

# I. СТРАТЕГИИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

---

В. Ю. Перов

## ЭТИКА КАК МОРАЛЬНО- ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Предлагаемое название «Этика как морально-практическая философия» может вызвать у читателя некоторое недоумение: а разве это не одно и то же? На протяжении почти всей истории философии, частью которой было и продолжает оставаться некоторое философское размышление о нравственности как части человеческого бытия, эти понятия использовались как синонимы. Такая традиция берет свое начало у Аристотеля, который первым ввел термин «практическая философия» для обозначения этики как части философского знания, отличного от созерцательной философии (правда, только по предмету, а не по специфическим особенностям самой моральной философии). И подобного рода отождествление является исторически оправданным, но на сегодняшний день, учитывая не только современное состояние философского знания в области изучения нравственности, но и самой нравственности как сферы человеческой жизнедеятельности, оно не может быть признано бесспорным. Речь идет не о том, что морально-практическая философия, поскольку она является философией, занимается более глубинными и фундаментальными вопросами, в то время как этика всего лишь «скользит» по поверхности нравственных проблем, а также не об их противостоянии или превосходстве одной над другой.

Не вдаваясь в особенности этимологического анализа и словоупотребления, использования в философских концепциях понятий «этика» и «морально-практическая философия», можно в общем виде принять в качестве «рабочего» следующее соображение. И этика, и морально-практическая философия имеют своим предметом нравственность. При изучении нравственности возникают два вопроса, связанных как со спецификой самой нравственности, так и с особенностями ее изучения: 1) что *есть* нравственно правильная жизнь человека? 2) что человек *должен* делать? Особенностью этики является то, что в ней эти вопросы оказываются тождественными: ответив, какой способ поведения является нравственно правильным, тем самым определяется, что человек должен делать. Морально-практическая философия их разводит, ставя в центр своего внимания именно проблему долженствования

как самостоятельную, что выступает принципиальной особенностью современного изучения нравственности. Именно в этом контексте в XX в. появилось огромное количество так называемых «прикладных» этик: этика бизнеса, этика политики, биоэтика, этика успеха и т.д. Их широкое распространение поставило под вопрос актуальность этики как морально-практической философии. Если практически-прикладной характер первых представляется очевидным и не вызывающим особых сомнений, то философские рассуждения в области нравственности выглядят как нечто спекулятивно-отвлеченное, не относящееся к повседневной нравственной жизни человека.

Для того чтобы осознать важность подобного различения этики и морально-практической философии, стоит хотя бы в краткой форме коснуться тех обстоятельств исторического и методологического характера, в которых они выступали как тождественные.

Первое, с чем приходится сталкиваться при обращении к предмету этики, — это его кажущаяся очевидность и общеизвестность. Действительно, вряд ли найдется во всем мире человек, который бы не совершал поступки, представляющиеся ему добрыми или злыми, добродетельными или порочными. Каждый из нас хотя бы раз в жизни выносил некоторые нравственные суждения, одобряя или осуждая поступки других, что тем или иным образом сказывалось на его отношении с окружающими. Кто из ныне живущих или живших когда-то не требовал от других или не подвергался сам требованию выразить свою нравственную позицию по отношению к другим людям? Вряд ли найдутся такие. Но что стоит за такого рода поступками, оценками, требованиями? Почему люди следуют определенным моральным идеям и идеалам, зачастую вступая в противоречие со своими сиюминутными интересами или, говоря другими словами, ставя интересы нравственности выше всех других? И в чем заключается этот «нравственный интерес» человеческих поступков и оценок? И что вообще делает человек, когда поступает нравственным образом и почему он *должен* так поступать?

Все эти вопросы, их развертывание и конкретизация в процессе разрешения и составляют в конечном счете предмет этики как науки. Этика как некоторая научно-философская дисциплина возникла в Древней Греции. Сам термин *этика* для обозначения философской науки о нравственности был впервые введен Аристотелем, и с тех пор она стала необходимой частью всей структуры философского знания в виде *морально-практической философии*. На протяжении всей истории ее существования изменялось не только представление о том, что такое этика как наука, но также изменялось и представление о ее предмете. Связано это не только с ростом человеческого знания, но и с тем, что сам предмет этики является историческим, т.е. нравственность как реальность изменяется в ходе исторического процесса, что находит отражение в теоретических концепциях.

Что же является предметом этики? В самом общем виде ответ может быть сформулирован следующим образом: *этика — наука о человеческом поведении*. Последнее при этом понимается достаточно широко, не только как действия в обыденном смысле этого слова, но также суждения, высказывания и оценки, которые есть проявления человеческой деятельности. Но не всякое поведение является нравственным, а следовательно, не все действия человека рассматриваются в ка-

честве предмета этики. Человек в своей повседневной жизни совершает множество поступков, которые не подлежат нравственной оценке, его деятельность очень разнообразна и многопланова, и в качестве одного из главных вопросов этики выступает проблема определения сферы нравственного, выяснения критериев, по которым выявляются человеческие действия (или их аспекты), могущие быть подвергнутыми нравственной оценке. Таким образом этика оказывается *наукой о нравственном человеческом поведении*.

Казалось бы, все просто: есть философия как область знания, и есть нравственное человеческое поведение, которое подлежит некоторому философскому изучению, и, соответственно, есть этика как область философии, существующая наряду с гносеологией, онтологией, социальной философией, эстетикой, философиями культуры, религии и т.д. Но при более детальном рассмотрении возникают определенные трудности. Речь идет об определении места этики как знания о морали в системе философского (и вообще любого) знания, а также о месте и роли этого знания в нравственном поведении людей.

На протяжении достаточно длительного исторического периода этика как наука о морали рассматривалась как «надстроечная», дополнительная дисциплина над гносеологической и онтологическими философиями: сначала — знание о мире, а потом — о нравственности и нравственном поведении. Один из родоначальников философской этики Сократ полагал, что для добродетельного поведения необходимо знать *что* есть добро. Он считал, что подобное знание доступно только мудрецу, который вследствие своей мудрости является необходимо добродетельным человеком, в то время как человек, не обладающий истинным знанием о добре, не может вести добродетельную жизнь при всем своем желании: «... справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершать никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку... А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость».<sup>1</sup> Таким образом, знание о добре и зле, о добродетельном поведении, к которому надо стремиться, и о порочном, которого следует избегать, рассматривалось как необходимое и достаточное условие нравственного поведения человека.

Подобная точка зрения была по сути дела единственной и не подвергавшейся сомнению в европейской философии вплоть до XVIII в. Еще в XVII в. Декарт писал: «... вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости».<sup>2</sup> И до сегодняшнего дня мысль о том, что знание о добре и зле, добродетельности и порочности человеческих поступков, а следовательно, и нравственное поведение человека непосредственным образом основано на знании о мире, о человеке и его месте в нем, является широко распространенной не только

среди большинства людей, но и многих исследователей в области этики.

Сложность проблемы состоит в том, что при более внимательном рассмотрении оказывается, что знание в области нравственности (прежде всего знание о добре и зле, о добродетельности и порочности поступков) имеет проблематичную практическую значимость.

*С одной стороны*, — поскольку такое знание в строгом смысле слова **невозможно**. Уже в XVIII в. некоторые философы (прежде всего Д. Юм и И. Кант) пришли к выводу о том, что моральное знание непосредственным образом невыводимо из знания о мире. Это вовсе не означает, что для нравственного поведения человеку не нужно ничего знать. Речь идет о том, что знание в сфере нравственности обладает несколько иной природой, чем рационально-теоретическое научное знание. В современной этике это получило название *проблемы сущего — должного* (знания о сущем, о том, что существует, и о долженствовании, являющимся побудительным мотивом нравственного человеческого поведения). Кроме того, в XX в. ряд исследователей, начиная с Дж. Мура и его последователей, показали, что сам термин «добро» является некоторым элементарным понятием, которое в принципе невозможно определить, а следовательно, и знание (логически выводимое) о нем невозможно. Действительно, если мы попытаемся дать более или менее четкое, логически выверенное определение того, что есть «добро», то столкнемся с непреодолимыми трудностями. Все попытки ограничатся общими и довольно смутными представлениями или многочисленными примерами поведения, которое может считаться добродетельным. И дело не в том, что каждый человек имеет собственное мнение о добре, а в том, что оно является принципиально неопределимым. А как же тогда возможно нравственное поведение и нравственные оценки, критерием которых, по идее, и выступает определение добра?

*С другой стороны*, оказывается, что знание о добре, по большому счету, **не нужно**, в том смысле, что возможно нравственное поведение без истинного знания того, что есть добро. Да, рационально-теоретическое знание о добре невозможно, но это не мешает людям совершать добродетельные поступки.

Кроме того, существует подозрение, что знание в области нравственности **не имеет значения**. Даже зная, что такое добро и какое поведение считается добродетельным (или думая, что они знают), люди ведут себя безнравственно. Это все равно как с правилами уличного движения: все их знают, но многие нарушают, даже без явной на то необходимости, а в том случае, когда их соблюдают, мотивом (кроме знания самих правил и представления о безопасности) оказывается нечто иное, что нельзя непосредственно вывести из этого знания. Аналогичным образом происходит и в области нравственности: большинство людей знает, какие нормы поведения приняты в данном обществе и что считается в нем хорошим или дурным, но имеющегося знания оказывается явно недостаточно для того, чтобы человек вел добродетельную жизнь. Необходимо еще «что-то», и это «что-то» и есть нравственность, которая и является предметом этики как философской дисциплины. Но именно с определением того, что же относится к нравственности и нравственному поведению человека, что же может в принципе иметь этическую оценку, связан большой круг проблем в этике, поскольку определить сферу нравственности оказывается очень трудно, и

вызвано это целым рядом причин исторического и теоретического характера.

Подобная ситуация в философии морали порождает некоторые вопросы, связанные прежде всего с определением этики как морально-практической философии. Если мы говорим о философии морали, то здесь все кажется понятным: предметом данной области философии является мораль (нравственность). Но что значит «моральная» философия? Означает ли это, что она является моральной в том же смысле, что «моральный поступок», «моральный человек» и т.д., обладает ли она сама по себе нравственной ценностью, а не просто изучает ценностный объект, которым является нравственность? С другой стороны, что означает в ее определении слово «практический»? Или речь идет о каком-то «прикладном» значении знания о морали (взятое само по себе, оно и в качестве «инструмента» нравственного поведения, как было показано выше, весьма проблематично), или же речь идет о том, что эта философия является неотъемлемой частью самой нравственно-практической жизни? Кроме того, возникает очень существенный для современного понимания вопрос: если знание о нравственном и его практическое применение столь проблематичны, то является ли этика дескриптивной наукой, просто описывающей существующие нормы и правила поведения человека, или же она является нормативно-прескриптивной, в том смысле, что она не только изучает нормы, но и предписывает человеку определенные правила нравственного поведения.

Нужно отметить, что само разделение подобных вопросов является некоторым достижением современного состояния морально-философского знания. На протяжении длительного периода истории этических учений проблемы подобного рода не существовало. Вопросы «*Что есть нравственно-правильная жизнь человека?*» и «*Что человек должен делать?*» оказывались тождественными: ответив, какой способ поведения является нравственно правильным, тем самым мы определяем, что человек должен делать. Современная морально-практическая философия разводит эти вопросы, ставя в центр своего внимания именно проблему долженствования как самостоятельную. Для того чтобы осознать важность подобного различения и тем самым определить особенности морально-практической философии, стоит обратиться к историческим формам этики.

Первой исторической формой этики была *этика целей и благ*, которая просуществовала в качестве единственно возможной модели в философии морали вплоть до XVIII в., а на уровне повседневного, обыденного морального сознания остается если не господствующей, то по крайней мере достаточно распространенной вплоть до сегодняшнего дня.

Суть ее в общем виде такова: есть некоторая *благая цель* (благо как цель) вне зависимости от того, где и как она существует: в виде абсолютных или религиозных ценностей, целей социально-исторического развития (коммунизм, Третий рейх, рыночная экономика, светлое будущее), индивидуального благополучия (счастье, жизненный успех, удовольствие, полезность и т.д.), принадлежит ли она по своей сущности этому миру или трансцендентна ему и только тем или иным образом «явлена» человеку, достижима ли она или отношение к ней строится по принципу бесконечного приближения.

При этом неважно, как данная цель становится известной обществу в целом и

каждому человеку в отдельности: через божественное откровение, через рациональное изучение законов природы, общества или внутреннего мира человека, является ли знание о ней в той или иной мере «врожденным» человеку, приобретает ли оно некоторым мистическим, иррациональным или интуитивным «опытом». За всю историю человечества были «опробованы» все эти варианты в различных их сочетаниях.

Главное заключается в том, что цель (добро, благо и т. д.), существующая как некоторая объективная или субъективная данность, выступает *истинной* и *должной* целью нравственного поведения человека, целью, к достижению которой человек должен стремиться, если он хочет и может осуществлять свое нравственное поведение. И в той мере, в какой поступки людей способствуют достижению этой цели или же ей соответствуют, в той степени они и нравственно ценные, т. е. добродетельны, а в какой степени они уводят нас от этой благой цели (целей) и преследуют какие-либо другие, не столь благие, а может, и порочные цели, в той степени они и являются недобродетельными или порочными, иными словами, именно эта благой цель (цели) и придает нравственную ценность поведению человека.<sup>3</sup>

Подобный взгляд на нравственность основан на том, что большинство исследователей, как бы они ни рассматривали нравственность, сходятся в том, что она является ценностно-нормативной областью человеческой жизнедеятельности. В рамках данной работы нет необходимости заострять внимание на существующих в этических теориях XX в. различиях (а зачастую и противопоставлениях) между этикой норм и этикой ценностей. Это деление, по всей видимости, выполнило свою эвристическую функцию, но в целом не может быть оправданным. Как бы мы ни рассматривали ценности, они имеют смысл только тогда, когда тем или иным способом регулируют («нормируют») поведение людей, а нормы являются нормами, не фиктивными, а реальными, такими, которыми человек руководствуется в своем нравственном поведении только тогда, когда они обладают для него некоторой ценностью. В любом случае и нормы, и ценности находят свое выражение в поступках людей, что обуславливает существование этики как определенной философии поступка. И в качестве главного выступает вопрос: *что в поступках обладает нравственной ценностью, а значит, может быть подвергнуто нравственной оценке?*

Простой ответ на этот вопрос достаточно очевиден. Если рассматривать элементарную структуру поступка, то она может быть представлена следующим образом: *мотив — действие — результат*. Исходя из этой структуры мы видим, что само действие является морально-нейтральным, а нравственной оценке могут подлежать только мотив или результат поступка. Именно такая интерпретация нравственного поступка и выступает в качестве исходной теоретико-методологической основы этики целей и благ, которая базируется при этом на целом ряде допущений.

*Во-первых*, человеческая деятельность является целесообразной даже в том случае, когда целью действия выступает не какая-то эмпирическая, реально ощутимая цель, а различного рода духовные, нравственные, эстетические и прочие ценности.

*Во-вторых*, смысл (в конечном счете — ценность) человеческих поступков проще всего (и в большинстве случаев этого оказывается достаточно) объяснить из тех целей, которые преследует человек, совершающий тот или иной поступок.

*В-третьих*, мотивом действия выступает стремление к достижению цели.

*В-четвертых*, результат (пусть даже не реальный, а только гипотетически возможный) отождествляется с желаемой целью.

*В-пятых*, поступок является нравственным, если мотивом выступает стремление к правильно определенной цели, и в ходе самого действия данная цель оказывается достигнутой (в крайнем случае речь может идти об асимптотическом приближении к ней).

Тем самым осуществляется отождествление мотива и результата, которые, в свою очередь, представляют собой цель как осознанный смысл (назначение, нравственная ценность и т.д.) человеческих поступков и всей человеческой жизнедеятельности. В этом случае действительно не существует никакой разницы между самой постановкой, а значит, и ответами на вопросы «*Что есть нравственно правильная жизнь человека?*» и «*Что человек должен делать?*», сущее оказывается тождественно должному.

Попробуем отвлечься от проблем логико-теоретического соотношения сущего и должного и коснуться вопроса о практической значимости подобного рода интерпретации для осуществления нравственной деятельности человека.

С одной стороны, казалось бы, такое понимание нравственных норм, основывающееся на некотором представлении о благе как цели, имеет четко выраженный практически-прикладной характер, позволяющий человеку строить свое нравственное поведение. Но при этом (помимо сложностей определения того, что же в действительности является подлинным (истинным) благом для человека и общества и каковы же действительно добродетельные средства для его достижения) возникает целый ряд трудностей практического характера, связанных с тем, каким же оказывается нравственное поведение, построенное в соответствии с подобным представлением. Не претендуя на полный перечень возникающих проблем, можно выделить некоторые основные.

*Во-первых*, поскольку благо как цель является заданной человеку, даже если она представлена в виде его внутренней цели, некоторого предназначения человека, соответствующего некой «природе человека», то оказывается, что само содержание (смысл, ценность и т.д.) даже свободно и сознательно выбранного цели-блага не зависит от человека, является «внешним» по отношению к нему, и человек в своей нравственной деятельности выполняет (содержательно) в конечном счете чужие для него цели, а не определенное им самим предназначение, поскольку последнее выражено в содержании блага как цели.

*Во-вторых*, само нравственное поведение, а следовательно, и сам действующий человек, поскольку именно в своих действиях он осуществляет себя, оказываются лишь средством (инструментом) для достижения цели. Человеческое поведение и сам человек, выполняющий нравственные нормы, законы, императивы, лишены самостоятельной нравственной ценности, которая привносится благом как целью, и требует постоянного санкционирования и подтверждения со стороны последнего. Пожалуй, лучше всего выразил такое представление о нравственности Ж.Делез: «Есть классический образ закона. Его совершенное выражение, воспринятое затем христианским миром, принадлежит Платону. Этот образ определяет двойственный

статус закона, [рассматриваемого] с точки зрения его принципа и с точки зрения его следствий. Что касается принципа, то закон не является чем-то первичным. Закон есть лишь вторичная и делегированная власть, он зависит от высшего принципа, каковым является Благо. Если бы люди знали, что есть благо и как с ним соотноситься [в своих поступках], то не нужно было бы никакого закона. Закон есть лишь представитель блага в мире, который в большей или меньшей степени Благом покинут. Это значит, что с точки зрения следствий, повиновение законам есть «лучшее», и это лучшее является отображением Блага. Праведник подчиняется законам той страны, где он родился, той, где он живет; действуя так, он поступает наилучшим образом, ради лучшего — даже если он сохраняет свободу мыслить: мыслить Благо ради Блага».<sup>4</sup>

При таком понимании в самом поведении по сути дела отсутствуют добро и зло, а следовательно, и добродетельность и порочность как сущностные характеристики нравственного поведения. Это представление, будучи доведенным до своего логического конца, вообще лишает добро и зло права на собственную значимость, они есть некоторое отпадение от некоторого истинно-должного поведения человека. Примером может служить концепция Спинозы, который определяет задачу своей «Этики» следующим образом: «... я... покажу, каким образом возникли предрассудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразии и прочем в том же роде».<sup>5</sup> Обычно это положение в историко-этической литературе трактуется таким образом, что Спиноза, говоря о добре и зле как о *предрассудках* имел в виду, во-первых, средневековое представление об укорененности ценностей в мире вещей (природе); во-вторых, о предрассудках существовавшей в то время морали. И то и другое справедливо, но важно учесть, что в трактовке Спинозы, если мы будем знать первую истинную причину всего сущего (в том числе и человеческих действий,) необходимость в самом различении добра и зла отпадет, поскольку будет известна истина. Добро и зло оказываются действительно предрассудками, существование которых определено отсутствием истины, они есть некоторый суррогат, заменяющий ее в повседневной жизни.

Иллюстрацией господства такого понимания нравственности может служить вся христианская и связанная с ней этика. Бог как высшее благо и конечная цель всего сущего в определенном смысле покинул этот мир, по крайней мере мир человеческого, земного бытия, оставив человеку свой моральный закон. В связи с этим на протяжении всей истории христианской этики весьма актуальной была проблема всеблагости Бога, ибо только она могла санкционировать нравственную ценность его заповедей. Трагический пафос высказывания Ницше «Бог умер», а также сентенция Достоевского «если Бога нет, то все дозволено» как раз и характеризуют ситуацию, когда в случае смерти (отсутствия) Бога нормы поведения людей теряют свой нравственно-императивный смысл, не будучи обеспечены санкцией всеблагости Бога.

*В-третьих*, достаточно своеобразным оказывается в такой интерпретации нравственности и понимание свободы. В данной трактовке свобода выступает только условием выбора нравственного поведения, в самом же нравственном поведении присутствует лишь необходимость стремления к благу как к цели. Не случайно у того же



Спинозы главным (но, правда, не единственным) определением свободы оказывается ее отождествление с познанной необходимостью. После того, как осуществляется выбор блага как цели, пусть даже этот выбор был свободным, уже в самом поведении никакой свободы нет, это поведение целиком и полностью санкционировано содержанием самого блага.

Подобная интерпретация и объясняет широкое распространение различного рода «прикладных», прежде всего профессиональных этик, когда поведение человека, выбирающего некоторый вид деятельности, целиком и полностью определяется целями и задачами функционирования организационной системы профессиональной деятельности, в которой система норм и ценностей, предписывающая способ поведения, считающийся нравственным, и он сам в конечном итоге рассматриваются только как функция, средство для благополучного и эффективного существования самой системы. Суть дела не меняется и в том случае, когда в качестве функционирующей системы рассматривается не отдельная профессиональная группа или социальная общность, а общество или человечество и их благо (например, биоэтика, экологическая этика и т. д.). Принципиальным является и то, что в современном мире, как на уровне философско-этических теорий, так и на уровне обыденных представлений, аналогичные рассуждения строятся и в отношении самой нравственности, ибо при подобной интерпретации человек рассматривается преимущественно как «человек моральный», т. е. с точки зрения его функции «быть моральным». На первый план выносятся проблемы существования нравственности как таковой, именно она оказывается самоценной; иными словами, ставится вопрос не о том, что будет с людьми и человечеством, если будет осуществляться тот или иной способ поведения, будут выполняться те или иные нравственные нормы и предписания, господствовать определенные ценности поведения, а что будет с самой нравственностью, т. е. не нравственность существует для человека, а человек для нравственности.

Интересным представляется то, что подобное гипертрофирование самоценности нравственности характерно и для ряда этических концепций, альтернативных этике целей и благ. Первой в истории философии развернутой концепцией, отрицающей этику целей и благ, была моральная философия Канта. Не анализируя ее детально, следует остановиться на некоторых ключевых ее моментах в контексте поставленных вопросов.

*Во-первых*, Кант сознательно отказался от всякой целесообразности в нравственном поведении. Всякие действия, совершаемые в соответствии с любыми представлениями о благе как цели, проистекают не из категорического императива как морального закона, а из гипотетического императива, и в лучшем случае являются *вне-нравственными* действиями, иными словами, инструментальными, или функциональными действиями. Главным здесь выступает то, что нравственное поведение не может строиться в соответствии с тем или иным образом данным, *заданным* благом.

*Во-вторых*, отказ от стремления к благу как цели нравственного поведения кардинально изменяет интерпретацию морального закона, присутствующую в этике целей и благ: «... не понятие доброго как предмета определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возмож-

ным понятие доброго, если это доброе безусловно заслуживает этого названия».<sup>6</sup>

При подобном подходе поведение, осуществляемое в соответствии с таким пониманием морального закона уже не нуждается ни в каком оправдании со стороны, в том числе и со стороны блага как цели. Нравственная ценность содержится в самом поведении, если оно соответствует моральному закону. Именно это позволило Канту говорить об автономии «чистой культуры морали» в отличие от гетерономии этики целей и благ.

Существенным недостатком кантовской и подобных ей морально-философских концепций является их формализм (который, правда, самим Кантом расценивался как достоинство). Ж. Делез, оценивая кантовскую интерпретацию морального закона, писал: «По словам самого Канта, новизна его метода состоит в том, что у него уже не закон зависит от Блага, а, напротив, — Благо от закона. Это означает, что закон уже не должен и не может обосновываться в каком-то верховном принципе, от которого он получал бы свою правомочность. Это означает, что закон отныне должен оцениваться сам по себе и основываться в самом себе, что у него, следовательно, нет никакой иной опоры, кроме своей собственной формы. Отныне впервые можно и должно говорить о *Зако*не безо всякой его дальнейшей спецификации, без указания его объекта. Классическому образу были известны лишь *законы*, специфицированные сообразно тем или иным сферам Блага и обстоятельствами Лучшего. Когда же Кант говорит о Нравственном законе, слово *нравственный* здесь — это всего лишь определение того, что остается абсолютно неопределенным: нравственный закон есть репрезентация некоей чистой формы, независимой от содержания и объекта, от сферы и обстоятельств. Нравственный закон обозначает собой *Закон*, форму закона, исключаящую всякий высший принцип, способный его обосновать. В этом отношении Кант — один из первых, кто порвал с классическим образом закона и открыл нам собственно современный его образ... сделав *Закон* последним основанием, Кант снабдил современное мышление одним из важнейших его измерений: объект закона по сути своей есть нечто ускользающее».<sup>7</sup>

О недостатках кантовской чистой формы морального закона написано достаточно много, и главными аргументами оказываются следующие: во-первых, формальность закона (что фактически тождественно его бессодержательности) позволяет облачить в форму категорического императива любое нормативное положение; во-вторых (что не менее существенно) формально-абстрактная бессодержательность морального закона лишает человека реальных побудительных причин быть нравственным в смысле соблюдения морального закона. Здесь не спасают рассуждения Канта о «долге ради долга», о «чувстве уважения к моральному закону» и т. д. Не случайно, что именно эти страницы «Критики практического разума» весьма диссонируют с остальным текстом: по преимуществу академический стиль изложения сменяется на характерное для нравственной проповеди патетическое морализаторство: «*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя не всегда исполнение); перед тобой замолкают все

склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать тебе?»<sup>8</sup> Но даже такой «крик души» не помогает. Для обоснования интереса к моральному закону и мотивации человека к нравственной жизни Канту приходится ввести, пусть и прибегая к многочисленным оговоркам, высшее благо (счастье) как цель реального, эмпирического нравственного поведения.

Таким образом, налицо некоторая теоретическая трудность. С одной стороны, объяснение нравственности в этике целей и благ лишает нравственное поведение самостоятельной ценности и строит инструментальное и функциональное отношение к человеку с ярко выраженным практически-прикладным характером, поскольку имеет дело по преимуществу с тем что *есть*. (Все это не означает, что подобное отношение является безнравственным. Как и в случае с гипотетическим императивом Канта, а также проводимым им различием между моральностью и легальностью, оно — вне нравственности, безнравственным оно становится только тогда, когда объявляется единственным основанием и способом построения нравственных отношений.) С другой стороны, попытка обоснования нравственности через чистое моральное должествование имеет минимальную практическую значимость, поскольку имеет дело с таким *должным*, реальный статус которого вне сферы нравственности весьма проблематичен. (Речь идет не только о моральной системе Канта, но и об этических концепциях XX в., например, Дж. Мура с его критикой натуралистической ошибки и утверждением, что единственным определением добра может быть «добро есть добро», эмотивизмом и др.)

Именно на решение проблемы выяснения реального смысла должного и направлена этика как морально-практическая философия, в рамках которой содержание должного определяется через сущее при сохранении их относительной самостоятельности и взаимной непосредственной нередуцируемости. При этом следует отметить, что данная проблема является не только результатом теоретических изысканий, но и существенным аспектом современного (являющегося результатом как истории человечества в целом, так и нравственности в частности) бытия человека, который оказывается перед дилеммой нравственного выбора между построенным по принципу целей и благ «прикладным» этическим поведением и имеющим видимость абсолютной самостоятельности реально существующим и объективно значимым моральным должествованием, претендующим к тому же на статус всеобщей универсальности в детерминации человеческого поведения. В действительности же должное (представленное в моральном сознании, а значит, и в этико-теоретических построениях в формально-абстрактном виде как «должествование вообще») является некоторой превращенной формой, опосредованным выражением определенных реально существующих структур отношений между людьми и систем возникающих в них требований, в том числе и нравственных отношений и императивов.

Решая вопрос о способе и характере выражения сущего через должное и обеспечивая содержательное осмысление существующих норм и ценностей поведения, этические исследования оказываются *моральными*, они принимают участие в опреде-

лении и выработке человеком стандартов поведения, которым он следует, что придает этике нормативный характер и превращает ее в нормативную и *практическую* дисциплину. Представление о должном как о «другом бытии» сущего позволяет определить «моральные интересы» не как противостоящие другим интересам человека, а как выраженные в нравственной форме жизненные интересы человека и общества, сосуществующие наряду с другими и создающие человеку условия жизненного (в том числе и нравственного) выбора. Кроме того, практический характер моральной философии обуславливается еще и тем обстоятельством, что содержательное наполнение норм и ценностей целесообразного поведения человека является одним из существенных способов формирования их нравственного статуса, а следовательно, и формирования самой нравственности.

Именно в этих значениях можно и нужно говорить об этике как морально-практической философии. При таком понимании знание сущего является необходимым для знания должного, а знание должного — для сущего в области нравственности (даже при условии их взаимной логической несовместимости). А практический характер «прикладных этик» оказывается вторичным и производным от философско-практического смысла моральной философии, поскольку лишены самостоятельного нравственного содержания существующие нормы и ценности поведения в функционирующих по принципу целей и благ системах получают его (нравственное содержание) опосредованно через включение их в собственно нравственные отношения, в формировании которых существенную роль играет этика как морально-практическая философия.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Ксенофонт*. Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С. 119.

<sup>2</sup> *Декарт Р.* Первоначала философии. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 309.

<sup>3</sup> Иллюстрацией широкого распространения подобной точки зрения с характерным безразличием к содержанию блага как цели может служить то, что она оказывается представленной в учебной литературе: «Ее (морали. — В. П.) назначение иное — соединить личный смысл с высшим смыслом, нацелить человека на последнюю цель. При этом не имеет принципиального значения, существуют ли на самом деле высший смысл, последняя цель или нет. Мораль исходит из того, что они существуют. Если она не принимает их как факт, она принимает их как постулат. Даже в тех деформированных случаях, когда жизнь рассматривается как бессмысленная суета, самой суетливости придается обязывающее, нравственно-императивное значение (“живи одним днем”, “лови мгновение” и т. п.); бессмысленность становится своего рода смыслом». См.: *Гусейнов А. А., Апресян Р. Г.* Этика: Учебник. М., 1998. С. 29).

<sup>4</sup> *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое) // Захер-Мазох Л. фон. Вера в мехах. М., 1992. С. 260.

<sup>5</sup> *Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 395.

<sup>6</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 387.

<sup>7</sup> *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое). С. 261–262.

<sup>8</sup> *Кант И.* Критика практического разума. С. 413.