

**Философская этика и ее перспективы в современном мире  
(Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»:  
А.А. Гусейнов, А.В. Разин, А.И. Бродский,  
В.О. Лобовиков, Р.Г. Апресян, М.Л. Гельфонд)**

**А.А.Гусейнов. Философская этика и ее перспективы в современном мире.** В связи с 10-летним юбилеем «Этической мысли» тема о судьбе философской этики мне показалась вполне уместной. На вопрос о том, почему именно она, можно ответить, вообще-то говоря, довольно просто: потому, что она обладает актуальностью вечных вопросов философии, вечность которых состоит в том, что, не имея окончательного решения, объективно удостоверяемого по строгим критериям точной науки, они всегда находятся под сомнением, уязвимы для самостоятельно мыслящего ума и требуют новых решений или, по крайней мере, новых аргументов в каждом новом философском опыте – и в опыте общетеоретического развития философии, и в опыте ее индивидуально значимого осмысления. Помимо общего соображения, делегирующего право определять актуальность того или иного философского вопроса самому философствующему субъекту и тем самым позволяющего, в частности, мне говорить о философской этике, существует еще ряд особенных обстоятельств, побуждающих к этому.

*Особые причины актуальности темы.* Среди особых причин актуальности предложенной темы две являются, на мой взгляд, наиболее важными.

Первая заключается в том, что этика, начиная с последней трети прошлого столетия, развивается по преимуществу как прикладная этика. В научной сфере интерес с общих вопросов о свободе воли, добре и зле, долге, совести и других, требующих от человека философски осмысленного отношения к миру в целом и своему присутствию в нем, смещается на частные сферы жизнедеятель-

ности и способы поведения в них, таких как этика бизнеса, био-медицинская этика, этика науки, отношение к животным и т. д. В практической области моральные решения стали пониматься по преимуществу как часть жизненного комфорта, рационально упорядоченной организации делового поведения и отношений с окружающими. Мораль рассматривается не в идеальной перспективе человеческого совершенства, обрекающего личность на осознание собственного несовершенства, а в контексте стремления к лояльному успеху, порождающему если не самодовольство «чистой совести», то, по крайней мере, сознание правильности жизни. Прикладная этика может пониматься и понимается в литературе по-разному, ее, в частности, можно было бы рассмотреть как современную форму развития философски укорененной этической теории; во всяком случае, она сохраняет прямую зависимость от философии в той части, в какой имеет своим предметом открытые проблемы морали, касающиеся предельных ситуаций человеческого существования, таких как эвтаназия, смертная казнь, клонирование и др. Тем не менее в преобладающем варианте она мыслится как отказ от метафизики нравственности в пользу эмпирического истолкования морали, рассматриваемой в качестве способа самоорганизации отношений конкретных индивидов в конкретных сферах их совместной жизни. Ее предметной областью являются социологически фиксированные коммуникативные среды, которые в той части, в какой они не поддаются правовому, административному и иному строго очерченному контролю, регулируются нормами и оценками, которые вырабатываются и учреждаются в рамках данной среды (делового или коммуникативного круга). Можно сказать: прикладная этика в ее общераспространенном значении – это множество «домостроев» массового общества. С той поправкой, что в отличие от домостроя здесь нормы и санкции поддерживаются не традицией, а представляют собой более или менее согласованную позицию тех, кого они касаются.

Этика, становясь прикладной в обозначенном выше смысле, теряет тем самым философский характер – отказывается от поиска абсолютных основоположений разумного существования и конструирования на их основе идеальных моделей человеческого общежития. Она все более приобретает форму инженерного знания, в рамках которого становится привычным говорить об

этической экспертизе, гуманитарных технологиях, а такое понятие, как моральное регулирование употребляется уже не в фигуральном, а в прямом значении. Особенно наглядно это изменение обнаруживается в том, что этическое рассуждение и образование включили в свой арсенал метод case-study, заимствованный из социально-экономических областей знания. Речь идет о мысленно сконструированных или реальных ситуациях, заключающих в себе альтернативные решения, в ходе анализа которых вырабатываются теоретически санкционированные схемы поведения и обучают принимать правильные решения. В этике они известны под названием моральных дилемм. Одной из типичных и показательных среди них является так называемый случай с трамваем: мчащийся на скорости трамвай вышел из-под контроля и водитель может лишь переключить его ход, чтобы направить по одной из двух колеи, на одной из которых работает один строитель, а на другой бригада из пяти человек. Предоставленный самому себе, трамвай пойдет по колее, на которой находятся пять человек. Дилемма состоит в следующем: включаться ли вагоновожатому в дело и направить вагон в ту сторону, где в жертву будет принесен один человек, чтобы спасти пять, взяв на себя тем самым ответственность за эту жертву, или, может быть, ничего не делать, заняв «философскую» позицию неучастия в выборе, который в любом варианте оказывается морально ущербным.

Особо следует подчеркнуть: кейсы не просто придают наглядность определенным моральным суждениям. Они сами выступают в качестве основания таких суждений и этим существенно отличаются от примеров в текстах философской этики. Последние лишь иллюстрируют, придают наглядность определенным этическим идеям и в этом смысле они выполняют лишь литературно-дидактическую функцию и сами по себе не представляют теоретического интереса. Стоики, описывая мудреца, говорили, что тот в случае необходимости может употребить в пищу человеческое мясо. Этим примером они лишь хотели подчеркнуть независимость стоического мудреца от судьбы, от любых, даже самых неприятных, самых невообразимых и ужасных по человеческим представлениям ее перипетий. У Канта мы находим торговца, который оказывается в ситуации, когда честное ведение торговли оборачивается убытком и ему предстоит выбор между моральным

мотивом и выгодой. Здесь опять-таки речь идет об иллюстрации той мысли, что долг честности имеет свой автономный источник, каковым является моральный закон, и что он совершенно не зависит от склонностей и в наиболее чистом виде обнаруживает себя тогда, когда приходит в конфликт с ними. Эти примеры не имеют самостоятельного значения, не являются аргументами, и было бы искажением их роли в структуре соответствующих этических учений, если бы мы сказали, что стоический мудрец не может считаться таковым, если он не прошел через искушение каннибализма, или что кантовский долг не может утвердить себя иначе, как через противостояние склонностям; и было бы полным произволом, своего рода теоретическим хулиганством, если бы вдруг эти примеры стали рассматривать в качестве кейсов, переводя их в правдоподобные жизненные ситуации.

Кейсам же придается самостоятельное значение. Они имеют статус доказательного рассуждения. В них пространство морали ограничивается особым пространством, которое задается сюжетом кейса: моральная задача сводится к аргументированному выбору из предложенных вариантов действия, оправданность которого в заданных пределах будет считаться также правильностью. Конечно, в ситуации, когда приходится выбирать из двух зол, как это имеет место в кейсе «трамвай», любой нормальный человек выберет меньшее зло. Но вот вопрос: перестает ли это меньшее зло быть моральным злом из-за того, что оно было вынужденным и несомненно предпочтительным в заданной ситуации, и может ли человек, который его выбрал, считать, что его совесть в этом случае чиста. В рамках метода *case-study*, насколько я понимаю, человек может так считать и сотворенное им меньшее зло не рассматривать в качестве морального зла. Особенность метода *case-study* заключается в том, что здесь теряется идеально-максималистская перспектива морального субъекта, который рассматривает людей, события, мир в целом с точки зрения того, как все это должно выглядеть в «царстве целей», если говорить кантовским языком. Я бы сказал так: кантовское «можешь, потому что должен», в рамках метода *case-study* заменяется на прямо противоположную формулу «должен, потому что можешь».

Это различие между иллюстрирующим примером и кейсом хорошо передает один эпизод из нашей теоретической жизни последнего времени. Недавно по инициативе профессора Р.Г. Апресяна

состоялась дискуссия вокруг известного трактата Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Предметом интерпретации и спора стал содержащийся в трактате пример, где хозяину дома, в котором спрятался его друг, предстоит ответить на вопрос злоумышленника, собирающегося убить его (друга), находится ли последний в доме или нет. Кант полагает, что даже в такой самой крайней ситуации, которая казалось бы допускала и со всей очевидностью требовала отступления от нормы «не лги», этого делать нельзя и хозяин должен ответить утвердительно. В данном случае Кант на языке примера подтверждает свою мысль о категоричности морального закона и автономности долга как морального мотива, о том, что ничто не может оправдать отступление от них. Многие участники дискуссии стали рассматривать этот пример как самостоятельный кейс (модельный случай) с применением соответствующих средств анализа, увидели конфликт обязанностей, стали рассчитывать вероятность различного развертывания ситуации и т. д.; в человеке, который должен решить, солгать ему или нет, они видели не морального субъекта, а реального индивида в воображаемой реальной ситуации, например, каждый самого себя. Они при такой подаче естественно пришли к выводу, что моральная позиция хозяина состояла в том, чтобы обмануть злоумышленника и тем спасти жизнь друга. Материалы этой дискуссии вышли отдельной книгой под говорящим названием «О праве лгать» (сост., ред. Р.Г.Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.). Вспомним: работа Канта называлась «О мнимом праве лгать...». Превращение примера в кейс оказалось весьма содержательным действием и повлекло за собой превращение «мнимого права лгать» в просто «право лгать».

Проблема, над которой следует задуматься, состоит не только в том, что этика деградирует до обсуждения вопросов, в каком случае можно убить человека, в каких случаях можно лгать и т. д. Хотя это само по себе печально и может рассматриваться как признак деградации. Намного хуже, что в рамках такого подхода сама мораль рассматривается как предмет выбора. Фундаментальная структура морали задается противоположностью добра и зла, которые ни в каком варианте не являются и не могут быть предметом выбора, результатом взвешивания «за» и «против», рационального расчета возможных следствий и т. д. Добро – не то, что человек выбирает, а то, к чему он безусловно стремится. Зло – также не то, что

он выбирает (тысячу раз прав был Сократ, говоривший, что намеренное зло невозможно), а то, чего он безусловно избегает. Мораль есть предпосылка, основание выбора, она делает его возможным. Но сама по себе она не может быть предметом выбора. Выбирать можно средства, действия, которые реализуют добро и отвращают зло, но не добро и зло сами по себе. Выбирать в жизни и обсуждать на семинарах этики можно то, как добиваться следования нормам «не убий» и «не лги», но не то, в каких случаях убивать и лгать допустимо, оправдано, даже должно.

Я не пытаюсь бросить тень на прикладную этику и метод case-study; они в каких-то пределах, наверное, имеют свое оправдание. Говорят, что метод case-study особенно эффективен при подготовке менеджеров. Почему бы его не применять при подготовке практикующих гуманитариев в сфере прикладной этики?! Я хочу лишь подчеркнуть, что в прикладном варианте этика теряет свой философский характер, эмансипируется от философии. Этика, возможно, от этого что-то и выигрывает. Но не теряет ли она значительно больше? И как это сказывается на судьбе философии? Здесь я подхожу ко второму обстоятельству, придающему актуальность нашей теме.

Этика всегда считалась практической философией; она считалась таковой помимо всего прочего по той причине, что представляла собой один из основных каналов выхода философии за ее собственные пределы – в публичную практику общественной жизни. Полнота содержания философии предполагала, что она свое понимание мира доводит до формулирования этико-нормативных программ. И этим философия доказывала и оправдывала свою нужность обществу. Конечно, не только этим (незаменимое место философии в культуре определяется также тем, что она ответственна за методологию познания, предлагает рационально аргументированное мировоззрение). Но этим без всякого сомнения и даже в первую очередь. Говоря модным сегодня языком, этика – основная «услуга», которую предоставляет философия. Но если предположить, что этика становится эмпирической областью знания и выходит из-под опеки философии, то не означает ли это, что последняя теряет в своем общественном весе и значении? Словом, для судьбы самой философии также очень важно знание того, входит ли проблема достойной жизни в ее предметную область и в какой мере она остается ответственной за этику.

*Этика как часть философии и ее общая ценностная основа.* Под философской этикой обычно понимается этика как часть (аспект) философии в рамках традиционного деления последней на физику, логику и этику. Она имеет своим предметом поведение человека в той мере, в какой оно зависит от него самого и поддается интеллектуально ответственному контролю, исследует и конструирует его совершенные формы. Если в своей гносеологической части философия имеет дело со сферой необходимости и отвечает на вопрос о том, что представляет собой мир сам по себе в его собственных основах, то в своей этической части она имеет дело с областью свободы и говорит о том, что должен делать человек, чтобы его жизнь сложилась наилучшим образом.

Однако место и роль этики в философии не исчерпывается тем, что она является частью (аспектом) философии. Наряду с этим она составляет внутренний пафос и движущую силу философии в целом. Речь идет о том, что философия не только род познания, но и образ жизни. Более того, она является родом познания именно в качестве образа жизни. Она сама есть моральная практика. Философия возникает в рамках человеческих поисков совершенных форм жизни. Именно в качестве совершенного образа жизни она практикуется самим философом, и именно в таком качестве она заявляет себя в культуре в момент своего появления. Традиция связывает слово «философия» с именем Пифагора. И ему же, как принято считать, принадлежит разграничение трех образов жизни: чувственного, деятельного и созерцательного. Последний из них, созерцательный, культивируют философы, и он по критерию человеческого счастья считается наивысшим. До того, как философия внутри себя выделила мораль как особый предмет исследования, она сама выступает как моральное дело философа. Гераклит создает учение о логосе, который, будучи принципом бытия и познания, является также и принципом долженствования. Создавая учение о логосе, Гераклит, по его признанию, решал моральную задачу. «Я искал самого себя», – гласит один из его фрагментов (фр. 15 по Марковичу)<sup>1</sup>. Декарт в знаменитом «Рассуждении о методе», ставшем программой философско-научного рационализма Нового времени, стремился, как он признается, «изучить самого

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989. С. 194.

себя»<sup>2</sup>. Философское познание встроено в индивидуальный план личностного развития самого философа. То, что Пьер Адо говорил об античной философии в своей книге «Что такое античная философия», характеризуя ее как особый образ жизни, отражает, по всей видимости, существенную особенность философии в целом.

Словом, есть философская этика и есть этика философии. Первая объективирована, существует как рационально аргументированная программа, вторая совпадает с философствующим субъектом, с его этосом. Это различие можно хорошо проследить на примере двух этик Платона: индивидуальной этики любви и социальной этики справедливости.

Индивидуальная этика любви есть любовь к прекрасному, которая на своей высшей стадии предстает как созерцательное блаженство. Ее обобщающее изложение дано в диалоге «Пир» в речи Сократа, который передает похвальное слово пророчицы Диотимы в честь Эроса. Эрос – бог любви, любящее начало. И он же является философом, так как философия есть любовь к мудрости. Любовь выступает родовым определением философии и отличительным признаком философа. Любовь – не просто стремление к прекрасному, а страсть, активное, деятельное стремление, стремление, как говорится у Платона, родить в прекрасном. Соответственно и философия как любовь к мудрости представляет собой не одно желание узнать, что такое мудрость, а одновременно и тяга, страсть к ней, стремление приобщиться к мудрости, стать мудрым. Стать мудрым через знание мудрости – вот счастье и судьба философа. Познавательное возвышение по ступеням прекрасного есть в то же время нравственное очищение, движение к вечному обладанию Благам – к бессмертию. Философ нацелен на самое-самое, на созерцание прекрасного в его чистоте, не в урезанных и особенных формах (не только в телах, не только в нравах, не только в науках), а как такового, самого по себе. «Неужели ты думаешь, – сказала она, – что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную..? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь

<sup>2</sup> Декарт Р. Рассуждение о метода // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 256.



богов, а если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (212a)<sup>3</sup>. В этой замечательной речи Диотимы следует особо подчеркнуть связь между созерцанием, осуществляемым «подобающим образом», и истинной добродетелью. Философ через правильное мышление и в правильном мышлении достигает добросовестного состояния, продвигается по пути бессмертия настолько далеко, насколько это вообще доступно человеку. Он является синонимом человеческого совершенства. Именно это же имеет в виду Платон, когда говорит, что философия учит умирать: отделять бессмертную душу от бренного тела, благодаря чему философ становится «упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» (Государство, 500d).

Философский этос явился продолжением и преодолением героического этоса. Героический этос был сопряжен с великими делами, которые требуют необычайной силы и решимости. Философский этос сопряжен с мудростью, которая требует необычайных интеллектуальных усилий и духовного сосредоточения. Индивидуальная этика Платона – это этика философа. Философ в своем отношении к философии выступает в качестве морального субъекта: философия для него есть тот высший совершенный смысл, который он стремится придать своей жизни. Мы знаем, что Платон создал проект идеального государства. Однако часто забываем другое: он до этого создал образ идеального человека, философа. Более того: идеальное государство в определенном значении вторично по отношению к идеальному человеку, оно призвано так упорядочить отношения между людьми, чтобы они, являясь наиболее подходящей средой для духовного роста человека, максимально способствовали его возвышению к прекрасному, к Благу. Социальная этика Платона как раз направлена на такое сочетание разных родов деятельности и многих людей в рамках общественного целого, государства, чтобы это стало земной копией небесного оригинала.

Социальная этика принципиально отличается от индивидуальной. Основное различие состоит в том, что первая базируется на безличных нормах, задающих определенные схемы и каноны поведения, нацелена на общее благо государства в целом, чаще всего не совпадающее с частным благом отдельных лиц и сосло-

<sup>3</sup> Платон. Пир // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 143.

вий в нем, вторая реализует личностный замысел и нацелена на индивидуальное благо так, как оно понимается самим действующим индивидом. Это различие хорошо обнаруживается на примере судьбы философов. Философы устремлены к прекрасному в его чистом занебесном виде, и устройство государства, его социальная структура и система воспитания способствуют тому, чтобы наиболее достойные становились философами и достигали высшего для человека блаженства, когда он замирает в созерцании Блага. И будь собственная воля, следуй они своему счастью, философам ничего другого не надо. Однако социальная этика обязывает их оставаться в рамках государства, чтобы править в нем и своей мудростью гарантировать его справедливый порядок. Поэтому философы возвращаются из бессмертного состояния мудрецов в бренное состояние правителей, что для них лично является не благом, а жертвой. Правителями они становятся ради блага целого, в силу долга, нехотя, и это, как замечает мудрый Платон, является дополнительным аргументом в пользу того, что они будут править хорошо. Их основная функция как правителей состоит в том, чтобы стоять на страже блага целого, в том числе и прежде всего задавать нормы и каноны добродетельного и справедливого поведения в государстве.

Итак, две этики: социальная и индивидуальная. Социальная этика имеет своим предметом поведение индивидов в рамках человеческого общежития (общины, государства, общества, человечества), она является этикой норм, которым придается общезначимый для данного общежития смысл; ее можно также назвать общественной моралью. Она находится в ряду других институтов общественного поведения (право, обычай, административное регулирование). Хотя исторически социальная этика (общественная мораль) была предметной областью философии и, как правило, санкционировалась философией, тем не менее она не замкнута на философию и философов. Открытым, вновь обострившимся в связи с прикладной этикой является вопрос о том, может ли она существовать вне связи с философией.

Индивидуальная этика есть этика личностного совершенствования. Здесь именно индивид становится моральным субъектом, а одновременно с этим личностью, раскрывающей себя в индивидуально-ответственном отношении к миру, воплощенном

в поступках и образе жизни. Здесь личность свободно и деятельно созидает себя, так, как если бы она своей активностью, своими поступками созидала весь мир. Если в случае социальной этики мир (общество) задает нормы индивидам, то здесь сам моральный субъект задает образцы миру. Индивидуальная этика исторически была органично связана с философией, поскольку сам философ является собой ярчайший, почти лабораторно чистый пример морально совершенствующейся личности. И философские опыты этики, особенно античные как первые из них, были рефлексией философов над своим собственным жизненным опытом: отсюда их сосредоточенность на вопросе о соотношении разума (знания) и добродетели, а также их стремление на себе испытать очищающую силу своих учений. Общее правило, действующее не только применительно к древним философам, но также, хотя и в ослабленной степени, к философам последующих эпох, состоит в том, что они воспринимают собственные этические учения и даже более широко – собственную философию в их нравственно обязывающем значении, как программу их собственного личностного развития.

Уместно вспомнить слова одного из последних великих философов – Хайдеггера, который к концу жизни на вопрос о том, что такое философия и для чего она, ответил: «Это одна из редких возможностей автономного и творческого существования»<sup>4</sup>.

Мы уже отмечали, что этика является практической философией, так как она представляет собой важнейший канал выхода философии в практику. Теперь следует добавить: она является практической философией еще по одному основанию – в качестве моральной практики самого философа. И в этом смысле этика как особая часть философии является продолжением, теоретическим осмыслением морального пафоса философии, воплощенного в жизненном проекте самого философа.

*Философская этика как этика личности.* Индивидуальная этика и социальная этика, будучи различными, даже существенно различными, связаны между собой; один из типов этих связей состоит в том, что они ссылаются друг на друга. Социальная этика имеет дело с такими общезначимыми канонами поведения (нормами, оценками и т. д.), которые апеллируют к доброй воле индивидов и обретают действенность только в той мере, в какой

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

укореняются в личности, получают ее одобрение. Они предполагают наличие субъекта, который в своих сознательных усилиях готов следовать их шаблонам, и сами в свою очередь шаблонизируют индивидов в их общественном поведении. Когда, например, патриотическая этика превыше всего ставит защиту отечества, то она рассчитывает на сознательность граждан, призывает и готовит их к тому, чтобы они были готовы добровольно жертвовать собой во имя отчизны. Индивидуальная этика ориентирована каждый раз на такой личностный проект, который считается наилучшим и наилучшим не для данной только личности, а наилучшим в идеально-человеческом смысле. Она задает свой образ общественной морали. Когда Аристипп развивал гедонистический проект этики и сам последовательно демонстрировал культуру удовольствий, то он полагал, что не только в его индивидуальном случае, но и жизнь людей вообще разумно и правильно устроена тогда, когда она базируется на гедонистических ценностях.

Мало сказать, что индивидуальная этика и социальная этика соотнесены и взаимно ссылаются друг на друга. Следует добавить: в этой взаимной соотнесенности они не равнозначны. Социальная этика рассчитывает на внутреннее одобрение индивидов и без этого одобрения, без того, чтобы отдельные индивиды приняли ее нормы в качестве лично значимых, она бессильна, мертва. Она не имеет своей субъектности: не существует таких лиц и групп людей, которые имели бы обоснованное право выступать от имени морали, в качестве ее общественных уполномоченных. Например, коммунистическая мораль с ее основополагающим принципом преданности делу коммунизма предполагала и сама активно формировала людей, которые сознательно принимали эту установку в качестве значимого для них ориентира и критерия общественного поведения; она оставалась работающей социально-нормативной системой до тех пор, пока существовали такие люди в достаточно больших масштабах, и превратилась в нечто безжизненное, когда последние отказали ей в одобрении. Индивидуальная этика, поскольку она ориентирована на идеал совершенной личности, создает свой общественный образ морали, который не зависит от господствующих в обществе норм, даже может находиться и чаще всего находится в глубоком конфликте с ними. Но ей для того, чтобы утвердиться в качестве этики, совсем не обязательно получать

согласие окружающих и быть трансформированной в общепризнанные моральные нормы; она обретает действенность в поступках самой личности, которая собственно и оказывается личностью в той мере, в какой она поднимает себя до уровня морального субъекта. Например, Л.Н.Толстой и А.Швейцер разработали свои индивидуальные этические проекты, которые не нашли резонанса в общественной морали их времени, были восприняты окружающей социальной средой враждебно; но это не помешало ни тому, ни другому выстроить свои жизни в соответствии с ними, первому – с этикой непротивления злу, второму – с этикой благоговения перед жизнью. С известным огрублением можно сказать, что социальная этика бессильна без опоры на индивидуальную, в то время как индивидуальная этика может обойтись без социальной. И то, и другое есть этика: этикой их делает то, что они предлагают действенные стратегии совершенной жизни. Но именно в рамках такого понимания индивидуальная этика поступка – в большей мере этика, чем социальная этика норм.

Предложенное Платоном расчленение этики на индивидуальную и социальную, точно так же, как и его идея о приоритете индивидуально-личностной этики, стали устойчивыми основоположениями философской этики в том виде, в каком мы знаем ее по основным системам европейской философии.

С двумя этиками мы встречаемся у Аристотеля: с этикой этических (относящихся к нраву, нравственных) добродетелей, которые замкнуты на вторую эвдемонию (деятельно-государственный образ жизни) и этикой дианоэтических (относящихся к разуму, разумных) добродетелей, которые ведут к первой эвдемонии (созерцательному блаженству). Нравственные добродетели соотносены с привычными формами поведения в полисе, составляющими полисную этику и поддерживаемыми законами. Они ведут ко второй эвдемонии – предпоследней по значимости и сугубо человеческой по природе, поскольку человек есть существо разумное и полисное одновременно, то есть живое существо, обладающее разумом и имеющее общественную природу. Дианоэтические добродетели соотносены с особого рода индивидуальной деятельностью, которая довлеет себе, это – теория, деятельность философов. Они ведут к первой эвдемонии, ибо созерцательная деятельность в большей мере соответствует представлениям об эвдемонии, ибо

она, в отличие от второй эвдемонии, которая предполагает участие и содействие других людей, зависит только от самого человека, который предается созерцанию, а удовольствия, сопряженные с философским созерцанием, имеют ту замечательную особенность, что их никогда не может быть слишком много. И человек, как говорит Аристотель, достигает этой высшей ступени не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное (таковым он, насколько можно судить, считал разум). Так как этика имеет своим предметом высшее благо и говорит о том, как достигать его, то именно философ оказывается моральным субъектом не просто в большей мере, чем деятельный гражданин или вообще чем кто-либо другой, а моральным субъектом как таковым.

Идея двух этик составляет стержень стоического нравственного учения. Я имею в виду выделение в структуре человеческого поведения двух уровней: уровня надлежащих действий, которые определяются природой человека и обстоятельствами его жизни, они образуют область необходимости, судьбы, в которой сам человек ничего изменить не может; и уровня человеческой добродетели, которая характеризует внутреннее отношение человек к перипетиям судьбы, является абсолютно автономной, не знает никаких иных критериев, кроме своей противопоставленности пороку, и свидетельствует об абсолютности морального субъекта. Уровень предпочтительных, надлежащих действий можно считать стоическим аналогом социально-нормативной этики, ее практикуют все люди, а добродетельность поведения, которая тождественна позиции стоического мудреца, является стоическим вариантом индивидуально-личностной этики философа.

Две эвдемонии Аристотеля – не то же самое, что социальная этика и индивидуальная этика Платона. Два уровня ценностей стоиков в свою очередь отличаются и от того, и от другого. Но тем не менее все эти случаи можно рассматривать как разные опыты осмысления и развития одной и той же идеи, в силу которой этика не может уместиться в своих собственных границах и содержит внутри себя выход в иное пространство, которое является надэтическим, сверхэтическим, ибо располагается по ту сторону добра и зла, и остается в то же время этическим и даже в большей мере этическим, чем первое, собственно этическое, пространство, так как представляет собой царство добра не в его противопоставленности злу, а в чистом виде.

Идея двух этик как раз означает, что этика, понимаемая как противостояние добра злу, имеет адекватный вид только в идеальной перспективе выхода за свои собственные границы и окончательного торжества добра над злом. Имея в виду эту предельность, можно сказать, что этика является адекватной только в качестве философской и остается непонятной, урезанной, необъяснимой в качестве науки опытной, эмпирической.

Ценности нельзя вывести из фактов – таково великое открытие англичан в философии. Это значит, что в мире фактов нет ценностей и то, что именуется злом, имеет свои достойные основания и с эпистемологической точки зрения не менее законно, чем добро. Ценности не уместаются в слова и понятия; Сократ не смог найти их, чтобы сказать, что такое добродетель, их не смог найти никто и после него, и такой же достойный, как Сократ, исследователь морали в XX в. вынужден был признать, что ее вообще невозможно выразить в языке, что о морали можно только молчать. Поэтому, чтобы мораль с ее противостоянием добра злу возвысить до предмета познания и рационально осмысленного действия, необходимо постулировать другой мир, где будет бытием то, что является должествованием здесь. А это уже философское дело. Вполне естественно, что именно у Платона родилась идея двух этик, которая связана с его идеей двух миров. Также понятно, почему идея двух этик, видоизменяясь в рамках различных философско-этических систем, тем не менее сохраняется в них, по крайней мере, во многих из них, в качестве необходимого для их завершенности элемента. Ее, в частности, мы находим также в такой строгой, максимально приближенной к строгим научным канонам системе этики, каковой является этика Канта.

Кант, как мы знаем, создает этику категорического императива. Однако категорический императив не тождественен нравственному закону: это – нравственный закон, приноровленный к человеку как несовершенному разумному существу, несовершенство которого состоит в том, что он в своей деятельности руководствуется не одним разумом, а еще и склонностями. Он является законом жизни несовершенного разумного существа, который стремится стать совершенным. Мораль обнаруживает себя как добрая воля человека, его долг и именно в качестве доброй воли и безусловного долга она является автономной.

Внешним продолжением и дополнением морали является правовое устройство совместной жизни людей. Этика категорического императива является аналитикой понятия морали, требования которой обладают абсолютной необходимостью. Кант не останавливается на этом. Желая рационально объяснить мораль, он рассматривает ее как причинность из свободы, включает в теоретическое рассуждение понятие ноуменального мира свободы. Желая помыслить мораль осуществленной в опыте, он вводит постулаты бессмертия души и бога и намечает перспективу ее соединения со счастьем. В ноуменальном мире нравственный закон был бы органичен совершенным разумным существам, обладающим святой волей, и уже не имел бы формы долженствования. Эти разумно-нравственные по своей природе существа вместе составили бы не правовое государство, а царство целей. Здесь мы уже видим сверхэтическое состояние, где моральный субъект, который в качестве несовершенного разумного существа героически противостоял ограниченности обстоятельств и своей природы, обретает адекватный самому себе бытийный статус. И без этой ноуменальной идеально-этической перспективы этика категорического императива была бы лишена своей философско-онтологической основательности.

Философское познание морали является продолжением, теоретической рефлексией и завершением морального смысла философии. В той части, в какой она реализуется в лично-выраженной этике индивидуальной ответственности, оно обобщает опыт самого философа, взявшегося проложить свой путь к совершенному существованию, которое, по крайней мере, многими из них понималось как путь бессмертия. В той части, в какой оно предполагает выход в идеальную сверхэтическую сферу, философское познание лишь подтверждает свой статус этического проекта, доводит этот проект до конца. Ведь моральный пафос философии состоит не просто в познании, а в том, чтобы дойти в познании до такой истины, которая может и достойна стать высшей целью человека, стремящегося к совершенству, чтобы найти такое понимание мира и такое место в нем, где бы он мог обрести бессмертие. Не это ли самое говорит, например, Гегель, когда он утверждает, что философия вырастает из разрыва «между внутренним стрем-



лением и внешней действительностью» и «дух ищет прибежище в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли»<sup>5</sup>.

*Философия как этический проект.* Итак, вернемся еще раз к вопросу о назначении философии. Философия формулирует каноны правильного мышления. Она же предлагает программы нравственно достойного поведения. Но ни каноны правильного мышления, ни программы нравственно достойного поведения, рассмотренные сами по себе, не выражают специфику философии. Специфика, своеобразие, особое и неповторимое место философии в человеческой жизнедеятельности связано с тем, что она соединяет одно с другим – знания о мире и ценностное отношение к нему. Это – не просто система знаний, а ценностно ориентированная система знаний. И не просто система ценностей, но система ценностей, рационально аргументированная и опосредованная познанием. Говоря о ценностном аспекте философии, я имею в виду не только этику как ее фокус и итог, но философию в целом, включая также и даже прежде всего ее метафизические основы. Если взять, к примеру, не только уже упоминавшиеся и очевидные в своей аксиологической заостренности понятия, как Благо Платона или ноуменальный мир Канта, но и такие сурово-бесстрастные, как Бытие Парменида, или Субстанция Спинозы, или Абсолютная идея Гегеля, то и их нельзя отнести целиком к области знаний или к области ценностей. Они принадлежат обоим этим областям, образуя их единственный в своем роде синтез. Философия прямо связана со стремлением человека к совершенному состоянию. Все разнообразие сознательно ориентированной человеческой активности она рассматривает под этим углом зрения. В известном смысле ее в целом можно считать большим этическим проектом. От характеристики этого проекта, от того, как философия в целом решает вопрос о соотношении познания мира и его ценностного освоения, зависит роль философии и философской этики в культуре. Исторические вехи развития философии связаны с качественными различиями в решении вопроса о том, как возможно добиться единства познавательных и нравственных целей человека.

Древние философы, как уже упоминалось, исходили из убеждения, что человеческое совершенство достигается через посредство философии. В большинстве случаев они в самой философии

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 109–110.

как созерцательной деятельности видели высшую форму человеческого счастья. Нравственно-очистительный пафос в той или иной степени присущ всем философским учениям античности, но, пожалуй, полнее всего он воплотился в неоплатонизме. Плотин предложил многоступенчатый путь восхождения (обратного возвращения) людей к божественной высоте Единого, последним звеном которого является его собственная философия. Философия не просто указывает путь спасения, она сама есть этот путь. Философское познание, таким образом, выступает как духовное преображение.

Это – античность. В Средние века картина меняется: философия существует в непосредственной соотнесенности с теологией, в паре с ней. Этическую функцию философии взяла на себя христианская религия. Имея в виду именно данное обстоятельство, ранние богословы говорили про христианскую веру: это – наша философия. Сама же философия в средневековую эпоху сводится по преимуществу к логике, к схоластической организации ума. Философия и религия в рамках такого распределения ролей образуют как бы единый, взаимодополняющий познавательный-этический комплекс. Теология взяла на себя ответственность за всю ту проблематику, которая определяла моральный пафос и цели древней философии. Задачи самой философии в целом были редуцированы до техники мышления.

В Новое время философия эмансипируется от богословия и вступает в союз с зарождающейся наукой. Согласно преобладающему в нашей литературе мнению, философия взаимодействует с наукой по линии онтологии и методологии познания. С этим, разумеется, не приходится спорить. Философию и науку объединяло и объединяет то, что у них есть широкое поле взаимодействия в рамках сугубо познавательных целей. Но не только. Есть еще один исключительно важный аспект, который часто упускается из внимания. Наряду с тем и в продолжение того, что наука несла свет знания, она одновременно заявила себя и получила философскую санкцию в качестве силы, способной изменить мир – изменить его таким образом, чтобы люди смогли предметно воплотить свое стремление к совершенной и счастливой жизни. Именно это решающим образом предопределило доминирующее положение науки в общественном сознании. Она заняла в новоевропейской цивилизации место, аналогичное тому, какое занимала религия в обществе

средневековом, традиционном. И случилось это по той же самой причине: наука перехватила у религии функцию нравственно возвышающей силы, предложив для этого прямо противоположный путь. Вместо рая на небе наука обещала рай на земле. Теперь философия пошла в услужение к науке и, кажется, сделала это более охотно, чем тогда, когда она служила теологии. Философия сформулировала как минимум три фундаментальные идеи, которые открыли новую эру как эру науки: а) идею самодостаточности природы, в силу чего все можно решить внутри нее и нет нужды уходить в вымышленные сферы; б) идею научного метода как всеобщего пути к знанию; в) идею научно-технического и общественного прогресса, способного реализовать неограниченные возможности человека. Философия ответственна за образ новоевропейской науки, за веру общества в нее и за почти мессианское самосознание самих ученых. Согласно этому образу, наука – это знания, а знания – это сила. Ее итогом, целью является не созерцание вечных сущностей, а преобразованный, преуспевающий и счастливый мир. Для понимания нового взгляда философии на свое назначение и место в культуре показательной является фигура Фрэнсиса Бэкона. Бэкон написал «Новый Органон», в котором он старому аристотелевскому органону, служившему опорой средневековой схоластики, противопоставил метод опытного естествознания. И он же написал «Новую Атлантиду», где изобразил счастливое существование в условиях технически преобразованного мира. И то, и другое рождено в одной голове и написано одной и той же рукой.

Завершая этот схематический обзор того, как философия пыталась придать цельность человеку и обществу в разносторонних их стремлениях, соединить эпистемологию с аксиологией, следует сказать, что она в настоящее время вновь оказалась перед необходимостью новых решений со всеми соответствующими такой ситуации кризисными проявлениями.

Научно-технический прогресс и научно-ориентированные социальные преобразования достигли сегодня таких успехов, которые превзошли все ожидания философов-утопистов прошлого. Но, увы, эти достижения не привели к совершенному состоянию человека и общества. Внешние успехи, связанные с познанием и рационально просчитанной организацией жизни, не дополняются внутренним ростом людей, напротив, в каком-то смысле даже ве-

дут к их деградации. Это – фундаментальный факт, который определяет своеобразие современной духовной ситуации и кризисное состояние философии. Сохраняется ли сегодня для человека и общества вдохновляющая идеальная перспектива? И если да, то в чем она состоит, как, на какой новой основе, в каких эпистемологических понятиях и этических действиях, в какой новой структуре разных областей культуры может быть преодолен разрыв между рациональностью и моралью? Так можно сформулировать современный вызов философии.

*Философская критика морали.* По мере того, как все более углубляющийся цивилизационный кризис, достигший к настоящему времени опасных для самого существования человечества размеров, наглядно и с безусловной убедительностью показал, что поистине безграничный научно-технический прогресс и поражающая воображение комфортность жизни, сами по себе делающие честь человечеству, не решают фундаментальных моральных проблем, что социология никак не заменяет теологию, а физика – метафизику, и потому философия уже не может найти ценностную опору и вдохновение на этом пути, по мере этого происходили также важные изменения в самой философии. В частности, если говорить о том, что относится к нашей теме, – изменился предмет философской этики. Она стала уже не наукой о морали, не размышлением о ней, не ее теоретическим выражением и продолжением, каковым она была у Аристотеля и Канта, во всей классической философии, а критикой морали. И критикой не в смысле анализа, разоблачения, а критикой в смысле отрицания, дискредитации. Два опыта в этом отношении оказались самыми радикальными, интеллектуально последовательными и публично востребованными – марксистский и ницшеанский.

Для Маркса мораль – одна из форм духовного угнетения трудящихся. Благодаря ей, считает он, господствующие классы придают своей частной воле общезначимый вид, чтобы тем легче было навязать ее всему обществу. Ее специфическая функция состоит в том, чтобы дать ложное направление сопротивлению угнетенных классов и подменить реальную борьбу внутренним негодованием, социальные проблемы свести к психологическим. Мораль, согласно его мировоззрению, есть исторически преходящее явление, она подлежит уничтожению вместе с классовой эпохой. Ей нет

места в коммунистическом обществе, реальное братство людей в котором делает излишними отчужденные формы связей между ними, к каковым, как он считал, несомненно относится и мораль. Поэтому, с точки зрения К.Маркса, не может быть речи ни о каких философско-этических программах. Он соглашается с Ш.Фурье, характеризовавшим мораль как «бессилие в действии»<sup>6</sup>. Известное положение из его совместной с Ф.Энгельсом работы «Немецкая идеология», имеющее характер почти обобщающей формулы, гласит: «Коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали*»<sup>7</sup>. «В самом марксизме, – писал В.И.Ленин, повторяя в этом случае слова социолога В.Зомбарта, – от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом – «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности, в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе»<sup>8</sup>.

Конечно, позиция, выраженная в приведенных выше утверждениях, не исчерпывает взглядов К.Маркса и марксистов на мораль. Важно, однако, подчеркнуть: она была высказана в зрелый период, запечатлена в программном «Манифесте коммунистической партии». Она не является случайной, преходящей. Более того, она связана с тем новым пониманием сущности и предназначения философии, которое выражено, пожалуй, в самом знаменитом афоризме К.Маркса, известном как одиннадцатый тезис из его «Тезисов о Фейербахе» и высеченном на его могиле: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но задача состоит в том, чтобы изменить его».

Это положение можно понять так, что философия сохраняет значение освободительного и в этом смысле этического проекта, только связан этот проект не с выработкой правильных взглядов на мир, не с познанием, не с царством мысли, а с практической борьбой, с изменением, переделкой, реформатированием самого мира. Философия, сведенная к революционной практике, не оставляет места для этики как самостоятельной программы совершенствования человека. Она сохраняет моральный пафос, но

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. М., 1955. С. 219.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Т. I // Там же. Т. 3. С. 236.

<sup>8</sup> Ленин В.И. Экономическое содержание народничества // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1971. С. 440–441.

выражается он, среди прочего, в том, чтобы преодолеть мораль, подняться над нею, пробиться в сверхморальную область. И когда наиболее последовательные марксисты говорили, что классовая борьба пролетариата и есть наша мораль, то они мыслили вполне в духе одиннадцатого тезиса Маркса. Точно так же они могли бы сказать: классовая борьба пролетариата и есть наша философия. Здесь философия отождествляется с этикой борьбы, понимаемой как борьба без этики. Каким бы странным ни казалось это утверждение, согласно которому моральный пафос марксистской философии находит одно из своих выражений в отрицании морали, оно представляет собой всего лишь концептуально развернутую, додуманную до конца установку повседневного сознания о том, что добро должно быть с кулаками; в его логику также укладывается считающееся академически вполне лояльным мнение, что моральные нормы, в том числе категорические запреты, допускают их морально оправданное нарушение. Вот уж действительно, чтобы увидеть иной дефект, его надо увеличить.

Другим радикальным критиком морали был Ницше. Критика морали была центральной темой его философии, именно она сделала ему имя. Согласно Ницше (и в этом состояло его основное открытие), мораль – не то, за что она себя выдает и чем ее считали все моралисты прошлого. Он видел в ней самосознание рабов, за которым скрыто бессилие последних и которое служит формой их самообмана, примиряет со своим рабским бытийным статусом и окончательно закрепляет его, выдавая за благо. Будучи самосознанием рабов, мораль сама становится рабским самосознанием, порождающим рабство. Она имеет рессентиментную природу и представляет собой редкостную психологическую отраву: ее первичной основой являются чувства стыда, злобы, отчаяния, вытекающие из униженного положения человека; вторичное переживание оскорбительных чувств порождает ненависть, жажду мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью и завистью; это повторяющееся переживание переходит в осознание невозможности осуществить месть, ибо обидчик реально выше, сильнее и поэтому недостижим для мести; месть, не имеющая возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение и воспринимается как позитивное состояние. В результате всей этой душевной алхимии господина раб маркирует в качестве носителя

зла, а себя относит к полюсу добра и саму свою фактическую униженность и бессилие рассматривает как доказательство внутреннего превосходства и силы. Мораль по характеристике Ницше и есть бессилие, обращенное в позитивную силу, вытесненная ненависть, самоотравление души, величайшее тартюфство; она, по его мнению, такова в обеих своих основных исторических формах – и в аскетических опытах, и в стадных проявлениях социалистического или христианского толка.

Ницше, несомненно, высказывает ряд точных суждений о морали, в особенности об ее извращенных формах, двойственной, лицемерной роли в человеческих отношениях. Однако в контексте нашего интереса к судьбе философской этики более важным является вопрос об основаниях, в силу которых он подвергает мораль уничтожающей критике. Она, считает Ницше, унижает человека, недостойна его предназначения. Та исторически существовавшая стадная мораль, с которой имела дело и которую санкционировала философия прошлого, – это лишь «один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего высшие морали»<sup>9</sup>. Ницше отвергает мораль на основаниях, которые сами являются моральными (это – особый, в высшей степени интересный и показательный факт, что отрицание морали всегда оборачивается логическим противоречием, так как оно осуществляется с позиций, которые сами считаются моральными; критика морали неизбежно осуществляется на языке морали и в этом смысле всегда является ее утверждением). Он отвергает ее в сверхчеловеческой перспективе, которую понимает как выход по ту сторону добра и зла. Только в сверхчеловеческом пространстве возможно вернуть уважение к человеку, надежду на него; даже настоящая любовь к ближнему вплоть до любви к врагам доступна только сверхчеловеку, у которого нет расслабляющей и лживой раздвоенности между намерением и поступком.

Сверхчеловека Ницше именует по-разному: господином, аристократом, благородным ... Он называет его (и делает это даже чаще всего остального) еще философом. А философ для него – тот, кто несет с собой новые ценности. Его основное назначение состоит в том, чтобы создавать ценности: «подлинные же философы суть повелители и законодатели; они говорят: “так должно быть!”», они-то

<sup>9</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 321.

и определяют “куда?” и “зачем?” человека»<sup>10</sup>. Ценности составляют основное дело философии – так считает Ницше. Ценностный, моральный пафос его философии заключается в том, чтобы найти новые ценности, найти их вопреки морали в том виде, в каком она существует, сознает себя и в каком она получала обоснование и санкцию в традиционной философской этике. Получается: философия в понимании Ницше реализует свое ценностное (и в этом смысле моральное) предназначение, которое является основным, через критику морали и этики.

Критика морали в такой уничтожающей форме, какую она имела у Маркса и Ницше, не получила продолжение ни у их последователей, которые в разной форме пытались смягчить ее, ни тем более в последующей философии. Однако она обозначила принципиальное изменение диспозиции философии по отношению к морали – с апологии и возвышения последней на ее критику и дискредитацию. Тем самым была поставлена под сомнение принципиальная возможность философской этики как практической философии, как выражения духовно-освободительного предназначения последней. Философский анализ морали, начиная с середины XIX в., шел уже под этим знаком.

Что стало с философской этикой за последние полтора века – это вопрос специального исследования. Однако некая тенденция обнаруживается даже при поверхностном взгляде. Она состоит в том, что философия и этика как теория морали расходятся между собой. С одной стороны, философия не ощущает себя незавершенной, если она не доходит до формулирования этико-нормативных программ достойной жизни. Доказательство этого можно усмотреть в том, что фундаментальные философские учения, сопоставимые по своему масштабу и основательности с классическими философскими системами, такие как учения Гуссерля, Хайдеггера, Сартра, даже Витгенштейна, не содержат специальной этической части. Чего уж действительно в них нельзя найти, так это обобщающих формул морального поведения наподобие категорического императива. С другой стороны, исследования морали приобретают самостоятельный характер, они ведутся в общем и целом вне прямой связи с конкретными философскими картинами мира. Это касается не только многочисленной нашей отечественной и не толь-

<sup>10</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 335.



ко отечественной этической литературы, научность и профессиональный уровень которой определяется больше использованием специальных знаний о морали из других областей знаний (социологии, психологии, культурной антропологии и др.), чем глубиной и своеобразием философских оснований, и которая в большинстве случаев предлагает лишь систематизированную, логически более строго выстроенную версию повседневного понимания морали. Даже многие оригинальные этические теории считаются философскими скорее в силу традиции, по авторской принадлежности, чем по существу. Они являются, на мой взгляд, специальными теориями морали и, во всяком случае, больше претендуют на фактическую достоверность, чем на философскую основательность и последовательность. Я не берусь судить, идет ли здесь речь о выделении (отпочковании) этики в качестве самостоятельной области знания, как это произошло, например, за тот же период с социологией, психологией, или о каком-то процессе иного рода. Одно несомненно: познавательная ситуация уже не укладывается в привычную схему, в которой этика считалась неотъемлемой частью (аспектом) философии.

*Философская этика – больше чем этика!* Завершая свой доклад, основные положения которого я рассматриваю как предварительные тезисы и приглашение к дискуссии, хотел бы сделать несколько итоговых замечаний. Вопрос о современном состоянии и перспективах философской этики прямо переходит, в значительной мере даже сводится к трем другим вопросам.

Первым из них является вопрос об этических перспективах философии, о философских путях нравственного совершенствования человека, о том, сохраняет ли философия за собой духовно-возвышающую миссию и, если да, то в чем она состоит. Речь идет уже не только о судьбе этики, а о судьбе философии в целом. Как реализуется ее миссия, если она не проходит через формулирование философски обоснованных нравственных программ?

Наш коллега А.Г.Гаджикурбанов говорит, что метафизика этически нейтральна. Это – в высшей степени интересный и отнюдь не тривиальный вопрос о том, как соотносятся метафизика и этика. Утверждение Гаджикурбанова можно принять, если его понимать так, что метафизика репрезентирует себя как добытое особыми методами (через умозрение) знание о глубинном срезе (основе) суще-

го и из нее нет выхода (перехода) в этику. Уже Аристотель высказался по этому вопросу довольно четко, сказав, что вопрос о благе в этике не имеет прямого отношения к вопросу о понятии блага, благе самом по себе. И он создавал свою этику как нечто независимое от того, что получило позднее название метафизики. Строго говоря, «метафизика» Аристотеля вполне могла быть издана после этики и получить название «метаэтика» (но, конечно, совсем не в том значении, какое это слово приобрело сегодня). Уместно в этой связи также отметить, что и у Канта нет перехода от чистого теоретического разума к чистому практическому разуму. Он специально подчеркивает: человеческий разум бессилён объяснить этот переход и не нужно даже пытаться сделать это. Признав, что этика не выводится из метафизики ни у Аристотеля, ни у Канта, и, надо думать, не выводится вообще, мы неизбежно оказываемся перед вопросом: а на каком основании тогда этику можно считать философской наукой? Просто потому, что ею занимались философы: Аристотель, Кант и другие? Но они занимались и астрономией и много чем еще.

Вопрос с метафизикой и этикой так просто, однако, не решается. От метафизики к этике перехода нет. А обратный переход от этики к метафизике – он существует? И здесь больше аргументов в пользу положительного ответа. Во всяком случае, у Аристотеля и у Канта такое движение от этики к метафизике мы находим. Первая эвдемония Аристотеля выводит добродетельного человека в область теории, метафизики и отождествляет его с философом. У Канта постулаты практического разума обозначают для морального субъекта перспективу ноуменального мира в виде царства целей. Почему возможен такой переход (не буду говорить, почему он необходим – этого мы отчасти уже касались)? Он возможен по той причине, что за метафизикой как неким пределом на пути поиска истины скрывается моральный пафос, толкающий на такой поиск.

Моральный пафос, который приводит к метафизике, не может найти в ней удовлетворения. В этом заключается вызов. И это уже – второй вопрос, конкретизирующий проблему философской этики. Он касается судьбы философа в современном мире. Если от метафизики к этике нет перехода и метафизически обоснованная, философская этика невозможна, то как философия выходит в область повседневной жизни, чем она может быть интересна и полез-

на кому-либо, кроме самого философа? Да и сам философ может ли в своем стремлении к совершенству остановиться на метафизике, может ли он как человек найти удовлетворение и успокоение в том, что он достиг, добрался, как он думает, до истины, познал тайну бытия? Есть один древний текст, очень показательный, хотя и не подлинный: письмо Анаксимена к Пифагору. В нем есть такие слова: «Как же помышлять Анаксимену о делах небесных, когда приходится страшиться гибели или рабства?»<sup>11</sup>. Вопрос, перед которым оказались философы в начале пути, когда еще философия не вычленила этику как свою особую, практически ориентированную часть, и ради ответа на который она позднее совершила резкий софистически-сократический разворот в сторону человека и его нравственных возможностей, – этот же вопрос встает пред ними сегодня, когда философия отказывает этике в доверии. Как бы ни хотелось философу погрузиться в созерцание неба и стать небожителем, ему этого не удастся как минимум по той причине, что не дадут сделать другие. Как человек он не может уйти от опасностей мира, в котором люди убивают друг друга, как философ он не может снять с себя ответственность за него. В чем же она, ответственность философа, обнаруживается, или, лучше сказать, чем же ее дефицит компенсируется, если этика уже не выполняет функцию практической философии?

Ричард Рорти, один из оригинальных мыслителей последнего времени, был антифундаменталистом и отрицал возможность универсальной этики. Он, по-видимому, разочаровавшись в действительности философии, перешел из философского департамента университета в департамент литературы. Еще один пример. Более 20 лет назад у меня была беседа с известным профессором Ю. Бохеньским. Бохеньский недоумевал, зачем заниматься этикой и зачем она нужна человеку, который, как он выразился, не собирается убивать свою мать? Я, в свою очередь, спросил его, а зачем, по его мнению, вообще нужна философия? Он ответил, почти дословно, так: «Не знаю. Мне лично заниматься философией интересно. А почему государство за это платит мне деньги и почему студенты ходят на мои семинары – этого я не знаю». Мы здесь имеем как бы два ответа на поставленный вопрос. Первый можно понять так: философ ценен

<sup>11</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 94.

суждениями по вопросам, которые имеют междисциплинарный характер, представляют публичный интерес и не могут быть решены в узкопрофессиональных рамках. Во втором случае оправданность философии усматривается просто в том, что в обществе существуют люди, которым интересно заниматься ею и поддерживать этот интерес. Возможны, конечно, другие ответы такого рода, которые чисто внешне характеризуют место философа в обществе. Из них вытекает, что философия – такое же более или менее полезное и терпимое дело, как тысячи других. При этом остается открытым вопрос о том, что означает философия для философа. Продолжаем ли мы сегодня понимать философию как любовь к мудрости? Может ли отношение философа к своему делу быть таким же, как обычное отношение людей к своим занятиям, имея в виду, что само дело здесь является особым? Создавая свои этические учения для людей, философы не исключили себя из числа последних. Они были не только авторами соответствующих этических программ, но и живыми их носителями: Эпикур был эпикурейцем, Кант был кантианцем. Так было в прошлом. А сегодня? Как являет себя в качестве морального субъекта философ, не создающий своей этики? Как реализуется его собственное стремление к совершенству?

Третий вопрос, встающий в связи с проблемами философской этики, является, пожалуй, самым важным. Это – вопрос о возможности индивидуально-ответственного поведения человека в современном обществе.

Когда речь идет об индивидуально-ответственном поведении, то, разумеется, имеются в виду действия человека не в природном или социально-регулятивном (правовом) пространстве, когда он отвечает перед другими за то, что делает, а в универсальном пространстве добра, которое задается самой нравственной личностью (моральным субъектом) и неограниченную ответственность за которое он берет на себя. Философская этика исторически менялась, но ее проблемное поле оставалось неизменным в том отношении, что она всегда была сосредоточена на том, чтобы а) найти в сфере человеческой деятельности «ниши» свободы – сферу, которая находится во власти самого человека как разумного существа, полностью подконтрольна ему; б) исходя из этого определить пути, позволяющие человеку воздействовать на свою жизнь таким образом, чтобы придать ей наилучший с его точки зрения смысл.

Современное общество проблематизирует возможность индивидуально-ответственного существования, а тем самым и возможность философской этики: оно стало массовым, отчуждено от практически необозримого числа единичных действий, из которых оно складывается, в результате чего положение индивида по отношению к социуму оказывается почти таким же, как его положение по отношению к природе, и возможности повлиять на ход социального развития не больше его возможностей, например, повлиять на круговорот в природе; не только общество в целом, но и отдельные его сегменты (экономика, наука и др.) приобрели характер социальных систем, функционирование которых мало зависит от моральных аспектов и качеств включенных в них индивидов, стало реальностью философское предвосхищение Мандевиля, согласно которому общее благо представляет собой сумму частных зол, как это происходит, например, в случае рыночной экономики. Современное общество организовано так, что оно маргинализует зоны личностно-выраженных и индивидуально-ответственных действий. Экспертные суждения и оценки довлеют над моральными оценками до такой степени, что последние приобретают легитимность в форме экспертизы. И в той части, в какой поведение индивидов не поддается внешнему контролю и требует их моральных усилий, сами эти усилия приобретают коллективный, организационно-управленческий, деперсонализированный характер, например, через этико-прикладные механизмы.

Словом, вопрос о судьбе философской этики – это вопрос о моральном предназначении философии, о месте философа в обществе, о возможности индивидуально-ответственного существования в современном мире, о том, как сегодня свободная мысль может соединиться с достойным поступком.

**А.В.Разин. Современная мораль и ее философские основания.** Первое, что бросается в глаза при обращении к современной морали, это:

1. Значительное расширение сферы публичной морали, то есть той сферы нравственных отношений, где возникают проблемы, связанные с отношением между большими группами людей, – нациями, государствами, гражданами государства и властью, корен-

ным населением и иммигрантами и т. д. Это сфера, где отдельные люди выполняют публичные функции и в силу этого встают в особое отношение к остальным гражданам.

2. Формулирование специфических требований к отдельным категориям граждан, что получает развитие в создании профессиональных и корпоративных кодексов, а также кодексов отдельных регионов (чаще всего – городов). В силу этого мораль становится разнообразной. Она все более и более теряет присущее ей в эпоху классического капитализма стремление к формулированию универсальных нравственных императивов.

3. Мораль все более начинает опираться на силу специально созданных институтов: этических комитетов, этических комиссий, апелляционных комитетов и т. д. В этом смысле деятельность авторитетных лиц, которым доверено выносить определенные нравственные суждения, смыкается с деятельностью администраторов, как по форме принятия решений, так и в смысле непосредственного контакта с различными звеньями управления государственным предприятием, бизнес-структурой, учебным заведением и т. д.

4. Мораль обращает свои взоры в будущее, так как она не могла этого сделать раньше и в силу отсутствия в этом необходимости, и в силу отсутствия возможности выносить прогнозы, рассчитывать имеющиеся ресурсы, предвидеть кризисы в развитии, как экологического, так и политического, демографического, экономического характера.

5. В силу развития светских начал общественной жизни и роста научного знания в этике по-новому встает проблема поиска смысла жизни. Это уже сугубо теоретическая и философская проблема, но она сказывается и на состоянии современной морали. В частности, многие специалисты в биомедицинской этике отмечают, что особенностью жизни современного человека становится его забота о собственном здоровье, а не о собственной душе. Понятно, что если жизнь рассматривается как сугубо временное состояние человека в бренном мире, это совершенно по-новому ставит вопросы целей человеческого бытия, заставляет по-другому взглянуть на проблемы патриотизма, героизма и т. д.

6. Близко с этим смыкаются и проблемы изменения морали, связанные с развитием тенденций глобализации. Раньше перед человеком просто не вставали вопросы о необходимости защиты

своего отечества, для каждого нормального нравственного человека преданность родине была одной из основных добродетелей. В современном мире факт рождения в данной стране, в данном регионе вполне может считаться событием случайным. А если так, почему бы не избрать для жизни другой регион или даже другую страну? Почему бы не отнестись критически к недемократическим процессам в общественной жизни своей страны и не встать на сторону тех, кто собирается разрушить тиранию, как могли бы, например, рассуждать иракцы, которым не нравилась диктатура Саддама Хусейна?

Понятно, что все это требует по-новому взглянуть на те философские основания, которые могли бы быть положены в основание современных систем морали, ответить на вопрос о том, а что собственно философия может дать для дальнейшего развития нравственности?

Традиционно в отношении нравственного развития личности в философии можно было бы вычленить несколько задач. Это совершенство в выполнении социальных функций, что отражалось, например, в такой добродетели, как мужество; совершенство в организации собственной жизни – умеренность, благоразумие, предельное совершенство как соединение с высшим благом. В своем сегодняшнем выступлении А.А.Гусейнов отметил, что в этике Платона очевидно представлены два направления рассуждения. Это выход к высшему благу (диалог «Пир») и социальная этика (книги «Государства»). Та же дихотомия проявляется, с его точки зрения, и в аристотелевском разделении этических и дианоэтических добродетелей.

Действительно, многие философы рассматривали путь к абсолюту как важнейшую нравственную задачу человека и, собственно, причину возникновения самой философии. Но это совсем не все философы, и по большей части философы древние.

Можно согласиться с тем, что в философии Платона сделан оригинальный подход, зовущий человека к выходу за пределы своего собственно социального существования. Но верен ли этот подход, можно ли считать, что он в философии основной и самоопределение философии должно быть связано с ним? Ведь то, что так было, что так понимал философию Пифагор, что он и сформулировал определение философии как любви к мудрости, еще

ни о чем не говорит. В процессе исторического развития первоначально сформулированное понятие вполне может получить уточнение, может даже изменить свой смысл при сохранении все того же словесного обозначения. Мы вправе поставить вопрос: а что, собственно, нам может дать мудрость как процесс без надежды на достижение какого-либо значимого результата? Более того, не может ли быть такая мудрость опасна для человеческого существования? Не может ли она увлечь нас куда-то в сторону от того, что действительно человеку нужно?

Меня, конечно, могут тут же спросить, – а кто знает, что человеку, собственно, нужно. Вот для этого-то и необходимо определить, что такое человек, прежде всего в смысле его претензий в отношении мира. То, что античные философы рассуждали на этом пути именно так, как они рассуждали, в частности – пытались представить человека как существо, прежде всего определяемое через разум, не может быть доказательством того, что они поступали правильно.

Я бы наметил здесь следующую цепочку исторического изменения представления человека о самом себе.

Античная философия – положение человека в мире периферийно. Он – игрушка космических сил (борьбы упорядоченного космоса и неупорядоченного хаоса), но силой своего разума он может приблизиться к пониманию мирового порядка и приобщиться к благу или к божественной истине.

Средневековая философия. Положение человека в сотворенном мире центральное. Истина открыта ему на пути соединения с богом, обретения божественной благодати.

Человек Нового времени – истина недоступна человеку в полной мере, так как он сам интерпретирует мир и на пути этой интерпретации ставит непреодолимые барьеры познанию. Следовательно, он должен научиться жить в мире, который он до конца не понимает.

Современное понимание. Человек – существо, живущее в мире относительных ценностей и испытывающее наслаждение от достижения несовершенных (промежуточных) целей.

Понятно, что эти градации нигде не существуют в чистом виде. Это лишь идеальные типы. Так, и в современном мире немало людей, стремящихся к абсолютному и испытывающих радость от того, что они



находятся на этом пути. В античности были философы (Аристипп), полагающие смысл жизни в сильных чувственных наслаждениях. Но их взгляды не были доминирующими. Были там и скептики, из позиции которых прямо следует необходимость практического приспособления к непознаваемому миру. Эта мысль наиболее интересно была реализована во взглядах Клитомаха и Карнеада (Новая Платоновская академия). Но их методологию также нельзя назвать ни проработанной, ни доминирующей. А вот для К.Маркса вопрос о том, как человеку жить в мире, который он никогда не сможет познать в абсолютном смысле, как ему приспособливаться к стихии производственных отношений, – был принципиальным. То, что эта часть учения Маркса мало рассматривалась в литературе, объясняется только вульгаризацией его учения в советский период.

Но вернемся опять к истокам. Уже Аристотель критикует платоновское понимание блага как бессодержательное. Он говорит, что даже если бы общая идея блага существовала, она ничего не дала бы человеку для практической организации его жизни. Ибо в каждом конкретном случае для осуществления каждой конкретной деятельности требуется свое благо, или, если перевести проблему на язык добродетелей, – свое представление о совершенстве.

У Аристотеля, несомненно, есть не просто желание движения к высшей истине, но и желание найти такую истину, которая была бы человеку полезна. Интеллектуальные добродетели у него также не отделены от этических, ведь мудрость – высшая из добродетелей присутствует во всех добродетелях. Высшее благо у Аристотеля – это созерцательная деятельность, в которой человек подобен богам. Здесь может показаться, что Аристотель так же, как и Платон, в конечном счете выводит человека за пределы его социального бытия. Но не следует забывать, что созерцание для античности – это род познания, причем род – высший. Результаты такого познания не могут рассматриваться как практически бесполезные. У Плотина, разделившего добродетели на социальные и очищающие, последние (высшие) также полностью не лишены практического значения, ведь соединение с абсолютным оставляет в человеке след божественной любви.

Теперь посмотрим, что же происходит в том случае, когда совершенство в социальной деятельности и высшее совершенство полностью разделяются. Последовательно это проводится

Платоном. И именно в силу такой последовательности у Платона возникает противоречие между социальной этикой и этикой совершенства. В диалоге «Федр» Платон рассматривает ситуацию разочарования партнеров в любви друг к другу в связи с тем, что один из них быстрее продвигается по лестнице совершенствования, движения к пониманию общей идеи любви. В результате «вместо влюбленности и неистовства его властелинами сделались ум и рассудительность, между тем, его любимец, не заметив происшедшее перемены, требует от него прежней благосклонности, напоминает все, что было сделано и сказано, и разговаривает с ним так, словно это все тот же человек. От стыда тот не решается сказать, что стал другим и что не знает, как выполнить клятвы и обещания, данные им, когда он был под властью прежнего безрассудства... Вот почему прежний влюбленный вынужден отречься и бежать»<sup>12</sup>. Как видите, позиция абсолютизации морали, предполагающая рассмотрение мотива нравственного совершенства в качестве приоритетного, может обернуться эгоизмом по отношению к конкретным людям, нарушением собственных обязательств.

Я думаю, что Платон видел наметившееся здесь противоречие и как раз и пытался разрешить его в своей концепции идеального государства, в которой два высших сословия вообще не создают семей и не дают обязательств, каким-либо образом формально фиксирующих личную привязанность.

Социальная этика здесь подчиняется другому приоритету. Приоритету движения к высшему благу, освобождению души человека от земного плена. Но оправданы ли подобные приоритеты для человека?

Христианство во многом восстановило в правах человеческую чувственность, хотя и увидело в ней (в бесконтрольном чувственном порыве) причину греха. Тем не менее именно христианство показало невозможность существования души без тела, невозможность путешествия души по разным телам. Тем самым, хотя термин «душа» и не был сколько-нибудь научно определен, была показана связь высших психических функций с телесными проявлениями. Но если так, человек уже получает ограничение пределов собственного бытия именно как существо телесное. Более того, в ряде восточных концепций, имеющих общие с христианством со-

<sup>12</sup> Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 149.

циальные корни, а именно – в зороастризме, материальный мир рассматривается как более совершенный, по сравнению с созданным первоначально идеальным, именно в силу того, что в нем возможны чувственные, эмоциональные проявления.

В эпоху Возрождения Лоренцо Валла определенно утверждал, что в раю будут доступны чувственные наслаждения, и они будут даже сильнее обычных земных, ибо зачем же тогда воскресают наши тела.

Стремление к наслаждению признается как вполне оправданное стремление в известных концепциях Нового Времени, у Локка, Шефтсбери, Гельвеция и др. Даже в философских концепциях XVII в. наслаждению отводится определенная роль. Спиноза, например, много говорит о радости, хотя и не считает наслаждение высшим проявлением человеческого бытия. Но что порождает наслаждения? На этот вопрос мыслители отвечали по-разному, однако все были согласны с тем, что для этого необходима активность, действие, преодоление препятствий. У Шефтсбери это связывается с нравственными делами.

Не будем сейчас подвергать критическому рассмотрению концепцию Шефтсбери. С нашей точки зрения наслаждение порождается не самой моралью, а процессом удовлетворения высших социальных потребностей. Мораль же формирует необходимые для этого умения и определяет общественно ценные направления деятельности, в которых только и могут быть удовлетворены высшие потребности. Но сейчас важно подчеркнуть другое. Если удовольствие составляет значимую часть человеческой жизни, если наиболее сильные удовольствия человек получает в процессе удовлетворения высших потребностей, а это, в свою очередь, не может быть осуществлено без морали, без общественной ориентации деятельности, без жизненного плана, ориентированного на достижение общественно значимых целей, – не может быть никакого абстрактного нравственного совершенствования отделенного от социальной этики.

Это понимают даже современные религиозные философы. Вот что пишет, например, по поводу человеческих целей основатель персонализма Э.Мунье: «Философ, для которого существуют только абсолютные ценности, для того, чтобы действовать, стремится найти совершенные задачи и безупречные средства. Но

это все равно, что совсем отказаться от действия. Абсолютное – не от мира сего и несоизмеримо с этим миром. Наше действие это всегда неоднозначная борьба ради несовершенных целей. Но отказаться из-за этого от действия – значит отказаться от самих условий человеческого существования»<sup>13</sup>. Понятно, что здесь предельно точно определены границы человеческого бытия, к преодолению которых он, собственно, не должен стремиться. Не должен потому, что это лишит его условий его человеческого существования, можно сказать – будет нарушением важных антропологических констант его бытия.

Тело человека в его неизменном виде, а следовательно – и удовольствие, является одной из таких антропологических констант. И тогда определенного рода удовольствие вполне может быть и реально является стимулом человеческой деятельности. С этим, конечно, был бы не согласен Платон, который рассматривал стремление к сильному удовольствию как сознательное стремление к болезни. Он точно замечает, что удовольствие свидетельствует о восстановлении нарушенной гармонии. Следовательно, сознательное стремление к нему есть стремление к болезни. Но Платон делает такой вывод только потому, что всякий процесс, то есть бытие становящееся, есть для него бытие несовершенное. Совершенное же бытие – неподвижно. В действительности же человек ничего более, кроме такого становящегося бытия, не знает. А жить и принимать моральные решения человек может только исходя из того, что он знает. Все остальное было бы неоправданным превышением границ собственного бытия, способного обернуться только принятием неверных моральных решений.

Мне могут возразить, что удовольствие не может быть критерием правильной ориентации человеческой деятельности. Сильные удовольствия испытывают наркоманы, алкоголики, люди занятые разного рода экстримом и т. д. Но на это возражение есть ответ. Г. Сиджвик в свое время сформулировал известный утилитарный принцип, согласно которому благо должно включать представление о последствиях, и последствия должны быть таковыми, чтобы не вызывали желания минимизации блага<sup>14</sup>. Развивая это

<sup>13</sup> Мунье Э. Персонализм. М., 1993. С. 104.

<sup>14</sup> См.: Артемьева О.В. Генри Сиджвик о высшем благе // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 133.

положение, я бы предложил следующий императив: *всякая деятельность, к которой стремится личность, может быть оправдана только в том случае, если она может быть воспроизведена в расширенном масштабе*. Понятно, что ни деятельность наркомана, ни деятельность экстремала, прыгающего на автомобиле через другие автомобили, в принципе в расширенном масштабе воспроизведена быть не может. Она может быть только слегка модифицирована. То же относится и к игре. В игре человек, желая избежать отрицательных эмоций, обычно идет на снижение интенсивности деятельности. Но тем самым он снижает и степень своего положительного подкрепления. В общественно значимой деятельности, в общественно ценном творчестве параметры заданы внешним образом. Человек не может их произвольно изменить. В силу этого такая деятельность всегда требует сильного напряжения и всегда может быть воспроизведена в расширенном масштабе. Участие в такой деятельности и есть оптимальное условие развитие личности, в том числе – и ее нравственного совершенства.

Итак, в качестве основного вывода, следующего из рассмотрения темы о соотношении социальной этики и этики совершенства, можно сказать, что такое разделение для современной морали устарело, совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно никакого другого совершенствования ему не дано.

Далее можно отметить, что традиционные моральные императивы смирения, непротивления злу насилием, или, как говорил Спиноза, умение *«насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т. д. напротив, любовью и великодушием»*<sup>15</sup> – для совершенствования в социальной сфере не подходят. Что же касается личной сферы, то мораль из нее во многом устраняется. За человеком признается право на эгоистичное поведение, которого общество никогда ранее не признавало. Например, не признавало право на развод, аборт, использование своего тела в шоу-бизнесе. Современное общество обсуждает вопросы об эвтаназии, продаже органов, изменении пола, то есть все то, что связано с правом человека распоряжаться собственным телом. Некоторые либеральные философы считают, что у нас даже

<sup>15</sup> Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избр. произведения. Ростов н/Д., 1998. С. 532.

нет моральных оснований для осуждения проституции, могут быть осуждены только преступные синдикаты. Обычной стала практика заключения брачных контрактов. Какая уж тут мораль?

Исследуя проблему современной морали, А.А.Гусейнов отмечает, что спецификой современной морали стало расширение нравственно нейтральной зоны, стремление к освобождению от мировоззренческих обоснований и, во многом, – от комплекса, связанного с развитой мотивацией, поиском индивидуальных решений. Вместо этого получает развитие институциональная этика, то есть этика правил, разрабатываемых для тех или иных социальных систем. «Каждая из... социальных практик оказывается тем эффективнее, чем менее она зависит от личных связей и, что особенно кажется парадоксальным, от индивидуальной моральной мотивации»<sup>16</sup>. Это не означает, что мораль как таковая теряет свое значение. Просто «нравственность перемещается с уровня мотивов поведения на уровень сознательно задаваемых и коллективно вырабатываемых общих рамок и правил, по которым протекает соответствующая деятельность»<sup>17</sup>. Этот процесс выражает развитие институциональной этики, характеризующей посттрадиционное общество. А.А.Гусейнов не говорит о том, что институциональная мораль полностью вытесняет этику добродетелей, связанную с развитой индивидуальной мотивацией и ориентацией на индивидуальное совершенствование. Он лишь обращает внимание на то, что соотношение двух, присутствующих в морали и ранее, составляющих заметно меняется в смысле той роли, которую они играют в современном обществе. «Этика добродетелей, связанная по преимуществу с мотивами поведения, сохраняет важное (быть может, даже возрастающее значение) в области личных отношений и во всех ситуациях, имеющих ярко выраженный личностный, индивидуализированный характер, то есть говоря обобщенно, в зонах личностного присутствия. В системном (общественно-функциональном, профессионально-жестком) поведении она дополняется институциональной этикой»<sup>18</sup>.

В этике добродетелей, несомненно, были представлены размышления о месте человека в мире, целях его бытия. Добро как общее понятие определялось как соответствие вещи своему на-

<sup>16</sup> Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. М., 2002. С. 119.

<sup>17</sup> Там же. С. 121.

<sup>18</sup> Там же. С. 123.

значению. Такова же была и логика определения добродетели. Добродетель – это совершенство, достижение которого является целью жизни человека. Это совершенство проявляется в выполнении некоторой социальной функции и в познании мира как целого, в достижении высшего блаженства, которое может быть доступно человеку. Последнее, я думаю, теряет значение в современном мире, теряет значение как нравственная задача, по крайней мере для этого у человека остается все меньше времени.

Что же касается добродетелей как уровня личной мотивации, я не думаю, что эта составляющая морали устраняется из профессиональной сферы деятельности. Такой вывод, может быть, был бы правилен для эпохи классического капитализма. Об этом очень точно пишет В.Зомбарт: «В те времена, когда дельные и верные долгу деловые люди восхваляли молодому поколению прилежание как высшую добродетель имеющего успех предпринимателя, они должны были стараться как бы вбить в инстинктивную жизнь своих учеников твердый фундамент обязанностей, должны были пытаться вызывать у каждого в отдельности путем увещания личное направление воли. И если увещание приносило плоды, то прилежный деловой человек и отработывал путем сильного самообуздания свой урок. Современный экономический человек доходит до своего неистовства совершенно иными путями: он втягивается в водоворот хозяйственных сил и уносится им. Он не культивирует более добродетель, а находится под влиянием принуждения. Темп дела определяет собою его собственный темп»<sup>19</sup>. Следовательно, задача совершенствования человека в смысле культивирования так называемых мещанских добродетелей перестала быть актуальной. Его «добродетельность» стала задаваться темпом производства, а не его субъективными волевыми усилиями.

Однако для современного общества такая оценка не подходит. Сейчас труд человека в производстве все более и более становится творческим, а творческий труд плохо поддается внешнему контролю, его ритм не задается внешними факторами системной организации производства, по крайней мере не задается столь жестко, как этими факторами может быть задан конкретный труд, связанный с выполнением отдельных производственных операций.

<sup>19</sup> Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 2009. С. 142.

Отсюда в современном обществе огромное значение приобретает доверие и трудовая этика. Те общества, в которых они сильны, поражают нас «чудесами» своего развития. В Японии, например, трудовая этика обеспечивается влиянием японского варианта конфуцианства. Как отмечает Ф.Фукуяма, «сегодня преданность самурая своему *дайме* имеет форму преданности современного японского исполнителя, “специалиста на окладе”, компании, на которую он работает. Свою семью он приносит в жертву: он редко проводит время дома и лишь иногда видит своих детей, пока они растут; выходные и даже отпуск чаще тоже посвящены не жене и детям, а компании»<sup>20</sup>. Но это старая система добродетелей. Когда-то она будет разрушена в силу естественного процесса развития индивидуализации личности. Поэтому сейчас требуется поиск новых оснований для развития этики добродетелей и совершенствование самих ее принципов.

Обеспечена новая этика добродетелей может быть только на базе развития чувства человеческого достоинства. А это не совместимо со смирением, с ответом на презрение любовью и т. д., то есть несовместимо с традиционными добродетелями.

**А.Г.Гаджикурбанов. Этика и метафизика.** Обсуждаемая тема наводит на следующие размышления: должна ли мораль опираться на определенную онтологию и нуждается ли она в метафизической респектабельности? Можно ли говорить о необходимом единстве метафизики и этики, другими словами, всегда ли возможно совпадение пространств этического и метафизического дискурса?

Казалось бы, вне учения о сущем не может существовать никакая философская дисциплина, поскольку именно метафизика составляет основание любой науки как теоретического осмысления того или иного фрагмента существующей в наличии реальности. Тем не менее, как представляется, исходное нетождество моральных и онтологических реквизитов бытия временами позволяет обеим дисциплинам, этике и метафизике, становиться независимыми одна от другой и обретать самостоятельные, суверенные формы самореализации. Исторический опыт их взаимодействия можно представить как в форме их оппозиции, так и взаимной дополнительности.

<sup>20</sup> Фукуяма Ф. Доверие. М., 2006. С. 298.



1. *Точки сближения метафизики и этики.* Первичный духовный опыт человека – мифология – в значительной мере оказывается невосприимчивым к моральному аспекту реальности, вернее, к нравственным качествам обитателей космоса – богов и людей. При этом, что позволено Юпитеру, не позволено человеку. Прерогативы участников космической жизни распределяются в соответствии с существующей иерархией власти. Как ни удивительно, но именно философия в своей оппозиции традиционной мифологии или, другими словами – в своей критике мифа, приложила немалые интеллектуальные усилия к тому, чтобы наделить действительность этическим смыслом и придать нравственные определения высшим началам бытия, в частности, персонажам сакральной истории. В качестве примера можно привести космологию Эмпедокла, где фазы циклического становления универсума обладают не только структурно-онтологическими характеристиками, но и принципиально различаются между собой в соответствии с фундаментальной моральной оппозицией добра и зла, точнее, их разновидностей – любви и раздора. Эти два мифологически окрашенных моральных субъекта космической жизни наполняют пространство, из которого они выросли, новым содержанием, отражающим специфический опыт человеческого существования.

2. *Линии разрыва между метафизикой и этикой.*

А. Создатель первого научного реестра философских дисциплин Аристотель отдавал метафизике как «первой философии» статусный приоритет перед этикой. В его философской системе в основание всякого сущего была положена определенная онтология, а этика в собственном смысле (как учение о добродетелях) имела дело с некоторыми разновидностями сущего: во-первых, с моральным субъектом, обладающим определенным природным расположением к благой жизни, и, во-вторых, со сферой этических добродетелей, составляющих нормы самого нравственного бытия. Если говорить о дианозических добродетелях, то они имеют отношение преимущественно к теоретическому аспекту деятельности ума и только частично затрагивают практическую, то есть собственно этическую, сферу. Этика, будучи практической наукой, уступает первенство метафизике, поскольку высшие категории метафизики (высказывания о сущем) выражают опыт *первичного*, фундаментального различения, или дифференци-

ции бытия, в то время как этика, наряду со многими другими дисциплинами, представляет собой уже вторичный способ обозначения реальности. Перечисляя категории, которые высказываются о первом сущем, Аристотель не включает в их состав ни одного собственно этического концепта. В самой структуре человеческой души также прослеживается названная иерархия – этической проблематикой занимается только та сторона ума, которая обращена к низшей, чувственной составляющей человеческой души. Чистый, привходящий в душу извне ум не должен заниматься моделированием страстей. Таким образом, великий метафизик античности вполне сознательно отделял бытийный субстрат реальности от ее морального образа. И в данном случае для нас интересен тот факт, что за пределы моральных определений выводились самые приоритетные сферы реальности – сакральная и метафизическая (может быть, не случайно Аристотель называл «первую философию» теологией – и та и другая дисциплина являются этически нейтральными).

Б. Трансцендентализм доктрины Платона намечает несоизмеримость метафизического взгляда на мир (с точки зрения сущего) с этически-религиозной диспозицией ума (локализация идеи блага «за пределами сущего»); позже эта идея получила плодотворное развитие в мистике Плотина. В данном случае этика по своему онтологическому (сверхонтологическому) статусу оказывается выше метафизики.

В. Описывая основания метафизики нравственности, Кант разделял два несоразмерных друг другу типа бытия: «бытия» (Sein) из сферы сущего и «должного бытия» (Sollen-Sein) как феномена морали.

Г. Моральный образ метафизики был дискредитирован на примере выдающихся персонажей интеллектуальной истории XX в. – Хайдеггера, Юнгера, Сартра и других. Серьезный вклад в процесс разрушения искомого единства философии и морали внесла марксистская идеология в лице Ленина, Сталина, Троцкого, Бухарина, Деборина и других лидеров советской идеологии и политики. Идеологию, философию и политическую практику советского общества, представлявшего себя в качестве инкорпорации коммунистического морального идеала, по многим позициям можно рассматривать как вызов морали.

**А.И.Бродский. Нарратив как основа морального сознания.**

Я вполне разделяю озабоченность Абдусалама Абдулкеримовича тем, что в современной этической мысли доминирует т.н. *прикладная этика*, из которой почти полностью исчезло философское содержание. Эта ситуация действительно чревата утратой практического значения философии в целом. Но встает вопрос: чем должна заниматься новейшая *философская этика*? Что может стать специфическим объектом ее исследования? В своем выступлении я хотел бы наметить одну из возможных тем современного морально-философского анализа.

В прозвучавшем докладе я обратил внимание на мысль о том, что платоновская этика была по сути дела выражением героического этоса поэм Гомера. Эта мысль отсылает к важнейшему утверждению книги А.Макинтайра «После добродетели»: в основе всякой морали лежит какой-либо *нарратив*, то есть некое повествование, набор определенных историй. На мой взгляд, такой подход к формированию нравственного сознания мог бы стать ключевым для определения задач современной философии морали.

Макинтайр берет в качестве отправной точки своих рассуждений знаменитый роман Ж.-П.Сартра «Тошнота». Позволю себе напомнить: герой романа Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни, или даже одного дня в жизни, неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких «истинных историй». Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся *непостижимыми* в силу своей «атомарности» и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю. Макинтайр замечает по этому поводу, что человек в своих действиях и в своих вымыслах представляет собой «животное, которое повествует истории»; и любое событие оказывается *постижимым*, только если оно занимает определенное место в какой-то нарративной последовательности. Из этого вытекает и нарративная природа морали: действие может быть

моральным только тогда, когда оно является элементом какой-то рассказываемой истории. Прежде, чем отвечать на вопрос: «Что я должен делать?», необходимо ответить на вопрос: «В какого рода истории я могу обнаружить себя в качестве ее части?».

Подобным образом понимаемый нарратив лежит в основе морального сознания каждой эпохи и культуры. Если платоновская этика определялась поэмами Гомера, то допустимо предположить, что, например, этика стоиков являлась выражением греческих трагедий. А иудео-христианская мораль очевидным образом вытекает из историй, сообщаемых нам Священным Писанием. Чем отличается один нарратив от другого? Прежде всего, характером связей между описываемыми событиями суждениями, то есть логикой. Например, древнегреческие истории (мифы, поэмы, трагедии), в которых часто оказывается, что перед неумолимой судьбой бессильны не только люди, но даже боги, могут быть описаны с помощью аристотелевской логики, в которой господствует аподиктический вывод и где каждое суждение либо истинно, либо ложно. Стоики перенесли принцип *двузначности* (истина–ложь) на высказывания о будущих событиях и пришли к полному фатализму, который, в свою очередь, определил их этические принципы: спокойствие, бесстрашие, *amor fati* и т. д. А библейские истории, в которых, напротив, обычно ничего не предопределено, и в которых сам Бог нередко меняет свои решения под влиянием тех или иных обстоятельств, могут быть описаны с помощью *многозначной логики*, где высказывания о будущих событиях не истины и не лжны. И с этим связано формирование иудео-христианских представлений о свободе воли, ответственности, грехе и т. д. Таким образом, зависимость морали от господствующих в культуре нарративов свидетельствует также о тесной связи между этикой и логикой.

Мне кажется, что вполне возможно проследить, как связаны изменения в европейской этике с изменением литературных стилей, то есть как классицизм, романтизм, реализм, модернизм и т. д. влияли на представления о добре и зле, свободе и ответственности, благородстве и подлости. Это могло бы стать важнейшей задачей *истории морали*. Я убежден, что художественный текст всегда первичен по отношению к моральной философии или проповеди, так как только он связывает события нашей жизни в единое целое и придает их последовательности телеологический характер.

В этой связи возникает вопрос: что является господствующим нарративом наших дней? Мне кажется, что здесь следовало бы обратить внимания на такие явления сегодняшнего дня, к которым большинство философов относится с презрением: компьютерные игры, телевизионные сериалы, блокбастеры и т. п. Сколь бы низменными ни казались нам эти жанры, они представляют собой реальность, в которой живут миллионы современных людей и которая формирует их сознание в той же мере, в какой поэмы Гомера формировали сознание древних греков. Именно здесь созревает *этос* XXI в. Разумеется, все эти реалии существенно изменяют базовые представления людей. Но не столь радикально, как это может показаться на первый взгляд. Возьмем, например, представления о свободе. На первый взгляд, компьютерная игра расширяет эти представления до полного беспредела. Но это не совсем так. В компьютерной программе есть *допустимые* и *недопустимые* операции, и совершение последних приводит к тому, что программа «зависает», «вылетает», закрывается. Разве не также обстоят дела и в т.н. «реальной жизни», где те или иные «ошибочные действия» приводят нас к бессилию, саморазрушению и гибели?

Обладают ли названные нарративы каким-либо моральным смыслом? Думаю, что обладают. Хотя этот смысл надо еще выявить. Но даже если мы придем к выводу, что во всех этих нарративах напрочь отсутствует какое бы то ни было этическое содержание, это тоже будет значимым результатом для современной моральной философии и позволит яснее осознать место философа в современном мире.

**В.О.Лобовиков.** Будущее этики как собственно философской науки – математическая этика – важнейший аспект математической философии вообще. (Вперед к фундаментальному единству математической этики, математической эстетики и математической логики.) Согласно традиции философы любой разговор начинают издали, как правило, с Аристотеля. Учитывая ограниченность выступления на «круглом столе», я начну с И.Канта. Он, как известно, зарабатывал на жизнь чтением лекций «в особо крупных размерах»: нагрузка была большая (почти как у нас), и многообразие преподававшихся им дисциплин тоже впечатляет. Среди этого разнообразия лекционных курсов можно найти и логику. Кант не просто знал формальную логику своего време-

ни; он ее еще и преподавал. Но мнение о ней и об ее будущем у Канта было довольно скептическое: он полагал, что с логикой все ясно; она уже состоялась (закончила свое развитие) и ничего нового в этой сфере уже не будет. На вопрос: «А не может ли логика пережить возрождение на качественно новом уровне, если к ней будут применены понятия и методы математики?» Кант отвечал с искренним удивлением, причем категорически отрицательно: нет, не может. В качестве основания для своего мнения он указывал на то, что логика – чисто гуманитарная, собственно философская наука и, следовательно, применение к ней математики совершенно неуместно. (Противники преподавания математической логики и кибернетики в вузах СССР стояли примерно на таких же позициях.) Но в настоящее время уже очевидно, что Кант, мягко говоря, ошибся: великие люди делают великие ошибки. Но эти великие ошибки великих людей создают большие проблемы и преграды на пути прогрессивного развития человечества, в частности, на пути систематического моделирования логического мышления людей электронно-вычислительными машинами и процессами.

В этой истории есть и не очень часто вспоминаемые и обычно неосознаваемые аспекты. В частности, на уровне подсознания Кант не мог согласиться с возможностью возникновения математической логики хотя бы потому, что такое согласие означает опасность переноса «математической гангрены» с логики дальше, а именно на этику и эстетику, согласно фундаментальному принципу единства логики, этики и эстетики – следствию принципа единства истины, добра и красоты. Если принять во внимание специфику кантианской философии математики, то понятно, почему, по мнению Канта, математическая этика – «явный абсурд» (причем такой же явный абсурд, как и математическая логика). Однако до «кантианского переворота в философии» (и особенно в XVI–XVIII вв.) широко распространенным (модным) и интеллектуально респектабельным было убеждение в том, что *этика и философия естественного права могут и должны быть изложены и развиты на уровне строгости и точности математики*. Я разделяю это убеждение и поэтому, на мой взгляд, математическая этика не только может, но и должна существовать как собственно философская наука, систематически использующая искусственные языки, понятия и методы математики. Современный

этап и уровень развития математики делает эту принципиальную возможность вполне реальной (*абстрактной* возможностью она была в XVI–XVIII вв.).

Систематически используя *прецедент*, созданный математической логикой, математическая этика может и должна стать *существенным расширением фундамента* как теоретической, так и прикладной кибернетики. В XXI в. *алгебра этики и естественно-го права* может и должна способствовать переходу от машинного моделирования логического мышления людей к машинному моделированию их общественно приемлемого (морально-правового) поведения. Система внутренних и внешних операций эмоциональных интеллектуальных роботов, относительно автономно функционирующих среди людей и образующих с ними единую человеко-машинную систему, может и должна быть адекватной моделью высоконравственной и правомерной активности человека. Речь идет о *морально-правовом программировании* ИИ-роботов.

Очевидно, что для решения указанной теоретической и практической задачи необходимо преодолеть массу предрассудков и осуществить большой объем подготовительных работ – то, что профессиональные строители называют «нулевым циклом» в строительстве зданий. Одна из совершенно необходимых подготовительных операций – переход от чисто *содержательной этики*, излагаемой и развиваемой исключительно в рамках естественного языка, на уровень *этики формальной*, систематически использующей *научную абстракцию от конкретного содержания морально-правовых форм* поступков и привлекающей искусственные языки. Без систематического использования искусственных языков математическая формальная этика невозможна, так как *морально-правовые формы деятельности представляют собой морально-правовые ценностные функции от некоторого числа морально-правовых ценностных переменных*. Для достаточно систематического и плодотворного исследования морально-правовых ценностных функций искусственный язык математики совершенно *необходим*.

Однако речь не идет о превращении собственно философской дисциплины этики в раздел математики как таковой (символическая логика также не сводится к используемой в ней математике). Даже будучи основательно математизированной, современная логика по-прежнему остается собственно философской наукой.

То же самое следует сказать и о грядущей математической этике. Таким образом, начинает формироваться современная, а именно, *математическая философия*, частными случаями (фрагментами, подсистемами) которой должны стать математическая этика, математическая эстетика и математическая логика (как собственно логика). Упомянутые три собственно философские дисциплины объединяются на некоем едином метафизическом основании, а именно в рамках некоей формальной аксиологии вообще. Метафизика при таком подходе к проблеме оказывается не чем иным, как предельно общей *формальной аксиологией*. Алгебра метафизики – алгебра формальной аксиологии, в частности, алгебра формальной этики или, для краткости, просто алгебра этики, но при этом подразумевается, что речь идет о формальной этике. При таком подходе *этика оказывается необходимо связанной с метафизикой*. Систематическое исследование, в частности, математическое моделирование указанной необходимой связи метафизики и формальной этики закономерно ведет к целому ряду очень важных фундаментальных открытий, как в систематической философии, так и в ее истории. Приложение двузначной алгебры формальной этики к истории философии и к философским основаниям математики позволяет взглянуть на многие классические («вечные») вопросы философии по-новому, например, позволяет увидеть их формально-аксиологические аспекты, ранее ускользавшие из поля зрения исследователей. Оказывается, история философии, в частности, история этики может быть представлена в «цифровом формате». Это очень важно как в эвристическом, так и в педагогическом (дидактическом) отношении, если принять во внимание прогрессивное развитие современных информационных технологий.

**Р.Г.Апресян. Философия морали и прикладная этика.** Исходя из самых общих представлений о философской этике, я не могу сказать, что вижу какие-то симптомы ее угасания и поэтому не чувствую поводов для тревоги о ее судьбе. Если говорить о мировой философии, показателем может быть журнал «Ethics». За последние 30 лет количество статей этико-прикладной направленности там несколько увеличилось. Но сопоставительно с ростом за этот период размаха и тематической вариативности этико-прикладных исследований и числа исследователей в них вовле-



ченных и, соответственно, потенциальных авторов – увеличилось незначительно. Ежегодник «Этическая мысль» в этом плане тоже не подает никаких тревожных сигналов. Я бы сказал, что в ежегоднике можно было бы ожидать больше статей на этико-прикладные темы. Их недостаток – не результат политики редактора, но следствие тематических предпочтений наличных авторов.

Положение дел в университетском преподавании этики – не показательно. Общих курсов по этике в вузах, действительно, становится меньше, а этико-прикладных – больше. Это мировая тенденция. Она получает развитие и у нас, насколько это возможно при идущем сокращении общего социально-гуманитарного образования в высшей школе. В доминировании прикладной этики в вузовском образовании я вижу только поддержку этике, поскольку этика в прикладном выражении становится элементом профессионального образования, и этим ее статус повышается<sup>21</sup>.

Говоря о философской этике, я не имею в виду философию как этически насыщенную и этически ориентированную философию и не берусь оценивать этику как часть философии. Это, несомненно, интересные для обсуждения вопросы. Однако важно определиться, что мы понимаем под философской этикой как таковой, равно и прикладной этикой. Я исхожу из того, что предметом философской этики является мораль и моральные феномены на уровне общих, абстрактных определений. Строго говоря, мораль – это философский концепт. Как таковой, то есть обозначающий всю совокупность моральных явлений, он оформляется историко-философски относительно поздно, существенно позже самого слова «мораль». Если проанализировать современные русские тексты, а положение в них (насколько я могу судить) не многим отличается от текстов английских, коннотативные значения этого слова довольно подвижны и далеко не всегда соотносимы с философско-этическим понятием «мораль». Современные философско-этические концепции морали, как правило, указывают на социальные, культуральные или лексические устройства, обеспечивающие действенность

<sup>21</sup> Одна из опасностей для этики в российском высшем образовании исходит из сциентизации философского образования, подмены философии историей и философией науки. Эта подмена на уровне последипломного образования уже произошла и она институционально закреплена. Обсуждение эффектов от этих перемен для философского образования (не для профессоров философии) – предмет особого разговора, который выходит за рамки нашего круглого стола.

*некоторого* ценностного содержания. Но есть и такие концепции, которые основной упор в понятии морали делают на *определенное* ценностное содержание, связывая с ним те способы, посредством которых это содержание претворяется в индивидуальном поведении, социальной практике и опосредствующих ее социальных институтах. Даже рефлексивное обычное моральное сознание по отношению к этим вопросам, скорее всего, индифферентно. Не говоря о таких вопросах, как различия между индивидуальной и общественной моралью или перфекционистским и дисциплинарным векторами морали. Но все это является предметом философской теории морали. Некоторые авторы идут дальше в признании внутренней неоднородности морали. Так, Артур Рих наряду с индивидуальной и общественной моралью выделял и экологическую мораль, то есть особую группу обязанностей, связанных с отношением человека к природе. Я склонен выделять наряду с индивидуальной и общественной также и коммуникативную мораль, имея в виду, так же как в случае с различием индивидуальной, общественной или экологической морали, не столько наличие особых ценностей и норм, регулирующих взаимодействие людей как частных индивидов, но возможное своеобразие способов и форм их моральной субъективации и реализации. Эта проблематика, продолжающаяся в спецификациях морали по тем или иным основаниям или аналитически-категориальной репрезентации различных аспектов морали, также не представляет интереса для нефилософской рефлексии морали, да и интеллектуально не по силам для нее.

Таким образом, я связываю философский характер этики не столько с особым типом отношения знания о морали с философией и тем более не с моральной озабоченностью самого философского знания, сколько с тем, *какой* по знанию и способам его обретения является философская этика<sup>22</sup>. В понимании фило-

<sup>22</sup> Принимая во внимание масштабное и ветвящееся развитие прикладной этики, предельную нестрогость, семантическую размытость употребления слова «этика» не только в публицистических и в нефилософских специальных текстах, но также и в философских специальных текстах, я готов предложить обозначать то, что называют «философской этикой» или «общей этикой» («general ethics»), словосочетаниями «моральная философия» или «философия морали», оставив слово «этика» для прикладных исследований и разработок, искусственно собранных систем правил, рационализированных и систематизированных моральных представлений и т. п.

софской этики, ее природы, формата, эпистемного статуса и т. д. опыт развитого, то есть дифференцированного философского знания, опыт философской этики, уже принявшей во внимание специфичность феномена морали, особенности его воплощения в исторических различных обществах, появление партикулярных моральных практик (профессиональных, корпоративных и пр.) и испытывавшей дифференциацию самого этического знания в форме разного рода прикладных этик, может оказаться более поучительным, чем опыт древней или даже новой философии. Сколь бы идейно и когнитивно богатыми они ни были, нельзя не принимать во внимание, что они развивались в условиях не таких сложных и гетерогенных общественных устройств, как современные. Да и степень дифференцированности, а во многих отношениях и технической оснащенности теоретического знания в последние столетия значительно увеличилась. Философская этика не заканчивается Кантом, Шопенгауэром или Ницше, но *из них* продолжается. В частности, Витгенштейном, Шелером, Хэаром, Энском, Сартром, Левинасом, Фуко, Роулзом и многими видными мыслителями минувшего века, как и шагнувшими в век нынешний – Макинтайром, Корсгаард, Насбаум и другими (я уверен, и о веке нынешнем в свое время можно будет сказать то же). Без них картина философской этики явно неполна.

В 2004 г. А.А.Гусейнов высказал и с тех пор неизменно подерживал мысль о том, что современная этика развивается в форме прикладной этики. Эта идея заслуживает внимания и развития. Прежде чем выразить свое понимание этой идеи, остановлюсь на том, как я вижу прикладную этику. Мне уже приходилось говорить, что я рассматриваю прикладную этику как область теоретического (то есть систематизированного и внутренне обоснованного) знания, а также практических разработок (консультирования, экспертизы, проектирования), предметом которых является императивно-ценностное содержание конкретных (профессионально и предметно определенных) отношений, в которые вступают люди, осуществляя различные виды деятельности, ее этос, ее этический режим (когда он есть), а также те социокультурные условия, в которых эта деятельность осуществляется, и те социальные институты, посредством которых обеспечивается действенность этиче-

ского режима<sup>23</sup>. Характерным признаком этико-прикладного знания является использование *методологии* ситуационного анализа. Анализ ситуаций, конкретных или типовых – это именно один из методов, применяемых прикладной этикой; он никак не является самоцелью прикладной этики или тем более ее основной формой. В прикладной этике гораздо более сильно выражен практический и нормативный интерес. Она направлена на определенные виды общественные практики, в конечном счете, с целью адаптации к ним моральных принципов и выработки правил, призванных обеспечить нравственно ответственное принятие политических и административных решений и профессиональное поведение включенных в эти практики людей.

Слова об адаптации к конкретным общественным практикам общих принципов не следует воспринимать таким образом, что адаптируется теория морали, что общие философские положения доводятся до эмпирических или *ad hoc* выкладок. Однако в прикладной этике, помимо общей исследовательской и познавательной работы, направленной на изучение частных практик и ситуаций, производится в большей или меньшей степени и локализация общих этико-нормативных положений. В самой по себе такой процедуре нет ничего особенного. Собственно говоря, это то, из чего состоит повседневный нравственный опыт (если о таковом вообще можно говорить) человека – общие принципы применяются к конкретным ситуациям в качестве максим конкретных решений и поступков. В этом состоит возобновляющаяся трудность нравственных задач, встающих перед человеком как субъектом морали: как реализовать общие принципы в конкретных ситуациях. Прикладная этика (в своих отдельных дисциплинарных воплощениях) частично проделывает эту работу в отношении частно-типовых видов деятельности и практики. Это такие виды деятельности и практики, которые: а) беспрецедентны, по поводу их не накоплен опыт ценностно-нормативного осмысления, б) внутренние цели и мотивы которых специфичны и имеют тенденцию в силу разных причин к доминированию над другими (подрывая тем

<sup>23</sup> Подробнее об этом см.: *Апресян Р.Г.* Мегадисциплинарные проблемы прикладной этики // Вестник НИИПЭ. Вып. 32: Прикладная этика: «КПД практичности» / Под ред. В.И.Бакштановского, Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2008. С. 5–28.

самым приоритетность нравственных мотивов), в) чреватые конфликтами, столкновением интересов при одновременном дефиците времени и средств для их оперативного разрешения. Прикладная этика своими предварительными, ситуационно-аналитическими, ценностно-рефлексивными и нормативными разработками призвана компенсировать эти практические трудности и обусловленные ими этические неопределенности. Только в этом смысле она «облегчает» жизнь участникам специальных видов деятельности и общественных практик. Во всем остальном она дополнительно обременительна для них, поскольку в своих практических разработках выражается в формулировании или просто актуализации (уже сформулированных по другим поводам) требований, ограничивающих в форме обязанностей, ответственностей, компетенций произвол осуществляющих специальные виды деятельности и общественных практик индивидуальных и коллективных агентов. Это и понятно: прикладная этика отвечает на запрос, идущий не столько от самой деятельности и осуществляющих ее агентов, сколько от общества, а если и от агентов деятельности, то в качестве ответственно и этически мыслящих граждан.

Прикладная этика – теоретически-практическое знание. В своей теоретической части она сопоставима с философской этикой, если не сказать, смежна с ней. Ее не интересует понятие морали на том уровне абстракции, на котором работает философская этика; однако в прикладной этике предполагается некое, концептуально разнообразно определяемое понятие морали (как и различных моральных феноменов). Вместе с тем при разработке исследовательских задач разной степени общности понятие морали может модифицироваться. В анализе различных видов деятельности и общественных практик происходит переосмысление морали и, как следствие, трансформация понятия морали. За редким исключением эти переосмысления и тем более их концептуальные следствия не становятся предметом рефлексии тех, кто работает в области прикладной этики; а в своем большинстве специалисты в области прикладной этики, точнее, в различных областях прикладной этики – это именно узкие специалисты, возможно, вышедшие из философии, но чаще из соответствующих областей научного знания, естественного или социального, вопросы философии морали их не очень-то занимают. Это дело философских этиков производить мо-

ниторинг этико-прикладных исследований и, воспринимая их как «эмпирический» материал для философских обобщений, корректировать по мере необходимости философское понятие морали.

Можно привести ряд примеров. Скажем, проблема информированного согласия. Благодаря понятию информированного согласия было обогащено философско-этическое понятие человеческого достоинства; посредством концепта информированного согласия общее представление об уважении к другому специфицируется в требовании принятия во внимание его позиции по каждому критическому вопросу и, в частности, в ожидании и принятии информированного согласия удостоверяется признание достоинства другого. Идея достоинства коррелируется таким образом с идеями толерантности и ненасилия. При этом перемена происходит и в понимании моральных связей между людьми: акцент в этическом рассуждении переносится с деятеля на партнера (реципиента), и преимущественным предметом этического рассмотрения, таким образом, становится само отношение – межличностное отношение (а не личность как агент решения и действия).

Другой пример – проблема ценностных оснований действий и политик, имеющих отношение к природе, выявившая противоположность антропоцентристского и неантропоцентристского подходов. Выдвижение в этико-экологических дискуссиях на первый план неантропоцентризма означало и перемену в трактовке моральной ответственности – признание моральной ответственности человека не только перед другими людьми, перед обществом, но и перед всеми живыми существами, перед окружающей средой, перед планетой Земля с соответствующими вытекающими отсюда обязательствами<sup>24</sup>.

Еще один пример можно привести из этических дискуссий по поводу происходящего изменения климата. Проблема ответственности за деятельность, ставшей причиной глобального потепления и, как следствие, изменения климата, так же, как проблема ответственности за усилия по его ослаблению и по адаптации к нему, довольно сложна в практически-этическом плане. С одной стороны, мы имеем здесь один из тех случаев, когда причины и следствия

<sup>24</sup> Эти примеры я обсуждал в другой работе. См.: *Апресян Р.Г.* Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и неантропоцентризма // *Этическая мысль*. Вып. 10 / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2010. С. 5–19.

разнесены во времени и пространстве, когда причиненный вред был не только неумышленным и косвенным, но и сам факт возможного вреда от определенной деятельности был неизвестным. С другой стороны, решение задач противостояния изменению климата требует коллективной, хотя и разделенной, ответственности и согласованных совместных действий в глобальном масштабе. В связи с этими обсуждениями этически актуализируется проблема коллективного действия (разрабатывавшаяся в различных социальных науках), через анализ логики которого проясняются и механизмы коллективной ответственности.

В завершение этого краткого обзора приведу еще один пример из области интеллектуального и социального опыта, связанного с этикой ненасилия. Такая неопределенная локализация этого примера обусловлена тем, что этика ненасилия, с одной стороны, уходит корнями в традиционную нормативную этику, бывшую частью практической философии, моральной теологии и религиозной моралистики, а с другой – в своем современном виде (а как таковая она имеет только современный вид) замкнута на конкретный социальный опыт – в первую очередь, опыт акций неповиновения в рамках движения за независимость Индии под руководством Мохандаса Ганди или движения за гражданские права в США под руководством Мартина Лютера Кинга. Мы знаем, что Ганди воздавал должное Л.Н.Толстому. Толстой считал, что на склоне лет сумел воплотить в своей личной жизни свои философские взгляды. Мы знаем, что его пример приобрел большую общественную значимость, но я склонен думать, что широкую известность он приобрел благодаря не образу жизни, а своей философско-этической публицистике, которая была связана общественным мнением с его образом жизни. И Ганди, и Кинг были авторами множества политико-публицистических и морально-публицистических эссе, которые воспринимаются сегодня с особым интересом не сами по себе, а как написанные выдающимися гражданскими активистами. Я бы сказал, что не будь опыта Ганди, Кинга, последующих успехов гражданского неповиновения и ненасильственной борьбы, Толстой как моральный мыслитель и подвижник (не касаюсь сейчас его литературной судьбы) мог бы в современном общественном сознании остаться в почетном ряду моралистов, выдающихся моралистов, но не более того. Социально-практический опыт

ненасилия в XX столетии позволил увидеть в Толстом великого посредника между традиционной морально-этической мыслью, развивавшейся как этика личности, и новой народной, гражданской политикой, ознаменовавшей своего рода переворот в политическом мышлении и политической практике. С философско-этической точки зрения можно сказать, что благодаря интеллектуальному опыту Толстого и практическому опыту Ганди, Кинга и других известная от века заповедь непротivления злу, которая выдвигалась не иначе, как личная нравственная задача, была переосмыслена и освоена как тактика социально-гражданской активности и таким образом понята – если использовать известное лексическое клише – как непосредственная политическая сила. Это философское переосмысление древней заповеди непротivления злу было осуществлено теоретиками – социальными учеными и философами, и, как известно, Карл Ясперс был среди них одним из первых. Обобщение этого уже философского опыта позволило обогатить и философское понятие морали, в частности, в социальной определенности этого феномена.

Эти разрозненные примеры показательны, поскольку по ним можно видеть, как складываются отношения между прикладной и философской этикой. Перемены в понимании природы моральной ответственности (ее субъекта и объекта), роли взаимности в морали, смысла самооценности, а соответственно и моральной значимости, происходят в прикладном нормативно-этическом мышлении, но теоретически осмысляются и осваиваются в философии морали. Философская этика, если ее не сводить к истории философии, отнюдь не самодостаточна, она соединена различными связями с прикладной этикой, как и с другими социальными и гуманитарными науками, питается ими и, в конечном счете, в своем развитии невозможна без них.

**М.Л.Гельфонд. Этика в системе философского знания: история и современность.** Вопрос о том, зачем современному молодому человеку нужна философия, неизменно предваряет изучение любого вузовского курса, относящегося к циклу философских дисциплин. И, как правило, формулируется он самими студентами, а точнее, теми из них, для кого образовательный процесс представляется чем-то большим, чем формальное усвоение и воспроизведе-



ние определенной суммы знаний и навыков или малоприятная, но необходимая социально-дисциплинарная условность. Это обстоятельство – не только серьезный повод для того, чтобы в очередной раз мобилизовать и отточить арсенал полемических доводов и дидактических приемов преподавателя, вынуждаемого обстоятельствами выступать в роли адвоката своей отрасли знания, но и весомый аргумент в пользу того, чтобы сделать данную проблему отправной точкой для более глубоких размышлений об особенностях и перспективах развития современной культуры в целом.

Особое место в ряду наиболее существенных и убедительных способов доказательства жизненно-практической значимости философского знания занимает апелляция к его этической составляющей. А именно, к тому исторически фиксируемому культурному событию, когда философское мышление избирает в качестве одного из своих приоритетных предметов вопрос о том, что движет человеком при совершении тех или иных поступков и как регламентируется сфера его свободного от объективной физической необходимости поведения. С этого момента обнаружение источника моральных обязанностей становится неотъемлемой составляющей самоидентификации разумного индивида даже при условии, что его самоопределение проходит под знаком последовательной дискредитации любых культурных норм, включая все возможные нравственные императивы. Парадоксальность подобной логики рассуждения состоит в том, что мы можем системно действовать вне морали (или, по крайней мере, в обход всех известных ее предписаний), но не можем последовательно мыслить безотносительно к ее базовым ценностно-нормативным концептам. Иными словами, наше сознание и поведение может быть в большей или меньшей степени аморальным, но не может быть внеморальным в полном смысле этого определения. Столь простой до наивности ход мысли невольно заставляет даже самого скептически настроенного по отношению ко всякому философствованию прагматика признать, что инициированный философским мышлением этико-антропологический переворот в европейском сознании привел к дисциплинарному оформлению наиболее практически значимой и общественно резонансной философской дисциплины – этики как практической философии. В этой общеизвестной дефиниции заключено немало смысловых кодов, ис-

черпывающая дешифровка которых вряд ли возможна. Однако не подлежит сомнению: одним из наиболее значимых и, одновременно, очевидных смыслов данного определения служит прямое указание на то, что этика не только с необходимостью включает в себя практическую, то есть сугубо нормативную, часть, но и является своего рода практически воплотимым «продуктом» философского знания как такового в форме императивно-ценностной стратегии собственно человеческого существования. Таким образом, через этику, призванную формулировать, систематизировать и обосновывать каноны совершенного поведения человека как в личной, так и в общественной сфере его существования, достигается выход философии в практику.

Вместе с тем не стоит сводить функции философской этики к некоторой технической процедуре формализации и кодификации определенной категории правил поведения. С этой задачей человечество вполне успешно справилось бы посредством политико-правовых институтов и житейского благоразумия. Философская этика – удел профессиональных провокаторов ценностного сознания и неутомимых критиков традиционных устоев жизни человеческих сообществ. Не случайно мыслитель-этик всегда подчеркнуто строг к современности, находя в ней вопиющие признаки упадка нравственной культуры, но нередко искренне восхищен чистотой нравов и высокими помыслами предков. То, что несет в себе реальность, – предмет беспристрастного анализа или разновидности некоей социально-психологической патологии, требующей постановки максимально точного диагноза с целью назначения оправданного и эффективного лечения пораженного опасным недугом организма. Подобное образное сравнение, как, впрочем, и любые другие сравнения, достаточно условно и в чем-то, бесспорно, искусственно. Между тем именно в этом ракурсе наиболее наглядно можно увидеть главную причину широко распространенных обвинений в адрес философии в целом и философской этики в частности. Их общей посылкой служит обличение существующего расхождения результатов философской рефлексии и способов их конкретно-жизненного воплощения.

Однако если рафинированная созерцательность и внутренне обусловленная отвлеченность метафизических схем представляется современному человеку бесполезным, но не лишенным некото-

рого изящества мысли и археологической ценности анахронизмом, то позиция философа-этика, претендующего на роль объективного арбитра при решении нормативно-ценностных конфликтов, сторонами которых все мы неизбежно являемся, вызывает порой самое искреннее желание разоблачить в его лице беспомощность и лицемерие любых человеческих притязаний на обладание правом рассуждать о должном. Заведомая нелегитимность таких полномочий обнаруживает себя в отсутствии у большинства мыслителей, избравших предметом своих аналитических усилий мораль, устойчивого стремления к последовательному преобразованию собственной жизни в соответствии с теми положениями и принципами, которые постулируются ими на страницах их трактатов. Вот уж воистину парадокс: квалифицированно рассуждать о морали – отнюдь не значит быть морально состоятельным индивидом и тем более воплощенным примером нравственного совершенства.

Греки считали, что этика является практической философией прежде всего потому, что, в отличие от других ее разделов, овладеть этикой возможно только претворив знание добродетелей в собственную добродетельность. Естественность этого дидактически обусловленного вывода для современного человека не столь очевидна. К тому же область знания, имеющая дело не с объективно устанавливаемыми фактами или отвлеченными умозаключениями, а с поступками, их мотивами и критериями оценки не может обеспечить той степени однозначности ценностных посылок и точности императивных выводов, которая исключала бы столь настораживающие критически настроенного обывателя многообразие, индивидуализированность и идейную конкуренцию существующих этических систем.

А потому этике трудно сохранить тождественность самой себе и остаться актуальной в условиях социальных реалий сегодняшнего дня. Самодостаточная моральная философия просто не может быть востребована современной цивилизацией, нуждающейся в технологическом обеспечении своего функционирования. Для нее этика – всего лишь один из инструментов социальной организации, способ выработки и согласования поведенческих стандартов в отдельных сферах человеческой деятельности, а не универсальное знание о том, как человеку следует жить, дабы оставаться человеком.

Эти обстоятельства требуют всесторонней ревизии привычного представления о месте и роли этики в системе философского знания. Начнем с того, что последнее постепенно утрачивает свое органическое внутреннее единство, становясь более узко специализированным и дисциплинарно дифференцированным. Символика классической для античности аналогии, проводимой между исчерпывающим представлением о структуре философского знания и устройством фруктового сада, где прочной оградой служит логика, плодоносящие деревья олицетворяют физику, а этика являет собой плоды, ради которых сад закладывается и взращивается, безвозвратно утрачивает свое значение и вместо нее постепенно утверждается принцип технологической целесообразности. Из смыслового центра философии – знания, обладающего особым, во многом привилегированным, статусом, – этика все больше превращается в разновидность социальной технологии и вытесняется на периферию ценностного сознания современного общества. Так все настойчивее в умах его интеллектуальной, политической и, отчасти, бизнес-элиты формируется убежденность в том, что будущее этике может обеспечить лишь статус прикладной или профессиональной. Говоря иначе, только став инструментарием общественно-политической и профессиональной консолидации, этика получит последний шанс сохранить себя, пусть и ценой утраты своей культурно-исторической специфики. Но не станет ли эта победа «пирровой»? Не приведет ли такой цивилизационный компромисс к полной капитуляции этики или ее незаметному для неподготовленного наблюдателя перерождению в принципиально иную дисциплинарно-методологическую единицу, никак не связанную с философским знанием вообще? Ведь там, где социальная технология или прямая идеологическая трансляция предоставляют готовые и преподносимые в качестве единственно возможных или бесспорно оптимальных решения, философия ставит человека перед чередой сложных ценностных выборов, все полноту ответственности за исход которых, равно как и все связанные с ними психологические и социальные риски, он должен сознательно и безраздельно принять на себя.

С учетом сказанного выше исходный вопрос о месте и роли этики в системе философского знания неизбежно наполняется новым содержанием. И в первую очередь возникает необходимость

уточнить: а существует ли в действительности сама эта система как внутренне консолидированная целостность? И если да, то насколько оправдано включение в ее структуру современной этики? Быть может, подобно психологии, тоже некогда входившей в состав монолитного корпуса философских знаний, настало время и этике предметно и методологически эмансипироваться по отношению к философии и закрепить свой новый дисциплинарный статус в качестве частной науки прикладного характера, специализированной экспертно-консультативной практики или нормативного обеспечения деятельности институционально оформленных и функционирующих в большинстве наиболее значимых областей социально-политической, профессиональной и, отчасти, творческой деятельности арбитражных инстанций?

Окончательные ответы на эти вопросы может дать только время. Любые прогнозы в этой области – лишь удобный повод для выражения и уточнения мировоззренческих предпочтений автора. Объективной очевидностью здесь может служить только констатация того факта, что философская этика, проблематизирующая собственную предметную область и репрезентативные формы, по-прежнему остается сферой культуры, которая представляет особый, но вполне объяснимый интерес в качестве предмета как для широкой общественной дискуссии, так и для специального академического исследования.

Ни в коей мере не претендуя на исчерпывающий анализ указанных проблем, хотелось бы привлечь более пристальное внимание к двум принципиально значимым в их свете обстоятельствам. Во-первых, речь должна идти о том, что определение места этики в структуре философского знания напрямую зависит от того, в какой системе отсчета мы будем устанавливать ее координаты. То есть вопрос о месте этики в системе философского знания решается только при условии предварительной квалификации самой этой системы. Если допустить, что мы имеем дело с системой закрытого типа, единство которой поддерживается строгой логической взаимозависимостью ее компонентов, то этика в этой системе неизбежно приобретает форму совокупности абстрактных принципов и всеобщих императивов, преимущественно ограничительно-репрессивных по отношению к конкретно-жизненной практике. Данная модель соответствует канонам классической философии,

однако не является единственно возможной. Философия может быть рассмотрена и как открытая система или система, всецело открытая жизни и аккумулирующая непосредственный опыт ее индивидуального проживания. Этой неклассической модели философского знания соответствует образ идущей от конкретной жизненной практики прикладной этики, представляющей собой современную стадию исторической эволюции практической философии, а не механическую совокупность частных дисциплинарных образований, прямо или косвенно конституирующих себя вне философской этики.

Что же касается упомянутого выше второго обстоятельства, то оно тесно связано с проблемой соотношения теоретического и нормативного содержания самих этических систем. Любая этическая система – своего рода строительные леса для создания определенной нормативной программы, которая, как правило, отождествляется в общественном сознании с этикой как таковой. Между тем ее теоретические основания нередко остаются в тени декларируемых ею генеральных нормативно-ценностных принципов, создавая потребность в дополнительном (в том числе и неморальном или сверхморальном) санкционировании нравственных требований. Ни один из этих способов обоснования морали не является в полной мере универсальным, порождая неудовлетворенность философского разума всеми предложенными вариантами и провоцируя его извечную потребность в непрерывной рефлексии по поводу собственной компетентности в деле выяснения подлинного источника нравственной нормативности. В результате оборотной стороной рационального объяснения природы морали оказывается оправдание самого разума в качестве предпочтительного инструмента морального выбора.

Итак, этика, порожденная всепоглощающим стремлением философии к завершенности картины бытия, по своей родовой принадлежности несомненно относится к этой органически целостной мировоззренческой системе. Вместе с тем именно этика, следуя внутренней логике своего развития, неуклонно раздвигает горизонты философского мышления, выводя его из состояния самодовлеющей рациональной ограниченности и прочно соединяя с жизнью. Таким образом, этика становится чем-то большим, чем просто практическая составляющая философского знания, ибо если философия учит человека правильно мыслить, то этика учит его правильно жить...

**А.А.Гусейнов.** Выражаю благодарность всем коллегам, принявшим участие в дискуссии. Каждый представил свое видение этики, и оно в каждом случае совершенно оригинально. Этот факт сам по себе является в высшей степени интересным, дает большую пищу для размышлений. В самом деле, разве не замечательна дискуссия, в рамках которой один связывает перспективу этики с тем, что она должна стать математической, а другой обдумывает ее метафизические основания?! Что сказать о докладе, в ходе обсуждения которого было высказано такое обескураживающее разнобразие позиций? Здесь я усматриваю, с одной стороны, предметную критику доклада, а с другой, его невольное подтверждение. Критику, ибо предлагаются другие понимания обсуждаемого предмета. Подтверждение, ибо если каждый может безнаказанно предлагать свое понимание, то это доказывает, что речь идет о предмете философского рассмотрения. Чтобы сохранить эстетическую цельность обсуждения, мне следует, наверное, просто еще раз кратко повторить то, что было сказано в докладе. Я попробую это сделать выборочно и следующим способом: остановлюсь на отдельных высказанных в процессе обсуждения полемических суждениях, с которыми я полностью согласен.

Очень ценным мне представляется утверждение профессора А.В.Разина: «Итак, в качестве основного вывода, следующего из рассмотрения темы о соотношении социальной этики и этики совершенства, можно сказать, что такое разделение для современной морали устарело, совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно, никакого другого совершенствования ему не дано». Я бы только добавил, что такого разделения, в рамках которого этика личности (этика совершенства) мыслилась бы в качестве внесоциальной, не существовало и в классической этике. И в античной не существовало. Киник Диоген не ушел в горы или в лес; он жил в бочке, которая находилась на площади города. Его опрощение было формой критики существующего общества и имело несомненно социальный смысл. С точки зрения соотносительности моральной позиции индивида с социумом подход Диогена ничем не отличается от подхода, например, А.А.Зиновьева, который считал, что индивид утверждает себя в качестве моральной личности только в противостоянии законам социальности, и само это противостояние рассматривал

в качестве элемента самой социальности. Да и в случае Платона индивидуальная этика разворачивается в публичном пространстве полиса, более того, само идеальное государство призвано стать оптимальной ареной для продвижения индивида к высшему благу. Для Платона благо человека и благо государства различаются только размерами. Словом, говоря об отношении личности и общества (социума), надо иметь в виду, что личность – продукт общественного развития и само это отношение является общественным. Профессор Разин вполне прав: действительно, «совершенствуется человек именно в своей социальной деятельности и, собственно, никакого другого совершенствования ему не дано». Но он совершенствуется таким образом, что берет на себя ответственность за совершенство общества, своей моральной позицией задает это совершенство. И само разделение на этику личности и социальную этику имеет только тот ограниченный смысл, чтобы подчеркнуть, оттенить этот специфичный для морали момент личностного совершенствования, индивидуальной ответственности человека за мир. Индивидуальная этика и социальная этика – это не разные сферы. Это – разные ее аспекты.

Еще один вопрос касается прикладной этики. Невозможно не согласиться со следующими утверждениями профессора Р.Г.Апресяна: «Прикладная этика отвечает на запрос, идущий не столько от самой деятельности и осуществляющих ее агентов, сколько от общества, а если и от агентов деятельности, то в качестве ответственно и этически мыслящих граждан... в своем большинстве специалисты в области прикладной этики, точнее, в различных областях прикладной этики – это именно узкие специалисты, возможно, вышедшие из философии, но чаще из соответствующих областей научного знания, естественного или социального, вопросы философии морали их не очень-то занимают. Это дело философских этиков производить мониторинг этико-прикладных исследований и, воспринимая их как «эмпирический» материал для философских обобщений, корректировать по мере необходимости философское понятие морали». И завершающий рассуждения вывод: «Философская этика, если ее не сводить к истории философии, отнюдь не самодостаточна, она соединена различными связями с прикладной этикой, как и с другими социальными и гуманитарными науками, питается ими и, в конечном



счете, в своем развитии невозможна без них». По-моему, лучше не скажешь, что прикладная этика – это особая нефилософская область знания, и что она имеет дело с деперсонализированной практикой. Именно это, как мне казалось, и является одной из причин, актуализирующих вопрос о философской этике. Ведь если прикладная этика занимается моральными проблемами и при этом является самостоятельной областью знания, то что происходит с философской этикой? Остается ли вопрос «Что я должен делать?» фундаментальным вопросом философии или нет? Остается ли сам вопрос о долженствовании обращенным к «я» – автономной, ответственной и суверенной в своих решениях личности? Может ли философия сегодня самостоятельно ответить на него или она в своих суждениях о морали зависит от прикладной этики, социологии морали и других изучающих ее особых наук так же, как в суждениях о природе – от естественных наук? Но даже если предположить, что это так и философия лишь обобщает данные отдельных наук о морали, остается вопрос о том, обладает философски обобщенный образ морали обязывающим смыслом, подключается ли он к самой практике морального долженствования и, если да, то в какой точке и в какой форме?

Еще один тезис (он содержится в нескольких выступлениях), солидарность с которым мне хотелось бы выразить, состоит в том, что при анализе морали сегодня нельзя ограничиваться Пифагором, Аристотелем, Кантом, Ницше. Надо еще принимать во внимание достижения философов XX и XXI вв. Совершенно верно, хотя, правда, за многим и не уследишь. Весь вопрос для меня заключается в том, как сопрягать одних с другими. Должны ли мы исходить из того, что наши ученые современники стоят на вершине и оттуда смотрят на Пифагора, Аристотеля, Канта, Ницше. Или, напротив, на вершине находятся они, а мы вместе с нашими современниками смотрим на них снизу. Так получилось, что во время работы над этими заключительными замечаниями у меня на столе был переведенный недавно и подаренный мне переводчиком А.К.Судаковым том «Философии» К.Ясперса. Там мы находим такие слова, которые ценны не только тем, что принадлежат одному из философов XX в., но тому из них, кто сам может претендовать на место в ряду великих: «В самом деле, в философии есть то, что говорит с нами из истории как завершенное.

Мы твердо знаем, что не сумеем сделать этого лучше. Наблюдая осуществление философствования во временной форме одного из великих философов, вполне естественно говорить, что в тех или иных контекстах, которые мы можем указать конкретно, он должен был-де мыслить иначе, и тогда он-де был бы прав. Там, где в отдельных деталях случаются погрешности против правильности мышления, там именно для подлинной философии они несущественны. Такие вопросы и такие ответы возможны только по отношению к истории наук, в которых происходит прогрессирующее исправление содержаний. Но завершённое в философии, именно потому, что оно завершено, не подлежит ни исправлению, ни повторению в однообразной тождественности. Оно есть именно то, что есть лишь оно само. Поэтому наибольшую силу оно являет, не передавая по наследству тождественное, но пробуждая и созидая новый исток»<sup>25</sup>.

Мой пафос и состоит в том, что нам необходимо задуматься о новом истоке философской этики и этическом смысле философии. В этом отношении интересно утверждение А.Г.Гаджикурбанова о том, что моральный образ метафизики был дискредитирован великими мыслителями прошлого века, в частности, Хайдеггером. Что значит эта «дискредитация», в чем она заключается, каков ее практический (нравственный) смысл – разве такого рода вопросы не являются существенными в рамках этической теории и для определения ее философского статуса? Да, следует согласиться: ряд фундаментальных философских трудов XX в., такие, как «Логико-философский трактат», «Бытие и время», ждут своего прочтения под углом зрения если не философской этики, то, по крайней мере, этической ответственности философии и философа.

Наконец, один тезис из выступления М.Л.Гельфонд, которое (кажется, единственный) созвучен докладу и дополняет его: «Позиция философа-этика, претендующего на роль объективного арбитра при решении нормативно-ценностных конфликтов, сторонами которых все мы неизбежно являемся, вызывает, порой, самое искреннее желание разоблачить в его лице беспомощность и лицемерие любых человеческих притязаний на обладание правом рассуждать о должном». В этих словах выражена, на мой взгляд,

<sup>25</sup> Яснерс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Пер. А.К.Судакова. М., 2012. С. 311–312.

---

специфика философской этики и ее особая трудность – дать такой ответ на вопрос «Что я должен делать?», чтобы «Я» философа не узурпировало «Я» реальных индивидов, саму субъектность личности, ее нравственную автономность. И, если я правильно понимаю выраженную здесь мысль, то она состоит как раз в том, что философ не может, не должен становиться не только в позу учителя, но и в позу ученого, который знает, как надо поступать в тех или иных ситуациях.