

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Цели и ценности: как возможен моральный поступок?*

Вынесенный в заглавие и составляющий основной предмет данной статьи вопрос «как возможен моральный поступок?» можно было бы уточнить следующим образом: «Возможен ли синтез этических теорий Аристотеля и Канта?». Он мне представляется основным вопросом современной европейской этики, которая несомненно является послекантовской, имея в виду то обстоятельство, что этика, выражаясь фигурально, в течение очень длительного времени питавшаяся главным образом блюдами аристотелевского меню, в последние два столетия пыталась привыкнуть к суровой пище, приготовленной на кенигсбергской кухне.

Кант полагал, что поступок приобретает моральное качество только тогда, когда он совершается ради долга, из-за одного лишь уважения к моральному закону, и предложил формулу (знаменитый категорический императив) для установления того, может ли лежащая в его субъективном основании максима воли считаться таковой или нет. Кант сводил моральность поступка к его законосообразной форме, акцентированно противопоставлял ее тому, что определяет своеобразие поступка, его частное, отличительное содержание. Однако не существуют и в принципе не могут существовать человеческие поступки, которые состояли бы из одной формы, тем более всеобщей формы, и были

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 00-03-00135.

лишены конкретного материального содержания. И это хорошо понимал сам Кант, признававший, что моральный закон есть факт чистого разума и в опыте нельзя найти ни одного примера, когда бы он точно соблюдался¹. Позиция Канта в данном вопросе была другим (противоположным) полюсом и одновременно логическим завершением длительного процесса философских размышлений, начавшихся с утверждения Аристотеля, согласно которому моральный (добродетельный) поступок, поскольку он всегда существует в материи частных обстоятельств, в единственности (неповторимости) его места и времени точно так же, как и в единственности индивида, совершающего этот поступок, не поддается общему определению — он всегда равен самому себе. Так, согласно Аристотелю, нет внешних правил, признаков и процедур, которые позволили бы объективно удостоверять, является или нет тот или иной поступок справедливым (правосудным) и благоразумным (это относится и к другим добродетелям); всякий, кто желает до конца проникнуть в природу справедливого и благоразумного поступка, неизбежно придет к такому пункту, когда он вынужден будет признать, что это есть поступок справедливого и благоразумного человека, а справедливый и благоразумный человек есть человек, который ведет себя справедливо и благоразумно².

По Аристотелю, есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту, напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков. И Аристотель, и Кант исходили из одинакового взгляда на функциональное назначение морали — они связывали ее с сознательной, разумно-целесообразной деятельностью человека и видели в ней такой предел этой деятельности, который является, говоря словами Аристотеля, ее высшим, последним пределом, обладает, говоря теперь словами Канта, абсолютной необходимостью. Для Аристотеля таким пределом являлась самодостаточность конкретных поступков, для Канта — их всеобщая и общезначимая законосообразная форма. Эти позиции являются очевидным образом односторонними. Добродетельность индивида не может сводиться к его самодостаточности, ибо поступки, которые составляют материю добродетельности, выводят индивида в мир людей и потому они должны быть самодостаточными не только для того, кто их совершает, но и для тех посторонних, кого они касаются. Поступки в этом случае не могут быть равны каждый самому себе, они должны равняться еще и чему-то третьему. Их самодостаточ

ность должна быть удостоверяемой, что невозможно сделать без общих определений. Поиски общих обязывающих определений, на которые направила свои усилия послеаристотелевская этика, в конечном итоге завершились кантовским безусловным нравственным законом, существующим совершенно автономно, до, независимо и даже вопреки конкретным поступкам. Стремление найти принцип добродетельных (моральных) поступков привело к тому, что остался один принцип без самих поступков.

Позиция Аристотеля в лучшем случае обосновывала долг индивида перед самим собой, позиция Канта — его долг перед человечеством. Но ни долг индивидуального счастья, ни долг абстрактной человечности еще не есть моральный долг. Он становится таковым только в качестве долга перед ближними. Мораль говорит о моем долге перед Иваном, Петром, Сидором, который определяется не тем, что они мои родственники, друзья, коллеги, земляки, сограждане и т.д., а только тем, что они люди и как таковые обладают внутренним достоинством, сами по себе, до, помимо и независимо от каких-либо обобщающих характеристик достойны уважения — долге, который не только не предшествует конкретному Ивану, Петру, Сидору, а, напротив, так связан, соединен с каждым из них, что только благодаря ему Иван становится Иваном, Петр становится Петром, Сидор становится Сидором, перестает быть статистической, внешне исчисляемой величиной, а приобретает собственное имя, единственность. Подходя к вопросу с другой стороны, можно сказать, что мораль говорит о моем долге человечности, долге перед человечеством, но не вообще, не в виде тупой приверженности какому-то единому абстрактному принципу, а в лице этого конкретного Ивана, Петра, Сидора. Мораль соединяет, приравнивает то, что ни по каким законам чувственного мира и мира рассудка соединено, приравнено быть не может — человечество и человека, всеобщий закон и единичный поступок. У индивида нет никакого органа, который осуществлял бы такой синтез, нет органа морали. Мораль сама есть орган индивида, порождающий поступки, которые не изолируют его от других охваченных этими поступками индивидов, а соединяют с ними, т.е. морально законосообразные поступки. Речь идет о поступках, которые, оставаясь поступками, в качестве поступков и не вообще поступков, а поступков данного индивида в данных обстоятельствах, т.е. в их единственности, совпадают с законом, не подвоятся под закон, не освящаются законом, а именно со

впадают с ним, совпадают с такой полнотой, что вне закона нет и этих поступков, как и закона вне них. Что это за поступки и как они возможны — вот вопрос, на который мы не находим ответа ни у Аристотеля, ни у Канта и на который нельзя ответить без опоры и на того, и на другого, без их синтеза.

* * *

Для ответа на этот вопрос необходимо было отказаться от взгляда, согласно которому этика рассматривалась как продолжение теории познания, а мораль — как господство взвешивающего разума над стихией природных аффектов. Именно такого взгляда придерживались и Аристотель, и Кант, хотя и тот, и другой сталкивались при его обосновании с непреодолимыми трудностями. Манифестируя свою приверженность гносеологизму, Аристотель сказал слова, которые впоследствии отлились в крылатую фразу: «Платон мне друг, но истина дороже»³. Правда, он не сказал, почему она *дороже*. И, самое главное, что значит дороже? Куда отнести это «дороже» — к области истины или к области дружбы? Сделав свой выбор в пользу истины, Аристотель на самом деле не вышел за рамки логики дружбы, он лишь предпочел одного друга (истину) другому (Платону). Поразительный, по-своему даже курьезный, историко-философский факт состоит в том, что утверждение, отдающее приоритет гносеологии перед этикой, само имеет этический, а не гносеологический статус. Нечто подобное — выход за методологию гносеологизма, осуществленное в рамках самого гносеологизма — мы наблюдаем и в случае Канта.

Кант стремился философский взгляд на мир привести в соответствие со строго научным взглядом на него, но при этом столкнулся с непреодолимыми в пределах теоретического разума трудностями. В основе философии Канта лежит разделение мира на субъект и объект, которое осуществляется в познавательном акте, учреждает сам познавательный акт и существует через него. Человек является субъектом в качестве мыслящего, разумного существа. Но это означает, что предметный мир, который описывается наукой, становится предметом нашего знания, хотя и является объективным, тем не менее не исчерпывает объективной реальности (если бы он исчерпывал ее, тогда было бы непонятно, откуда берется субъект познания, само позна

ние). Это — познавательно осваиваемое бытие, бытие теоретического разума, которое Кант назвал феноменальным миром. За ним находится объективная реальность в собственном смысле слова, ноуменальный мир вещей в себе (или самих по себе). Это есть уже бытие в философском смысле слова, бытие как самая общая характеристика вещей, настолько общая, что она ничего не прибавляет к их пониманию (знаменитый пример Канта, что сто талеров в кармане по своим свойствам ничем не отличаются от ста талеров в уме). Теоретический разум говорит, что мир вещей в себе существует, он, собственно, и постулирует этот мир, но он не говорит, что собой представляет этот мир. Ноуменальный мир есть умопостижимый, умоконструируемый (и в этом смысле выдуманный) мир. О нем не может быть никакого знания, это — «ничто знания». Полагаемый, постулируемый теоретическим разумом ноуменальный мир является в то же время пределом теоретического разума. У человека нет познавательного доступа к нему. Более того, для целей познания, для теоретических целей он ему и не нужен. Человек тем не менее укоренен в ноуменальном мире, но в качестве практически-разумного существа. Он сам есть вещь в себе постольку, поскольку практически руководствуется ноуменальными законами, которые он не может постичь теоретически, т.е. обладает автономией воли. Как это так получается, что чистый теоретический разум становится практическим и совершенно нелепая с научно-теоретической точки зрения причинность из свободы оказывается работающим фактором разумного существования — это, по мнению Канта находится за пределами нашего понимания⁴. Бытие, поскольку оно тождественно свободе, есть всего лишь постулат практического разума. Философия как учение о практических законах, законах свободы оказывается одновременно установлением границ познания. Не в том смысле, что есть нечто запретное или недоступное научному познанию — в пределах опыта полномочия науки абсолютны, а в том смысле, что есть нечто более ценное и важное, чем познание и наука. Такие выводы содержались в философии Канта, хотя сам он, соблюдая в высшей степени похвальную научную добросовестность и человеческую осторожность, их не сделал, уподобившись в этом отношении Колумбу, который открыл Америку, но до конца жизни пребывал в иллюзии, будто открыл то, что искал — новый путь в Индию.

Этику традиционно называют практической философией, не всегда давая себе отчет в обзывающем значении этого определения. Она является практической философией в том смысле, что представляет собой выход философии в практику. Ее цель, как обозначил еще Аристотель, — «не познание, а поступки»⁵. Это значит, что адекватное исследование морали есть ее исследование в контексте человеческой деятельности.

Деятельность человека имеет целесообразный характер, протекает сообразно цели. Ее причиной, организующим основанием является цель, идеально задающая тот результат, который еще предстоит достичь в процессе деятельности. У Маркса есть замечательное сравнение архитектора с пчелой: пчела своим искусством построения восковых ячеек может посрамить иных архитекторов, но даже самый плохой архитектор отличается от наилучшей пчелы тем, что прежде, чем строить ячейку в предмете, он заранее строит ее в голове⁶. Если рассуждать в терминах причины и следствия, то человеческая деятельность переворачивает природный порядок их соотношения: здесь следствие предшествует причине и порождает ее. Цель есть причина наоборот, не причина, «из-за чего» проистекают те или иные действия, а причина, «ради чего» они предпринимаются. Соответственно то, что в логике физического детерминизма должно было бы быть причиной, в человеческой деятельности оказывается следствием и именуется средством. Средство есть сама деятельность в ее предметности, поскольку она управляется и направляется целью. Цель и средство (средства) — соотносительные понятия. Лежащая на земле палка является просто палкой. Она становится средством тогда, когда человек решает воспользоваться ею, чтобы сбить висящее на дереве яблоко. Желание сбить висящее на дереве яблоко является просто желанием, игрой воображения. Оно становится целью тогда, когда человек берет лежащую на земле палку для того, чтобы осуществить это желание.

Этический анализ целесообразной деятельности, призванный установить, в какой мере она может быть нравственной, сводится к двум основным вопросам: а) откуда берутся цели деятельности, или, говоря точнее, могут ли они быть вменены в вину действующему индивиду и б) какие конкретные цели являются нравственными.

* * *

Ответ на первый вопрос прямо связан с выяснением соотношения целей и средств. Если деятельность человека кардинально отличается от физических процессов и поведения животных в той части, в какой она управляется целями, то она полностью совпадает с ними в той части, в какой она пользуется средствами. Целесообразная деятельность, рассмотренная в аспекте средств, протекает в веществе природы и по ее законам. Палка, намеренно запущенная вверх, чтобы сбить яблоко, подчиняется тем же законам механики, каким она подчиняется, когда лежит на земле, или когда ее уносит куда-нибудь ветром; человек, бросивший вверх палку, есть не больше, чем физическое тело. Вопрос о свободе человека в выборе целей, а тем самым и вменении этих последних ему в вину, сводится к вопросу о том, насколько цели автономны по отношению к средствам.

Цели становятся целями только тогда, когда они могут быть переведены на язык средств, трансформированы в конкретные материальные действия. В противном случае они — не цели, а что-то другое (мечты, фантазии, научные обобщения и т.п.). Это означает, что они зависят от средств, и приобретают свое качество целей только тогда, когда уже имеются в наличии средства их осуществления. Все дело, следовательно, заключается в том, чтобы точно знать и правильно рассчитывать средства. Средства подбираются адекватно цели. Но это вовсе не означает, что цели можно редуцировать к средствам и полагать, будто люди действуют разумно только тогда, когда они ставят перед собой осуществимые цели. Такое утверждение по сути дела сводит целе-средственный тип связи человеческой деятельности к причинно-следственной связи природы. Ориентация на реалистичность целей как условие соответствия средств целям означает, что мы сами цели ставим в зависимости от средств, т.е. отказываемся от целеполагания как причинности «наоборот» или в лучшем случае считаем его простой видимостью, уподобляя человека в этом случае фокуснику, который вытаскивает из-за пазухи кролика, которого он заранее туда спрятал. Положение, согласно которому для того, чтобы достичь цель, нужно ставить достижимую цель, верно само по себе хотя бы в силу его тавтологичности, не является ответом на вопрос о том, как обеспечить соответствие средств целям. Оно говорит о том, что цели должны соответствовать средствам, т.е. возвращает цели на то самое место следствий, которое они занимают согласно законам природы.

Если же целесообразную форму деятельности принимать всерьез, видеть в ней не оптический обман, искажающий правильный порядок причинно-следственной связи, а качественно новый тип связи, переворачивающий этот порядок, то надо исходить из того, что цели предшествуют средствам, формулируются до них и независимо от них. Это означает, что средства подбираются под цели, а не наоборот. Полного соответствия средств целям невозможно достигнуть в принципе. Его нельзя было бы достигнуть даже в том случае, если бы мы ориентировались на сугубо реалистические, максимально приземленные цели, формулировали их исходя из наличия необходимых средств. Этого нельзя было бы сделать из-за ограниченности познавательных, рассчитывающих возможностей человека, ибо какими бы большими ни были объем наших знаний и количество ходов, которые можно мысленно просчитать в рамках опережающего отражения, они будут ничтожно малы по сравнению с тем, чего мы не знаем и рассчитать не можем. Его тем более нельзя достигнуть, если видеть в целеполагании прорыв по ту сторону природной причинности, в силу чего оно не может не быть связано с нереалистическими, неосуществимыми целями. В противном случае целеполагание теряет какой-либо разумный смысл и в лучшем случае оказывается самообманом.

Между целями и средствами всегда остается принципиальное несоответствие, зазор. И это до такой степени существенный момент в данном типе связи, что можно утверждать: если нет такого несоответствия, то и нет целей в собственно человеческом содержании этого понятия. Идеальное потому и есть идеальное, что оно выходит за границы реального. Оно — больше, чем реальное (материальное), пересаженное в человеческую голову и переработанное (переведенное) в ней в идеальную форму существования.

Человек, поскольку он действует целесообразно, является существом непредсказуемым. Он черпает цели из самого себя. Он потому и есть человек, что способен делать это, но тем острее и драматичнее звучит интересующий нас вопрос о том, как гарантировать соответствие средств целям. Единство природного процесса обеспечивается правильным порядком соотношения причины и следствия, когда определенная причина неотвратимо порождает определенное следствие, а соответствующее следствие никогда не может появиться иначе, как вследствие соответствующей причины. На этих простых истинах держится вся совре

менная наука и созданный ею образ природы. Но как добиться того, чтобы «следствие порождало причины», цели находили для себя необходимые средства, и обеспечить тем самым единство, непрерывность человеческого существования в форме целесообразной деятельности?

Полное, гарантированное соответствие средств целям было бы возможно только в том случае, если бы сами цели могли порождать необходимые им средства, если бы, говоря по-другому, способность человека властвовать над средствами была бы равновеликой его способности свободно ставить перед собой цели и он мог бы кроить и перекраивать реальный мир с такой же легкостью, с какой он это делает в мыслях, мечтах — если бы он был Богом. Увы, человек — не Бог, и ему приходится решать свои проблемы в рамках предзаданности природного существования.

Другим решением, обеспечивающим единство целе-средственной связи, является наличие целей, которые не нуждаются ни в каких средствах или, что одно и то же, содержат свои средства в себе. Это — такие цели, которые сами никогда не могут быть низведены до уровня средств. Существуют ли такие цели и, самое главное, обязательно ли их существование для того, чтобы могла состояться целесообразная деятельность человека? Впервые этот вопрос в методически строгой форме исследовал Аристотель в первой книге «Никомаховой этики». Он зафиксировал, что каждая человеческая деятельность имеет свою цель и что разные деятельности связаны между собой, стянуты в единую систему благодаря тому, что менее общие цели становятся средствами по отношению к более общим (искусство делать уздечки подчинено искусству править лошадьми, искусство править лошадьми подчинено искусству ведения войны, искусство ведения войны подчинено победе и т.д.). Эта цепочка целей, которая строится на том, что то, что является целью в одном отношении, в другом отношении становится средством, должна быть оборвана, ибо в противном случае мы уйдем в дурную бесконечность и тем самым сама идея целесообразной деятельности станет бессмысленной. Нам, говорит Аристотель, нужно попытаться найти такую цель, которая больше никогда не может стать средством, которая является совершенной и самодостаточной — цель, ради которой и делается все остальное в человеческом мире, найти своего рода цель целей. Сама логика целесообразной деятельности предполагает и требует такого завершения. Так как без цели вообще не может состояться никакая деятельность в ее специ

фически человеческой форме и так как все деятельности и их цели стянуты в единую систему, то всю сложно расчлененную совокупную деятельность можно и нужно рассматривать как единую деятельность, которая предполагает единую цель или цель целей. Без такого обрыва цепи целей, без последней точки в этом сложноподчиненном предложении невозможно запустить сам механизм целесообразной деятельности. Такая цель и будет целью в собственном смысле слова или высшей целью. Это уже будет цель, которая никак не зависит от эмпирических условий, возможных средств осуществления, которая безначальна и потому не может быть низведена до уровня средств.

Цель идеально полагает не просто результат деятельности, а такой ее результат, в котором заинтересован действующий индивид. Она для него выступает также как благо. Цель есть то, что может быть осуществлено деятельностью индивида, и то, что является для него благом (восполняет некую его нужду, недостаток, удовлетворяет потребности). Соответственно последняя итоговая цель может быть названа высшим благом. Высшее благо — не просто цель среди целей. Оно занимает в системе целей совершенно особое и единственное в своем роде положение: это — высшая цель в том смысле, что все прочие цели ориентированы на нее, сама же она ни на что не ориентирована, а имеет самоценный смысл и выступает в качестве точки отсчета для всех других возможных целей; если все прочие блага имеют цену, то высшее благо бесценно, оно не может быть предметом похвалы (ибо похвала предполагает подведение под более высокий оценочный критерий) и вызывает безусловное уважение. Самое важное и отличительное свойство высшего блага состоит в том, что оно является целью, которая никогда не может стать средством. Высшее благо желательно само по себе, оно не может не быть желанным. Этим оно выделяется среди всех других целей, которые могут становиться средствами, иногда бывают желанными, иногда нет. Про любую другую цель можно сказать: «я стремлюсь к ней, чтобы...». Про высшее благо сказать этого нельзя. К нему стремятся исключительно ради него самого.

Системы целей, при которых цель в одном отношении становится средством в другом отношении, складываются как последовательная цепочка, где более общая и высшая цель подчиняет себе менее общие и важные. В этом случае цели разводятся в пространстве и времени. Важнейший и труднейший вопрос этической теории и практики состоит в выяснении того, как

последняя (конечная, высшая) цель включена в текущий, каждом своем конкретном проявлении ограниченный процесс деятельности. Как реализуется, обретает практическую действительность единая цель высшего блага, какова ее предметность, или, выражаясь иначе, если сама она не может быть низведена до уровня средства для чего-то, то что может быть возвышено до уровня средства для нее?

Ответ, который мы находим у Аристотеля, состоит в том, что высшее благо воплощается в добродетели, добродетельных поступках. Добродетель по Аристотелю — это путь к высшему благу, т.е. средство по отношению к нему, и одновременно она есть само высшее благо, его этически релевантная часть. Это — и средство к цели, и сама цель. То, что говорится о добродетели, свойственно также каждому добродетельному поступку, специфический признак которых состоит в следующем: они содержат свои цели в себе и потому не поддаются расчленению на цели и средства, они ценны сами по себе, а не своими отложенными следствиями. Как высшее благо есть цель, которая не может и не имеет нужды быть превращенной в средство, поскольку все прочие цели суть средства по отношению к ней и она в этом смысле заключает свои средства в себе, так и добродетельный поступок есть особое средство, которое не переходит в цель, поскольку оно представляет собой материализацию последней цели и в этом смысле содержит свою цель в себе. Высшее благо есть цель, являющаяся средством. Добродетельный поступок есть средство, являющееся целью. Здесь логика целе-средственного типа связи представлена в своих чистейших истоках: если цель есть то, чему должны соответствовать средства, то высшее благо — единственный случай, когда такое соответствие полностью гарантировано, ибо здесь цель уже содержит свои средства в себе; если средство есть то, что ведет к цели, оплачивается ею, то добродетельный поступок — единственный случай, когда оплата происходит в форме предоплаты, ибо добродетельный поступок содержит свою награду в себе и не только может обойтись без других наград и оправданий, не только не нуждается в них, но и, как говорил об этом уже Аристотель, но еще более выпукло показал Кант, настроена по отношению к ним акцентированно враждебно. Таким образом, одна и та же реальность, рассмотренная в аспекте цели, есть высшее благо, а в аспекте средств — добродетель. Это единство со средствами позволяет рассматривать высшее благо в качестве цели в собственном смысле

ле слова — свободно полагаемой цели, если считать таковой целью, для которой всегда есть средства. Высшее благо не может быть выбрано существом, действующим целесообразно, поскольку она есть такая цель, которая делает возможной саму деятельность в целесообразной форме. Это — такая цель, которая учреждает самого субъекта целеполагания, или, говоря по-другому, имеет для субъекта целеполагания абсолютно непререкаемый смысл, поскольку он сам совпадает с этой целью. Целесообразная деятельность человека становится предметом этического вменения в той мере, в какой она направляется высшим благом и направлена на высшее благо.

* * *

Если морально релевантным в системе целей оказывается только конечная (завершающая, высшая) цель высшего блага, то тем острее встает второй обозначенный нами выше вопрос о его предметном (материальном) содержании и о его воплощении в конкретных поступках. Подобно тому, как Аристотель констатировал в качестве эмпирически достоверной, очевидной особенности человеческой деятельности целесообразную природу последней и в ходе ее исследования пришел к выводу, что целеполагание приобретает внутреннюю, системную цельность благодаря своей ориентированности на высшее благо, подобно этому он констатирует, что люди в своем подавляющем большинстве и независимо от их учености называют высшее благо счастьем. Высшее благо совпадает со счастьем. При анализе счастья обнаруживается, что оно, во-первых, зависит от индивида и его добродетелей в своей существенной части, но не полностью; счастье в значительной мере зависит также от внешних обстоятельств, благосклонности судьбы и тем самым оно представляет собой такую цель, достижение которой всегда находится под вопросом и для которой доступные, зависящие от самого целесообразно действующего индивида средства достижения являются совершенно необходимыми, но никогда не могут считаться достаточными. Во-вторых, оно разными людьми понимается по-разному, при этом речь идет не просто о разных мнениях, а о разных реально практикуемых людьми образах жизни, которые еще до Аристотеля были сведены философами в три основных типа — чувственный, практичный и созерцательный. Содержательный

(материальный) анализ высшего блага сводится тем самым к анализу этих трех пониманий счастья под совершенно определенным углом зрения, а именно под углом зрения того, насколько полно они зависят от целесообразно действующего индивида, его добродетелей (совершенств, сознательно культивируемой добротности) и могут, следовательно, быть адекватными в качестве средств для цели высшего блага. Чувственный образ жизни по этому критерию следует признать ложным, поскольку он ставит во главу угла не целесообразную деятельность, которая только и может стать предметом индивидуального ответственного существования, а сопутствующий ей фактор удовольствий. Остаются два других образа жизни, из которых созерцательная деятельность выше и предпочтительней, чем практическая, уточняемая Аристотелем как гражданско-полисная (государственная и военная) деятельность — выше и предпочтительнее по той решающей причине, что она полнее зависит от добродетелей индивида, ибо здесь цель деятельности совпадает с самой деятельностью. Вот итоговая формулировка Аристотеля по этому вопросу: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никакой цели, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она будет полным и совершенным счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного»⁷. Трезвый Аристотель тут же добавляет, что такая жизнь для человека будет чрезмерной, «ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное».

Таким образом, при конкретизации высшего блага в качестве счастья обнаружилось, что оно во всей полноте не является достижимым и в этом смысле уже не может считаться этической целью, поскольку таковой по определению самого Аристотеля является только достижимое благо. Оно, кроме того, сводится к другим деятельности (гражданско-государственной и теорети

ческой) и по этой причине, поскольку не имеет своей деятельной локализации, также не может рассматриваться в качестве этической цели. Получается, что высшее благо, конкретизируемое в качестве счастья, тем не менее к нему не сводимо. Аристотель помимо технического понятия цели как свойственного человеку осознанного способа функционирования целевой причины пользуется еще двумя: а) прагматическим понятием цели как блага, выражающего заинтересованность (психологическую, экономическую, социально-престижную и т.д.) индивида в том, что становится целью деятельности или, что одно и то же, значимость предмета цели для действующего индивида; б) этическим понятием цели как высшего блага, являющегося условием возможности целесообразной деятельности. Последующие размышления в этой области были связаны с уточнением этих понятий вообще и характера связи высшего блага с прочими благами в особенности. Существенной вехой в этом процессе явилась двухуровневая этическая схема стоиков.

Стоики предложили принципиально новый тип соотношения высшего блага как конечной цели и всех прочих целей или предпочитаемых благ. Высшее благо замкнуто исключительно на добродетель, прочие цели — на надлежащие (предпочитаемые) действия. При этом добродетель не совпадает с надлежащими действиями и не находится в одном ряду с ними в качестве особого класса действий, она располагается за ними, над ними. Отношение между ними такое же как отношение царя и свиты при дворе. Добродетель представляет собой такое внутреннее отношение к надлежащим действиям, когда эти действия, какими бы невероятными они ни были, остаются тем, что они есть и не оказывают влияния на добродетель, безразличны по отношению к ней. Добродетель есть высший уровень целесообразно разумной деятельности, позволяющий правильно (безразлично!) относиться к более низкому уровню надлежащих действий и тем самым обеспечивающий автономность личности, ее независимость от перипетий ее же собственного природного и социального существования. Если первым уровнем считать природную детерминацию, вторым уровнем — социокультурную детерминацию, то добродетель (мораль) образует третий — сугубо внутренний и автономный уровень детерминации. И одной добродетели, как считали стоики, довольно для счастья. Совпадение счастья (блага) и добродетели оказывается полным: счастье реализуется

себя только через добродетель, добродетель необходима и достаточна для счастья. Стоическая концепция добродетели как неколебимой, абсолютно непроницаемой для внешних воздействий внутренней стойкости имеет тот недостаток, что ее невозможно перевести на язык общезначимых ответственных поступков. В ней нет критерия, позволяющего отличать невозмутимость стоика от хладнокровия злодея; в лучшем случае сам стоик может знать, что он — стоик. Совсем неслучайно эволюция стоической этики пошла в том направлении, что нравственные обязанности стали сопрягаться с понятием, которое в ранней Стое обозначало надлежащие действия, а не добродетельные⁸.

Христианско-средневековая этика вернулась к содержательному пониманию счастья, преимущественно в аристотелевской версии, и рассматривала его в качестве целевой установки деятельных усилий человека. Парадигмальной стала для нее идея двух эвдемоний — земного человеческого счастья и потустороннего блаженства. Это не было решением искомой задачи, потому что для потустороннего блаженства требовалась божественная благодать. Не существовало прямого перехода от добродетели к счастью (пелагианская мысль, считавшая добродетель достаточным основанием спасения, была не только еретической, но еще и логически непоследовательной).

Эвдемонизм — наиболее развитая теория, объясняющая и обосновывающая мораль в рамках натуралистического взгляда на человеческую деятельность, в частности целевого подхода к ней. Непреодолимые трудности, с которыми он столкнулся и не смог преодолеть, что прежде всего выразилось в невозможности найти адекватные средства для цели счастья, и получило выражение в учении о двух эвдемониях, могли свидетельствовать об ограниченности самого взгляда на предмет, подхода к нему. К этому добавилась еще характерная для Нового времени десакрализация природы, ее переосмысление по механическим канонам и в рамках этого отказ от идеи целевой причины. Природа уже не мыслилась изначально благой и дружелюбно настроенной по отношению к человеку, а рассматривалась, если воспользоваться сравнением П.Бойля, по образцу часов Страсбургского собора. За физикой, которая стала по преимуществу механикой, последовала новая метафизика, которую уместно было бы назвать метамеханикой. Тем самым исчезла общефилософская почва, на которой произрастал эвдемонизм.

Как бы, однако, ни были исторически подорваны позиции эвдемонизма, тем не менее радикальный отказ от него и вообще от учения о целях при объяснении и обосновании морали, переход от традиционной, заданной Аристотелем структуры этики, состоявшей из учения о высшем благе и учения о добродетелях (обязанностях), к новой структуре, где она от начала до конца становится учением о долге, т.е. все то, что привнес в понимание интересующего нас вопроса Кант, было настоящей революцией. Кант в своей этической теории исходит из утверждения, что моральным законом является закон, обладающий абсолютной необходимостью. С абсолютной необходимостью связывает свои представления о морали обыденное сознание, она же является направляющей нитью этического исследования Канта, в результате чего все его известные спецификации морали как чистой воли, долга, категорического императива и другие можно интерпретировать как логические следствия данного исходного определения. Это относится также к уточнению места морали в мире целей.

Кант принимает идею высшего блага как этически релевантной конечной цели, понимая под ней цель, которая никогда не может быть низведена до уровня средства — отсюда знаменитая формулировка категорического императива, требующего относиться к человечеству в каждом лице так же как к цели и запрещающая относиться к нему только как к средству⁹. Однако он в отличие от Аристотеля вносит в понимание высшего блага, по крайней мере, два таких уточнения, которые исключают его конкретизацию в качестве счастья и вообще в каком-либо ином качестве. Во-первых, если по Аристотелю высшее благо есть цель, которая сама никогда не может стать средством, в то время как все другие цели по отношению к ней являются средствами, то Кант считает, что не только само высшее благо не может быть средством, другие цели также не являются средствами по отношению к нему. Более того, высшее благо акцентированно противостоит другим целям — всем прочим благам, которые детерминируются склонностями человека, его природой, интересами, обстоятельствами жизни. Высшее благо нельзя понимать как вершину пирамиды целей. Оно есть цель сама по себе и заключает всю свою ценность в себе, имеет абсолютную ценность в то время, как ценность всех других целей относительна. Во-вторых,

высшее благо не только сохраняет свою ценность независимо от меры успешности в достижении других целей (благ), оно в принципе не может соединиться ни с какой другой целью, материализоваться в ней. Благо как цель деятельности (причина «ради чего»), организующая каждый раз вполне определенную и достаточно сложную цепь целесообразных связей, играет по отношению к последней двойственную роль: оно выступает как общая идея и как конкретный образ возможных и желаемых последствий. Например, чтобы человек заботился о своем теле, нужно, чтобы у него была идея здоровья, убеждение, что лучше быть здоровым, чем больным. Этого, однако, недостаточно, чтобы подобрать соответствующие средства, организовать соответствующие действия, т.е. чтобы стать целью, ибо непонятно, как укреплять тело (на путях традиционной медицины или научной, активно вмешиваясь в работу организма или не мешая ему, нагружая тело или оберегая его и т.п.), требуется еще некое более конкретное представление о здоровье. Эти два смысла в рамках эвдемонизма не различаются. А между тем различие это существенно. Оно имеет первостепенную важность при выявлении специфики высшего блага в отличие от прочих благ. Высшее благо является целью только в первом смысле и не может быть ею во втором смысле: оно делает возможной деятельность, но не предопределяет ее с точки зрения средств. Высшее благо имеет по отношению к целесообразной деятельности человека исключительно регулятивное значение, а не конститутивное. Всем этим признакам, определяющим особое место высшего блага в мире целей, удовлетворяет отнюдь не желание счастья, оно-то как раз им не удовлетворяет, а только мораль, понимаемая как добрая воля.

Высшее благо, понимаемое как добрая (чистая) воля, не просто есть цель сама по себе, абсолютная цель — в известном смысле только она и есть цель, если видеть в последней специфику человеческой деятельности как деятельности, направляемой разумом. Если бы, говорил Кант, назначение разума в качестве практической способности состояло в том, чтобы опосредовать природное преуспеяние человека, его стремление к жизненным благам, кульминацией которых является счастье, то это следовало бы считать сбоем (ошибкой) природы, плохим применением разума. Природная целесообразность не нуждается в помощи разума. Она замечательным образом реализуется с помощью инстинкта¹⁰. Все цели, поскольку они материализуемы, могли бы (и при том неизмеримо лучше) быть реализованы и помимо ра

зума. Единственно только добрая воля, которая добрая в том смысле, что она является чистой, свободной от какого-либо материального интереса и не содержит в себе ничего сверх одной лишь настроенности на добро, единственно она не может получить бытие вне разума. Вот обобщающее высказывание Канта по этому вопросу: «В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т.е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю* — то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет»¹¹. Добрая воля как конкретность высшего блага есть цель сама по себе, цель безусловная, абсолютная. Более того, в известном смысле, если учесть, что специфическим свойством цели является идеальное бытие, только она и является целью, так как все другие цели в принципе могли бы иметь материальную форму природных инстинктов. Единственно чистая воля не имеет предметности и, будучи идеальной как все другие цели, в отличие от них не может материализоваться в средствах, материальных действиях и обречена или, если угодно выразиться иначе, имеет счастливую судьбу навечно оставаться идеальной. Добрая воля не имеет адекватных себе средств, не может перейти ни во что другое. Она самодостаточна и является средством только в качестве цели. Это означает, что она не умещается в целе-средственную логику и, поскольку цель существует в соотносительности со средствами, может именоваться целью совсем в другом смысле, чем все другие цели. Она является целью не просто в качестве ценности, а только в этом качестве. Про добрую волю мало сказать, что она обладает ценностью, она обладает абсолютной

ценностью. Она есть то, благодаря чему вообще можно говорить о ценностях. Она задает точку отсчета в мире ценностей, учреждает сам этот мир ценностей.

Нравственность и ценность тождественны между собой. В нравственности, понимаемой как добрая воля, нет ничего, кроме ценности. Все другие ценностные вещи имеют цену (по классификации Канта — рыночную цену или аффективную цену). Одна нравственность не имеет цены, она ценна безусловной (абсолютной) ценностью. Отождествление нравственности с ценностью предопределяет место, которое она занимает в целесообразной деятельности человека — нравственность приобретает действительную силу в качестве внутреннего достоинства субъекта целесообразной деятельности, и когда Кант говорит, что в мире нет и, быть может, никогда не было примеров, когда бы люди действовали сугубо нравственно (по одному лишь долгу), то он хочет сказать, что нравственность есть нечто более высокое, чем отдельные поступки. Она есть то, благодаря чему существует само нравственно ориентированное поступание. Отсюда вытекают два исключительно важных для нашей темы выводы. Во-первых, нравственность не есть некое свойство субъекта целесообразной деятельности, она есть сам этот субъект — личность, которую нельзя определить иначе, как нравственное ответственное, преисполненное внутреннего достоинства существование разумного существа. Во-вторых, она не сводится к какому-то особому классу поступков, а имеет отношение ко всем ним, представляя собой один из их источников, имея в виду, что вторым таким источником являются природные потребности. Платон в «Филебе»¹² сравнивает благо с хмельным напитком, представляющим собой смесь двух струй — пьянящей струи меда (струи удовольствий) и отрезвляющей струи воды. В напитке, который выходит из винодельни Канта, нравственность совпадает со второй струей здоровой суровой воды — струей разума.

Нравственность, таким образом, обнаруживая свою действительность в форме внутреннего достоинства личности, которое не уместается в отдельные поступки, предшествует им, составляя условие их возможности, и потому само заслуживает безусловного уважения. Невозможность отдельных моральных поступков компенсируется тем, что мораль, словно магнит, создает поле напряжения, притягивающее к себе все поступки. Тут-то встает труднейший вопрос, над которым бился Кант больше всего и который под его пером (как и в его жизни) не получил беспор

ного решения: как удостовериться, действительно ли человек относится к человечеству и в своем лице, и в лице каждого другого с безусловным уважением, видит в них всегда также цель, а не только средство, как узнать, что за прагматикой отношений, где индивиды функционируют в виде механических, природных, социальных и прочих единиц и, конечно же, выступают по отношению друг к другу в качестве средств, что за этим есть еще один пласт, где они относятся друг к другу так же как к целям, как если бы они были законодательствующими членами в царстве целей?

Самым простым ответом на этот вопрос было бы отнести его на том основании, что мораль не нуждается в том, чтобы она удостоверялась в публично-общезначимой форме. Достаточно того, что нравственный индивид сам достоверно знает о себе, является он таковым или нет. На то он и наделен совестью. Но вопрос тем самым не отводится, а только отодвигается, ибо уместно спросить: а знает ли индивид достоверно о нравственной чистоте своей воли, может ли он вообще достоверно знать об этом?! Так ли уж безошибочна совесть?! Кант, будучи строгим мыслителем, не мог этико-логическую проблему свести к психологическому решению. А будучи пронизательным человеком, он знал, что способность и склонность человека обманываться (в том числе и невольно) ничуть не меньше, чем его способность и склонность обманывать. Поэтому и требовался строгий критерий, позволяющий человеку, желающему быть нравственным, самому себе отвечать на вопрос о том, является ли максима его воли нравственной. Таким критерием и является закон категорического императива.

Категорический императив становится нравственно обязывающим принципом в качестве мысленного эксперимента, призванного испытать максиму воли на а) общезначимость и б) добрый настрой (чистоту): согласно ему максима воли будет нравственной в том случае, если помысленная в качестве общезначимой, она не опровергнет саму себя (пример с торговцем, который стоит перед искушением взять деньги в депозит, хотя он знает, что не может вернуть их) и если предполагаемый ею поступок мог бы быть совершен исключительно по мотиву долга при отсутствии к нему каких-либо склонностей или еще лучше, вопреки им (пример с купцом, который ведет честно свои дела, хотя честность оборачивается для него убытком). Является ли экспертиза, осуществленная в интеллектуальной лаборатории категорического

императива, надежной? Это также невозможно, как невозможно, например, в физическом эксперименте добиться полного вакуума. Как признается Кант, «человеку не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»¹³. Если бы даже диагностика категорического императива была безошибочной, то все равно речь бы шла только о чистоте намерений, о субъективных основаниях поступков, но не о самих поступках. При всех возможных оговорках и интерпретациях общая принципиальная позиция Канта состоит в том, что категорический императив предписывает только автономию воли и он не может быть внешним.

Кант оставил после себя проблему: его практический разум оказался лишенным практического жала. Я оставляю в стороне вопрос о том, что мораль в его учении передает свои внешние полномочия праву, которое выступает в этом случае ее представителем в мире, своего рода прикладной этикой. Важно подчеркнуть, что сама мораль не имеет прямого внешнего выхода, пребывает в затаенности, в таких интимных глубинах, которые, как мы узнаем из заключительных замечаний «Критики практического разума», еще более глубоки и недоступны, чем бесконечность простертого над нами звездного неба. Вообще-то Кант подошел к решению проблемы морального поступка очень близко, настолько близко, что оставалось сделать только один шаг (чуть ниже я попытаюсь это показать), но он его не сделал. Более того, отступил назад, что опять-таки говорит о силе и честности его интеллекта. Добрая воля — вершина некой пирамиды, которая или венчает ее, или является ее основанием в зависимости от того, стоит ли эта пирамида прямо или находится в перевернутом состоянии. Будучи абсолютной она сама по себе не имеет самостоятельного бытия, а только в качестве момента, конца или начала, некоего бесконечного мира. Так как она не есть начало видимого (феноменального, опытного) мира, ибо не может материализоваться в поступке, то оставалось предположить, что она является концом какого-то другого (внеопытного) мира, извержением уходящего в невидимые глубины вулкана. Можно воспользоваться другим сравнением и уподобить идею доброй воли подброшенному вверх камню, который или должен упасть на землю, или оказаться в такой выси, где нет земного тяготения, но который ни в коем случае не может оставаться висеть в воздухе

хе. Кант не мог остановиться на доброй воле (ведь это — воля, это — камень, который должен или лежать твердо на земле, или свободно носиться в космических просторах). Ее надо было куда-то пристроить, и так как он не хотел, чтобы она оказалась на земле грешных склонностей, он отправил ее в занебесье ангельского существования. Поэтому не решившись шагнуть вперед и от доброй воли перейти к доброму делу, он должен был отступить. А отступить, когда находишься на краю, означает повернуть назад. И Кант повернул, в результате чего этот великий критик старой натурфилософской метафизики создает новую (чистую) этическую метафизику с ее постулатом свободы, учреждающим ноуменальный мир, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве истинного, и постулатами существования Бога и бессмертия души, учреждающими царство целей, чтобы можно было помыслить моральный закон в качестве осуществленного.

* * *

По критерию отношения к идее морального закона и подпирательной ее этической метафизике в послекантовской философии можно выделить две основные линии.

Одна линия была связана с отрицанием потусторонней направленности кантовской этики, а вместе с тем и отказом от идеи абсолютности, охватывающей все разумные существа общезначимости морали. Она наиболее цельно воплотилась в марксистской традиции, философии Ницше¹⁴, в смягченном варианте получила развитие в прагматизме, трансформировалась в конце XX века в интеллектуальные опыты, получившие название постмодернизма. Эта авангардистская линия должна была бы, казалось, представлять для нас особый интерес, так как она трактовала философию по преимуществу как философию деятельности. Не в том поверхностном смысле, что философия стала больше чем прежде уделять внимание деятельности, опираться на методы социологии, психологии и других наук, изучающих поведение. Речь идет о более кардинальном изменении, в ходе которого мир стал рассматриваться как человеческий мир, из совокупности объектов трансформировался в чувственную деятельность. Соответственно под бытием понимается не то, что есть и только постфактум познается человеком, оно отождеств

ляется с деятельностью. Отсюда — подход к познанию, которое оказывается больше, чем знанием. Оно не просто говорит о том, что происходит в мире, оно есть голос самого мира. Соответственно важнейший вопрос философии уже не может сводиться к вопросу истины, к «что» познания, предшествующим ему по времени и более важным по существу оказывается вопрос цели деятельности, «для чего» деятельности.

Весь этот духовный авангардизм, в ходе которого изменился как предмет философии, так и сама диспозиция философии по отношению к своему предмету, вопреки возможным ожиданиям не только не приблизил к пониманию морали как практически действенной силы, но поставил под сомнение сами ее претензии на то, чтобы быть такой силой. Эта линия была не только послекантовской, но и антикантианской. Отказавшись от идеи морального закона, она вела анализ деятельности без существенного именно для понимания морали и моральной практики акцента на различие между целями и ценностями¹⁵. Это привело к принципиально антинормативистской позиции в этике. В результате «беда» кантианской этики, ее подлежащая преодолению слабость была возведена в научную добродетель: невозможность собственно моральных поступков была интерпретирована как их ненужность. Речь шла не просто об изменении соотношения теории и практики в пользу последней, о преодолении узких рамок гносеологизма в подходе к морали, что само по себе может считаться вполне адекватным развитием этики после Канта. Антинормативизм в этике (по крайней мере, в своих наиболее радикальных формах) дезавуировал саму моральную практику в ее специфическом содержании и функции, растворил ее в других практиках. В этом отношении показательны марксистское сведение морали к классовой борьбе пролетариата и ницшеанское отождествление ее с волей к власти¹⁶.

Вторая линия была нацелена на такую рационализацию метафизики Канта, которая допускала расширительное толкование морального закона, как если бы он играл в поведении не только регулятивную, но и конститутивную роль. Она воплотилась в учениях, разрабатывавших (как правило, с прямыми ссылками на Канта и при несомненном почтительном отношении к нему, в неокантианстве с прямой претензией на развитие его учения) ценностную проблематику и достигших своего пика в создании аксиологии как особой области знания¹⁷. Философы этой ориентации приняли кантовскую идею о морали как цели самой по

себе или абсолютной ценности, но в отличие от Канта, у которого абсолютной ценностью обладает только автономный субъект, поскольку он укоренен в ноуменальном мире, они стали конструировать мир ценностей как особый мир, хотя и не совпадающий с предметным миром (миром чувственных вещей), тем не менее существующий рядом с ним. Этот мир имеет свою онтологию, отличную от онтологии предметного мира: одни (например, М.Шелер) считают, что ценности объективны и составляют некое особое, цельное внутри себя царство, существующее независимо от воспринимающего субъекта; другие (например, Э.Гуссерль) рассматривали ценности как объективный коррелят оценивающего акта, данный в этом акте, но имеющий свое собственное существование; третьи (например, Э.Гартман) приписывали ценностям субъективное бытие, видя в нем особое душевное расположение; четвертые (например, Г.Риккерт) выносили ценности за пределы субъект-объектных отношений, полагая, что они не существуют, но имеют значимость. Он имеет также свою гносеологию, отличающуюся от привычной ориентированной на знания гносеологии и тем, что предполагается наличие особого (отличного от рассудка) органа восприятия ценностей («откровение» Р.Г.Лотце, душевные переживания Ф.Брентано, особый акт очевидного предпочтения М.Шелера и др.) и тем, что здесь действует иной (отличный от истинности) критерий — критерий значимости. Ценностный мир, созданный философской аксиологией, является таким же фантастическим, как мир идей Платона, с тем только существенным отличием, что он не отделен от предметного мира, а находится рядом с ним и совершенно иначе связан с предметным миром, который не копирует его, а в лучшем случае символизирует, обозначает. Этот мир также очень похож на этические утопии классической философии, но в отличие от последних утопия ценностного мира не вынесена в будущее, не ограничена должноствовательной модальностью, она находится в настоящем, обладает бытием, хотя и очень странным, которое Ж.-П. Сартр обозначил как «бытие того, что не имеет бытия»¹⁸ (ценность не имеет бытия настолько, чтобы случайность бытия не убила ее, и имеет бытие настолько, чтобы она не исчезла за недостатком бытия).

Ценностный мир аксиологии можно считать рационализацией ноуменального мира Канта. Во всяком случае он выполняет ту же функцию — быть опорой, основанием морали в ее специфическом взгляде на мир, не сводимом ни к причинно-след

