

И.И. Мюрберг

Бернард Уильямс: преобразование этики в политическую философию свободы*

Британский философ Бернард Уильямс (1929–2003) относится к разряду мыслителей, самой историей поставленных в число главных представителей этической и политико-философской мысли нашего времени¹. Несмотря на этот факт, сегодняшняя отечественная литература практически не обладает ни текстами Уильямса², ни изложениями его взглядов. Подобное вызывающее сожаление отсутствие особенно заметно на фоне немалого интереса, проявляемого в нашей стране к идейным оппонентам Уильямса на ниве политической теории (Дж. Ролзу, Р.Дворкину и др.). Причины возникновения указанной диспропорции, по крайней мере, некоторые из них, довольно очевидны: Уильямс, как говорил он сам и как неоднократно писали о нем комментаторы, взял на себя весьма непростую миссию. Центральной задачей его творческих начинаний был синтез способов понимания, достигнутый далеко отстоящими друг от друга философскими дисциплинами. Это был «представитель аналитической философии с душой гуманиста»³. К тому же собственные идейные предпочтения Уильямс формулировал преимущественно в отрицательных утверждениях. Так, в одном из поздних интервью мыслитель подчеркивает, что является принципиальным противником «эволюционного редукционизма, лишённого морального воображения»⁴.

Оглядываясь назад, можно с уверенностью утверждать, что в числе философских дисциплин – объектов предпринятого Уильямсом творческого синтеза – важнейшими были теоретическая этика и политическая философия. Заявленный ученым критический

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта РГНФ, № 09–03–00557а.

подход к самому концепту морали обусловил стратегию «перетекания» понятий из одной идейной парадигмы в другую. Данная особенность авторского стиля Уильямса исключает возможность прямого отождествления его взглядов с какой-либо из существующих традиций и предъявляет довольно высокие требования к философской эрудиции читателя. Кроме того, упомянутая выше цель синтеза дисциплин (саморазвитие которых он характеризовал как спонтанный дрейф в разных направлениях) почти неизбежно превращает его в специалиста по «длинным мыслям». Именно это качество – притом, что оно исключает возможность «быстрого» ознакомления с философией Уильямса как некой целостностью – делает его идейные находки в высшей степени востребованными современностью.

Один из смыслообразующих пассажей опубликованной на русском языке работы «Мораль – специфический институт» демонстрирует нам системоборческое этическое кредо Уильямса, по сути, ставшее его «визитной карточкой»:

Поистине почти все лучшее в человеческой жизни теряется в зазоре между теми крайностями, на которых останавливает наше внимание мораль [как система. – *И.М.*] ... силой и разумом, привязанностью и рациональным убеждением, стыдом и виной, неприязнью и осуждением, простым неприятием и признанием чьей-то вины... Чистота морали, ее настойчивое требование обособить моральное сознание от прочих эмоциональных реакций или от социальных влияний скрывает от взоров не только то, как она обходится с девиантными членами сообщества, но даже и то лучшее, что есть в этом обхождении. И не удивительно, что она должна скрывать все это: достоинства системы можно оценить, только находясь за ее пределами, с позиции, способной признать за ними ценность, тогда как система морали замкнута на себя. Попытки применить к ней любые не принадлежащие ей ценности должны трактоваться ею как досадное заблуждение⁵.

Взяв на себя миссию системоразрушителя, Уильямс тем самым крайне осложнил историкам философии задачу связного описания его собственной «позитивной» позиции. Ограничимся поэтому подобием краткого комментария к его философским взглядам. В области собственно моральной философии Уильямс зарекомендовал себя как бескомпромиссный критик двух основных направлений современной этической мысли – утилитаризма и кантианства. Суть

первого, как известно, составляет его консеквенционалистская доктрина. В работе 1973 г. «Утилитаризм: за и против»⁶ Уильямс предложил собственный способ критики консеквенционализма, связав его рассмотрение с вопросом о природе мотивации и далее с анализом природы индивидуальной субъектности. Уильямс обращает внимание читателей на случаи, когда субъект деятельности имеет возможность максимизировать пользу или минимизировать вред только ценой предательства собственных убеждений. Данными примерами он иллюстрирует мысль о том, что человека невозможно представить себе исключительно как агента, производящего «полезное». Смысл человеческой деятельности в любом случае не сводится к ее результату, «продукту». Действия личности находятся в тесной связи с тем, что философ определяет как «локальную сферу ответственности». Согласно Уильямсу, идентичность каждого из нас складывается из тех смыслов, которые вкладываем мы сами в действия, выполняемые в рамках означенной сферы. Его главная претензия в адрес утилитаризма состоит в том, что «этика пользы» представляет людей чем-то вроде «прислужников» объективного мира, лишает наш собственный мир того «переплетения личных ответственностей», которое только и делает жизнь человека осмысленной. Вместе с тем конечная цель его анализа утилитаризма не в том, чтобы «развенчать» само учение, а в том, чтобы пролить свет на неучтенные утилитаризмом стороны вопроса – в частности, выявить степень зависимости процесса принятия решений от реально влияющего на него комплекса ценностей. Доводы Уильямса оказали серьезное влияние на многих современных ему экономистов и философов, способствовали их отходу от утилитаризма.

Изложенный выше способ аргументации (казалось бы, отсылающий к кантовской этике) с необходимостью дополняется у Уильямса также и критикой кантианства. В основе его противостояния последнему лежало убеждение, что важные особенности этого этического учения свидетельствуют о глубинном, коренящемся в метафизических воззрениях Канта недоверии к человеческой субъектности (агенсу). Степень своего несогласия с Кантом Уильямс выразил идеей «морального везения»⁷. Согласно Канту, правильные поступки не могут содержать в себе ничего случайного. Действия индивида – как правильные, так и неправильные – суть порождения его сознательной воли, и это обстоятельство де-

ляет для Канта несущественными такие факторы, как эмоциональная природа человека, ситуация, в которой он непосредственно находится, или последствия его действий. Отсюда фантастичность кантовского представления о свободе: последнее всецело находится во власти бескомпромиссного рационализма.

В отличие от Канта, Уильямс (в духе Юма) утверждает не только рациональную, но и эмоциональную природу человеческих мотиваций. Вторая несет в себе свидетельства принципиальной невозможности для человека полностью контролировать собственные действия. Уильямс поясняет эту мысль с помощью анализа таких чувств, как стыд и угрызения совести. Будучи моральными реакциями человека на возникающие с его участием ситуации, моральные чувства оказываются ситуативно зависимыми: одни и те же поступки могут вызывать у совершившего их человека стыд или муки совести, а могут не вызывать – все зависит от того, насколько «повезет» ему с внешними обстоятельствами. В этом состоит принципиальное расхождение Уильямса с Кантом: с позиций кантовской этики одно и то же действие в любом случае должно быть расценено одинаково.

Тема «морального везения» может быть использована нами в качестве понятийной связки между этическими взглядами Уильямса и его политико-философскими исследованиями. Моральное везение, являясь антитезисом «системе морали», несет на себе серьезную смысловую нагрузку. Достаточно сказать, что сам заголовок опубликованной на русском языке главы указанной книги – «Мораль – специфический институт» – содержит многозначительную аллюзию: термин «специфический институт» представляет собой эвфемизм, которым в рабовладельческих штатах Америки обозначалось... рабство.

Понимать мораль как систему означает, согласно Уильямсу, видеть в ней практическое руководство по нравственному поведению. Из данного понимания следует, что (1) мораль никогда не требует от человека невозможного; этим подразумевается также, что (2) моральные требования не могут противоречить одно другому и что (3) вся совокупность моральных требований поддается иерархизации: слабые моральные требования уступают место более сильным; кроме того, «система морали» требует, чтобы (4) конкретные долженствования считались частным случаем более об-

ших. О том, что подобное описание не соответствует реальным моральным практикам, свидетельствуют, по мнению Уильямса, многие факты жизни и в первую очередь то, что мы способны сожалеть и раскаиваться по поводу собственных поступков. Здесь уместен классический пример: спасатель, когда его лодка заполнена, вынужден отталкивать от нее новых подплывающих, хотя и понимает, что это может означать для них гибель и что, случись самое худшее, подобные действия будут вызывать у него чувство мучительного сожаления. «Система морали» в этом случае будет оправдывать спасателя и предпишет ему не мучиться, поскольку он правильно расставил моральные приоритеты.

«Система морали» способна воздействовать на реальность и противоположным образом – заставить его необоснованно гордиться некоторыми из своих поступков. Кроме того, вера в принцип выводимости частных долженствований из общих налагает на субъект чрезмерные требования со стороны морали. Приняв за правило практику возведения каждого конкретного обязательства к более общему представлению о долге, мы, говорит Уильямс, можем уверовать, что «взяли на себя общие и безусловные обязательства способствовать осуществлению различных моральных целей, так может возникнуть представление... будто это правильной, чем делать нечто морально нейтральное»⁸.

Что касается тезиса о первостепенной важности морали, его Уильямс комментирует следующим образом: «Порой мы руководствуемся представлением, что лучшим из миров был бы такой, в котором бы правила морали соблюдали все и все желали бы ее защищать; пусть так, но на деле у нас достаточно стойких причин радоваться, что наш мир все же не таков»⁹. Все это показывает, что «система морали» может налагать на действия человека ненужные путы.

Во всех рассмотренных случаях имеет место закрепощение человека как субъекта свободного действия. Но в чем должно состоять его раскрепощение? Уильямс не сомневается: для того чтобы мораль не становилась тюрьмой, следует изучать ее как нечто данное нам в реальных жизненных проявлениях. Возьмем такие общеизвестные факты, как например, неодинаковая жесткость, с которой судят покушение на убийство и собственно убийство. Другой пример: за превышение скорости как таковое никогда не штрафуют так, как если бы оно привело к катастрофе. Но разве правильно

назначать наказания разной тяжести двум людям, руководствовавшимся одинаковыми мотивами? Ведь разница могла быть только в том, что один из двух покушавшихся выронил нож или что одному из двух водителей-лихачей никто не встретился на дороге. Между тем всегда и везде оценка содеянного ориентировалась более на последствия, чем на умысел. Кантианцы и утилитаристы склонны комментировать этот факт одинаково: закон не в состоянии проникать в умы преступников до такой степени, чтобы судить людей за их умыслы, не обращая внимания на последствия. Даже если подобное верно применительно к судебному праву, к морали этот довод неприменим. Моральные суждения касаются именно того, что творится в душах. Поэтому от морали следовало бы ожидать одинаковой суровости в оценке как умысла, так и его осуществления.

Уильямс по-своему отвечает на вопрос о том, почему мы строже судим осуществленный замысел убийства и бываем снисходительней к тем, кому не удалось совершить задуманное. Что бы ни внушала нам «система морали», практика выносимых порицаний, уверен он, распространяется только на сознательно, умышленно совершенные проступки. Между тем в реальности в число объектов осуждения попадают и те проступки, совершение которых (или, наоборот, несовершение должного) есть вопрос везения – *морального везения*. В своих оценках приведенных выше случаев (назовем их «архетипами» морального везения/невезения) мы, как правило, даже не отличаем элементов непреднамеренности от элементов умысла. Этот вывод подтверждают и практики «перехода на личности» – вынесения порицания людям за то, каковы они сами, а не за то, каковы их мотивы. Все это свидетельствует об отсутствии в современном обществе моральной восприимчивости к принципу преднамеренности, к тому, как игнорируется он – и не только в ситуациях порицания, но также и похвалы. Уильямс анализирует «случай Поля Гогена», художника, ставшего прообразом героя романа С.Мозма «Луна и грош». Поведение художника, бросившего семью и уехавшего жить на острова, невозможно рассматривать как нечто морально однозначное: «Единственное, что способно оправдать этот выбор, – успех его как художника»¹⁰. Но достижение успеха было делом, совершенно не зависевшим от воли художника. Так что если применить к этому случаю критерии «морали как системы», дать определенной оценки его поступку было бы совершенно невозможно.

Все рассмотренные примеры подводят философа к обобщающим замечаниям. Моральность личности не может быть помыслена в терминах той безусловности, которую порождает нахождение критерия моральности вне субъекта морального действия. Ведь таковым можно признать только то действие, которое совершается субъектом свободно. Но реальная жизнь никогда не являет собой сферы «чистой» свободы. Говоря языком Канта, она представляет собой причудливое переплетение автономии и гетерономии. Никто не может знать заранее, насколько свободно удастся ему осуществить то или иное действие. Поскольку же на практике такая свобода никому не гарантирована, то и моральность действия есть лишь желательный, но необязательный результат конкретного столкновения с «внешним» конкретным моральным выбором. Данный результат действительно содержит в себе потенциал личной свободы. Возможность же реализации потенциала ситуативно обусловлена, она, говорит Уильямс, представляет собой вопрос везения – постольку, поскольку речь идет о практическом, а не о просто «мыслительном» действии. Мыслительные же действия не интересуют Уильямса именно потому, что в их «свободе» отсутствует главный предмет его теоретического интереса – бытие «внутреннего» (морального) во «внешнем» (конкретно-ситуативном). Внешним, в особенности публичным воплощением моральных намерений людей занимается философия политики.

Таким образом, в собственных этических взглядах Уильямса изначально заложен интерес к политическому измерению человеческого существования. И это в ситуации, когда, как подчеркивает Уильямс, современная либеральная мысль вполне комфортно чувствует себя вне очерченного ею самой проблемного поля. «Теории эти, – комментирует отношение Уильямса Дж. Хоторн, – рознятся между собой, но каждая находит свою отправную точку где-нибудь вне политики. Отличительной чертой альтернативы Уильямса, исходящей из “требования базовой легитимации”, является то, что она начинается изнутри»¹¹. Требование базовой легитимации заключается в том, чтобы начинать теорию политики с нахождения понятий, аутентичных самой политике, а не с каких-то внешних ей дисциплин, ибо «идея ценности, лежащей за пределами любой удачи, представляет собой иллюзию, которая

не может больше служить источником убежденности при формулировке политических целей. Другие концепции морали также не могут нам помочь»¹².

Приводимый сокращенный перевод статьи о превращении «свободы вообще» в политическую свободу представляет собой пример такого поиска аутентичных политиче-ских понятий. Читая его, следует иметь в виду, что в своем авторском стиле Уильямс всегда стремился следовать наставлению Ницше: пытаться одной страницей передать то, для чего иным требуется целая книга. В результате его тексты, на первый взгляд простые для понимания, оказываются скрывающими множество «подводных камней». Но и в этой особенности уильямсовской манеры философствования немалое число его поклонников находят для себя источник вдохновения.

Писать на тему политической теории Уильямс начал с 1980-х гг. прошедшего века, уже будучи всемирно известным представителем моральной философии. В центре его внимания, наряду со свободой, находились другие важнейшие понятия политики: справедливость, равенство, природа либерализма и содержание этого понятия, демократия, а также природа самой политической философии. Обращая свои изыскания к читающей аудитории, Уильямс считал себя обязанным устанавливать связь между собственными теоретическими выкладками и теми сложными и далекими от стройности образами мысли, которые он находил у своих читателей и слушателей. Его мысль указывает на «других» – тех, кто обладает иными, чем он сам, устремлениями и ценностями. Вечное присутствие «другого», его неустранимость означает неизбежность столкновений, соперничества – иными словами, политики. При этом важно помнить, что политические столкновения происходят не по поводу идей. Их цель – решить, что следует *делать*. Поэтому общим девизом политико-философских работ Уильямса стало измененное библейское изречение: *Вначале было дело*¹³.

Примечания

¹ Газета «Гардиан» писала о нем как о «возможно, самом выдающемся британском философе нашего времени», вдохнувшем новую жизнь в умирающую моральную философию, пионере нынешних дебатов по вопросам персональной идентичности, личности и равенства. См.: Guardian. June 13. 2003.

- ² Едва ли не единственным исключением является опубликованная журналом «Логос» в позапрошлом году (см.: Логос, 1 (64), 2008, С. 149–173) глава из важной книги Уильямса «Этика и пределы философии» (*Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 174–196*), а также сокращенный перевод статьи «Политика и нравственная личность» // Мораль в политике. М., 2004.
- ³ *McGinn C. Isn't It the Truth? The New York Review of Books. April 10. 2003.*
- ⁴ См.: *Baker K. Bernard Williams: "Carrying the torch for truth" // San Francisco Chronicle. September 22. 2002.*
- ⁵ Цитируется английское издание: *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 194–195.* Русскую публикацию (в ней имеются существенные несовпадения с представленным переводом, затрудняющие понимание сказанного Уильямсом) см.: Логос. 1 (64). 2008. С. 149–173.
- ⁶ *Williams B. Utilitarianism: For and Against. (with J.J.C.Smart). Cambridge, 1973.*
- ⁷ Так называется одна из его книг (*Williams B. Moral Luck. Cambridge, 1981*), получившая известность не только среди специалистов, но и у широкой публики.
- ⁸ *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 180.*
- ⁹ *Williams B. Moral Luck. Cambridge, 1981. P. 23.*
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ *Hawthorn G. Introduction to Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton, 2005. P. xiv.*
- ¹² Уильямс Б. Мораль – специфический институт // Логос. 1 (64). 2008. С. 172.
- ¹³ Именно это изречение дало имя посмертно изданному сборнику политико-философских трудов Уильямса: *Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton, 2005.*

Библиография

- Уильямс Б. Мораль – специфический институт // Логос. 1 (64), 2008.
- Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике / Под ред. Б.К.Капустина. М.: КДУ, 2004.
- Baker K. Bernard Williams: «Carrying the torch for truth» // San Francisco Chronicle, September 22. 2002.*
- McGinn C. Isn't It the Truth? The New York Review of Books. April 10. 2003.*
- Thomas A. Bernard Williams: contemporary philosophers in focus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.*
- Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton Univ. Press, 2005.*
- Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana, 1985.*
- Williams B. Moral Luck. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.*
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.*
- Williams B. Utilitarianism: For and Against. (with J.J.C. Smart). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973.*