



Идея разумного эгоизма, во-первых, была слишком дерзкой и философски рафинированной для того, чтобы стать расхожей; она мало считалась, даже открыто третировала глубоко укорененный веками христианского воспитания и, по крайней мере в XVIII веке, все еще господствовавший «предрассудок» европейского обыденного сознания, связывавший мораль с бескорыстием, любовью к богу и ближним.

Во-вторых, она сводила моральную оценку к выгоде, в результате чего сама моральная оценка становилась излишней или, что одно и то же, практически не работающей. Ведь реальная проблема, перед которой ставила действующего индивида этика разумного эгоизма, состояла в следующем: являются ли его действия достаточно эгоистическими, т.е. лишенными какого-либо бескорыстного начала, чтобы считаться моральными? Ответить на этот вопрос так же невозможно, как и на противоположный: являются ли действия достаточно бескорыстными, т.е. лишенными какого-либо эгоистического начала, чтобы считаться моральными? Человеческие действия, поскольку они санкционируются им самим, реализуют его умысел и желания, поскольку они есть действия этого человека, по определению являются эгоистическими. И в то же время они, поскольку они оцениваются, получая тем самым некое идеальное обоснование, заключают в себе нечто такое, что выходит за рамки их эгоистического содержания. Глубоким заблуждением является мнение, будто отказаться от бескорыстия индивиду также легко, как невозможно выправить в себе эгоистическое начало. На самом деле одно без другого не существует — ни в логически последовательной мысли, ни в реальном человеческом опыте<sup>1</sup>. Парадоксальность и антитеологическое остроумие философов Нового времени состояли как раз в утверждении мысли, согласно которой людей надо учить не только тому, чтобы быть самоотверженными, но и тому, чтобы быть эгоистичными. В контексте борьбы третьего сословия за свое общественное достоинство, равные гражданские права, против государственно-монархического патернализма эта мысль приобрела очевидный социально-освободительный и даже революционный характер. Идея разумного эгоизма была очень эффективной в критически-разоблачительной части, направленной против морального лицемерия идеологии старого феодально-сословного общества. Но сама она при этом оказалась слишком односторонней, обнаженной и резкой, чтобы стать действенной в качестве позитивной моральной программы.

В-третьих, в рамках идеи разумного эгоизма трудно было обособить правовую сущность государства и граждански ответственное поведение. Правовая норма есть всеобщая норма и она предполагает в качестве своего субъекта не конкретного индивида в неповторимости его эгоистических интересов, а лицо, абстрактного индивида, способного действовать в духе общезначимого установления. Вполне можно понять, почему рационально мыслящий эгоист способен признавать власть закона, в особенности, если учесть, что за законом стоит сила. Однако нельзя понять, почему он должен при этом еще и желать сам закон в его положительном правовом содержании, особенно тогда, когда речь идет об «альтруистических» стратегиях как права человека, социальная помощь, интересы нации и т.п. Идея разумного эгоизма по сути дела снимает вопрос о *моральной* легитимации государства и публичного пространства. Этот постулат (вопреки господствующему со времен Гоббса мнению) вообще нельзя рассматривать как идеализацию догосударственного состояния, при котором (в каком бы — фило- или онтогенетическом — разрезе мы его ни взяли) индивиды — отнюдь не изолированные эгоистически ориентированные существа, они суть скорее существа непосредственно социальные, настолько плотно интегрированные в семейные, хозяйственные, дружественные союзы, что как раз в этом состоянии индивидуальный эгоизм не является не то, что единственным, но даже превалирующим мотивом их поведения. Идею так называемого естественного эгоизма как решающего и даже единственного природно заданного мотива социального поведения следует скорее считать не гипотетической предпосылкой государства, а его реальным результатом. Во всяком случае, если понимать государство в духе юридического позитивизма, вне этического контекста и основания, то ни к чему иному оно привести не может.

Кантовская этика долга и всеобщего морального законодательства, сформировавшаяся в акцентированной полемике с натуралистическими теориями морали, в том числе и прежде всего с теорией разумного эгоизма, по всем трем обозначенным пунктам отличалась от них<sup>2</sup>.

Она очень высоко чтит опосредованный христианством и ставший общим местом взгляд на мораль как область безусловных заповедей и берет его в качестве аксиоматического основания своего учения<sup>3</sup>. Подобно тому как Аристотель вводит ключевой для его этики постулат счастья ссылкой на то, что отно

сительно его обозначения сходятся все (см. EN, 1095 a), так и Кант аксиоматическую основу своего морального учения — «закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость»<sup>4</sup> — предваряет замечанием, что с этим «каждому необходимо согласиться». Все последующие определения морали как доброй воли, категорического императива, долга представляют собой, по его собственному признанию, аналитические суждения, которые лишь расчленяют содержание этого самоочевидного убеждения обыденного нравственного познания.

Этика Канта не только сохраняет привычную дистанцию между моральной оценкой и фактическим поведением, она еще разводит их таким образом, что они оказываются двумя различными измерениями человека, каждое из которых имеет свое собственное, автономное основание и свою собственную, автономную сферу существования. В ней мораль свободна от противоречия, которое Дж.Мур впоследствии назвал натуралистической ошибкой.

Наконец, она (и это самое главное) позволяет обосновать правовую сущность государства. Более того, радикальный этический поворот философа в направлении ко всеобщему объективному нравственному закону с неизбежно вытекавшим из этого моральным ригоризмом получает рациональное объяснение только при предположении, что Кант намеренно трансформировал нравственную философию таким образом, чтобы она могла стать условием и оправданием необходимости правового публичного пространства. В самом деле, какой еще иной смысл могла иметь этическая идея всеобщего законодательства и универсализуемости максим воли как показателя их нравственной пригодности, если именно право имеет дело с индивидом как лицом, представителем целого, общества, который в этом качестве равен любому другому лицу, именно правовая норма характеризуется всеобщностью и отличается по этому критерию от всех других норм (норм обычая, традиций, нравов и т.д.)?! И где еще, как не при выполнении юридических предписаний, человек вынужден постоянно ограничивать, урезать свои себялюбивые притязания, и какие еще качества, кроме благоговения перед принципом, могут побудить его соблюдать эти предписания?! Только на основе этического абсолютизма, вполне схожего по степени категоричности с теологическим абсолютизмом, возможно такое философско-правовое утверждение: «Право человека должно считаться

священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти»<sup>5</sup>. Задачу, которую решает моральная философия Канта, можно было бы сформулировать следующим образом: как остаться верным самому себе, будучи одновременно верным законам государства, или, по-другому, как стать законопослушным, не испытывая угрызений совести. Разумеется, нельзя сказать, что вся этика Канта есть философский шифр права и правового государства, но это составляет ее основной идейный пафос.

Качественное своеобразие кантовского образа морали особенно наглядно обнаруживается при сопоставлении с этикой Аристотеля, по отношению к которой этика Канта представляет собой нечто прямо противоположное. Я в данном случае беру только отличие, при том основное, решающее отличие между ними (предполагая и даже зная, что между ними есть также черты сходства). Этика Аристотеля есть этика добродетелей, и она имеет дело с поступками, рассматривает проблему правильного, достойного поведения конкретного индивида в конкретной ситуации. Добродетельный индивид потому и является добродетельным, что он обладает не только знанием общего, но и знанием частного, так как поступок всегда связан с частным, всегда единичен, единственен — направлен на конкретное лицо и совершается в конкретных обстоятельствах. Более того, знанием частного он обладает в большей степени, чем знанием общего. Добродетель не сводится к правилам, принципам (хотя, разумеется, и не исключает их), она (и это составляет самый существенный и специфичный момент этического выбора) имеет дело «с последней данностью, для постижения которой существует не наука, а чувство» (EN, 1141 а). Аристотель исходит из того, что не существует исчерпывающего набора свойств, по наличию или отсутствию которых можно было бы судить о добродетельности поступка; так, например, добродетель есть середина, но середина не как арифметическая средняя или некое абстрактное совершенство, а середина по отношению к тому, кто действует. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность» (EN, 1104 а). Если исходить из расчленения поступка на общее и единичное, то этическая стратегия Аристотеля направлена на единичное и критерием, масштабом добродетельного выбора, посредствующим звеном между общим и единичным является в конечном счете сам добродетельный индивид. Получается, что добродетельный поступок, составляющий предмет и цель этики, есть поступок

добродетельного человека. Или, говоря по-другому, добродетельный индивид является добродетельным не в силу того, что он в своем выборе следует определенным независимо от него заданным и существующим этическим критериям. Напротив, конкретный выбор приобретает этическое качество по той причине, что он является выбором (поступком) добродетельного индивида.

Этическая стратегия Канта прямо противоположна. Она ориентирует на то, чем один человек обязан другому как человек, на человечность как принцип, т.е. на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах — на всеобщий закон. Не долг перед конкретным лицом в конкретной ситуации, реализующийся в единичности поступков, связывающих меня с ним, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный в форме категорического императива — вот что волнует Канта. При этом единичный индивид сам по себе не обладает абсолютной ценностью, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона. Он является целью только в той предельно абстрактной части и мере, в какой он тождествен всем другим разумным существам — через нравственный закон как их родовой признак. Об этической программе Канта и о том, насколько он последователен в ее осуществлении, свидетельствуют специально придуманные им для иллюстрации своей позиции примеры.

Первый он приводит в заметке «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Друг, за которым гонится разбойник, чтобы убить его, находит убежище в вашем доме. Если разбойник спрашивает вас, не укрылся ли в вашем доме тот, за кем он гонится, и если невозможно уклониться от ответа и предстоит — или солгать, оправдываясь тем, что это делается во спасение друга, или сказать правду, зная чем это закончится для того, о ком спрашивают, то этика, как ее понимает Кант, требует сказать правду. Еще более показателен другой пример из «Метафизики нравов». Если какой-то островной народ вдруг по какой-то причине решил бы прекратить свое совместное существование в рамках единого правового пространства и разъехаться по разные стороны в качестве частных индивидов и если при этом в тюрьме находился бы человек, приговоренный к смертной казни, то данный народ, считает Кант, прежде чем расстаться, должен был бы казнить того человека. Нельзя думать, что Кант был бессердечным человеком. Он просто был последовательным мыслителем. Он не хотел никого обманывать оговорками и без

каких-либо логических сбоев разворачивал точку зрения, согласно которой моральные требования есть требования всеобщего законодательства и поэтому по определению не может быть ничего ни в этом, ни в каком-либо ином мире, что могло бы оправдать отступление от них.

И Аристотель, и Кант исходят из одной и той же человеческой ситуации — ситуации поступка. Она состоит в том, что здесь делается выбор в условиях принципиальной неопределенности результата и что сам этот результат не существует вне отношения к нему того, кто делает выбор. Этически значимые решения по Аристотелю касаются того, что «зависит от нас и осуществляется в поступках», «чей исход неясен и в чем заключена неопределенность» (EN, 1112 a, b). Схожее рассуждение мы встречаем у Канта<sup>6</sup>, когда он говорит, что невозможно рассчитать действия, которые гарантированно ведут к счастью (не забудем, что добродетельные поступки по Аристотелю и есть поступки, которые реализуют стремление к счастью) — если бы это можно сделать, то непременно следовало бы пойти по этому твердому пути. Увы, поступки — неопределенная область, где все может легко поменяться коренным образом, опрокидывающим смысл, заложенный в них тем, кто их совершил (это, как показала Х.Арендт<sup>7</sup> в замечательном исследовании «*Vita activa*», один из существенных критериев, в силу которых поступки отличаются от действий, направленных на приобретение и преобразование природных вещей, от труда и изобретения, и составляют пространство человеческой свободы). Аристотель и Кант не только размышляют над одной и той же реальностью непредсказуемой свободной стихии поступка, они при этом решают также одну и ту же задачу, которая и составляет собственный предмет этики — как при этом возможны правильные, нравственно ответственные поступки. Как поступать, чтобы остаться верным человеческому предназначению, говоря языком Аристотеля, или остаться на высоте человечности, говоря языком Канта. Аристотель пошел навстречу поступку в его частном, индивидуально-неповторимом качестве, полагая, что в этом случае наилучшим из возможных гарантий и критериев совершенного (добродетельного) выбора является совершенный (добродетельный) индивид с присущими ему рассудительностью и жизненным тактом. Кант пошел в прямо противоположном направлении, связав нравственно ответственный выбор не с самим поступком, а с его принципом, предельно общими, родовыми основаниями.

Если бы, рассуждал он, природа хотела решить задачу удовлетворения потребностей, преуспевания и счастья человека, то она не доверила бы этого разуму с его «слабым пониманием измышлять план счастья и средства для его удовлетворения». Инстинкт справился бы с этим лучше. Истинное назначение разума — «породить *не волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*»<sup>8</sup>. И моральная ценность поступка зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления»<sup>9</sup>. Сходным образом рассуждает Кант в своей политической философии, заявляя, что, отталкиваясь от материального принципа и пытаясь рассчитать наиболее целесообразные способы политических решений, никогда нельзя придти к вечному миру как к воплощению моральной политики и поэтому в публичном праве также надо исходить из формального принципа, обязывающего стремиться к царству чистого практического разума<sup>10</sup>.

Кант не только взял за исходный пункт нравственно ответственного поведения всеобщий принцип, закон, он еще вменил его в долг, в категорическую, безусловную обязанность. Под долгом им понимается необходимость совершения поступка из уважения к закону и вопреки склонностям, определяющим его особенное, частное содержание. В свое время Аристотель оторвал этику от метафизики и закрыл для нее перспективу платоновского занебесного блага на том основании, что этику интересует не вообще благо, не идея блага, а человеческое благо, осуществимое благо. Долг в качестве единственного нравственного мотива понадобился Канту для того, чтобы помыслить абсолютный нравственный закон в качестве закона практического разума, т.е. осуществимым. Через долг Кант пытается компенсировать нравственному закону отсутствующее у него качество осуществимости. Тут-то и начинаются все трудности. Помыслить нравственный закон в качестве поступка и обосновать мотив долга можно только в том случае, если сам поступок в его частном материальном выражении вывести из сферы компетенции морали, отдать во власть других регулятивных механизмов, прежде всего права, а на долю морали оставить только субъективную сферу максим поведения. Именно это сделал Кант. Отсюда следовало, что этика может быть только интенциональной, этикой убеждений, что из нее исчезает реальный поступок в его неповторимом индивидуальном обличье, единственности, поступок как бытийная величина. Поступка, конечно, нет без

его субъективного основания (это прекрасно понимал и Аристотель, считавший преднамеренность существенным признаком этически вменяемого решения), но он ни в коей мере к нему не сводится. И хотя Кант отчасти прав, когда он утверждает: «Мораль уже сама по себе есть практика в объективном смысле как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы *должны* вести себя»<sup>11</sup>, с ним вряд ли можно согласиться в том, что склонности человека «не следует называть практикой»<sup>12</sup>. В силлогизме поступка основная нагрузка ложится не на исходную общую посылку, которая является одинаковой у всех поступков, а на средний член, который отличает один поступок от другого. Поступок выводит человека в мир, прежде всего в мир людей (в этом смысл поступка, его назначение), а этого нельзя сделать, оставаясь во внутренней, интенциональной сфере. Кант понимает, что вместе с частным материальным выражением поступка вне сферы нравственной ответственности оказывается и сам поступок. А что иное может означать его утверждение о том, что долг остается неколебимым даже в том случае, если в его подтверждение не будет предъявлено ни одного примера действия ради долга?!

Принципиальная интенциональность этики Канта имела исключительно важное значение для осмысления роли морали в обществе и ее специфики — она, с одной стороны, освобождала от оков мелочной моральной опеки человеческую деятельность в ее предметном содержании, что стало одним из условий практических успехов последней в ее разнообразных сферах и проявлениях, а с другой, ставила человека один на один перед лицом абсолютного морального закона, благодаря которому его существование приобретало бесконечную ценность, не ограниченную «условиями и границами этой жизни». И тем не менее она снимала с индивида моральную ответственность за практические результаты поступка, за сам поступок в его конкретном выражении, идя в этом направлении настолько далеко, что ему, как мы видели, разрешалось сохранять чистую совесть (сознание своего достоинства) даже при соучастии в убийстве, осуществляемом в форме смертной казни, и предательстве друга. Кант в своем мнении, согласно которому безусловность морали существует только как долженствование и утверждает себя по ту сторону поступков, вопреки реальным склонностям, нравам, содержательным целям, был настолько убедителен, что последующие мыслители, которые не хотели отлучать философию от

риска практического действия, поступания, вынуждены были отбросить саму идею общезначимой морали. Так сделал Маркс. Так сделал Ницше. Так сделал Сартр. По сути дела также поступают современные авторы, как, например, Рорти, не умеющие найти в этике место конкретному индивиду без того, чтобы не отказаться от тех ее обязывающих оснований, которые заранее, до индивида и за индивида, решают, что ему делать.

Специфическое место морали в обществе в отличие от других форм организации, упорядочения, регулирования межчеловеческих отношений определяется следующим: она вступает в действие и оказывается исключительно продуктивной там, где эти отношения не поддаются внешне контролируемой, гарантированной организации, упорядочению, регулированию. В той мере, в какой межчеловеческие отношения являются устойчивыми, внутренне схематизированными, повторяемыми, поддаются клишированию, они структурируются в более или менее жесткой форме обычаев, традиций, ритуалов, юридических законов и т.д. Но там и тогда, где они обнаруживаются в своей уникальности, единичности и принципиально непредсказуемой открытости, начинается царство морали. Если мы задумаемся над тем, где и когда мы применяем моральные оценки, называя что-то «подлым», «честным», «порядочным» и т.д., то мы легко установим, что это всегда происходит в ситуациях, которые не поддаются квалификации в рамках твердо установленных общественных канонов и к которым просто нельзя применить других форм наказания или поощрения. Принципиальная нерегламентируемость моральной сферы удостоверяется тем, что ее проще описать отрицательно — как то, что не является обычаем, ритуалом, правом и т.д. Место морали и есть место встречи человека с человеком, заполненное поступками. Мораль находится там, где я принимаю решение. Здесь существенно и то, что это — я, и то, что я *принимаю решение*, т.е. я не ограничиваюсь тем, что остаюсь верен себе, сознанием своего тождества с самим собой, но плюс к тому я еще воплощаюсь в частность принимаемого решения, беря на себя ответственность за него в полном объеме и прежде всего в той части, в какой оно сопряжено с риском неопределенности. Я, говоря языком евангельской притчи, не зарываю в землю вверенный мне талант, чтобы сохранить его в целостности, я пускаю свои таланты в оборот, рискуя вообще потерять их. Пространство морали — ниша свободы. Более того: мораль сама есть эта ниша.

Одна из важнейших, усиленно решаемых, но так до настоящего времени и нерешенных задач этической теории после Канта состоит в том, чтобы вернуть в этику поступок. Но вернуть не в форме аристотелевского учения о добродетельной личности, которая предполагала локальность и изначальную связанность полисного существования, где все свободные граждане лично или через ряд посредствующих личных связей знали друг друга. В современных условиях универсальных общественных связей, соединяющих людей разных социальных положений, этносов, рас, культур, стран, религий и т.д., этически достойная и точная позиция невозможна без идеи человечества как безусловного закона поведения — философское обоснование этого и составляет как раз непреходящую заслугу Канта. Сегодня, чтобы быть добродетельным, индивиду недостаточно как во времена Аристотеля быть добрым в сочетании с рассудительностью. Требуется еще обязывающая универсальность нравственного взгляда на мир. Речь, следовательно, идет о том, чтобы вернуть поступок в этику с опорой на всеобщий и общезначимый нравственный закон, чтобы соединить Аристотеля с Кантом. Это связано с существенным уточнением понятия морали.

Одно из сформулированных на методологическом уровне направлений такого уточнения мы находим в работе М.М.Бахтина «К философии поступка», которая, к сожалению, до настоящего времени не прочитана в своих многообещающих для нравственной философии следствиях.

В этой работе интересующий нас вопрос о соединении закона и поступка по сути дела является центральным. Предлагаемое М.М.Бахтиным решение состоит в том, что такое соединение возможно только исходя из поступка. Вот его программное высказывание: «Акт нашей деятельности... глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному поступку. Этим единственным единством и может быть только единственное свершаемого бытия... Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»<sup>13</sup>.

Последний момент является исключительно важным для понимания природы поступка. Мало сказать: поступок закономерен и одновременно единственен (уникален, неповторим). Следует добавить: закономерный характер является второстепенным, случайным, приобщенным моментом поступка, а единственность — главным, основополагающим и в этом смысле «закономерным». Поступок делает поступком прежде всего его единственность, нетиражируемость. Он является поступком не в той части, в какой подходит под общую посылку (закон), реализует некую уже известную норму, а в той, в какой выпадает из нее, задает некую новую норму. В противном случае поступок был бы не формой индивидуального участия в бытии, не выражением бытийности данного индивида, а повторением того, что сделано другими; индивид, действующий таким образом, был бы подобен художнику, копирующему чужие картины, вместо того, чтобы создавать свои. Поступок — не мерное движение раз возникшей звезды, а взрыв, создающий новую звезду.

Поступок единственен. Только благодаря этому «я» есть «я», а не представитель кого-то и чего-то, не самозванец, не число ряда, не экземпляр серии, не представитель рода. Поступок не просто приобщает меня к бытию, встраивая в какой-либо закономерный упорядоченный ряд, он во мне и через меня развивает бытие, ибо то, что «мною может быть совершенно, никем и никогда совершенно быть не может»<sup>14</sup>. Поступок не редуцируем к чему бы то ни было. У него нет иного основания, кроме решимости того, кто его совершает. Но это не значит, что поступок можно редуцировать к совершающему его индивиду, рассматривать как проявления его «я». Дело в том, что о самом индивиде в его личностной определенности, о его «я» мы не можем сказать ничего в отрыве от совершаемых им поступков, ничего иного, кроме того, что это есть инстанция поступания. Вне способности поступать нет самого «я».

Поступок потому только и является формой нравственно ответственного существования личности, что он выражает ее единую и единственную бытийную сосредоточенность или, говоря иначе, само бытие в данной точке его осуществления. Индивид ответственен за поступок именно и только в силу того, что последний принципиально не поддается предварительному исчислению, расчету. Ответственность в данном случае означает, что индивид совершает поступки, которые никто другой в мире совершить не может, что он живет жизнью, которую ник

то, кроме него, прожить не может, что в той точке бытия, в которой он находится, само бытие зависит от него. Поскольку поступок соответствует закону, норме, поскольку он необходим, его порождающее основание находится вне действующего индивида, постольку ответственность за него несут закон, норма, необходимость, кто угодно, но только не сам индивид и постольку последний перестает быть моральной величиной.

Открытие морали в европейской философии было многоступенчатым процессом: важный шаг на этом пути связан с наблюдением софистов о коренном различии между природными законами и человеческими установлениями (обычаями): первые необходимы, универсальны, вторые произвольны, случайны. Если, например, природные потребности наподобие той, что люди должны питаться, везде и у всех одни и те же, то человеческие представления о добре и зле разнообразятся настолько сильно, что едва ли не все из того, что одни считают добром, другие считают злом. Это означало следующее: человеческая практика в той мере, в какой она выходит за рамки природной детерминации, уже не поддается обобщению, универсализации, является исключительным делом или, что одно и то же, делом исключительной ответственности самого действующего индивида. Есть замечательный пример Антифонта, иллюстрирующий открытие софистов. Если посадить в землю черенок оливы, вырастет олива. Если посадить скамью, сделанную из оливы, то опять вырастет олива. Скамья не вырастет. Природное свойство оливы, благодаря которому олива есть олива, субстанционально, от самой оливы неотрывно. То, что привносится человеком, благодаря чему олива делается скамьей, случайно и эфемерно. Кто-то сделал из оливы скамью, а другой мог бы сделать копье, а третий — запор для дверей. Что в этот отношении будет сделано с оливой и из оливы, определяется только решением того, кто это делает. При том новое качество, приобретенное оливой благодаря человеческому вмешательству, остается таковым только для самого человека и в его присутствии. Оно не становится качеством самой оливы. Скамья не вытекает из сущности, физической природы оливы и не переходит в нее. Она есть дело того, кто эту скамью сделал. И на нем же, на том, кто это сделал, лежит вся ответственность за то, что из оливы сделана скамья, а не что-то другое.

Сами софисты отнесли к установленному ими различию между природой и культурой со всей серьезностью. Они рассматривали свою ответственную культуру произвольность человек

кой деятельности как фундаментальный для понимания ее специфики факт. Свою задачу софисты видели в том, чтобы этот факт теоретически объяснить и практически использовать — во всяком случае никак не в том, чтобы его преодолеть, сводить произвольное многообразие человеческих установлений к принудительному единству физической природы человека. Многообразие человеческих мнений и способов поведения они расшифровали как стремление индивидов к пользе и власти, которые реализуются в их взаимоотношениях между собой. Соответственно оптимальным в человеческом общении, государственном общении они считали такое поведение, в ходе которого индивид может перехитрить других, занять более выгодное положение, умело воспользовавшись для этого речами и доводами. Оскорбительно трезвая и реалистическая линия теоретических размышлений софистов не стала в истории европейской мысли магистральной. Хотя именно софисты обозначили судьбоносный для нашей культуры антропологический поворот в философии и к их лишенной предрассудков мудрости не раз обращались в последующие эпохи, тем не менее господствующей вплоть до нашего времени оказалось философское убеждение их основных оппонентов Сократа и Платона. Согласно Сократу и Платону, этико-культурные представления людей имеют всеобщее-истинностную природу, познание и следование которой составляет основную задачу человека. Сократ в отличие от софистов акцентировал внимание не на существующих среди людей различиях в понимании блага, справедливости, добродетели и других понятий, задающих высшие, последние цели деятельности, а на их всеобщей убежденности в существовании таких понятий. С тех пор, как он поставил перед собой задачу раскрыть природу общих моральных понятий, найти в реальности то, отражением и выражением чего они являются, и не смог решить ее, а его ученик Платон предположил, что они укоренены не в этом, а в другом — занебесном — мире и, следовательно, решение моральной проблемы состоит в том, чтобы пробиться в занебесное царство идей, что можно сделать только путем интеллектуально-духовного возвышения личности, с тех самых пор этика попала в зависимость от гносеологии. Практическое отношение к миру стало рассматриваться как производное от теоретического. Рецепт как будто бы был найден: чтобы быть моральным, надо установить моральную истину, которая, разумеется, как и всякая истина должна быть объективной, единой для всех. Речь идет не об

одной из линий европейской этики, а ее заданной античностью основной установке, в силу которой мораль так или иначе сводилась к философски выверенным формулам, гносеологически аргументированным принципам и программам жизнедеятельности. Это относится даже к Аристотелю, который настаивал на самостоятельности этики как науки, усматривая ее в том, что ее целью являются поступки и в открытой полемике с интеллектуализмом Сократа и Платона видел в добродетели навык, складывающийся в практической деятельности устой души. Но и он в конечном счете ставил добродетельный склад души в зависимости от правильных суждений, а высшую (первую) эвдемонию отождествлял с философско-созерцательной деятельностью.

Из теоретического (познавательного) отношения к миру осуществить переход в практическое отношение принципиально невозможно. Из того обстоятельства, что одни утверждения являются истинными, а другие ложными, вовсе не вытекает, что я должен истину предпочитать лжи. Много людей и во многих случаях поступают наоборот. Из того факта, что курение вредно для здоровья, не следует, что Иванов должен бросить курить. Он-то как раз этого не делает. Даже категорическое этико-религиозное требование «не убий» само по себе не имеет нравственно обязывающего смысла. Люди не только убивают, но находят особое удовольствие в том, чтобы делать это по моральным (как они их понимают) основаниям и с религиозно-церковного благословения. Из «есть» не следует «должно». Из того, что в мире действуют такие-то и такие-то законы, совсем не вытекает, что я здесь на своем единственном месте должен совершить такой-то поступок. «Все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие события безнадежны»<sup>15</sup>. Почему?

Логический силлогизм и «силлогизм» поступка — разные вещи. Логический силлогизм, поскольку он имеет дело с действиями, обобщает, выявляет их общие черты, выстраивает в ряд, отсекает в каждом единичном действии то, что делает его единственным, неповторимым, отличным от всего остального, т.е. поступком. «Силлогизм» поступка, напротив, выносит из действия за скобки все, что объединяет его с другими действиями, чтобы дойти до его единственной изначальности; он начинается там, где кончаются все возможные операции логической силлогистики. В логическом теоретико-познавательном образе мира нет места произвольной единственности моего бытия, нет меня самого в той подлинности, которая позволяет мне ответ

ственно поступать. Я включен в теоретический мир в той мере, в какой я совпадаю с другими, детерминирован внешними причинами, встраиваем в закономерные ряды в качестве тела, живого существа, случайной величины и т.д., т.е. в той мере, в какой я не есть я. И там нет места мне, поскольку я ни к кому и ни к чему не сводим, а равен самому себе, поскольку я в своей единичности единственен, являюсь активно действующей, бытийной величиной, которая не попадает под законы и правила, так как сама их творит. Теоретический (логический, познаваемый) мир безличен и основателен, всегда на что-то опирается. Поступок индивидуален и безосновен.

В теоретическом мире вещи становятся атомами, телами, числами, квантами, реципиентами, служащими, большими, чемпионами, пешеходами и т.п., оставаясь единичными, но лишаясь единственности. Это — условие их вхождения в него. У поступка, напротив, нет другой категории, кроме нравственно ответственного субъекта, способного совершать поступки, т.е. кроме его единственности. Я-поступку не только нет места в теоретическом мире. Он потому только и становится поступком, что не вмещается в этот мир, выпадает из него.

Теоретический мир «живет» по своим имманентным законам. Это — как бы самопроизвольно развивающийся мир, существующий наряду, параллельно с реальным миром, но независимо от него. «Поскольку мы вошли в него, т.е. совершили акт отвлечения, мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем — как индивидуально ответственно активных»<sup>16</sup>. Субъектность теоретического мира, мира познания вообще является сугубо функциональной. Здесь субъект представляет не себя, а закономерную нагруженность мира. Скажем, физика традиционно строила физическую картину мира объективированно, отвлекаясь от того, кто эту картину создает; но когда она со временем в целях более глубокого познания физического мира была вынуждена интегрировать в него самого физика, последний был включен туда не как конкретный индивид, Вернер Гейзенберг или Петр Леонидович Капица, а как наблюдатель, т.е. та лаборатория, которая проводит данное исследование. Индивид как субъект познания, теории и опредмечивающего их технизированного мира и индивид как субъект нравственного действия — принципиально разные жизненные диспозиции, настолько разные, что часто второй отрицает то, что делает первый, как это, если оставаться в пределах физики,

случилось, например, с некоторыми из тех, кто создавал, а потом и сбрасывал атомное оружие. Теоретическое отношение к миру закономерно, необходимо, основательно, оно интегрирует в себя субъекта в той мере, в какой тот способен быть носителем, выразителем, проводником присущей этому отношению железной логики, забыв о всех прочих своих определениях, пристрастиях, свойствах. Конечно, живому индивиду уплощаться до субъекта какой-либо теоретически заданной, схематизирующей формы деятельности не так просто и он никогда не сможет в этом сравняться с роботами, но его способностью стать таким субъектом как раз и будет совпадать с его способностью роботизироваться, столь полно специализироваться на соответствующей функции, как если бы он на самом деле был для одной только этой функции предназначенным роботом. Практическое отношение к миру, если понимать под ним нравственное отношение, произвольно. Его субъектность связана исключительно со способностью к поступкам. М.М.Бахтину принадлежит высказывание, афористичность которого замечательным образом сочетается с его глубиной: «Поступок в его целостности более, чем<sup>17</sup> рационален. Он — ответствен»<sup>18</sup>. Теоретическое отношение рационально. Практическое отношение ответственно. Поэтому противоречие, разрыв между функциональным субъектом схематизирующего поведения и нравственным субъектом поступления неизбежны: схематизированное (теоретически прописанное, просчитанное, рациональное) поведение, во-первых, не оставляет места нравственному поступку, а во-вторых, может иметь откровенно антинравственный характер. Последнее особенно наглядно на примере схематизации поведения в рамках социальных систем.

Современные общества, будучи формой деятельности больших масс людей, функционируют и развиваются по объективным законам, в силу чего К.Маркс имел полные основания уподоблять историческое развитие естественному процессу. Объективация предметной деятельности людей зашла настолько далеко, что отдельные сферы общественной жизни (политика, экономика, наука и др.) также стали обособляться в системно-организованные блоки, которые строятся по имманентным, свойственным им законам, утрачивают зависимость от моральных мотивов и качеств занятых в них индивидов. Складываются социальные системы, по отношению к которым живые индивиды и прежде всего индивиды в качестве нравственно ответственных

личностей оказываются внешней средой и которые сами формируют субъективные предпосылки своего функционирования, т.е. достигли такой степени рационализации, упрощения, когда оказывается возможным без труда специализировать (роботизировать) необходимое количество людей для выполнения соответствующих рационально просчитанных, научно обоснованных функций. Тем самым функциональное поведение индивидов — поведение, диктуемое логикой соответствующей социальной системы, часто (хотя и не всегда) имеющее форму четких пошаговых, поминутных инструкций — оказывается нравственно безответственным. Не в том смысле безответственным, что оно не требует от индивида предварительной подготовки, усилий, умственных и волевых напряжений, соответствующих навыков и т.д. (все это, разумеется, имеет место), а в том смысле, что от него не требуется самостоятельных поступков, нравственных решений, если, конечно, не считать таким решением саму решимость отказаться от своей нравственной субъектности и целиком подчинить себя объективированной логике предметной деятельности. Но это означает, что социальные системы равнодушны по отношению к людям, подобно природным процессам, а могут быть столь же разрушительны, как эти последние. Превращение политики (говоря точнее, искусства властвования) в самостоятельную, гарантированно воспроизводящую саму себя социальную систему сопровождалось великим открытием Макиавелли, согласно которому хороший политик (властитель) — тот, кто способен в определенных неизбежно возникающих случаях и ситуациях практиковать вещи (коварство, ложь, убийства), которые запрещаются моралью. Переход экономики из плена домашнего хозяйства на широкие рыночные просторы, когда она могла развиваться согласно своей имманентной логике, стал, как установил Адам Смит, возможен только в той мере, в какой в открытую и на полную мощность был запущен всегда считавшийся нравственно сомнительным механизм эгоистических интересов; каким бы мягким, сердобольным человеком бизнесмен ни был, но для того, чтобы быть хорошим бизнесменом и соответствовать своему назначению, своей весьма важной общественной функции, он должен побеждать конкурентов, рационализировать производство, безжалостно выбрасывая на улицу излишек рабочей силы, максимально умножая свой капитал и т.д. Системная организация науки, подчиненная логике производства знаний и естественным образом исходящая из предпосыл

ки, согласно которой прогресс в этой области имеет самоценное значение, то и дело приводит к результатам, глубоко травмирующим человеческую совесть, в том числе совесть самих ученых. Ядерное оружие, клонирование человека — примеры в этом отношении самые яркие, хотя и не единственные. Возникающий на этой основе разрыв в индивидуе между специальной ответственностью, налагаемой социально-функциональными обязанностями, и нравственной ответственностью, превращающей индивида в личность, оказывается со стороны теории (в рамках специализированной, функциональной, рациональной логики поведения) непреодолимым и потому роковым.

Трансформация общественного развития в естественноисторический процесс и возникающая на этой основе научно-рассчитываемая, рационально упорядоченная системная организация важнейших форм коллективной деятельности явились колоссальным шагом вперед по сравнению с предшествующими эпохами в том отношении, что гарантировали их эффективное, результативное функционирование независимо как от природных случайностей, так и от случайности человеческого благоволения. То, что Кант говорил о политическом устройстве, которое должно оставаться успешным (эффективным, действенным), даже если бы ему пришлось иметь дело с дьявольским народцем, относится ко всякой системно организованной деятельности. Социальные системы действуют с участием человеческого материала, но совершенно независимо от их произвола, доброй воли, способности к нравственно ответственному поведению. Их объективная упорядоченность, точность, предсказуемость оказываются вполне сопоставимыми и даже, может быть, более высокими, чем необходимость, точность и предсказуемость природных процессов. Именно по этой причине они могут обернуться катастрофическими последствиями по отношению к единственности человеческой жизни, несомненным свидетельством чего являются такие чудовищные формы общественной жизни, как, например, мировые войны и экономические кризисы. Вынесение индивидуально ответственного поведения за скобки системно организованных форм общественной деятельности открывает перед последними неограниченные просторы эффективного роста, но одновременно с этим лишает их исключительно важного страховочного механизма. В системно организованных формах деятельности участвуют сотни тысяч, миллионы людей, но все они находятся на положении марионеток —

никто в отдельности не отвечает за систему в целом и в этом смысле никто ничем не рискует. Нравственно ответственная деятельность всегда индивидуальна, личностна и в этом смысле малоэффективна, ограничена индивидуально-личностным ресурсом, но зато она имеет ту гарантию надежности, что сам индивид несет весь сопряженный с нею риск. Одна из важнейших цивилизационных задач нашего времени как раз и состоит в том, чтобы вернуть нравственную ответственность в центр общественной жизни и соединить ее со специальными формами ответственности. Сделать это, оставаясь в логике специальных форм ответственности, невозможно, ибо, как уже говорилось, изнутри теоретического отношения к миру нет выхода в область поступков. Остается движение в обратном направлении — от поступков, от нравственной ответственности. Как оно возможно?

Итак, в теоретическом мире — мире познания, мысли, общих определений, научных моделей, эстетических образов, этических и религиозных норм и т.д. — нельзя жить и поступать, ибо в нем нет того, кто живет и поступает: отдельного живого индивида, меня, Ивана, Жака и т.д. В нем мир предстает в своем отвлеченном единстве и в нем принципиально нет места для моей, Ивана, Жака и т.д. конкретной единственности. Человек включен в бытие, бытие в качестве индивида, в своей единственности, тем, что он находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться. М.М.Бахтин обозначил это понятием не-алиби в бытии. Человек самим фактом своей единственности, тем, что он находится в точке, где бытие не тождественно самому себе, несет на себе груз бытия. Он не может, пока жив, избавиться от этого груза и он не смог бы этого сделать и в том случае, если бы захотел избавиться от него вместе с жизнью, например, пожертвовав собой («мир, где я со своего единственного места отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет»<sup>19</sup>).

Единственность наличного бытия (не-алиби в бытии) обязывает, как говорил М.М.Бахтин, «нудительно обязательно». Единственность бытия личности и является единственным источником долга, источником ответственных поступков: ответственных поступков не в том смысле, что они могут быть также неответственными, безответственными (тогда они не были бы поступками), а в том смысле, что их делает ответственными именно эта отнесенность к единственности бытия личности, без которой они вообще не могли бы состояться и в этом месте, в этой точке бытия, где совершается поступок, зияла бы брешь,

пустота, тьма. Только личность в конкретной единственности своего бытия может знать, как она должна поступать, она несет свои нормы в себе, ее познание и есть ее долженствование. Что касается всеобщих этических норм, якобы в себе верных и значимых, то они являются формой абстрактного, теоретического отношения к миру и какую бы важную истину они в себе ни несли, они не включают в себя единственность бытия того, кто поступает, и не говорят о том, что делать именно ему на его единственном месте, в его уникальной ситуации. Когда утверждается, что поступок есть форма ответственного существования личности в мире, то речь идет о том, что поступок и есть то, что имеет своим последствием эту личность и только она, эта личность, несет (не может не нести!) за него всю полноту ответственности.

Личность не только несет всю полноту ответственности за поступок. Но только она одна и несет эту ответственность. Аристотель говорил, что человек является началом поступков подобно тому, как отец является началом ребенка. Это сравнение (совсем неслучайное в устах Аристотеля) хорошо проясняет суть дела. Во-первых, оно дает наглядное представление о том, что такое поступок. Ребенок есть поступок. Поступок отца. Ребенок представляет собой изменение в самом бытии, его развитие, увеличение, новую завязь на древе бытия. Такова природа всякого поступка, самого поступления как бытийного акта. Во-вторых, поступок есть нечто столь же серьезное, неотвратимое, роковое, вечное и беспокойное как ребенок. Совершая поступки, творя их, человек создает, творит самого себя. Он совершает, творит поступок навечно. Он не может отменить раз совершенный поступок, отказаться от него точно так же, как отец не может отменить, отказаться от ребенка, ибо, отказавшись от него, он оказывается привязан к нему более глубоко и трагично, чем до того, как он отказался. Наконец, в-третьих (а это главное), единственным решающим основанием поступка, без которого этот поступок в его единственности никогда бы не совершился, является совершившая его нравственная личность как и единственным решающим основанием (началом) ребенка, без которого он никогда бы не появился на свет, является его отец. Как отец не может сказать, что не только он виноват в появлении ребенка, так и нравственный субъект не может сказать, что не только он виноват в совершении поступка. Правда, для этого и тот и другой должны взглянуть на вещи изнутри.

Взгляд на поступок изнутри, когда нравственный субъект видит в поступке себя, есть единственно возможная точка зрения, которая позволяет его увидеть. Поступок следует за решением, он есть результат решимости. Он переводит возможность (одну из многих, бесчисленных возможностей) в единственную действительность. Его нельзя обернуть назад, он совершен раз и навсегда и в этом смысле безысходен. Если уж Рубикон перейден, то он перейден. И это невозможно исправить. Поступок впечатывается в бытие. Как факт бытия он абсолютен. Про него нельзя сказать, что он истинен; он сам есть истина. Его нельзя познать, исследовать, ибо до этого и для этого его надо совершить. Его можно только увидеть изнутри, прозреть, или, как говорит М.М.Бахтин, участно пережить, поскольку тот, кто совершает поступок, находится внутри него и поступок есть нечто такое, что происходит именно с ним.

Когда мы говорим, что поступок нельзя познать, поскольку его нет, то речь идет не о той неопределенности, которая связана со всяким предстоящим занятием, как, например, мой предполагаемый на следующей неделе поход в театр, и со всяким предметом, находящимся в будущем, как, например, предсказание погоды. В отличие от этих случаев, которые серийны, повторяемы, подчинены определенным упорядоченностям и потому предсказуемы с очень большой степенью точности, поступок в принципе непредсказуем. Он непредсказуем не только потому, что он единственен в своей новизне, уникальности, хотя, разумеется, и по этой причине также. Поступок, хотя и совершается нравственным субъектом и в этом смысле в полной мере находится в сфере его компетентного существования, тем не менее после того, как совершен, он уже от него не зависит — не зависит по ряду причин, среди которых основная состоит в следующем: поступок происходит не в отношении человека к природе (хотя, разумеется, и в природном материале), не в отношении человека к обществу (хотя и внутри общества), а в отношении человека к человеку в единственности его наличного бытия, к человеку как к другому, который сам в свою очередь способен на поступки.

Выражение «личность, которая совершает поступок» является неточным, как если бы она, личность, существовала до, вне, помимо совершаемых ею поступков. Поэтому точнее говорить о личности, воплощенной в поступке, о личности-поступке. Про нее нельзя сказать, что она сознает себя, мыслит — она живет, она есть. «Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в

основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»<sup>20</sup>. Сказанное не означает, будто поступок представляет собой прыжок в неизвестность с закрытыми глазами, а нравственный субъект действует иррационально. Если теоретическое отношение к миру не содержит в себе перехода в область поступка, то поступок, нравственно-практическое отношение к миру содержит переход в область теории, знания. Компетенцией нравственной ответственности является факт поступка, содержание же поступка — компетенция специальной ответственности, которая основана на знании и умении. Их соотношение таково, что, как говорит М.М.Бахтин в уже цитировавшемся фрагменте, «специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»<sup>21</sup>. Поступок может и должен совершаться во всеоружии сопряженных с ним знаний, но это не отменяет его единственности и непредсказуемой принципиальной новизны. Так человек, который становится отцом, опираясь на медицинские и социальные знания, совершает такой же прыжок в неизвестность, как и тот, кто делает это, не ведая, что творит (например, в пьяном угаре или буквально не зная, как древние дикари, если, конечно, утверждающие это исследователи не ошибаются). Более того, о поступке как ответственном отношении к своему бытию можно говорить только в первом случае.

Соединение специальной ответственности с нравственной ответственностью или, что одно и то же, 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 и современного человека.

## Примечания

- <sup>1</sup> К.Маркс и Ф.Энгельс были совершенно правы, утверждая, что «как эгоизм, так и самоотверженность есть при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 236).
- <sup>2</sup> Это вовсе не означает, что этика Канта вдохновлялась коллективистским началом. В философском смысле она более индивидуалистична, чем этика разумного эгоизма, о чем свидетельствует идея автономии воли, абсолютной моральной суверенности личности. Она остается индивидуалистичной и в своих нормативно-правовых выводах, на что правильно указывает современный немецкий автор В.Хесле: «В высшей степени важно понять, что Кант думает не менее индивидуалистично, чем Гоббс. Мысль, что intersубъективные институты могли бы стать самоцелью, ему (по крайней мере в политической сфере) так же чужда, как и Гоббсу: задача государства заключается в том, чтобы развести правовые сферы отдельных индивидов и тем самым гарантировать каждому максимальное пространство приватной свободы. Если в случае Гоббса поддержка государства в осуществлении этой задачи мотивирована стремлением к самосохранению, то в случае Канта – самоуважением» (*Hosle V. Moral und Politik; Grundlagen einer politischen Ethik fUr das 21. Jahrhundert.* Мюнх., 1977. S. 79).
- <sup>3</sup> На это обращает, в частности, внимание В.Виндельбанд в эссе «О принципе морали», довольно точно замечая, что основные понятия критического метода в области этики «вполне доступны обыденному сознанию» (См.: *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 231).
- <sup>4</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.
- <sup>5</sup> *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. 1966. С. 302.
- <sup>6</sup> См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). С. 230-231, 256-257.
- <sup>7</sup> См.: *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни /Пер. В.В.Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. Гл. V.
- <sup>8</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Указ. изд. Т. 4 (1). С. 231.
- <sup>9</sup> Там же. С. 235.
- <sup>10</sup> См.: *Кант И.* К вечному миру. С. 297–299.
- <sup>11</sup> Там же. С. 289–290.
- <sup>12</sup> Там же. С. 300.
- <sup>13</sup> *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* Ежегодник 1984. М., 1986. С. 83.
- <sup>14</sup> Там же. С. 112.
- <sup>15</sup> Там же. С. 91.
- <sup>16</sup> Там же. С. 86.
- <sup>17</sup> Обратим внимание, к чему мы позже вернемся, на это «более, чем»: ответственность не внерациональна, не иррациональна, не антирациональна, она *более*, чем рациональна. Она рациональна, но заключает в себе и кое-что сверх того.
- <sup>18</sup> *Бахтин М.М.* Указ. изд. С. 103.
- <sup>19</sup> Там же. С. 94.
- <sup>20</sup> Там же. С. 112.
- <sup>21</sup> Там же. С. 83.