструктора¹, сохраняет свою силу и в том случае, когда на месте конструктора оказывается агитатор, призывающий массы к спонтанному творчеству нового *modus operandi* общества. Горький исторический опыт революций показывает, к чему приводит совмещение эстетического футуризма немногих и накопившихся социальных болей большинства.

Следовательно, ни одна из крайних позиций по отношению к проблеме морального обоснования общественной стабилизации и общественной трансформации не является достаточно обоснованной. Обе фундаментальных цели и обе функции общественной морали совмещены между собой, и их неустойчивый баланс обладает собственной непреходящей ценностью. Необходимость постоянно помнить об этой двойственности позволяет моральному сознанию рассматривать любую социальную реальность извне (хотя и не «отскакивать» от нее постоянно, как полагает Б. Г. Капустин). Она не дает моральному рассуждению замкнуться в кругу идеологических штампов, воспроизводящих господствующие институциональные структуры, или, по меткому выражению З. Баумана, не дает укорениться привычке «принимать аргументы сильной стороны за сильные аргументы». Но, с другой стороны, двойственность функций и целей общественной морали предостерегает от спонтанных и необдуманных реакций на любой вопль по поводу несправедливости институтов, на любой дискомфорт значительных общественных групп. Единственным адекватным ответом на амбивалентность общественной морали является позиция, которая определяется двойным опасением: опасением моральной слепоты и успокоенности и опасением разрушительного социального хаоса или возникновения еще более страшных форм угнетения, чем те, которые мы пытаемся устранить. Таким образом, исходное описание общественной морали, возникшее в предыдущем разделе данной работы, необходимо воспринимать как в целом верное, хотя и полемически упрощенное в связи с защитой от попыток ограничить роль нравственных императивов областью индивидуального совершенствования.

¹ Поннер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, 1992. С. 208.

Трансформация, стабилизация и историческая динамика морали

Критический анализ экстремистских позиций по вопросу о соотношении «организующих» и «критических» функций общественной морали позволяет выявить общую нормативную логику, определяющую оптимальное отношение морального субъекта к стабилизации и трансформации общества. Последний должен сопоставлять между собой весомость претензий по поводу неравенства, угнетения, исключения, с одной стороны, и вероятность общественных катастроф и возникновения новых диспропорций, с другой. При этом история нравственного сознания показывает, что пафос трансформации и пафос преобразования постоянно меняют друг друга в качестве его приоритетной установки и некоторые факты неравенства, угнетения и исключения, которые ранее вообще не воспринимались в качестве таковых, становятся общественно значимыми, начинают перевешивать опасения, связанные с дестабилизацией. Они превращаются в моральную проблему для всех, хотя раньше были лишь источником недовольства и страдания тех, кто им непосредственно подвергался. Хорошими примерами в этом отношении являются рабство и личная зависимость, сугубо экономическая, капиталистическая эксплуатация, дискриминация по половому признаку, невозможность получения гражданства частью резидентов определенного государства. Отношение к этим явлениям претерпевает последовательные изменения в диапазоне от признания их социальной нормой (при возможном внимании к преодолению эксцессов и крайних форм) до восприятия в качестве фундаментального общественного зла.

Первый вопрос, возникающий в связи с такими изменениями, – это сугубо дескриптивный вопрос о предполагаемой причине новой моральной категоризации одних и тех же социальных институтов и практик. В социально-политической теории выдвинуто несколько гипотез, объясняющих подобные процессы. Во-первых, они могут объясняться с помощью отсылки к содержательному изменению самой моральной нормативности. Можно представить себе, что мораль имеет собственную поступательную динамику, собственную внутреннюю логику развития. Назовем это явление прогрес-

сом морали¹. Тогда моральные ценности необходимо мыслить как постепенно приоткрывающиеся человечеству в его историческом становлении или как постепенно открываемые им. Это может касаться различных сторон морали: формирования и взаимной смены определенных нормативных принципов (например, появление таллона, с его последующим дополнением «золотым правилом нравственности» и «заповедью любви»); расширения границ морально-го сообщества (например, по линии сородич – соплеменник – единоведец – человек – живое существо – экосистема); наполнения старых нормативных концептов новым содержанием (например, понятие «человек», указывающее на основной предмет моральной озабоченности, может последовательно соотноситься со спасением души, автономией, развернутым набором базовых потребностей и т. д.). В таком случае превращение каких-либо институтов и практик в морально нетерпимые является результатом череды нормативных революций.

Это объяснение является, пожалуй, самым простым и экономичным. Оно позволяет ограничиться анализом самой морали для определения причин изменения ее социально-политических импликаций. Однако подлинным объяснением приведенное выше рассуждение было бы лишь в том случае, если бы существовало какое-то отчетливое и всесторонне обоснованное понимание истоков и принципов нормативной динамики морали. Расширение границ морального сообщества и внесение все большего количества потребностей человека в сферу моральной заботы о нем являются эмпирически фиксируемой тенденцией, но даже если предположить, что эти изменения представляют собой постепенное развертывание того нормативного содержания, которое заложено в исходных посылах морали, то причины *того или иного темпа* такого развертывания остаются нераскрытыми.

Еще более неопределенны причины принятия обновленных моральных принципов общественным сознанием. Ведь отвечая на этот вопрос, необходимо объяснить не только динамику нормативных новаций, но и динамику их превращения в коллективные убеждения, в элемент устойчивого этоса. Без введения подобных объ-

¹ В соответствии с тем его определением, которое использует известный специалист по экологической этике Д. Джеймисон: *Jamieson D. Morality's Progress. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 9.*

яснений остается непонятным, почему декларации и проповеди моралистов, обладающие, казалось бы, неотразимой нормативной логикой, не становятся основой коллективного существования и совместного действия людей в одни периоды и приобретают существенное влияние в другие. Таким образом, при всей своей притягательности, гипотеза независимой нормативной динамики морали, определяющей переход от оправдания status quo к требованию его преобразования, скорее, закрывает вопрос, давая видимость решения, чем всерьез объясняет что-либо. Она заставляет ссылаться в качестве объяснения на неизвестный фактор.

Второй из подходов основывается на предположении, что динамика морали является результатом какого-то поступательного изменения в области неморальных явлений. Трансформационные импликации нравственности в этой перспективе воспринимаются как способ устранения разрыва между изменившимися общественными условиями и теми институциональными структурами, которые сохраняют изжившие себя формы межчеловеческих отношений в обновленной ситуации. Выстраивается следующая схема объяснения: изменение моральной категоризации каких-то общественных институтов и принятие ее новых образцов в качестве действительных коллективных убеждений предопределено тем, что данные институты и практики потеряли свой функциональный социально-экономический смысл либо превратились в исторический пережиток. В первом случае рассуждение опирается исключительно на оценку необходимости институтов, предполагающих неравенство или исключение, для сохранения устойчивости, адаптивности и всесторонней продуктивности человеческих сообществ, во втором – на нечто более претенциозное: на какое-то целостное телеологическое видение истории, подразумевающее ее смысл и конечное предназначение.

Так, рабство и патриархатное господство могут пониматься как явления, без которых не могла бы сложиться и существовать человеческая цивилизация. При этом изменение общественных условий (к примеру, преобразование технологий, делающее ненужным рабский труд, появление эффективной контрацепции, позволяющей женщинам на равных с мужчинами участвовать в трудовой деятельности и т. д. и т. п.) делает возможным устранение данных явлений. И именно это отражается на их моральной оценке. Чреватые требованием общественной трансформации, выводы из исходных

посылок морали возникают по мере появления шансов на их социально-историческую реализуемость. Тогда следует признать некую «предустановленную гармонию» между функциональной ролью или историческим смыслом социального явления и его моральной оценкой.

Однако при этом совершенно непонятен механизм ее возникновения, который столь вовремя обостряет моральную чувствительность общества к чьему-то страданию и заставляет самих страдающих воспринимать свою боль не в духе восклицания «такова жизнь!», а как очевидную несправедливость. Более того, фактический анализ человеческой истории не позволяет установить строгих корреляций между потерей институтом функциональной необходимости и его новой моральной категоризацией. Можно, конечно, представить себе, что античное рабство было цивилизационной необходимостью и это определяло «нравственную слепоту» греков и римлян. А с потерей такой необходимости оно превратилось в морально неоправданное явление и было соответствующим образом осознано. Но, например, переворот в отношении европейцев и американцев к рабству чернокожих, инициированный критикой просветителей и евангелических религиозных групп, никак не соответствует подобной модели понимания. До начала аболиционистского движения рабство не было безальтернативной необходимостью для поддержания устойчивости и продуктивности этих сообществ. Его сохранение всего лишь соответствовало экономическим интересам одних групп и слоев общества и противоречило интересам других. Поэтому уменьшение готовности большинства «северян» мириться с «особым установлением» (*peculiar institution*) Юга вряд ли можно объяснить в категориях потери его функционального смысла.

Третий способ объяснения подчеркивает влияние конкретной политической ситуации с ее специфической расстановкой сил на моральную оценку различных явлений общественной жизни. Именно изменение баланса сил, с этой точки зрения, заставляет производить новую моральную категоризацию социальных отношений. Для ее возникновения необходимо два условия. Первое условие – кризисное состояние ценностных оснований социального порядка. То есть ситуация, при которой все модели общественных отношений вызывают сомнение в их достаточной моральной обоснованности. Второе условие – превращение теми социальными

группами и слоями, которые организовались и получили достаточный политический вес, своего положения в моральную проблему. В таком случае именно предъявление протестующими своих требований в моральной форме меняет нормативное содержание морали. Например, Б. Г. Капустин именно так интерпретирует распространение гражданских прав на женщин в США. Как он полагает, из самого по себе «морального основания американской демократии» (т. е. тезиса «все люди созданы равными») «ничего автоматически ни для женщин, ни для всех прочих, чья принадлежность к категории “человек” вызывала или продолжает вызывать сомнения, не следует и не выводится». Лишь «новая политическая сила» женщин смогла изменить ситуацию, заставив общество реагировать на новородившийся тип несправедливости¹.

Что остается непонятным при подобном объяснении смены приоритетов общественной морали? Непонятны причины возникновения той, эмпирически фиксируемой поступательной динамики нормативного содержания морали, о которой говорилось выше. Приняв во внимание политическую подоплеку изменений моральной категоризации институтов, следует предположить, что эта динамика должна быть продуктом последовательного роста силы определенных политических групп. Если такой рост определяется исключительно спонтанными политическими процессами, то возникновение любой кумулятивной тенденции оказывается маловероятным. В этом случае приходится констатировать еще одну загадочную по своим истокам «предустановленную гармонию» – на этот раз гармонию морального прогресса и возникновения «новых политических сил»².

Кроме того, очевидным фактом является то, что изменение нравственной оценки социальных институтов далеко не всегда связано с «моральным кодированием» своих требований теми, кто «восстает против [собственной] классовой, статусной, профессио-

¹ Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. С.165–166. Очень похожие аргументы по поводу моральных факторов морального прогресса выдвигает в полемике с историком нравственной доктрины католицизма Дж. Нунаном председатель Федерального апелляционного суда США Р. Познер (*Posner R. Reply to Critics of the Problematic of Moral and Legal Theory // Harvard Law Review. 1998. Vol. 111. № 7. P. 1813–1815*).

² Это возражение работает и против других контекстуально-исторических вариантов объяснения, например, тех, которые подчеркивают роль частных социально-экономических процессов.

нальной или иной определенности»¹. Распространение гражданских прав на женщин отчасти укладывается в такую модель объяснения. Но, например, ситуация с отменой рабства в европейских колониях, США и Латинской Америке заведомо создает иную перспективу. Здесь приходится иметь в виду, прежде всего, усиление аболиционистского движения, а не политического противостояния рабов рабовладельцам. Значит, не борьба «восстающих» за свой политический интерес ведет в этом случае к новой категоризации социальных явлений, а, наоборот, изменение моральной оценки института создает группы, чье усиливающееся политическое влияние ведет к социальной трансформации².

Таким образом, объяснение глобальной динамики нормативного содержания морали в рамках всех существующих моделей оказывается неудовлетворительным. В этической мысли присутствуют довольно убедительные реконструкции структурных условий, способствующих конкретным моральным изменениям³. Однако они не воссоздают внутреннюю логику целостного процесса на протяжении всей истории морального сознания. Вместе с тем, некоторые из представленных выше объяснений (при всей их теоретической неполноте) способны играть определенную роль в самой моральной

¹ Канустин Б. Г. Моральный выбор в политике. С. 147.

² См. исследования Д. Б. Дэвиса о связи исходного момента в европейском аболиционистском движении с новым осмыслением греха и его зависимости от характера социальных институтов, которое возникло в среде английских и американских квакеров. Именно квакеры перестали оценивать рабство как одно из явлений заведомо падшего и греховного мира и сделали акцент на его разлагающем воздействии на человека (прежде всего, рабовладельца) (*Davis D. B. The Problem of Slavery in the Age of the Revolution, 1770–1823. Oxford: Oxford University Press, 1999. Ch. 5. «The Quaker Ethic and the Antislavery International»*). P. 213–254, см. также: *Davis D. B. In the Image of God: Religion, Moral Values, and Our Heritage of Slavery. New Haven, L.: Yale University Press, 2001*).

³ По отношению к ряду конкретных исторических процессов такая реконструкция проделана Дж. Нуаном (*Noonan J. T. Development in Moral Doctrine // Theological Studies. 1993. Vol. 54. № 4. P. 662–677; Noonan J. T. A Church That Can and Can not Change. The Development of Catholic Moral Teaching. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005*). Определенные теоретические обобщения, касающиеся условий любого частного морального изменения, содержатся в работе Ч. Харриса «На пути к теории морального изменения». Он выделяет пять подобных условий: изменение социальных структур, делающее возможным нормативную трансформацию; новые фактические и метафизические убеждения; новый практический и эмоциональный опыт; появление новой парадигмы оценки; появление несогласованности ценностей (с последующим ее преодолением) (*Harris Ch. E. Towards a Theory of Moral Change // <http://onlineethics.org/essays/practice/moralchange.html>*).

аргументации в пользу или против социальной трансформации. В оставшейся части данного раздела я попытаюсь проанализировать их потенциал в этом отношении, а также возможные последствия их использования.

Объяснение, отсылающее нас к идее нравственного прогресса, в чистом виде не может быть задействовано в социально-политической аргументации. Оно попадает под логический парадокс восприятия моральных изменений, сформулированный Дж. Рацем, который состоит в том, что в момент духовной революции оказывается невозможно отношение к предыдущим моральным практикам и убеждениям как к закономерному и оправданному проявлению поступательного развития морали. «Положим, – замечает Дж. Раци, – что моральное изменение... предполагает, что с сегодняшнего дня я не имею права делать то, что до этого момента мне было позволено. Если я исследую, почему я не имею на это право, то ответ будет состоять в том, что это запрещено определенным моральным принципом. Если так, то почему это было дозволено раньше? Потому, следует ответ, что это новый принцип. Но он приводит в замешательство. Как объяснить, что принцип, который не был валиден до настоящего момента, приобрел вдруг обзывающую силу?»¹

Моральный субъект, сталкивающийся с трансформацией нравственных принципов и не прибегающий для ее объяснения к неморальным факторам, вынужден воспринимать эту трансформацию не как изменение морали, а как разоблачение тех моральных заблуждений, которые довели над господствующими формами нравственной оценки. Кстати, такое понимание механизма смены приоритетов общественной морали порождает очевидный крен в сторону ее трансформационной составляющей: слишком велико в этом случае опасение оказаться в плену культурных и исторических моральных заблуждений.

Непротиворечивым образом изменение моральных норм может быть представлено только в том случае, если нравственные принципы продолжают восприниматься их носителями как неизменные,

¹ Raz J. Moral Change and Social Relativism // *Social Philosophy and Policy*. Vol. 11. № 1. 1994. P. 146. В эмоционально акцентированной формулировке Дж. Нунана: «Как мог кто-то попасть в ад вчера за то, что сегодня считается добродетельным поступком? Как могло быть вчера добродетельным то, что сегодня подлежит проклятию?» (*Noonan J. T. Development in Moral Doctrine*. P. 673).

а динамика определяется изменением фактических обстоятельств жизни¹. Две оставшихся модели объяснения динамики морали вполне соответствуют данному образцу. Именно поэтому они могут быть интегрированы в систему обоснования необходимости социальных трансформаций. Так, указание на потерю функционального или глобально исторического смысла какого-то из общественных явлений часто выступает как аргумент в пользу его моральной неприемлемости. В определенном смысле этот тип рассуждения является выражением известной нам логики, которая нацелена на уравнивание опасений, связанных с нечувствительностью к привычным формам насилия, неравенства и угнетения, и опасений, касающихся катастрофических последствий дестабилизации. Борьба с общественным явлением, которое не потеряло свой социально-исторический смысл, чревата огромными потерями и серьезными побочными следствиями (даже если победа воспринимается как возможная). В силу этого такая борьба морально не оправданна. И наоборот, исторически исчерпавшее себя явление может быть устранено при сохранении рационального равновесия потерь и приобретений.

Однако есть и существенное отличие. За счет такого понимания исторической динамики морали у нравственной аргументации в пользу социального преобразования возникает тесная связь с большими нарративами человеческой истории. Это обстоятельство может быть чрезвычайно опасным. Во-первых, у участников политической борьбы появляется надежда на помощь каких-либо глобальных, закономерно действующих исторических сил. Во-вторых, они начинают принимать в расчет некоторые крайне отдаленные и ничем не удостоверяемые последствия своих действий. И в первом, и во втором случае оказывается невозможной трезвая оценка актуальной социально-политической ситуации.

Ситуативно-политическое объяснение динамики морали тоже может порождать нормативные выводы. Фактическим обстоятельством, заставляющим переформулировать моральные правила, то в этом случае будет любое удачное конституирование коллективного

¹ Ср. вывод Дж. Раца: «Чтобы быть непротиворечивым моральное изменение должно предполагать неизменный моральный принцип, который объясняет, каким образом изменяющиеся обстоятельства вводят в действие новый моральный принцип или ведут к прекращению действия старого» (*Raz J. Moral Change and Social Relativism*. P. 150).

субъекта освобождения. Именно оно обеспечивает моральную оправданность стремлению определенной группы к социальной трансформации и к применению силы. Факт осознания угнетения угнетенным, насилия насилуемым и т. д. дает им право на преобразование общества и создает моральные обязательства на стороне других участников политического процесса. В противном случае, должна действовать обратная логика: попытка устранить несправедливость, совершаемую по отношению к тем, кто не борется с нею, оказывается нравственно неоправданной¹. Именно эта обратная логика выглядит сомнительно с моральной точки зрения, поскольку она фактически санкционирует наиболее эффективные системы угнетения, способные с помощью силы и психологического манипулирования блокировать всякое сопротивление со стороны угнетаемых².

¹ Ср.: «В той мере, в какой Аристотель социологически и психологически прав в своих рассуждениях о “естественном рабстве”, оно действительно находилось вне сферы отношений людей... [Способность к свободному самоопределению] можно подавлять, и тогда мы имеем рабов в собственном смысле. Но когда ее нет, а она, как подчеркивает Гегель, вырабатывается историей, мы имеем дело не с рабами, а с еще или уже неразумными людьми. В отношении их рабство не является “абсолютной несправедливостью”; несправедливостью... будет отмена рабства» (*Капустин Б. Г. Моральная политика и политическая мораль. Предисловие // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б. Г. Капустина. М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004. С. 33*).

² Как убедительный контраргумент цитированному в предыдущем примечании рассуждению Б. Г. Капустина выступает известный тезис А. Макинтайра: над любым оправданием естественного рабства тяготеет мысль о том, что «природные» свойства рабов, которые делают их рабами, есть результат самой социально институционализированной системы рабства (*MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? P. 105*). В развернутом виде данная аргументация представлена в концепции так называемых «адаптивных» предпочтений, которые формируются у маргинализированных членов общества (см.: *Sen A. On Ethics and Economics. Oxford: Basil Blackwell, 1987. P. 45; Nussbaum M. C. Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 111–167*).