

В-третьих, в рамках идеи разумного эгоизма трудно было обосновать 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, формировавшаяся 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 обычаев, 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 a). 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 a). 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 разбегаться 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, преуспеяния 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 должествование 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 нерегламентированность 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 существующим 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 совершено, никем и никогда совершено 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-