

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

29 декабря 2011 – 12 января 2012



Р.Г. Апресян

Комментарии оппонента к докладу О.П. Зубец «Долженствующая единственность»

Мое восприятие тезисов доклада О.П. Зубец [далее – О.З.] было задано двумя обстоятельствами: а) нашими предшествующими неоднократными полемическими беседами, в которых я выражал несогласие с ее интерпретацией статьи «Аристократизм как основание поступания»¹ позиции М.М. Бахтина (как она представлена в эссе «К философии поступка»); б) словами О.З. в тезисах: «Его появление вызвано тем устойчивым скепсисом, с которым ряд коллег воспринимает понятия единственности, центральности и устранения Другого, которые являются наиболее существенными в моих статьях об аристократизме, и в том числе, скепсисом по отношению к моему привлечению Бахтина в контекст собственного рассмотрения», – которыми заявлялось продолжение полемики. О.З. обнаруживает у Бахтина то, к чему она пришла в понимании морали, исследуя феномен «аристократизма»: «центральность, единственность, поступание». При том, что у Бахтина довольно специфический взгляд на мораль, он не подверстывается под развиваемое О.З. понимание морали, которое также весьма специфично, но на свой манер. Разумеется, Бахтин не нуждается в моей защите. Да я бы и не взялся за это, поскольку в концепции поступка Бахтина (в той мере, в какой о таковой вообще можно говорить по отношению к этим пространственным заметкам Бахтина, не готовившимся им к печати) мне не все понятно (я бы с недоверием отнесся к тому, кто скажет, что в этом эссе все понятно). Но эссе Бахтина оказалось для О.З. аргументом в обосновании ее концепции морали. И я отвечаю на этот аргумент, противопоставляя ему свое перепрочтение и свое понимание данного эссе Бахтина, как и свое понимание концепции О.З.

Конечно, эссе Бахтина для нас – жемчужина. Я совершенно согласен с О.З.: «этот текст Бахтина должен войти в смысловое пространство нашего этического сообщества!» Но он требует внимательного, скорее напряженного, чем «*расслабленного*», понимающего вчитывания. Да, терминология Бахтина не всегда обычна, порой необычна. Для бахтиноведов и бахтинографов, наверное, достаточно *доверительности* в чтении Бахтина: они призваны от-

¹ Зубец О.П. Аристократизм как основание поступания // Философия и этика. Сб. науч. тр. к 70-летию акад. РАН А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009.

даться Бахтину. Напротив, при исследовательском чтении необходимо расследование, полемически-диалогическое, свободное от ученичества, порой чреватого некритическим благоговением.

«Единственный».

Одна из центральных загадок – значение понятия «единственный» у Бахтина. Вроде бы, в самом деле, речь идет о единственном в буквальном и единственном смысле слова, т.е. «одном-единственном». Но в иных местах бахтиновского эссе «единственный» легко заменяется на «исключительный», в смысле «уникальный», а где-то на «индивидуальный». Бахтин играет словами (напр., «единственное единство»), и эта игра только усиливает неуверенность. Касается ли это существа дела, т.е. выделенной О.З. проблемы «долженствующей единственности»? – Возможно. Но тогда максимально полная экспликация понятия «единственный» встает перед нами отдельной экзегетической задачей.

В связи с понятием «единственный» представляет интерес внимание Бахтина к неокантианству. Он трижды упоминает имя Генриха Риккерта и еще дважды неокантианство вообще (при том что Кант и кантианство упоминаются шесть раз). Риккерт известен, в частности, тем, что систематически разработал методологические идеи Вильгельма Виндельбанда, касающиеся различия номотетического и идиографического типов научного мышления. Переключка ключевых установок Бахтина с положениями фрайбургского неокантианства позволяют взглянуть на развиваемые Бахтиным идеи в определенном более широком историко-философском контексте и вместе с тем увидеть в обсуждаемом эссе нечто большее, чем выражение индивидуально-единичной интуиции. Вместе с тем, очевидно различие методологического манифеста фрайбургского неокантианства и той исследовательской программы, которую предложил Бахтин. Виндельбанд и Риккерт говорили о том, что перед историческими науками не стоит задача открытия общих закономерностей, они исследуют единичное/однократное. Бахтин сконцентрировался на поступке, но, даже понимая поступок сверх-широко (включая в него акты мысли, оценки, решения), не придавал значения тому, что моральные нормы – это не «общие закономерности» и в этом смысле не предмет номотетического познания. Они не сами по себе детерминируют поведение человека, они – не «законы природы». Их действенность, их воплощенность в поступках опосредована их признанием индивидом, которое в каком-то смысле тоже есть поступок.

Но что могла бы значить бахтинская «долженствующая единственность»? Бахтин в невинной форме обращает внимание на существенную сторону морального долженствования: он отрицает действительность отдельного морального долженствования и утверждает долженствование, переживаемое конкретным субъектом. Субъектом, находящимся в единственной как конкретной, исключительной ситуации; стоящим перед задачей принятия единственного как индивидуального, индивидуально-ответственного решения.

Полагаю, что долженствование универсально, оно выражено во всеобщей форме, в требованиях, обращенных к каждому, причем к каждому как к одному из всех (это Бахтин во внимание не принимает) и к каждому в его индивидуальности и неповторимости (это интересует Бахтина). В этическом плане единственность – это единственность не столько творца (требования), сколько исполнителя (требования). Это не значит, что личность не может творить моральные требования. Может. Но не как единственная личность, – а как всеобщая личность, как универсализующая себя личность (таковы Ганди, Лютер, Сократ, мудрецы) или заданная изначально как всеобщая личность (таковы Мухаммад, Иисус, Моисей, Будда, пророки). По закону универсализуемости. По кантовскому первому принципу практического императива. Поступок единствен в том смысле, что он совершается (а) неподражательно, не инерционно, не из исполнения авторитету, (б) в соответствии с конкретной ситуацией и включенными в нее конкретными лицами. Ф.М. Достоевский, к которому Бахтин обращен, описывает множество таких ситуаций, в которых герой должен действовать неповторимо, в соответствии с духом, но не буквой закона. У Л.Н. Толстого есть замечательная и просто выраженная мысль о том, в чем заключается трудность нравственности: она существует в виде общих принципов, но реализуются они посредством индивидуального исполнения. И.А. Ильин постоянно говорит о нравственности в терминах индивидуальных задач. В этом ключе я читаю у Бахтина, что поступающий определяется «даным единственным местом в данном контексте события»; «все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственным ответственным сознании».

Возможно, Бахтин добавляет к этому что-то свое в понимании долженствования. Но это «свое» требует *специальной экспликации*, чего в представленном докладе я не нахожу. О.З. трактует Бахтина таким образом, что в этой единственности и заключена *вся* долженствовательность морали. У Бахтина не спросишь. Значит, нужна аналитическая интерпретация.

Бахтин предлагает интересную критику формальной (как и материальной) этики, но при этом в его утверждениях легко прослушиваются отклики на кантовское понимание морали. Такое впечатление оправдано лишь в той мере, в какой Бахтин представляет феноменологию автономного сознания, самого-для-себя сознания и в какой затрагивает – не более того – вопросы отношения к другому, и другой при этом трактуется как ценность сама по себе. Принцип автономии отражается Кантом в третьем практическом принципе категорического императива, а принцип человечности – во втором практическом принципе категорического императива. В первом практическом принципе категорического императива Кант выражает принцип всеобщности, который характеризует моральный закон. Кант и говорит о морали в терминах законов. Очевидно, что Бахтин не просто не принимает этой стороны кантовской концепции морали, но и последовательно ее дезавуирует.

Я могу допустить возможность построения картины морали без принципа всеобщности. Но это должно быть именно построение – выстраивание образа морали заново. Как в так называемых «Фишеровских шахматах» вследствие изменения расположения фигур меняются стратегия и тактика и, стало быть, аналитика игры, так и новая картина морали должна быть прописана и обоснована в отсутствие принципа универсализуемости. То же самое я повторю, обращаясь к нашему докладчику: дискурсивно некорректно просто отбрасывать наработанные в истории моральной философии аналитические инструменты (категориальные, методологические, нормативные); само их отрицание, чтобы не казалось произвольным, должно быть обосновано и компенсировано, чтобы в картине морали не оставались в результате произведенного отрицания теоретические пустоты.

Что касается бахтинского понимания морали, то помимо прокантовской инвективы я бы высказал и другие: а) мораль у Бахтина дана вне социокультурной представленности, вне надперсональных ценностей и императивов, причем определенным образом институционализированных; б) это мораль вне сферы *интер*субъектного взаимодействия, *интер*субъектной коммуникативности; в) это мораль вне личностной обращенности к надличному, идеальному, совершенному, т.е. мораль без перфекционистской составляющей.

Поэтому, имея в виду мыслительные традиции в истории моральной философии, я и делаю вывод о том, что бахтинское понимание морали является односторонним и потому ограниченным.

«Центральность».

О.З. обнаруживает у Бахтина близкий ей термин «центральность» и полагает, что Бахтин говорит о той самой центральности – о которой говорит она. В упомянутой выше статье О.З. обнаруживает конгруэнтность себе Бахтина в словах: «центральность моей единственной причастности бытию». Мне кажется, нам надо разобраться с тем, каков характер этой центральности – онтологически-объективный или экзистенциально-субъективный? «Центральность» в работах О.З. имеет смысл главным образом в противопоставленности «периферийности». Для О.З. «центральность» и «периферийность» как характеристики ценностного сознания имеют онтологический статус. Это – то, как они даны, как они существуют сами по себе. У Бахтина нет и намека на периферийность. О центральности он говорит в экзистенциальном смысле, как способе самовидения, самополагания, самовыражения морального агента, или «поступающего», как говорит Бахтин. Между тем, эти слова – «центральность моей единственной причастности бытию» – произносятся Бахтиным в определенном контексте. Ведь в полном виде фраза Бахтина звучит следующим образом: «Центральность моей единственной причастности бытию в архитектонике переживаемого мира вовсе не есть централь-

ность положительной ценности, для которой все остальное в мире лишь служебное начало». Не видно ли из этого, что: (а) эта «центральность» существует не сама по себе, а «в архитектонике переживаемого мира»; (б) центральность внеценностна; (в) другое в мире сохраняет для него существование само по себе. Последнее вытекает из определенного понимания слов о том, что «все остальное в мире» не выступает для центральности «лишь служебным началом»: т.е. остальное в мире, не будучи *только средством*, выступает, если не как безразличное, то *также и как цель*, в смысле, цель сама по себе. А это значит, не устраняемо по субъективному произволу.

Надо признать, что коннотации слова «центр» у Бахтина различны, причем различны неспециально. Однако среди различных значений и даже, возможно, чаще всего слово «центр» употребляется для характеристики личности, инициативной, активной, поступающей, ответственной и проч.

При этом личность, которая есть сама для себя центр – центр, организующий ценностный мир личности, – не противопоставляется ценностно миру, не возвышается над миром, не затмевает своей центральностью возможные *другие* центральности. Абзац, из начала которого была взята фраза, «Центральность моей единственной причастности бытию в архитектонике переживаемого мира...», несколько далее продолжается высказыванием, уточняющим ценностный статус этой центральности моей единственной причастности бытию, я-для-себя: «Это не высшая жизненная ценность, которая систематически обосновывает все остальные жизненные ценности для меня как относительные, ею обусловленные; мы не имеем в виду построить систему ценностей, логически единую, с основной ценностью – моей причастностью бытию во главе...». И далее: «Не систему и не систематически-инвентарный перечень ценностей, где чистые понятия... связаны логической соотносительностью, собираемся мы дать, а изображение, описание действительной конкретной архитектоники ценностного переживания мира не с аналитическим основоположением во главе, а с действительно конкретным центром (и пространственным и временным) исхождения действительных оценок, утверждений, поступков, где члены суть действительно реальные предметы, связанные конкретными событийными отношениями ... в единственном событии бытия».

Эта ценностная архитектоника раскрывается Бахтиным на художественном материале. В художественном произведении мир организуется вокруг «конкретного ценностного центра», которым является человек. Человек здесь – «центр и единственная ценность». Такова архитектоника художественного произведения: герой в нем образует центр, независимо от того, каков он как личность в ценностном отношении. Так что эта центральность отнюдь не означает «содержательно-положительной ценности». В восприятии художественного произведения многое зависит от отношения читателя к герою. Любит он героя или нет, или герой ему

безразличен. Здесь идея центра предстает в ином контексте: в связи с восприятием героя или события Бахтин говорит о «различных ценностных центрах видения». На художественном материале, в частности, пушкинского стихотворения «Для берегов отчизны дальней...» Бахтин показывает, что «центральность» – это результат определенного видения, меняющегося видения. В замкнутом мире художественного произведения, причем такого малого, как данное стихотворение, обнаруживаются *различные* ценностные центры, вокруг которых распределяются моменты сюжета. Это ценностные центры художественного восприятия, организации художественного пространства. Что здесь важно, так это то, что изменение взгляда, направленности видения – с позиции автономного, самого-для-себя сознания на позицию стороннего заинтересованного наблюдателя, изменяет и условия видения. Как только в поле зрения попадают две личности, сразу возникает ситуация *полицентральности*. Это так – в *замкнутом* пространстве небольшого художественного произведения. Что же говорить о романе саге, эпосе? Что же говорить о самой жизни?

Эстетическое видение может быть ценностно сфокусированным различным образом, но – и это характерно для данного рассуждения Бахтина – в конечном счете, проявляется во «всеприемлющем любовном утверждении человека». «Объективная эстетическая любовь» есть «принцип эстетического видения». В связи с прояснением эстетического видения Бахтин уточняет и свое понимание человеческого бытия. Это бытие соотнесено с человеком. И поэтому ценностное многообразие бытия как человеческого бытия «может быть дано только любовному созерцанию, только любовь может удержать и закрепить это много- и разнообразие, не растеряв и не рассеяв его». В контексте этого рассуждения Бахтин утверждает идею, непосредственно связанную с философией диалога и, возможно, выражающую ее суть: разные индивидуальности сопряжены в едином конкретном событии как «ценностные центры». Перед нами, таким образом, не ценностный центр и ценностная периферия, но «два ценностных центра», в частности – у Бахтина, – ассоциированные с героем и героиней.

«Устранение другого».

У Бахтина нет ни слова, указывающего на допущение им того, что осуществление индивидом себя в поступке опосредовано «устранением другого». В то же время, у Бахтина встречаются слова и мысли, указывающие на то, что «устранение другого» как раз им не предполагается.

Какова природа отношения с другим? Ответ мы можем найти у Бахтина: «...изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором ориентируется. Событие может быть ясно и отчетливо для участного в его поступке во всех своих моментах. ...он ясно видит и этих индивидуальных единственных людей, которых он любит,

и небо, и землю, и эти деревья, и время, вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуитивно и их внутреннюю жизнь и желания, ему ясен и действительный и должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами – правда этого обстоятельства – и его долженствование поступочное, не отвлеченный закон поступка, а действительно конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события, – все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании, и осуществляется в едином и единственном ответственном поступке». Откуда исходит «ясный и отчетливый свет, в котором ориентируется» поступающий? – Бахтин об этом говорит прямо: из того, что поступающий видит и что принимает во внимание в своих поступках. Это конечно, «и небо, и земля, и эти деревья, и время». Но так же и люди. О.З. считает, что все это дано человеку скопом: и люди, и деревья, и земля. Но Бахтин явно выделяет людей. «И небо, и земля, и эти деревья, и время» всего лишь даны поступающему, существуют как обстоятельства совершения им поступка. Люди же – это те люди, «которых он любит». Более того, в этом фрагменте для меня очевидно, что «отвлеченному закону поступка» Бахтин противопоставляет не индивидуальный произвол, а «действительное конкретное долженствование», или как Бахтин обозначает этот феномен в других местах, «долженствующая единственность». Поступающий определяется «даным единственным местом в данном контексте события»; «все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании». По Бахтину, другой не устраняется – он остается другим-для-меня. Я *не* поглощаю, *не* ассимилирую, *не* вбираю и *не* инкорпорирую в себя другого, но остаюсь я-для-другого. Как характеризует Бахтин, «Я-единственный из себя исхожу, а всех других нахожу». Ничего иного и нельзя предположить у философа диалога.

В обширной литературе, посвященной или касающейся философии диалога, с Бахтиным нередко сопоставляется Эммануэль Левинас. Это, конечно, не случайно. Левинас ведь тоже отрицает обусловленность действия абстрактным долженствованием. Во всяком случае, отрицает абстрактное долженствование как один-единственный фактор поступка. Хотя и в другой – не экзистенциалистской, а персоналистской – тональности Левинас говорит о том же, что и Бахтин. При этом очевидно, что он больший акцент делает не на обстоятельствах вообще, а на конкретном Другом. Это объясняется тем, что Левинас сфокусирован на коммуникации, а Бахтин – на феноменологии индивидуального сознания.

Последнее существенно для понимания Бахтина, который, по сути, переосмысливает кантовский принцип автономии, представляя автономию именно как феномен сознания, пытаясь понять, как должно быть устроено сознание, чтобы быть для себя автономным созна-

нием. Он стремится показать автономию не как объективное качество, условно говоря, морали или моральной личности, а как феномен сознания. В понимании этих слов важно учитывать то, что Бахтина интересует феноменология автономного сознания, он рассуждает главным образом с позиций индивидуального, из-себя-исходящего сознания. Бытие, о котором он в данном случае говорит, это то самое бытие – в «архитектонике переживаемого мира». В отличие от Левинаса, Другой у Бахтина, хотя и любим, не представлен нам в «наготе лица», в нужде, повелительности, вызывающим к ответу. Он – Другой, и в пространстве данного в своей единичности индивидуального сознания как автономного сознания. Другой – абстрактен. В его присутствии бытие как бытие данного-самому-себе автономного сознания перестает быть реальным, оказывается лишь возможным.

Стоит вспомнить определение Аристотелем человека как «животного социального». Оно не отражает в полной мере сущности человека, но выражает один из существеннейших его атрибутов, а именно тот, что человек как социальный индивид, как личность, как моральный агент становится и самоосуществляется в общении, во взаимодействии с себе подобными. Соответственно и долженствование, моральное и любое другое, обусловлено накопленным опытом такого взаимодействия. Этот опыт дан человеку через культуру – в виде объективных ценностей и требований. Он также воспроизводится в его собственной практике взаимодействия с другими людьми. Он определяет формы восприятия человеком конкретных событий взаимодействия с другими и способы осуществления этого взаимодействия. Вне этого взаимодействия невозможно формирование сознания индивида.

Мораль, как и религия, традиция, право, политика направлены на обеспечение этого взаимодействия. Специальное, отдельное от содержания взаимодействия обеспечение необходимо, поскольку в отсутствие привязанности, приязни и любви взаимность крайне уязвима ввиду объективной конкурентности частных интересов. Нравственная мудрость всех веков и народов направлена именно на компенсацию этой уязвимости, на сохранение совместности, взаимообращенности, на стимулирование примиренности, сотрудничества, взаимопомощи, даже в отсутствие привязанности, приязни и любви. Соответственно добродетель (мораль) утверждалась в противовес своеволию, или эгоизму, в какой бы форме они ни представляли – малодушия, корыстолюбия, сладострастия, тщеславия или деспотизма.

О.З. расценивает такие моральные феномены – примиренность, сотрудничество, взаимопомощь – как проявление «мещанства». И противопоставляет ему «аристократизм», указывая на то, что в истории мысли было много мыслителей, говоривших о другом. Другое, т.е. то, что великие мыслители обсуждали не только примиренность и вражду, любовь и ненависть, общение и отчуждение, я вижу. Вижу при этом, что это другое обсуждалось двояко. Наряду с вразумлением, с наставлением к примиренности и сообществу всегда сохранялась

задача отстаивания индивидуальности против коллективности, личности против массы, самобытности против усредненности. Это отчетливо прослеживается у моральных философов Нового времени. Возьмем ли мы Гоббса, Спинозу, Локка, Юма, Руссо, каждый из этих мыслителей ставит своей задачей показать условия возможности *человека* и условия возможности *гражданина*.

По-своему это отражает онтогенез личности: личность становится в процессе преодоления родовых привязанностей и определенностей, и в становлении личности процессы индивидуализации и социализации не только сочетаются, но и порой тесно переплетены. На какой-то стадии определяющей и важнейшей оказывается индивидуальная самоактуализация. Всегда в любом обществе есть опасность подавления личности – как в виде препятствия к ее развитию, так и в виде репрессии ее самосознательных, самобытных, творческих проявлений. Эта репрессия производится непосредственным окружением, стихией самого факта его существования, обществом, властью, которая всегда тяготеет к деспотизму. Источником репрессии личности сплошь и рядом оказывается и другая личность, реализующая свой «инстинкт» «воли к власти». Зрелость личности проявляется в том числе и в том, что она не позволяет другим личностям, окружению, обществу, власти подавлять себя. Философия, гуманистическая мысль в целом многое сделали и делают для того, чтобы интеллектуально оснастить личность в ее противодействии всякого рода репрессиям извне. Но этим моральная зрелость личности не исчерпывается.

Я готов был бы согласиться с тем, что в определенных ситуациях человек мыслит и поступает таким образом, как если бы других не существовало. Принцип автономии предполагает именно такую картинку: действующее Я – в отсутствие других, в условиях как бы устраненности других, «во мраке». Здесь на первый план выступает модальность слов: «устранение» обозначает действие, направленное на удаление другого, по крайней мере, из обозрения устраняющего; «устраненность» обозначает ситуацию, в которой другого нет или как бы нет. Это не только грамматически, но и ценностно разные модальности. Не говорю о том, что в этическом плане идея устраненности нуждается в уточнении: в этике автономия (а речь идет об автономии в принятии решения) никогда не смешивалась с независимостью от обязательств – обязательств по отношению к другому. В обязательствах моральный агент – отнюдь не автономен.

Между тем, вся история морали и вся история этики – это утверждение отношения к другому как к другому-самому-по-себе, самому-в-себе ценному, как к «ценностному центру» наравне с моим «ценностным центром». Это не значит, что не может быть предложен иной взгляд на отношения Я – Другой. Но чем более иным будет такой взгляд, тем более определенно он должен быть сопоставлен с указанным мейнстримом в истории морали и этики.

Наоборот, непризнание другого в качестве другого-самого-по-себе, отношение к другому как к другому-только-для-меня рассматривались в моральной философии как проявление своеволия, как эгоизм, в практическом плане – как пользование, т.е. как нравственно недопустимые явления.

Вопрос более общего характера: какая теоретическая проблема решается введением понятия «устранения другого»? Другими словами, решение каких объяснительных задач обеспечивается введением понятие «устранение другого»? Почему *другого*, а не *других*? Почему не *социума*? В какой мере *другой* – препятствие *Я*? Какого рода препятствие? Что значит «устранение другого», если человек как личность, как социальный индивид, как моральный агент становится и самоосуществляется в общении, во взаимодействии с себе подобными. Причем другого опыта нет и, как мы знаем, быть не может. Особый вопрос, связанный с концептом «устранение другого», как складываются отношения между разными самостоятельными, самодостаточными и самореализующимися Я, каждое из которых мыслит себя «в качестве исходной причины, начала», мыслит себя «устраняющим другого»?

Но есть еще вопрос и о практическом – ценностном, моральном, психологическом, социально-коммуникативном – смысле концепта «устранение другого», а также самой этой процедуры (если она происходит). То, что она случается, для знакомых с творчеством Донасьена де Сада, сомнения нет. Сад описывает крайние случаи. Известны и другие: по-своему их практикуют Обольститель Серена Киркегора или Подпольный человек Ф.М. Достоевского.

Итак, я считаю, что выстраиваемая О.З. с помощью категорий «единственность» [морального субъекта], «центральное – периферийное», «устранение другого», и др. («вершинность», «величавость», «гордость-сама-по-себе») схема морали, а к ее обоснованию привлечен в представленном докладе Бахтин с его эссе «К философии поступка», хотя и отражает какие-то феномены сознания, ценностного мира, личностной самоактуализации, какие-то моменты в самой морали, но не представляет мораль в ее целостности. Вместе с тем, то, как О.З. представляет эти характеристики, противоречит языку морали, логике морального мышления и, в конечном счете, разрушительно для понятия морали как такового.