САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Альманах

ДИСКУРСЫ ЭТИКИ

Выпуск 1, 2013

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2013

Редакционная коллегия:

Перов В. Ю., Артемов Г. П., Овчинникова Е. А., Гусев Д. А.

ISSN 2306-9430

Дискурсы этики. Альманах: Выпуск 1(2) / Под ред. В. Ю. Перова. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 122 с.

Альманах посвящен вопросам теоретической и прикладной этики, охватывает широкий круг тем: от биоэтики до профессиональной этики, от истории этики до актуальных этических исследований.

Издается с 2012 г. Выходит 4 раза в год (в электронном и печатном форматах: 3+1)

Издание осуществляется при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда

АДРЕС РЕДАКЦИИ:
199034, Санкт-Петербург
Менделеевская линия, д. 5
Философский факультет СПбГУ
Кафедра этики
тел.: 8 (812) 328 94 21 (1843)
e-mail: ethics@philosophy.spbu.ru

http://ethics.philosophy.spbu.ru

© Коллектив авторов, 2013
© Кафедра этики СПбГУ, 2013
© Издательство РХГА, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

История этики

Монтень и Декарт: вопрос о методе и субъективности
Стасенко А.Д. 7

Немецкая философская традиция в становлении теоретической этики в России
Овчинникова Е.А 22

Кто виноват? Действие и обвинения в разделе моральность «Оснований философии права» Гегеля
Жиль Мармасс 30

Теоретическая этика

Моральные дилеммы: причины возникновения и способы разрешения
Разин А.В. 57

Историческая идентичность как опыт негативной индивидуализации систем: интроспекция и ретроспекция
Щукин Д.А 70

Профессиональная и прикладная этика

Труд как предмет социальной этики
Положенцев А.М. 81

Национальные особенности ценностных приоритетов профессиональных групп (на примере Германии и России)
Артёмов Г.П. 94

Рецензии

Новые уроки старой науки о счастье, или Почему искусство жизни возможно (Рецензия на книгу Лейард Р. Счастье: уроки новой науки)
Гусев Д.А. 115

Данные об авторах 121

ИСТОРИЯ ЭТИКИ

I

МОНТЕНЬ И ДЕКАРТ: ВОПРОС О МЕТОДЕ И СУБЪЕКТИВНОСТИ

А. Д. Стасенко

Функция, которую имеют «Опыты» в генезисе субъекта Нового времени, остается не до конца ясной. «Опыты» традиционно считаются потерянным звеном, тщательно скрытым Декартом, которое связывает кризис средневековой мысли и инновационный характер философии Нового времени. Их радикальный скептицизм, превосходящий по своей интенсивности и сам скептический кризис 16 века, приводит к расщеплению самотождественности субъекта и стройности метафизического порядка, высвобождая негативность в самом субъекте и в языке. Однако не является ли это потерянное звено фундаментальным элементом для понимания становления новоевроевропейской субъективности? Метод Монтеня, в отличие от метода Декарта, на котором может быть основана истинная наука, осуществляет разворот на «Я» еще до автора «Метафизических размышлений». «Метод» Монтеня, «не-философа», сохраняющий множественность и различие в движении и базирующийся на нередуцируемой полисемии, делает возможным не только рассмотрение субъекта как замкнутого на самого себя, но и существование текста, который делает своей отправной точкой «Я», а именно «Метафизические размышления».

«Опыты» Мишеля Монтеня со всем их текстуальным многообразием и непостоянством представляются произведением, являющимся совершенно противоположным методическому построению текста, который мы находим в «Метафизических размышлениях» Декарта. Вопрос о том, существует ли вообще какой-либо порядок в «Опытах», является достаточно важным, поскольку именно понятия метода и порядка будут во многом задавать представление о субъективности, естественно, в ее классическом смысле слова. Мы предлагаем, во-первых, рассмотреть собственно наличие или отсутствие метода в «Опытах», и, во-вторых, рассмотреть то, как он соотносится с той формой, которую метод принимает в «Метафизических

размышлениях» Декарта, которые нам представляются возможным объектом для сравнения, поскольку именно в данном тексте устанавливается форма субъективности, которая станет точкой опоры для европейской метафизики, но и потому, что именно «Метафизические размышления» являются использованием легитимности дискурса, которая появилась именно в форме функции-автора, как мы находим ее в «Опытах», о чем мы будем говорить подробно далее. Далее, не менее важным вопросом является то, как мы вообще понимаем понятие метода. Действительно, обычно мы понимаем под методом определенную логику, форму мысли, которая помогает нам достигнуть истины. Работает ли данное определение в случае Монтеня, который ставит под вопрос возможность нахождения универсальной истины? Мы попытаемся понять, каким образом предполагаемый «метод» Монтеня приводит к достижению определенной истины и в чем она заключается.

Монтень неоднократно указывает на отсутствие метода в тексте «Опытов». Более того, Монтень называет себя «philosophe imprémédité et fortuite»[1], что, конечно, заставило многих сомневаться в важности Монтеня для истории философской мысли. Действительно, проблема монтеневского текста заключается не только в его пестроте и неоднородности, но и в том, что он находится между крупными ансамблями дискурсов – мы не можем точно сказать, является ли текст Монтеня исключительно литературным или обладающим философской направленностью. Очевидно, что текст «Опытов» сопротивляется тому, чтобы его однозначно классифицировали. Отказ от идеи порядка, ценность которого признается почти всеми философскими текстами, особенно стоицизмом, который сильно повлиял на Монтеня, говорит о том, что Монтень достаточно сознательно задает особый статус своего текста. Как нам представляется, то, как Монтень позиционирует характер своего дискурса, пусть и в достаточно ироничной фразе, есть по сути дела новая форма философствования – действительно, подобная позиция ставит Монтеня вне основной линии традиции, но данная «маргинальность» не

[1] *Michel de Montaigne*. Les Essais, II, 12, 546: Случайный и необдуманный философ (здесь и далее перевод мой. – *А. С.*).

говорит о том, что могут быть исключены из поля философии, ведь отказ от признания того, что философия может существовать только в форме системы, базирующейся на наборе определенных принципов, есть сама по себе философская позиция. Тем не менее, несмотря на «хаотический» характер «Опытов», в тексте встречается большое количество соображений по поводу метода – через рефлексию над отсутствием порядка, а затем и через сознательное уничтожение какого бы то ни было порядка (пример «Sur des vers de Virgile»). «Метод» Монтеня изначально задается через различие, отчего и происходит сложность его концептуализации.

Мы предлагаем рассмотреть следующий пассаж, где Монтень достаточно подробно говорит о форме своего письма: «Les sçavants partent et denotent leur fantasies plus specifiquement, et par le menu. Moi, qui n'y voy qu'autant que l'usage m'informe, sans regle, presente generalement les miennes, et à tastons. Comme en cecy – je prononce ma sentence par articles decousus, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc»[2]. Комментируя данный пассаж, необходимо в первую очередь отметить то, что Монтень изначально ставит себя в оппозицию к «ученым», которые пишут о своих фантазиях, но пользуясь определенным методом, порядок – «menu». Важно отметить, что то, о чем пишут ученые, является лишь их фантазиями, что заставляет вспомнить о вообще достаточно негативном отношении Монтеня к науке – так, Монтень отказывается примкнуть к мнению Коперника и его учеников, причем не из-за своей приверженности доктрине, защищаемой церковью, но из-за того, что «qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes»[3]. С другой стороны, Монтень вряд ли говорит о «науке» или метафизике, поскольку

[2] Там же. III, 12, 1076: Ученые высказывают и обозначают свои фантазии более точно и по порядку. Я же, который видит не более, чем ему показывает привычка, обычно говорю о моих фантазиях не по правилу, как бы пробуя их на вкус. Точно как здесь – моя речь состоит из разрозненных элементов, из вещей, которые не могут быть сказаны одновременно и вместе.

[3] Там же. II, 12, 570: Кто может быть уверенным, что третье мнение не перевернет через какую-нибудь тысячу лет два предыдущих.

сравнение, которое мы находим в данном пассаже, предполагает некоторую общность предмета – действительно, в конце 16-го века мы можем наблюдать своеобразное отделение моральной философии от метафизики. Так, для ученика Монтеня Пьера Шаррона метафизика не говорит о человеке как таковом, поэтому моральная философия должна отойти от метафизики. Проявление подобной установки мы можем, например, видеть в «Апологии Раймунда Сабундского». Разделение моральной философии и чисто спекулятивной метафизики, философии Школы и моралистов – такова ситуация, которую, например, наследует Декарт, отчего моральная философия не до конца встраивается в систему его метафизики. Таким образом, мы можем говорить о том, что Монтень говорит собственно о моралистах и историках, отчего становится понятным, почему Монтень использует по отношению к их предмету то же определение, что и по отношению к тому, о чем он пишет – «fantasies». Далее, мы можем задаться вопросом, почему Монтень ставит себя в оппозицию к тому методу, который был избран «учеными»? Филип Десан, рассматривая становление метода в 16 веке, приходит к выводу о том, что в текстах таких крупных историков и философов, как Макиавелли, Петр Рамус (выступил с тезисом, что все, сказанное Аристотелем, ложно) и Жан Бодэн, мы находим «pseudo-objectivisme, conduisant à l'universalisme»[4]. Несмотря на то что мы можем видеть уже у Макиавелли то, что Мишель Фуко обозначает как переход к новому порядку знания[5], а именно анализ различия и метод, построенный скорее на различии, чем на сходстве, впрочем на различии, которое всегда дается через сравнение нескольких примеров, очевидно, что Монтень не может принять никакой универсальности истории (концепция циклической истории Макиавелли) или человека. «Montaigne refuse l'universel et par là l'écriture de son passé, il crée une écriture de rupture, de désengagement, qui correspond à une nouvelle

[4] *Desan P.* Naissance de la Méthode. 1987, p. 116: Псевдо-объективизм, ведущий к универсализму.

[5] См.: *Foucault M.* Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines, 1966.

vision du monde»[6]. Итак, мы можем говорить о том, что «метод» Монтеня в первую очередь предполагает различие, а не универсализм. Что дает нам то внимание, которое Монтень уделяет различию? Если мы пытаемся анализировать такую главу, как «Des Cannibales» и «De la coutume», то мы видим, что ее структуру можно описать следующим образом: вначале Монтень говорит о тех различиях, которые мы находим между европейцами и жителями Нового Света. Во-первых, Монтень дает примеры собственно этих различий (каннибализм, человеческое жертвоприношение), которые успокаивают читателя, показывая, что он превосходит каннибалов. Затем Монтень обращается к «les communes imaginations qui nous trouvons en crédit autour de nous»[7], и читатель видит, что его собственные суждения полностью теряют стабильность, поскольку зачастую обычаи аборигенов необычайно близки к европейским или европейские обычаи и идеи оказываются более жестокими и варварскими, чем обычаи аборигенов; но оканчивается глава ироническим «tout cela ne va pas trop mal: mais quoi, ils ne portent point de hauts-de-chausse![8]» – читатель, уже убедившись в том, что примат европейских обычаев на самом деле иллюзорен, как будто бы возвращается к своей первой мысли, заключающейся в том, что европейские обычаи превосходят обычаи аборигенов. Однако это финальная точка не выражает уже никакого утверждения, но лишь подчеркивает то, что любое мнение в данном случае будет нестабильно, так как может основываться лишь на явленности, на своеобразной маске. Действительно, даже сам пример – штаны – подчеркивает эту иллюзорность и театральность, невозможность вынесения универсального суждения. Таким

---

[6] *Ehrlich H.-H.* Montaigne: la critique et le langage, 1972, p. 13: Монтень отказывает от универсального и тем самым от письма о своем прошлом, он создает письмо, которое характеризуется разрывом, освобождением от заданной структуры и которое соответствует новому видению мира.

[7] *Montaigne M.*, Essais, I, 23, 209: Общим представлениям, которые находятся у нас в доверии.

[8] Там же. I, 31, 214: Все это не так уж и плохо. Но что же это, они совсем не носят штанов!

образом, Монтень играет на различии и схожести между европейскими обычаями и обычаями аборигенов, не приходя ни к какому позитивному утверждению. Подобная игра схожести и различия и тот факт, что критика, сомнение в том, что может казаться предрассудком в итоге не раскрывает «спрятанной истины», говорит о том, что само письмо, сам монтеневский метод, основанный на постоянном поиске различия, является формой истины. Метод, как мы можем видеть его в «Опытах» не подразумевает нахождения готовой истины, но он показывает то, что истина не дана, а должна быть методологически сконструирована, то есть она заключена в самом акте высказывания различия, игры масок. Поиск различия и своеобразная деконструкция кажущегося истиной являются тем, как монтеневский метод работает и одновременно его результатом – именно поэтому мы можем говорить о том, что сам метод является той формой истины, которой достигает Монтень – множественность и различие в движении. Необходимо добавить, что данный вывод отражается не только на той позиции, которую Монтень занимает, например, по отношению к науке, но в первую очередь, на конструировании «Я» в тексте «Опытов», о чем мы будем говорит далее.

Стоит обратить внимание на несколько особенностей логики монтеневского письма, а именно, что текст строится «à tastons», а также его структура по своей сути изначально противоречива, так как Монтень пишет о вещах, о которых нельзя говорить сразу и вместе. «A tastons» отсылает нас к понятию вкуса, а также к понятию essai. Таким образом, можно сделать вывод, что монтеневское письмо строится на суждении вкуса (distingo), на «пробе» различных тем и сюжетов (varietas). Отсюда мы можем сделать вывод, что метод (если мы готовы принять философскую позицию Монтеня по отношению к методу также своеобразным методом) в «Опытах» будет отсылать нас к «Я» и к форме репрезентации «Я» в тексте. Метод Монтеня является, пожалуй, первым примером субъективации метода, когда метод как форма текста ставится в прямую зависимость от «Я» автора, который, собственно и создает этот метод в процессе письма. Мы можем видеть соответствие между движением текста и «Я» автора: «O Dieu, que

ces gaillardes escapades, que cette variation a de beauté, et plus lors que plus elle retire au nonchalant et fortuite. C'est l'indiligent lecteur qui pert mon subject, non pas moy…Je vois au change, je cherche la variété, indiscrettement et tumultuairement. Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes[9]. Комментируя этот пассаж, мы должны отметить первостепенную важность понятия varietas, о которой мы будем говорить далее, а также то, что Монтень утверждает, что, несмотря на разнообразие тем и нелинейность текста, он не забывает того, о чем он пишет – то есть, мы можем говорить о том, что, кроме очевидного отсутствия единой линии и порядка, в «Опытах» присутствует момент скоординированности различий и разнообразия. То есть, мы можем видеть, что постоянный элемент, к которому отсылает текст «Опытов», – это «Я» автора. Говорит ли это о том, что текст, как он конструируется Монтенем, предполагает постоянство субъекта-автора? Мы предлагаем оставить этот вопрос, так как на данный момент нам не хватает многого для того, чтобы на него ответить. Как бы то ни было, мы можем видеть, что субъективация метода напрямую связана с проектом Монтеня, как он определяет его в предисловии к читателю. «Cet apport du sujet dans la méthode commence évidemment par une théorie du moi, et plus particulièrement de la construction du moi»[10].

Далее, если мы продолжим рассматривать проблему метода через призму его субъективации в «Опытах», то мы можем отметить, что строение текста «Опытов» подразумевает нелинейность как репрезентацию cogitations hic et nunc: «mon dessein est de representer en parlant une profonde nonchalance et des mouvements fortuites et impremeditez, comme naissans

---

[9] Там же. III, 9, 994: Господи, как прекрасны эти непредсказуемые переходы, это многообразие, особенно когда они не скрывают своей случайности и безразличия. Это невнимательный читатель теряет нить повествования, отнюдь не я сам… Я стремлюсь к изменчивости, я отчаянно ищу разнообразия. Мой стиль и мой дух идут вместе, не видя перед собой определенной цели.

[10] *Desan P.*, Naissance de la Méthode, 1987, p. 116 – Привнесение субъекта в метод очевидно начинается с теории самого себя, точнее с создания самого себя.

des occasions presentes»[11]. Монтень ставит перед собой задачу следовать порядку своих мыслей, порядку, который не привнесен, но естественен. Стоит напомнить, что Монтень неоднократно утверждает, что главным содержанием «Опытов» является он сам, их автор. Например, «icy nous allons conformément et tout d'un trein, mon livre et moi. Ailleurs, on peut recommander et accuser l'ouvrage à part de l'ouvrier, icy, non – qui touche l'un, touche l'autre»[12]. Книга не может рассматриваться отдельно от автора, что говорит о том, что ее основным содержанием и является «Я» автора, описывающее себя. «Le soi observant et moi observé abolissent leur division pour se représenter en toute plénitude et en toute transparence»[13]. Очевидно, что, для того чтобы автореферентное письмо было возможно как таковое, оно должно запечатлевать не неизменную форму, но переход, изменение, иначе мы будем иметь дело с застывшей формой, не дающий выхода к «Я». Поэтому желание Монтеня изобразить себя plainement et conformement подразумевает необходимость метода, такого, который позволит запечатлеть изменение и разнообразие изображаемого и изображающего. Такой метод будет иметь своим принципом различие, и его главными элементами будет distingo и varietas. Данные соображения являются лишь подтверждением того факта, что «метод» в «Опытах» поставлен на службу репрезентации и создания «Я» в тексте.

Говоря о том, как предстает «метод» в «Опытах», мы пришли к выводу, что метод есть по сути дела становление «Я» через внутреннее и внешнее различие. Мы приходим к тому, что форма «Я» в «Опытах», всегда отсылающая нас к

---

[11] *Montaigne M.* Essais, III, 9, 963: Я вижу свою задачу в том, чтобы изобразить глубокое безразличие и случайные и необдуманные движения рождающимися из настоящего момента.

[12] Там же. III, 2,806: Здесь мы идем вместе и в одном ритме, я и моя книга. Обычно мы можем хвалить или ругать произведение в отрыве от того, кто его произвел, здесь это невозможно – что затрагивает одно, относится и к другому.

[13] *Rigolot F.* Les Métamorphoses de Montaigne. 2006, p. 181: Наблюдаемое «себя» и наблюдающее «Я» не допускают своего разделения для того, чтобы быть изображенными четко и в полноте .

сложной структуре авторства, почти совсем несовместима с декартовской субъективностью, как ее обычно понимают. Действительно, мы можем выявить следующие пункты различия между ними: во-первых, мы можем видеть, что монтеневская форма «Я», как и «метод», как мы можем найти его в «Опытах», не могут являться основанием для какой-либо системы. Принципиальное отличие Монтеня от Декарта заключается как раз в том, что Монтень не представляет свой опыт «себя» как универсальный – Декарт же в «Рассуждении о методе» представляет под видом индивидуального, почти автобиографического повествования, нахождение истины человеческим разумом, причем разумом, который, естественно, универсален и не подчинен индивидуальному. В случае же Монтеня мы видим, что ни о какой универсальности «Я» не может быть речи в первую очередь потому, что мы никогда не можем достигнуть даже мнимого единства. Становление «Я» через различие и внутреннее различие, присущее ему, делают невозможной любую попытку сделать «Я» основанием для каких-либо принципов. Если первый шаг и Монтеня, и Декарта остается сомнением, то мы видим, что Монтень не получает из него ничего, что могло бы стать фундаментом для системы. «Il sait, par sa formation sceptique, que les choses ne se présentent que sous un aspect subjectif variable, et que toute possibilité de vérité objective s'en trouve abolie, mais que la nature particulière et individuelle de l'esprit trouve à s'y déployer»[14]. Данное наблюдение Хуго Фридриха очень верно, особенно в свете самого монтеневского метода, о котором мы подробно писали. Действительно, мы видим, что Монтень изначально ставит себя в позицию того, кто описывает, фиксирует свое «Я» и собственные cogitations. Естественно, данная позиция отсылает нас к проекту «нарисовать себя» – Монтень никогда не ставит своей задачей будь то возвращение к себе, как в случае стоицизма, будь то нахождение какого-либо прочного

[14] *Friedrich H.* Montaigne. Paris, 1968, p. 245: Из-за своего скептического настроя он знает, что вещи даны нам только через изменчивость и субъективность и что любая возможность объективной истины не может быть допущена, но в то же время общая и индивидуальная природа духа может быть там задействована.

основания. Монтеневский «метод» и весь его проект подразумевает то, что основание не будет найдено в субъекте, но что опыт письма, как мы находим его в «Опытах», дает возможность появится новой форме субъективности и авторства путем сохранения внутренне присущего различия. Подобное замечание может показаться своеобразным упреком, особенно если мы привыкли считать, что единственно возможный путь для философии, это путь построения систем, но на самом деле мы можем видеть, что «Я», как оно появляется в «Опытах» через фигуру автора, индивидуальную фигуру Монтеня, значительно сложнее, чем та форма субъективности, которую мы находим в картезианстве. «Dans le sujet conscient tel qu'il apparaît dans les Essais, avant d'être simplifié et réifié par l'ontologie cartésienne, identité et altérité sont indissociables»[15]. Можно сказать, что Декарту для построения системы необходимо элиминировать непрозрачную и изменчивую форму «Я», какую мы находим, например, у Монтеня. Действительно, во многом философия Декарта, особенно в отношении конституирования субъективности, не может быть понята без ее рассмотрения в движении определения субъективности и ее пере-определения, в частности касательно Монтеня, часть философии которого, основанная на сомнении и искреннем суждении, очень близка Декарту.

Вторым различием, которое показывает нам разницу между картезианской субъективностью и монтеневской формой «Я», является собственно метод, или характер развития мысли. Действительно, мы видим, в первую очередь, что текст «Опытов» построен на игре с различием, на полисемии. В случае же Декарта мы имеем последовательное развитие, основанное на методе и порядке. Достаточно часто картезианский метод основывают на понятии необходимости, что очевидным образом противопоставляет его Монтеню, который делает акцент на непостоянстве и «fortuité» (случайности) его философии. Однако, тот факт, что картезианский метод основан на

[15] *Tournon A.*, Route par ailleurs, Le nouveau langage des Essais. 2006, p. 215: В субъекте, наделенном сознанием, как он появляется в «Опытах», до того, как он будет упрощен и овеществлен картезианской онтологией, идентичность и инаковость неразделимы.

необходимости, является достаточно спорным моментом, так как мы можем видеть в Regulae ad directionem ingenii, что понятие метода отсылает к понятию порядка (ordre), а не к необходимости – так, например: «Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus»[16]. Кроме того, Декарт уточняет, что порядок зависит от libre arbitre каждого[17]. Монтень в свою очередь также предполагает подобную идею порядка: «Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations des bergers et des enfans de boutiques»[18]. Таким образом, необходимо отметить, что и в случае Декарта мы видим возможность вариативности – в этической сфере, но также относительно научного исследования. Далее, что более важно для нас, мы видим, что картезианский метод не столь однозначен, как может показаться на первый взгляд. Действительно, мы не можем полагать, что cogito является абсолютно прозрачным и однозначным – проблематичность cogito заключается в том, что в нем должны содержаться по крайней мере два принципа, только благодаря которым мы можем избежать круга, о котором пишет Арно в четвертых Возражениях. Во-первых, в cogito должно имплицитно содержаться положение, что все, что мыслит, существует[19]. На это положение, являющееся большой посылкой в силлогизме, указывают критики Декарта, отмечающие на то, что cogito sum не может быть первой истиной, так как ей предшествует эксплицитно не выраженное утверждение, что все, что мыслит, существует. Во-вторых, мы можем видеть, что cogito на самом деле должно имплицитно заключать в себе идею бога, так как в конечном счете мы приходим к тому, что без идеи бога невозможно мышление как

[16] *Descartes R.* AT, X, 379, Интернет-библиотека Gallica. Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину.

[17] Там же. AT, X, 391.

[18] *Montaigne M.* Essais, III, 8, 925: Это не столько сила и мягкость, которые я считаю необходимыми, сколько порядок. Порядок, который каждый день являет себя в спорах крестьян и детях лавочников.

[19] См. *Descartes R.* Entretien avec Burman, AT, VII, 140. Интернет-библиотека Gallica.

таковое, поскольку оно не может происходить из конечного. Действительно, мы никаким образом не можем получить идею бесконечного, которую мы сознаем, из идеи конечного – ego cogito конечно, но оно задается через изначально позитивно данное бесконечное, так как мы не можем получить бесконечное из конечного (тезис Декарта о первоначальности бесконечного отсылает к метафизике Дунса Скота и ставит его в оппозицию к Фоме Аквинскому)[20]. Таким образом, мы приходим к выводу, что картезианское cogito отнюдь не столь прозрачно, как это хотелось бы тем, кто рассматривает Декарта как основателя классической философии. Декартовский метод необходимым образом отсылает нас к имплицитному содержанию cogito, которое может быть развернуто (в данном случае сама собой напрашивается аналогия с идеей барочной складки, которую Жиль Делез развивает в отношении Лейбница).

Какие выводы мы можем сделать из сравнения картезианского и монтеневского методов? Достаточно наглядной остается различие, основанное на собственно целях и установках двух философов. Монтень, выбирая «окольный путь» и говоря, что то, как он пишет и мыслит, похоже на прогулку без определенного пункта назначения и основного маршрута, разительно отличается от картезианского метода, предполагающего конституирование фундамента (или, как правильнее сказать, фундаментов – Декарт не употребляет fundamentum, но fundamenta). Мы уже указали на ту линию демаркации, которая проходит между монтеневской и картезианской субъективностью, но в связи с этим появляется следующий вопрос – как вообще стало возможным то, что Декарт выбирает точкой отсчета ego cogito? Если мы рассмотрим этот вопрос в связи с Монтенем, то мы можем сказать, что это стало возможным, во-первых, благодаря субъективации метода, произошедшей в «Опытах», а также из-за той новой формы функции-автора, которую мы там находим. Действительно, мы можем видеть, что «Опыты» не являются ни полностью литератур-

[20] *Marion J.-L.* «Descartes et l'horizon de la finitude», in Bernard Bourgeois & Jacques Havet, L'esprit cartésien. 2000, p. 43–61.

ным, ни философским текстом. Монтень, с одной стороны, не создает текста, который конституирует свою легитимность через отсылку к auctoritas древних. Средневековый автор не только ссылается на авторитет, его работа есть работа не просто копировальщика, но он также должен сталкивать между собой мнения авторов, которые друг другу противоречат, и формировать одну точку зрения, которая будет наиболее конформна доктрине и традиции – это является формой sic et non[21]. В случае же Монтеня, несмотря на то что мы можем посчитать «Опыты» своеобразной формой глосс, мы видим, что противоречие мнений является проявлением всеобщей изменчивости и нестабильности (branloire perenne) – фигура автора не может быть легитимизирована через отсылку к древним, так как они уже потеряли свою устойчивость. Кроме того, критическая установка Монтеня по отношению к системе авторитетов абсолютно очевидна, например в эссе «О воспитании детей». Далее, мы можем заметить, что монтеневский текст, тем не менее, находит свою легитимность через отсылку к собственно автору – сам автор, Мишель Монтень, становится causa scribendi его книги, ее основным предметом, а также тем, что дает книге право на существование – Монтень говорит о том, что его книга уникальна именно из-за того, что в ней все подчинено, все отсылает к автору. Таким образом, мы можем видеть, что способ легитимации текста смещается в поле субъективности, «Я». Если следовать мысли Мишеля Фуко касательно функционирования имени автора[22], то мы можем сказать, что новая фигура автора, как мы находим ее в «Опытах», отсылает нас к новому ансамблю дискурсов, и логичным продолжением этого разворота становятся «Метафизические размышления» Декарта. Данный текст, впрочем, как и «Рассуждение о методе», вводит универсальное ego cogito через фигуру автора, который отрывает свой взгляд от мира и начинает сомневаться. Ремарка Фуко касательно того, что Декарт не предполагает возможности того, что он может быть

[21] *Zink M.* Auteur et Autorité au Moyen Age, in De l'Autorité, Colloque annuel du Collège de France, sous la direction d'Antoine Compagnon. 2008, p.155.

[22] *Foucault M*, Qu'est-ce qu'un auteur, Dits et écrits. 1994, p. 287.

безумным – ego cogito не может быть поставлено под сомнение. На наш взгляд, данная установка достаточно тесно связана с тем разворотом на автора, на «Я», которое мы отмечаем в «Опытах». Естественно, что главной проблемой будет та форма «Я», которую мы там находим: «die entscheidende Differenz, die zwischen der Methode des Malers und seinem eigenen Verfahren der Textproduktion besteht, markiert er präzise – sein Bild – d.h. sein Text – bleibt in der Mitte leer. Jene Stelle, die innerhalb der traditionellen Selbstbeschreibung – sei es nun im Medium der Malerei oder der Dichtung – des Selbstporträt vorbehalten blieb, wird in den Essais nicht ausfefüllt. Statt dessen wird das leere Zentrum, das vom ego cogito nicht besetzt werden kann, von den Rändern her be-schreiben. Das Selbstporträt Michel de Montaignes entsteht daher erst in diesem Wechselspiel von Anwesenheit und Abwesenheit»[23]. Идея о пустом центре «Опытов», о том, что автор как бы отсутствует, присутствуя, может быть принята только в одном случае – если мы готовы считать нестабильность формы авторства, «Я» за ее уничтожение. Нам представляется, что та форма авторства, которая появляется в «Опытах», основываясь на различии, парадоксальным образом приводит не к расщепленности и отрицанию, но к становлению «Я» через различие без его редукции и упрощения.

[23] *Rieger M.* Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der Technologien des Selbst anhand der Essais von Michel de Montaignes, 2001, p. 111. Он четко отмечает решительное различие, которое существует между методом художника и своеобразным актом произведения текста – его картина, то есть его текст остается пустым в центре. То место, которое в рамках классического описания себя – будь то через живопись или поэзию – содержит автопортрет, в «Опытах» не заполнено. Вместо этого пустой центр, который не может быть занят ego cogito, описывается, изображается через границы. Автопортрет Мишеля де Монтеня образовывается в первую очередь из этой изменчивости отсутствия и присутствия.

Литература

1. *Brunschvicg L*. Descartes et Pascale, Lecteurs de Montaigne. Paris, 1934.

2. *Compagnon A*. Nous, Michel de Montaigne. Paris, 1980.

3. *Desan P*. Naissance de la Méthode. Paris, 1987.

4. Descartes R. Полное собрание сочинений. Интернет-библиотека Gallica.

5. *Ehrlich H.-H*. Montaigne: la critique et le langage. Paris, 1972.

6. *Faye E*. Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes. Paris, 1999.

7. *Foucault M*. Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966.

8. *Foucault M*. Qu'est-ce qu'un auteur, Dits et écrits. Paris, 1994.

9. *Friedrich H*. Montaigne. Paris, 1968.

10. *Maclean I*. Le pais au-delà: Montaigne and Philosophical Speculation. London, 2001.

11. *Marion J.-L*. «Descartes et l'horizon de la finitude», in Bernard Bourgeois & Jacques Havet, L'esprit cartésien. Paris, 2000.

12. *Montaigne M*. Essais. Paris, 2006.

13. *Prat S*. Constance et Inconstance chez Montaigne. Paris, 2007.

14. *Rendall S*. Reading Montaigne Differently. Cambridge, 1998.

15. *Rieger M*. Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der Technologien des Selbst anhand der Essais von Michel de Montaignes. Berlin, 2001.

16. Rigolot F. Les Métamorphoses de Montaigne. Paris, 2006.

17. *Tournon A*. Route par ailleurs, Le nouveau langage des Essais. Paris, 2006.

18. *Tournon A*. Montaigne, la glose et l'essai. Paris, 2005.

19. *Villey P*. Les Sources et l'évolution des Essais de Michel de Montaigne. Paris, 1908.

20. *Zink M*. Auteur et Autorité au Moyen Age, in De l'Autorité, Colloque annuel du Collège de France, sous la direction d'Antoine Compagnon. Paris, 2008.

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СТАНОВЛЕНИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ В РОССИИ*

Е. А. Овчинникова

В статье рассматривается влияние немецкой философской традиции на формирование теоретической этики в России на протяжении XVIII–XIX веков. Основное внимание уделено концепциям Х. Вольфа и И. Канта. На дисциплинарное оформление этики в России в XVIII веке повлияла философская система Х. Вольфа. С конца XVIII века этическое знание в России во многом определяется моральной философией И. Канта, что нашло свое выражение в предметном построении теоретической этики в России.

Дисциплинарно этика в России складывается преимущественно под влиянием немецкой традиции, что объясняется, прежде всего, ориентированностью в построении университетского образования на немецкие образцы. Это сказывается на характере построения курсов, издании переводных учебников для университетов и гимназий.

При рассмотрении истории становления теоретической этики в России необходимо учитывать различные периоды, этапы влияния западноевропейской мысли на формирование этики как научной философской дисциплины, этико-философского сознания. Процесс формирования этического сознания происходил первоначально под непосредственным влиянием схоластической латинской мысли – схолатизированного Аристотеля. Это обнаруживается в построении наиболее ранних (XVII – начало XVIII вв.) курсов этики в Киево-Могилянской академии. К началу XVIII века в эпоху петровских преобразований научная мысль и проекты институциализации науки и образования ориентировались прежде всего на немецкую модель. Этика была встроена в общую философскую систему и сориентирована на вольфианскую концепцию.

* Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00550

В соответствии с вольфианской системой философия разделялась на «рациональную, целью которой было научить управлять действиями ума; моральную, имевшую целью определить действия воли или нравы, и натуральную, или естественную, имеющею задачею исследовать все, что есть в природе»[1]. В свою очередь натуральная философия разделялась на физику, математику и метафизику (именовавшуюся также естественным богословием), рациональная включала диалектику и логику. Моральная философия изучала принципы и свойства человеческих действий с целью определить понятие высшего блага как конечной цели человеческого существования и основные добродетели, необходимые для достижения блага.

В русской мысли весьма неоднозначно оценивалось влияние Вольфа и его философская система в целом. Архимандрит Гавриил в своем труде по истории философии так характеризовал нравственную систему немецкого философа: «Нравственность, которой он учил, основывалась на следующем главном правиле: делай то, что усовершает тебя и твое состояние. Поелику все то, что делает нас и наше состояние совершеннейшим называется добром, а все то, что делает нас и наше состояние несовершеннейшим, называется злом: то некоторые из последователей Вольфа выражают его начало следующим образом: делай добро и уклоняйся зла. Но сей закон Вольфа дышет самолюбием, а потому противен природе существа одаренного разумом, который обязывает нас стараться о усовершенствовании других, иногда даже с ущербом собственного благоденствия»[2]. Вывод арх. Гавриила звучал довольно категорично: «Можно сказать, что он (Вольф. – А. С.) своею медлительностию и бесполезным разбором логических понятий содействовал к происхождению отвращения к занятиям умозрительным, и в особенности к изысканиям метафизическим»[3].

---

[1] См.: *Никольский Ал.* Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков, 1907. № 2.

[2] *Арх. Гавриил.* История философии. Казань, 1839–1840. Ч. 3. С. 189.

[3] Там же. С. 190.

Мария Безобразова в работе «Краткий обзор существенных моментов истории философии» (М., 1894) рассматривает философию Вольфа как «настоящую школьную философию». «Философия Вольфа пришлась как раз по вкусу и привилась ко всем немецким университетам. Ученикам Вольфа оставалось только ее учить, развивать же было уже больше нечего»[4]. Вольф, пишет Безобразова, разделяет «теоретическую философию на онтологию, или науку о бытии, космологию – науку о мире, рациональную психологию, имеющую предметом душу, и естественное богословие – Бога. Практическая философия делится по аристотелевски на этику, экономику и политику»[5]. Однако особую заслугу Вольфа Мария Безобразова видит в том, что он начал писать по-немецки и занимался разработкой философской терминологии. XVIII веку было свойственно пристальное внимание к национальному языку, разработке понятийно-терминологического аппарата философского знания. Русская мысль, пройдя выучку немецкой школы философствования, стремилась к терминологическому построению философской мысли, структурированию и логическому построению знания.

Философская система Вольфа оказала влияние на систематизацию философского знания, включение этики в метафизический контекст, способствовала структурированию и дисциплинарному оформлению ее, интересу русских философов XVIII века к терминологическому аппарату философии.

Позднее (в конце XVIII – начале XIX вв.) этическое знание в России испытывает влияние моральной философии И. Канта, что нашло свое выражение в формировании идеи автономии морали и предметного построения теоретической этики в России. В Россию в этот период из Германии приглашаются профессора для чтения философии. В 1795–1797 гг. нравственную философию в кантовском духе в Московском университете читал воспитанник Тюбингенского университета профессор И.М. Шаден. Как отмечал С.П. Шевырев, И.М. Шаден перенес в Россию господствующую в те годы философию

[4] *Безобразова М.В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894. С. 203.

[5] Там же.

Вольфа, но, «воспитавшись на философии Вольфа, Шаден не остановился на ней и следил за ее развитием до Канта»[6].

С 1803 г. в Московском университете работали геттингенский профессор И. Буле и Х.Ф. Рейнгардт. Последний опубликовал несколько сочинений, построенных на кантианских идеях (Система практической философии – М., 1807; Естественное право – Казань, 1816).

В Харьковском университете в начале XIX века с идеями Канта знакомили профессора И. Шад и Л.-Г. Якоб. Как Шад, так и Якоб были авторами учебников по философии. Учебные руководства Якоба по логике, метафизике, естественному праву, практической философии были приняты не только в Германии, но и за ее пределами. Так, для российских гимназий им был специально написан учебник, переведенный на русский язык Н.И. Бутырским.[7]

В то же время в начале XIX века моральная философия Канта вызвала дискуссию в русской университетской среде. Анализу проблемы обоснования морали были посвящены лекции профессоров Казанского университета. В 1817 г. профессор Иосиф Срезневский выступил с «Рассуждением о разных системах нравоучения, сравненных по их началам». В своем «Рассуждении» по «Кантовой Критике практического ума» Срезневский выделяет семь систем «нравоучения», в том числе и «учение системы, основанной на понятии нравственного закона». Соглашаясь с этой системой: «Итак, идея нравственного закона современна разуму и тем более в оном раскрывается, чем более он сам образуется и просвещается», тем не менее, Срезневский критикует кантовскую систему за то, что Кант «слишком большое различие полагает между теоретическим и практическим разумом, который в самом деле есть один и тот же»[8].

---

[6] *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. СПб., 2003. С. 691.

[7] *Якоб Л.Г.* Курс философии для Гимназий Российской Империи. СПб., 1813. Учебник был отпечатан в Риге на немецком языке и включал в себя восемь частей. Русский перевод был издан Главным Правлением училищ как основное руководство по философии.

[8] *Срезневский И.* Рассуждением о разных системах нравоучения, сравненных по их началам. Казанский университет. 1817. С. 25–26.

Проблема автономии морали является предметом обсуждения профессора теоретической и практической философии Казанского университета А. Лубкина. В «Рассуждении о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии» (Казанский университет, 1817) Лубкин выдвигает ряд аргументов против идеи автономии морали, утверждая необходимость основывать мораль на религии, а не выводить религию из морали.

Таким образом, практическая философия Канта уже в первые десятилетия XIX века становится объектом пристального внимания и обсуждения в университетской среде.

Однако, в двадцатые годы XIX века завершается первоначальный этап освоения кантовского этического наследия. К сожалению, завершается довольно трагически, с увольнениями и высылкой многих профессоров российских университетов, впоследствии и закрытием кафедр философии. В курсах лекций профессоров усматривались протестантские мотивы кантовской философии, которые расценивались как несовместимые с истинами православия.

Только уже в семидесятые годы XIX века начинается постепенное возрождение университетской философии в России, духовный облик которой вновь будет определять немецкая философия. Значение Канта для русской философской мысли подчеркивал Вл. Соловьев. Кант, по замечанию Вл. Соловьева, поднял общий уровень философского мышления, а в области этики Кант «дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую или формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика»[9].

После принятия университетского устава 1863 года философия вернулась в университеты, в учебные программы были включены история философии, логика и психология, а также гносеология, этика, эстетика и другие философские дисциплины. Таким образом, уже с 70-х гг. XIX века значительно расширяется круг преподаваемых дисциплин и философских курсов, вводятся новые разделы в общий курсы философии, появляются философские спецкурсы.

---

[9] *Соловьев В.С.* Кант // Философский словарь Вл. Соловьева. Ростов-на-Дону, 2000. С. 199.

Влияние Канта и кантианства в этот период было наиболее значительным в Московском и Петербургском университетах. Профессор Московского университета Л. М. Лопатин на торжественном заседании Московского психологического общества, посвященном памяти Канта (28 декабря 1904 года), особо отмечал интерес русской мысли к немецкому философу: «Среди всех философов прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые»[10].

Философия И. Канта в этот период оказала мощнейшее влияние на русскую этическую мысль и на русскую философию в целом. Большинство направлений русской философской мысли отразили своё отношение к кантианству. Столь пристальное внимание к философии немецкого философа по праву даже можно назвать характерной особенностью философской культуры России второй половины XIX – начала XX вв. По выражению современного исследователя А.В. Ахутина: «Русская мысль испытывала странную идиосинкразию к кантовской философии... Стоит перечитать известные страницы, специально обращая внимание на отношение к Канту, поневоле даешься диву: это отношение отнюдь не прохладно академическое, а, напротив, до крайности горячее»[11]. Деятельность русского кантианства была столь значительна, что отечественные философы стали с определенного момента воспринимать их оригинальную трактовку как аутентичную немецким кантианцам и даже самому Канту[12].

Если в начале XIX века в курсах этики, ориентированных на моральную философию Канта, акцент делался прежде всего на идее автономии морали, обосновании предмета этики и

---

[10] *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. Минск; Москва, 2000. С. 65.

[11] *Ахутин А.В.* София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993.С. 208–209.

[12] Там же.

вычленении категориального аппарата, то на более поздних этапах развития русской этической мысли в центре внимания философов проблема кантовского метода, метафизическое обоснование нравственности, императивность теоретической этики. Русское кантианство может быть предметом особого рассмотрения в контексте заявленной проблематики. Цель данного исследования – проследить определенную эволюцию восприятия немецкой философской традиции в России и ее влияния на становление университетской этики. В этом отношении нам представляется наиболее интересной фигурой для рассмотрения А.И. Введенский – представитель академической, университетской философской традиции, возглавлявший кафедру философии Петербургского университета с 1888 года.

В работах А.И. Введенского метафизическая проблематика занимает центральное место. Метафизика, как полагает философ, входит в состав «цельного мировоззрения». Следуя критической философии Канта, русский мыслитель на первое место выносит проблему формирования научного мировоззрения, сущностью которого является вопрос о смысле жизни («Совокупность ответов на все вопросы, возбуждаемые вопросом о смысле существования человека, называется мировоззрением»). Мировоззрение включает научное знание и метафизическую морально обоснованную веру. Таким образом, в этической теории А.И. Введенского нашли отражение основные моральные проблемы, прежде всего – проблема смысла жизни[13], свободы воли[14], нравственного обоснования веры, морального императива. Приоритет нравственного долженствования в построении этической системы свидетельствует о несомненном присутствии кантовской традиции во взглядах петербургского профессора.

А.И. Введенский безусловно внес свой вклад в развитие теоретической этики в России как философской науки и университетской дисциплины. Следуя в основополагающих

[13] *Введенский А.И.* Условие дозволительности веры в смысл жизни // Ввведенский А.И. Статьи по философии. СПб.: СПбГУ, 1996.

[14] *Введенский А.И.* Спор о свободе воли перед судом критической философии // Там же.

принципах этического анализа критическому методу Канта, Введенский развивает идеи немецкого мыслителя применительно к новым историческим реалиям и задачам. Теоретическая этика для него существует не в отрыве от нравственной жизни, она призвана отвечать на насущные вопросы бытия человека, а философ – воспитывать нравственно своих учеников.

Русская этическая мысль формировалась на протяжении всего XIX века, испытывая не только влияние кантианской традиции, в ней органично присутствовало и шеллингианство и гегельянство; однако, можно с уверенностью утверждать, что на становление кафедральной, университетской философской традиции в России оказало преимущественное влияние на начальном этапе вольфианское учение, способствовавшее дисциплинарной оформленности философской мысли, и кантианская традиция, повлиявшая на проблематизацию теоретической этики в России.

КТО ВИНОВАТ? ДЕЙСТВИЕ И ОБВИНЕНИЯ В РАЗДЕЛЕ МОРАЛЬНОСТЬ «ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА» ГЕГЕЛЯ[1]

Жиль Мармасс
Доктор философии, доцент факультета философии Университета Париж-Сорбонна, IV[2]

Статья посвящена рассмотрению второго большого момента «Оснований философии права», а именно моменту моральности. В отличие от интерпретаций, которые видят в тексте Гегеля простое изображение апорий моральности, мы попытаемся выявить позитивность этого момента, которая заключается в интериоризации решения и принятия ответственности субъектом действия.

Момент моральности рассматривает действие, максима которого определена субъектом независимо от какой-либо внешней нормативной инстанции. Философский анализ моральности не требует, в первую очередь, исследования того, что делает какое-либо действие хорошим или плохим, но он состоит в критическом рассмотрении целей субъективного действия. Моральность осуществляется в условиях отказа субъектом от любого внешнего авторитета, отказа, который совершается в пользу свободного выбора цели и средств, необходимых для ее реализации. В этом смысле Гегель называет волю субъективной. Но именно по причине своего субъективного происхождения действие обладает здесь амбивалентным статусом: оно может быть недействительным, не соответствовать этике и/или праву или быть полностью безнравственным.

---

[1] Перевод с французского и немецкого выполнен Стасенко А.Д. Перевод отрывков из «Оснований философии права» дается не по существующему русскому изданию в связи с тем, что Ж. Мармасс использует критическое французское издание под ред. Кервегана, которое не полностью совпадает с русским текстом. Текст из лекций Гегеля дан в переводе с немецкого, так как автор статьи базировался на критическом издании Илтинга, Хеспе и др.

[2] Gilles Marmasse, maître de conférences en histoire de la philosophie contemporaine de l'Université Paris-Sorbonne IV, agrégé de philosophie, docteur en philosophie. Ссылка на его cv - http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/CV_Gilles_Marmasse.pdf.

Однако, вопреки наиболее частой интерпретации, рассмотрение моральности не является исключительно полемическим. Часто отмечалось, что вторая часть «Оснований философии права» исчерпывается критикой практической философии Канта, или что моральное действие, которое, согласно Гегелю, не обладает содержанием, не является действительным. И, тем не менее, каким образом, с точки зрения архитектоники системы, возможно, что философский дискурс отошел здесь в сторону от систематического развития Идеи и занялся простой критикой? На самом деле, для Гегеля моральное действие обладает настоящим достоинством, несмотря на то, что оно остается относительным. Таким образом, автономное действие обнаруживать право субъекта реализовать те цели, которые он сам для себя выбрал.

Конкретнее, мы попытаемся показать, что для Гегеля субъект обладает правом быть обвиненным только за те последствия своего действия, которые он хотел как таковые, и только если он знает причину обвинения. Таким образом, раздел, посвященный моральности, является своеобразной речью в защиту человека, которого могут несправедливо обвинить.

Рассмотрение моральности в философии Гегеля зачастую сопровождается несправедливой критикой, заключающейся в оправдании ошибок Гегеля или, наоборот, во вменении ему тех ошибок, которых он не совершал. Вторая часть «Оснований философии права» утверждает таким образом свою оригинальность, будучи частью произведения, которое стремится в первую очередь, согласно введению, сделать явной рациональность действительного. В более общей перспективе можно сказать, что несоответствие между фактом и правом предстает здесь многогранной угрозой. Мы не имеем дело с доктриной долженствования, с прескриптивным текстом, но с анализом человеческого действия, рассмотренного как в своем величии, так и в своих противоречиях. Как же в таком случае мы должны определять понятие действия? Бесспорно, ключевой в данном случае является тема вменения действия субъекту, так как истинное действие подразумевает, согласно Гегелю, то, что субъект может распознать его как свое. Конкретнее, если мы рассматриваем серию следствий, более или менее связанных с каким-либо действием, то трудность заключается в распознании тех следствий, которые напрямую вызваны данным действием. При каких условиях мы можем

признать агента автором того, что ему вменяется? Вопреки всем интерпретациям, которые видят во второй части «Оснований философии права» простое описание апорий моральности, мы предлагаем внимательное чтение, которое должно позволить выявить позитивность этого момента как интериоризацию решения и принятие ответственности агентом действия.

Анализ действия

Момент моральности рассматривает действие, максима которого определена субъектом независимо от какой-либо внешней нормативной инстанции. Философский анализ моральности не требует, во-первых, того, чтобы мы искали то, что делает какое-либо действие плохим или хорошим, но он состоит в рассмотрении ансамбля смыслов субъективного действия. Моральность имеет в качестве своего условия отказ субъекта от какого бы то ни было внешнего авторитета, отказ, который осуществляется в пользу свободного выбора цели и средств, необходимых для ее достижения[3]. Именно в этом смысле воля названа у Гегеля субъективной. Мы находим здесь анализ, произведенный в «Феноменологии духа», где моральность являлась моментом, в котором «всякая объективированность (Gegenstdndlichkeit) и весь мир удаляются в волю»[4]. В противоположность вышесказанному в моменте абстрактного права «Оснований философии права» индивид ограничивается принятием права на вещи, то есть тем, что свойственно каждому в отношении собственности. Юридические правила происходят, таким образом, не из субъекта, но из внешнего мира, расщепленного на многочисленные «владения», который необходимо признать в его имущественной

[3] См.: *Menegoni F.* Soggetto e struttura dell'agire in Hegel, p. 89. Этот пункт уже был показан *Siep L.* Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, p. 218. Также замечательная статья R. Legros в Dictionnaire d'йthique et de morale, под ред. Monique Canto, p. 687.

[4] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа, in Werke in zwanzig Bdnden (далее W.), t. 3, p. 442.

организации. Таким же образом в моменте нравственности, (Sittlichkeit) индивид видит свое отношение к миру и к другому, определенным правилами социально-политических институтов – правилами, интериоризированными в диспозиции духа члена семьи, буржуа или гражданина. В моральности же индивид находит правило своего действия лишь в себе самом. Именно поэтому можно сказать, что гедонистическое поведение и моральная установка кантианского образца относятся ко второй части «Оснований философии права». Поскольку в этих двух случаях агенты не подчиняются, согласно Гегелю, никакому внешнему обязательству, будь то юридического (в смысле абстрактного права) или этического (в смысле нравственности) характера, в отличие, например, от собственника, который получает определенное благо согласно установленной процедуре, или отца семьи, который занимается образованием своих детей. В той мере, в которой индивиды, любящие удовольствия, и индивиды, действующие исходя из чистого долга, спонтанно производят максиму своего действия; и те и другие являются фигурами моральности.

Но именно в силу своего субъективного происхождения действие, которое здесь рассматривается, обладает для Гегеля спорной валидностью: оно может быть недействительным (и даже выразиться в непредвиденных последствиях), не соответствовать праву, или этике, или, более того, быть просто имморальным. Однако мы не можем согласиться с наиболее распространенной интерпретацией, доказывающей, что моральность является лишь полемическим моментом. Часто утверждалось, что вторая часть «Оснований философии права» исчерпывается критикой практической философии Канта, или что моральное действие, не обладающее для Гегеля никаким содержанием, является недействительным. Тем не менее, как, с точки зрения архитектоники системы, возможно, чтобы философский анализ отказывался от систематического развития Идеи в пользу чистой полемики? Спекулятивное рассмотрение должно без разрывов показывать валидность и границы какого бы то ни было момента, «должно таким образом показывать, с одной стороны, границу, негативный характер принципов, но, с другой стороны, то, что эта граница является по-

зитивной, аффирмативной, поскольку она делает принципы действительными. Показать негативность значительно проще, чем выявить позитивность; ценить и уважать значительно сложнее, чем умалять... Если бы какая-то вещь не обладала бы в себе ничем истинным, она бы не могла по-настоящему существовать»[5]. Таким образом, моральное действие обладает в глазах Гегеля настоящим достоинством, пусть даже если оно остается относительным. Автономное действие ясно свидетельствует о праве субъекта на реализацию целей, которые он сам себе поставил. Именно поэтому моральность играет ключевую роль в общем строении философии права. Действительно, так же как и развитие действующей субъективности, она создает систематические условия для появления современной этической установки (Gesinnung)[6].

Также утверждается, что моральность изучает действие, правила которого проистекают из других моментов, а именно из абстрактного права или нравственности. Моральность представляла бы таким образом субъективную сторону юридической и этической нормативности. На самом деле, для Гегеля существует такое измерение воли, которое не детерминировано ни абстрактным правом, ни институциональными нормами: например, волевые акты, которые стремятся к удовлетворению случайных желаний или к тому, что мы считаем счастьем; и это также верно в отношении решения действовать во имя общего блага вне какого-либо легального обязательства или, напротив, отдать предпочтение собственным интересам. Очевидно, что Гегель говорит о сомнениях и мучениях воли, которую он называет здесь «формальной» – в отличие от «истинной» воли, которая находит свое содержание в этических предписаниях: однако философ не оспаривает оригинальность собственно морального выбора. Субъективное действие не попадало бы ни в никакое особое затруднительное положение, если бы оно регулировалось абстрактным

[5] Введение к «Лекциям по истории философии» / Под ред. W. Jaeschke. P. 228/

[6] Касательно этого момента см.: *Giusti M.* «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», *Hegel-Studien,* 1987, p. 61.

правом или этическими нормами: не было бы абсурдным, в таком случае, говорить о «стесненности, об ограниченности, испытываемой субъектом в моральных рефлексиях о должном и дозволенном»?[7]

Специфичность моральности анализируется наиболее ярким образом тогда, когда Гегель говорит о Сократе. Учитель Платона, согласно Гегелю, способствовал появлению в Афинах субъективной моральной рефлексии в противовес наивной нравственности, которая преобладала до этого момента и которая характеризовалась господством божественного права и традиции: «В Сократе мы видим, как возвращается в сознание то, что до этого представлялось бытием: закон, истина и благо»[8]. Каково же в таком случае следствие субъективного решения в отношении морали? Если Сократ советует уважать законы, он также выявляет границы их валидности: например, как сообщает об этом Ксенофонт в четвертой книге «Воспоминаний о Сократе», философ учил, что в определенных случаях справедливо лгать или воровать[9]. Даже если у Сократа еще нет никакого субъективизма, то есть установки, которые претендовали бы на произвольное определение того, что есть зло и что добро; сократизм, тем не менее, согласно Гегелю, приводит к тому, что становятся явными противоречия, которые существуют между различными обязанностями. Не является ли сократизм, таким образом, исключительно разрушающей установкой, как о том говорит Аристофан в «Облаках»? Для автора «Лекций по истории философии» моральное сознание, принцип которого был в некотором смысле открыт Сократом, является прежде всего позитивным принципом выбора, «активным фактором, который вводит решение, который решает». Действительно, общие принципы не достаточны для действия: «Будь то добрый или злой дух, который принимает решение, определяющим для нас является субъект»[10]. Совсем не предназначенное для того, чтобы запутаться

[7] *Гегель Г.В.Ф*. Основания философии права. §149, W., p. 249.

[8] *Гегель Г.В.Ф*. Лекции по истории философии. W. 18 468.

[9] См.: W. 18 476–481.

[10] Там же.

в апориях, моральное сознание предстает здесь, наоборот, как инстанция принятия решения – решения, природа которого зависит от личности агента, чем и объясняется то, что Гегель неоднократно подчеркивает добродетельность Сократа.

Субъективное действие анализируется с этого момента в двух измерениях: с одной стороны, субъективная форма как сущность; с другой стороны, серия объективных действий как объективация, становление действительным. Цель Гегеля заключается в том, чтобы показать единство двух аспектов и произвести критику доктрин, которые утверждают, что эти два момента должны быть разделены. Более того, Гегель ставит под вопрос традиционную связку цель-средство, подчеркивая, что первый термин имеет тенденцию быть поглощенным вторым: «Средство в-себе есть ничто... напротив, оно есть по причине другой вещи и поэтому находит свою определеннось и ценность в цели» (Примечание к § 140). Акт воли как универсальный центр прост, но он также принимает во внимание совокупность частных операций, совершенных субъектом в каком-либо действии. Примечание § 119 также посвящено разоблачению софизмов, которые интерпретируют действие исходя из деталей объективных актов, а не из целого намерения[11]. Например, ошибочно полагать, что поджигатель всего лишь зажег спичку и что лишь загоревшееся дерево является причиной пожара. Более того, существует случаи, в которых обманчивое рассуждение становится невозможным в силу природы самой вещи: например, когда я раню в какое-то место живое тело, то ущерб нанесен здоровью в целом, что показывает тем самым значение насилия как покушение на тело как таковое. В той же функции, что и пример софизма, Гегель использует факт определения предумышленного убийства (Mord) как убийства (Tцtung), что затушевывает криминальную волю субъекта. Кроме того, различение двух центров подразумевало бы также, что если объективно хорошее действие имело под собой дурной мо-

[11] Классически, у Гегеля параграф постулирует истину в то время, как примечания клеймят ошибки или, что встречается реже, хвалят верные доктрины.

тив, то оно должно быть справедливо наказано, и, наоборот, если дурное действие имело под собой доброе намерение, то оно должно быть поощрено. Однако эта гипотеза не имеет никакого смысла для Гегеля, который возвращается здесь к теме психологии слуг или школьных учителей. Их мнение может быть резюмировано следующим образом: великие свершения произвели субъективное удовлетворение у их авторов – могущество, слава, богатство. Из этого мы можем вывести, что стремление к этим удовольствиям являлось двигателем действия, вследствие чего само действие не так уж важно. Гегель не отрицает, что в деяниях великих людей есть элемент преследования частного интереса, но он утверждает, что «частный интерес страсти неотделим от активного утверждения универсального»[12]. Подвиг подразумевает великий план, причем, если какое-то удовольствие и может быть его следствием, оно не может быть его определяющим принципом.

Систематический прогресс

Действие рассматривается в моменте моральности с точки зрения своей цели и значения. Они изменчивы, так как действие может состоять в изменении внешней среды (намерение и моральная ответственность), в осознанной инициативе, направленной в той или иной степени на личное счастье (осознанное намерение – интенция – и благополучие), или в действии, совершенном по долгу или злому умыслу (добро и моральное сознание). Используя современную терминологию, можно сказать, что субъективное действие обладает как телеологическими, так и деонтологическими аспектами. Кроме того, именно прогрессивное увеличение его значения становится путеводной нитью систематического исследования действия. С одной стороны, в какой мере оно является импульсивным и несет в себе следы рационального размышления? С другой стороны, в какой мере оно производит малосодержательный эффект и, наоборот, обладает определяющей ролью для моральной идентичности субъекта?

[12] Там же. P. 129.

Во-первых, в отношении намерения (Vorsatz) речь идет об исключительно формальной трансформации данности. Действие не имеет здесь целью достичь индивидуального или общего счастья, но стремится произвести мимолетное удовлетворение – даже если эти действия могут иметь более серьезные последствия. Например, Эдип убивает Лая непреднамеренно, не зная, что он является его отцом, но исключительно под влиянием гнева. Следовательно, если это действие и является безусловно волевым, оно не нацелено на коренное изменение существования агента или мирового порядка. Аллен Вуд предлагает следующий пример: «Если я использую красную тряпку для того, чтобы заставить быка свернуть с его пути таким образом, что вместо того, чтобы убить вашего ребенка, он уничтожает петуньи, то Гегель счел бы, что к моему намерению относится не только спасение ребенка, но и уничтожение петуний»[13]. Этот пример абсолютно не убедителен по двум причинам: во-первых, мы можем посчитать, что желание спасти ребенка не является простым намерением в точном смысле этого слова, но осознанным намерением в связи с его неимпульсивным, но рефлексивным характером, а также в связи с его целью (успех или неудача действия не приводит к мимолетному удовлетворению или неудовольствию); во-вторых, что же касается уничтожения петуний, то оно является нежелательным следствием, проистекающим из выбранного средства. Таким образом, можно сказать, что, с точки зрения Гегеля, ущерб, о котором идет речь, возможно, проистекает из моего действия, но ничего не говорит собственно о моем действии (категория, которая включает и намерение, и интенцию). На самом деле, намерение не отсылает к случайному или дополнительному аспекту интенционального действия, но к действию, хоть и поверхностному, но желаемому как таковому.

Во-вторых, цель моральности состоит в реализации благополучия (Wohl) или блаженства (Glьckseligkeit) агента. Параграф 123 уточняет, что следует понимать под данными терминами: «Свобода субъективности, все еще абстрактная

[13] *Wood A*. Hegel's Ethical Thougt, p. 140–141.

и формальная, не имеет заранее определенного содержания, кроме своего субъективного природного бытия: нужды, наклонности, страсти, мнения, фантазии и так далее». Как не вспомнить здесь о кантовском определении счастья как удовлетворения всех наших наклонностей? Цель, так же как и интенция (Absicht), очевидно обладает общим значением и свидетельствует о рефлексии агента[14]. Более того, в то время как намерение оставалось нерефлективным до какого-то момента и стремилось всего лишь изменить какой-то элемент реальности, интенция подразумеват знание обстоятельств действия и стремится по-настоящему изменить данность. Об этом эксплицитно говорится в «Энциклопедии»: «Намерение касается только непосредственного бытия, но интенция относится к субстанциальному смыслу и цели этого бытия»[15]. Однако благополучие все еще свидетельствует о природном характере агента, так как оно заключается в удовлетворении его естественных наклонностей.

В действительности, лишь в третьем моменте у субъекта появляется заинтересованность в общем благе (das Gute). Тогда действие становится рефлексивным выбором, сделанного навстречу обязательству: «При суетности всех общепризнанных определений и чисто внутреннем характере воли самосознание есть столь же возможность возвести в принцип в себе и для себя всеобщее, сколь возможность возвести в принцип произвол, ставить собственную особенность выше всеобщего и реализовать ее посредством действования – возможность быть злым» (§ 139). Даже в то время, когда выбор сделан в пользу зла, максима обладает общей формой, так как в третьей части моральности речь идет о том, чтобы выбрать

[14] Важно не смешивать Absicht, понимаемое здесь как план, и Gesinnung, тематизированный Кантом в качестве максимы воли, термин, который зачастую переводят как намерение (intention). Как известно, для Канта ценность действий не состоит в их полезности, но в их Gesinnung, в максимах воли, которые готовы стать действиями даже тогда, когда их результат не будет для них благоприятным (Основы метафизики нравственности). Тема намерения здесь, таким образом, не является специфически кантианской.

[15] Энциклопедия философских наук III (1830), § 505, W. 10 314.

добро или зло как таковые[16]. Конкретнее, параграф 134 объясняет таким образом сущность добра: «совершать правое и заботиться о благе, как о своем, так и, согласно всеобщему определению, о благе других». Однако в отличие от кантианства речь идет не о том, чтобы принять универсализируемую максиму без противоречий, но о том, чтобы содействовать общему благу (которое по определению включает интерес агента). Гегель отрицает и то, что поиск личного счастья как таковой является имморальным, и то, что моральный закон требует по определению, чтобы мы ставили себя на такой уровень всеобщности, который мог бы быть признан валидным каждым разумным существом: согласно автору «Оснований философии права», природа добра может быть определена исключительно исходя из конкретной ситуации и выявляет лишь субъективное мнение[17]. Именно по этой причине решение, принятое добродетельным индивидом, не может быть удовлетворительно доказано. Одним словом, «доктрина добродетели» в гегельянстве невозможна: «невозможно какое бы то ни было имманентное учение об обязанностях» (Примечание § 135). Далее, институциональное или этическое предписание, которое было достаточным, например для греков, является неудовлетворительным помощником для современного общества, так как «право субъективной свободы явственно утверждает самое себя» (Примечание § 124).

Кроме того, необходимо отметить, что критика морального субъективизма в примечании к параграфу 140 не говорит, как обычно верят, о сложностях, свойственных кантианству, но о том, что ему наиболее противостоит, а именно казуистика, которая пытается обосновать имморальное действие, этика убеждения Фрайеса и Якоби (эксплицитно представленных

[16] Мы находим замечательное описание морального выбора в «Лекциях по эстетике», W. 13 79–82.

[17] Лекции 1824/1825 настаиваются на тщетности восхваления универсального блага: «Общее благо является пустым словом, мертвые и те, кто будут жить после нас, должны быть очевидным образом из него изъяты, что делает его относящимся лишь к современникам. Однако каким образом я могу содействовать благу китайцев или обитателей Камчатки?» / Под ред. Ilting, 4. P. 338.

как противников кантианства), или этика имморализма, защиту которой Гегель видит у Фридриха Шлегеля[18]. В «Лекциях по истории философии» Гегель тщательно рассматривает различие между серьезной иронией Сократа, которая выражает саму сущность субъективности, и пустой иронией Нового времени, которая в своем попустительстве ведет к расщеплению смысла истины и, в конечном итоге, показывает свою лицемерную природу[19]. Таким образом, мы имеем доказательство, если оно и было необходимо, в том, что моральный субъективизм является всего лишь частной фигурой третьего раздела моральности[20]. В то время, как субъективизм утверждает эгоистичное «Я», ориентирующееся лишь на само себя, как принцип действия, оно является действительно моральным только тогда, когда оно определено субстанциальным субъективным «Я», то есть «Я», которое обращено к универсальному благу (§ 130).

Несчастья действия

Сложность, выдвинутая на первый план в моральности, завязана на субъективности максимы воли. Любое намерение может натолкнуться на неизвестные обстоятельства (§ 117) или стать частью непредвиденных событий (§ 118), причем и те и другие мешают реализации цели и влекут за собой нежелаемые последствия. В Лекциях 1824/25 говорится о несчастном случае, который может произойти во время охоты

[18] В критике иезуитства и автора «Люсинды» можно увидеть часто встречающиеся в произведениях Гегеля элементы антикатолической полемики: в то время, как Фрайес и Якоби защищали просто неверные доктрины, католицизм способствовал имморальности.

[19] См.: Лекции по истории философии, W. 18 460.

[20] Если даже она представляет собой необходимую фигуру, как это аналогичным образом показывает превращение романтического искусства в не имеющую никакого значения имитацию и субъективный юмор. Формы разложения моральности не являются случайными в том смысле, что искажение вызвано недостаточным характером действующей формы. Однако нельзя сводить одну форму к другой.

или стрельбы: здесь можно вспомнить о рапире с предохранительным наконечником из третьей книги «Никомаховой этики». Возможно, Гегель был также вдохновлен «De officiis» Цицерона, на которую открыто опирался Кант: «Но часто бывают обстоятельства, когда то, что кажется вполне достойным человека справедливого и такого, какого мы называем честным мужем, изменяется и становится своей противоположностью, например возвратить принятую на хранение вещь все еще безумному человеку, исполнить данное ему обещание; что касается всего того, что имеет отношение к истине и к верности слову, то иногда справедливо отказаться и не сдержать своего слова»[21]. Каким же образом следует понимать эти нежелательные следствия? По Гегелю, они объясняются структурой собственно морального действия, которое заключается в реализации конечной цели в рамках «предполагаемого» мира. Конкретнее, риск неудачи при совершении действия зависит не от слепоты агента, неспособного найти средство, которое в себе самом являлось бы действенным, но от неизбежно возникающих противоречий между двумя источниками наблюдаемых событий: агент действия с одной стороны и внешние условия с другой. Воля субъекта вмешивается в природную и духовную объективность, которая остается определенной своей собственной процессуальностью и, следовательно, непослушной намеченной цели. В связи с тем, что в моральности еще нет снятия (Aufhebung) мира через понятие, но присутствует лишь абстрактное отрицание (в противоположность тому, что мы можем видеть в моменте нравственности – Sittlichkeit), соперничество между субъектом и объективной данностью предстает неизбежным. Если вспомнить аристотелевское различие, то можно сказать, что действенность субъекта по отношению к миру является не естественной, но основана на насилии.

С другой стороны, раздел, посвященный интенции и благу рассматривает то, каким образом интенция может идти вразрез с правом и благом другого, даже если возможное зло не

[21] *Цицерон М.Т.* Об обязанностях, I, 10, 31. Ш. Гарв опубликовал немецкий перевод произведения в 1787 г. в Брейслау.

желаемо как таковое. Примечание к параграфу 126 говорит о св. Криспине, который, как сообщается, крал куски кожи для того, чтобы делать обувь для бедных: действие достойно осуждения в силу своей нелегальности, как говорит Гегель, несмотря на то что оно было вызвано добрыми намерениями.

Наконец, в третьем разделе критика кантианства делает явной невозможность для сознания получить максиму действия, которая была бы несомненно валидной, из себя самого. Гегель считает, что кантовское требование универсальности, залог достоверности хотя бы до определенного момента, предполагает, что максима должна быть лишена какого бы то ни было конкретного содержания, то есть должна быть неопределенной (максима уважения собственности другого, например, является действенной исключительно в культуре, признающей частную собственность[22]). Однако третий раздел наиболее ярко показывает, что субъективное действие может заключаться в желании зла ради зла. Речь больше не идет ни о препятствиях, которые действие встречает в лице внешних обстоятельств, ни о случайном конфликте с правом, ни о неопределенности, но о желании совершить зло как таковое. Действительно, возможность зла отсылает к эминентному достоинству человека, обладающего свободой воли, так как проступок заключается в том, чтобы осознанно сделать выбор в пользу своих собственных желаний против универсального предписания[23]. Зло более не покоится, как это было

---

[22] Этот упрек является, очевидно, несправедливым: поскольку критерий универсальности по Канту не требует того, чтобы максима оставалась действенной при всех возможных условиях, то есть не соответствовала бы никакой установленной морали, но требует скорее того, чтобы субъект мог хотеть без противоречий того, чтобы субъективная максима его воли могла бы быть возведена до уровня практического закона сверхчувственной природы. Касательно полемики Канта и Гегеля с кантианской точки зрения см.: *Lequan M.* La Philosophie morale de Kant, p. 13–20.

[23] «Моральное сознание...является фактом бытия в точке превращения в зло» (Примечание § 139) Гегель использует здесь то же выражение, что и в «Энциклопедии», когда он говорит о постоянной угрозе физико-химического разложения, которое преследует живой

в предыдущем разделе, на природной воле, спонтанно находящейся под угрозой руководствоваться лишь склонностями, но на рефлексивной субъективности, которая может принять решение в пользу удовлетворения своих наклонностей, зная универсальный закон: «Единичный субъект как таковой несет поэтому полностью моральную вину за свое зло» (Примечание § 139). В свете того, что действие может быть искажено, и в свете возможных негативных последствий любого действия необходимо понять, автором чего поистине является действующий субъект.

Условия вменения в вину

Соглашаясь с Кантом, Гегель считает, что понятие обвинения имеет значение исключительно по отношению к свободной воле. Можно вспомнить о пассаже из «Критики практического разума»: «Без этой свободы... которая единственная является практической априори, никакой моральный закон, никакое вменение в вину согласно ей невозможны»[24]. Позиция Канта явным образом предвосхищает следующее положение, выдвинутое в «Разуме в истории» Гегеля: «Печать высокого абсолютного назначения человека заключается в том, что он может принять на себя моральную ответственность, ответственность не только в отношении зла, но и добра; ответственность в отношении того или другого, в чем он есть и

организм: «Живое тело всегда находится в точке перехода к химическому процессу» (Энциклопедия II (1830), Примечание § 337). Точно так же благо может быть сохранено, по Гегелю, только через постоянную борьбу против искажения и негативного изменения, возможность которого находится внутри него самого. Однако достаточно сложно понять, каким образом Анри Дени в своем исследовании «Гегель – политический мыслитель», с. 128, может утверждать, что «человеческое сознание, предоставленное самому себе, должно с необходимостью становиться злым». Если и существует систематическое превращение добра во зло, то ничего не позволяет сделать вывод, что эмпирическая субъективность является неизбежно имморальной.

[24] *Кант И*. Критика практического разума, М., 1965. Т.4. Ч. 1. С. 424.

что есть в нем, и в отношении добра и зла, которые сказываются на его индивидуальной свободе».

Действие, как оно представлено в разделе моральность, основывается, как и у Канта, на способности необусловленного принятия решения. Однако Гегель идет гораздо дальше своего предшественника. Свобода является не только метафизическим условием вменения в вину, но также отсылает к конкретному опыту, который переживает каждый в своей идентичности действующего субъекта. Известно, что для автора «Критики чистого разума» интуитивное познание собственной свободы невозможно. Таким образом, на вопрос об ответственности мы вынуждены отвечать либо исходя из феноменальной точки зрения (которая уничтожает любую попытку морального обвинения), либо исходя из ноуменальной точки зрения (которая делает возможным вменения в вину, но обладает недостатком, заключающимся в том, что она является контр-интуитивной). Невозможность определить, является ли мотивация какого-либо акта рациональной или основана на аффекте, представляет собой одно из самых известных утверждений «Основ метафизики нравов». Гегельянство прямо этому противоположно. Длинный анализ воли, данный во введении 1820, приводит нас к замечательному результату, заключающемуся в том, что волевой акт подразумевает, с одной стороны, испытание субъектом того, что любой выбор (частный характер воли) приводит к отрицанию его идентичности как свободного субъекта (универсальный характер), и, с другой стороны, осознанное принятие сделанного выбора (особый характер) есть установка, которая, вопреки всему, позволяет субъекту подтвердить свою изначальную свободу, конкретизируя ее. Мы имеем здесь дело с «наиболее интимным аспектом (das Innerste) спекуляции, бесконечностью как негативностью, взятой в отношении к себе самой, этим предельным источником всякой деятельности, всей жизни и сознания» (Примечание § 7). В отличие от Канта, Гегель делает из принятия своего действия неотъемлемую его составляющую: «Моральная ответственность (die Schuld) содержит действие в той мере, в какой действие присутствовало в воле. Эта моральная ответственность сказывается на воле, речь идет о

модификации вещи как желаемой и познаваемой»[25]. Если, по мнению Канта, свободная воля не может быть объектом опыта и должна быть в некоторым смысле постулирована как условие моральности[26], для Гегеля свобода задается в отношении индивида к своим действиям. Таким образом, субъективное действие есть не что иное, как конкретное подтверждение свободы выбора.

Свобода выбора без уступок

Гегель, вместе с Паскалем, отрицает софизм, утверждающий, что грешник, который не знает греховного характера своего действия, является менее виновным, чем праведник[27]. Гегель также обращается здесь к анализу из «Никомаховой этики», в которой отмечается важность различения между действием, совершенным в незнании (то есть, при отсутствии знания случайных условий действие является простительным), и действием по неведению (то есть, по незнанию принципов справедливого и несправедливого; данное действие является непростительным). Тем не менее, Гегель достаточно релятивизирует фигуру греха. Речь не идет о настоящем моменте философского анализа, но о предельном случае, который не имеет никакого значения. «Это наиболее индиффирентный аспект вопроса, который затрагивает скорее эмпирический момент» (Примечание § 140). Известно, что Паскаль ставит в центр своей

[25] Лекции по философии права 1818–1831, под ред. K.-H. Ilting, t. 4, p. 314.

[26] См.: *Кант И.* Основания метафизики нравственности, М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С.148: «Мы знаем нашу собственную свободу...исключительно через моральный императив». Также в «Критике чистого разума» Кант утверждает, что наши заслуги и ошибки остаются для нас всегда неизвестными.

[27] Интерпретация Э. Флайшмана, данная им в «Политической философии» Гегеля, с. 167, является неверной, так как Гегель открыто стоит здесь на позициях Паскаля.

аргументации первородный грех как фактор моральной слепоты и паралича воли: таким образом он приходит к необходимости теоретического обоснования позитивного права, которое, даже если оно лишено разумности, является гарантом мира и которому по этой причине мы должны подчиняться. Для Гегеля же индивид обладает достаточно ясным моральным видением и способностью действовать согласно своим убеждениям. Гегелевский человек никогда бы не признался, как апостол Павел: «Ибо я творю не то доброе, которое хочу, но злое, которое не хочу, но делаю»[28]. Именно в этой перспективе мы можем понять враждебность философа по отношения к янсенистскому понятию «действенной благодати», согласно которому человеческая воля не обладает никакой заслугой в совершении блага. Даже если Гегель увлеченно цитирует паскалевское разоблачение имморальности иезуитов, в действительности он значительно более близок к Молина.

Первая фраза параграфа 120 отлично резюмирует тезис философа: «Право намерения заключается в том, что всеобщее качество поступка есть не только в себе, но и известно совершающему его субъекту, следовательно, оно уже содержится в его субъективной воле». Для того, чтобы следствие могло быть вменено, необходимо, чтобы агент знал и желал его в его объективном значении и импликациях. Например, когда Эдип убивает Лая, не зная, что это его отец, он не знает универсального характера своего действия: по этой причине, как полагает Гегель, мы не можем, исходя из чисто моральной точки зрения, вменить Эдипу убийство отца (но дело обстоит совершенно иным образом с точки зрения трагедии, как мы увидим это далее). Философ защищает право быть обвиненным лишь за то, что ты желал совершить. Этот лейтмотив раздела моральность имеет в качестве необходимого следствия вывод о том, что мы не можем вменить в вину ребенку, имбецилу или сумасшедшему, так же как и животному, то, что они совер-

[28] Послание к римлянам, 7 19. См. также: *Овидий*. Метаморфозы, VII, 20.

шили действия, имевшие ужасающие последствия[29]. В свою очередь полагать кого-то виновным означает делать ему честь, признавая, что он обладает разумом.

Однако текст оставляет удивительно мало места соображениям о внешних и внутренних обстоятельствах, которые могут ослабить ясность сознания и свободной воли и, следовательно, избавить индивида от ответственности. Действительно, если Гегель не говорит о физических препятствиях, это происходит потому, что этот случай аннулирования возможности вменения в вину для него очевиден. Однако мы можем задаться вопросом, почему он уделяет столь мало внимания ослеплению аффектами. Известно, что в «Разуме в истории» рассмотрение страстей у великих людей не отсылает никоим образом к идее отсутствия у них рассудка, так как понятие страсти обозначает ту энергию, с которой они преследуют, кроме служения универсальному, их собственное благо. Таким образом, если Гегель признает, что рассудочные способности вменяемого человека могут быть иногда затемнены, он также полагает, что помрачение сознания не может быть принято во внимание в случае морального обвинения, так как «лишь такие решающие состояния уничтожают характер мышления и свободы воли совершившего поступок» (Примечание § 120). Одним словом, Гегель обладает поразительной уверенностью в автономии воли. Если внешние условия и могут сделать недействительной ответственность агента, то его внутренняя способность принять на себя вину обладает замечательной стойкостью.

[29] Как мы знаем, Гегель настаивает на остаточной рациональности сумасшедших. В «Лекциях по философии духа» *(*1827/28*)*, под ред. F. Hespe & B. Tuschling, p. 120, Гегель утверждает, что мы должны допускать, что тот, чей разум нарушен, «еще знает, что есть справедливо и несправедливо, и обладает полной вменяемостью *(Zurechnungsfähigkeit)* вне того, что является его сумасшествием».

Вменение в вину и признание

Гегель четко определяет условия вменения в вину, утверждая, что действие должно считаться добрым или злым исключительно согласно следующему положению: «право субъективной воли заключается в том, что то, что она должна признать значимым, усматривалось бы ею как добро... сообразно ее знанию о ценности поступка в этой объективности» (§ 132). Для того чтобы быть виновным, субъект должен был совершить действие исходя из его объективного морального значения. Это утверждение очевидным образом конформно общему принципу уголовного права. Напомним в качестве примера, что нынешний французский уголовный кодекс содержит положение (статья 121–123), согласно которому преступления и проступки для того, чтобы являться таковыми, должны проистекать из намерения преступить закон. Однако фактически многочисленные меры наказания, предусмотренные законом, отступают от общего принципа, что выявляет относительный либерализм «Оснований философии права». Например, если продолжить рассмотрение французского примера, статьи 121–123 уточняют, что неосторожность и небрежность представляют собой примеры ненамеренных проступков. Проступки, характеризующиеся отклонением от норм права, состоят в простом несоблюдении легального предписания и не подразумевает ни намерения нарушить закон, ни неосторожности или небрежности. Что же касается точки зрения Гегеля, то она подразумевает, что подобные факты не являются проступками в строгом смысле слова. Идея нормы, которая была бы по своей природе непонятна (паскалевская тема) абсолютно чужда гегельянству. Во всех своих произведениях Гегель защищает нормативность, доступную для понимания: именно во имя этого принципа он критикует иудаизм, заповеди которого представляют собой «непосредственное рабство, подчинение без радости, удовольствия и любви»[30]. Точно так же в лекциях 1824/1825 он критикует божественный закон как таковой в «Антигоне»: «У греков, на-

[30] Дух христианства и его судьба, W. 1 318.

пример, Антигона вызывает в памяти вечные божественные законы, причем никто не знает, откуда они происходят: они существуют, и люди им подчиняются»[31]. Гегель считает, таким образом, несправедливым принуждать индивида действовать вопреки своему убеждению – даже если ничего не говорит о том, что его воля всегда ясна, – и отстаивает «право не признавать ничего, разумности чего я не усматриваю» (§ 132). Таким образом, мы не находимся в области морального субъективизма, который бы обозначал то, что агент произвольно определяет, что является морально валидным. Кроме яростной полемики, развернутой в параграфе 140, относительно всех этических систем субъективного убеждения, Гегель, на самом деле, теоретизирует юридические и этические условия адекватного субъективного действия и критикует «добросердечную» мораль, разрешающую нарушать правовые норма во имя высшего блага.

Категорией, выдвинутой на передний план Гегелем, является категория признания как «признания своим» того, что было и желаемо, и сделано[32]. Лубочный образ, согласно которому гегелевская философия всегда предстает «в третьем лице» и рассматривает исключительно объективную сторону процессов, должен быть забыт, так как критерием вменения в вину в данном случае является не что иное, как субъективное отношение индивида к своему действию. Действительно, агент может обманывать и обманываться, как в случае Понтия Пилата, отказавшегося признать свою вину в осуждении Христа: однако с точки зрения Гегеля речь здесь идет о нелепом случае отрицания очевидного.

---

[31] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции 1824/1825, под ред. Ilting 4, с. 351. Как напоминает *Хабермас Ю.* в «Философском дискурсе современности», современность отмечена для молодого Гегеля моральным позитивизмом, то есть доминированием религии, которая не основывается ни на чем, кроме авторитета, и не располагает ценностью человека в своей установке.

[32] *Рено Э.* в своей статье «Identitй et reconnaissance chez Hegel», in *Kairos* (17), p. 186, показывает, что желание признания является у Гегеля источником всех моральных требований в целом.

Ответить за нежелаемые последствия

Теперь необходимо поднять вопрос об этической ответственности. Если даже Сократ и, до определенного момента, стоики являются фигурами моральности, то эта моральность, тем не менее, существенным образом характеризует современную эпоху. Она должна быть соотнесена с развитием автономной субъективности в связи с христианством. Лекции 1824/1825 включают в себя достаточно длинный анализ трагического действия, который мы также находим в «Лекциях по эстетике». Согласно Гегелю, герой трагедии, по образу античного человека, не различен в себе самом от нравственности, в которую он вписан, и ограничивается следованием законам полиса, богов или судьбы. Так, законы семьи принуждают Антигону и Ореста почитать мертвых или мстить за них. Сила античной трагедии заключается именно в том, что она показывает необходимые этические конфликты, действия, каждый раз обоснованные, но вызывающие мщение. Гегель предлагает в качестве контр-примера «Мессинскую невесту» Шиллера, в которой мы наблюдаем абсолютно непредсказуемые действия: «Здесь нет этического действия, слепой необходимости судьбы, но всего лишь удовольствие индивидов»[33]. Этический, а не моральный характер действий в Античности, освобождает ли он от виновности? Отнюдь, так как они желали того, что делали. Таково глубокое значение трагедии: герои наказаны не просто так – что было бы абсурдным и возмутительным, – но потому, что они действительно виновны. Креонт справедливо упрекает Антигону за то, что она предала земле Полиника. Невинное страдание, тема современной драмы, не обладает ни интересом, ни истиной: обладающая случайным характером, она не достойна искусства и производит слабое впечатление (однако хоть Орест и должен быть наказан, он не испытывает угрызений из-за убийства Клитемнестры. Именно поэтому его преследует этическая сила, выраженная в фигуре Эвменид, а не «внутренние змеи»[34] морального сознания.

[33] Ilting 4, p. 323.

[34] Лекции по эстетике, W. 13 360.

Наше время, утверждает Гегель, представляет подобные случаи. Когда солдат подвергает себя опасности, действуя согласно своему долгу, и вызывает тем самым свою смерть, мы его защищаем, но считаем его невиновным: «Он обладает моральной ответственностью (er hat Schuld), так как то, что он желал, становится этически обоснованным»[35]. Понятие виновности, строго говоря, не зависит от греховности воли, но от ее осознанного характера. Для Гегеля Schuld не является изначально связанной с проступком, но состоит в признании действия его субъектом. Ответственность подразумевает идентичность индивида и действия: в этическом и трагическом действии эта идентичность мгновенно дана. Следовательно, не существует разрыва между идентичностью отца и совершением действия в качестве отца, и равным образом нет разрыва между идентичностью гражданина и совершением действия в качестве гражданина. Сила трагического персонажа зависит не от того, что он произвольно совершает то или другое действие, но от того, что его действие смешивается с его бытием: Трагический герой, так же как и современный солдат, заслуживает страдания, которое он испытывает: но не потому, что наказание должно присутствовать как мера коррекции дурного поступка, но потому, что они показывают себя достойными своей судьбы.

Точно так же, как и законы природы не являются для Гегеля простой частной реализацией понятия, но экстраполяцией рефлексирующего рассудка ученого, моральные, юридические и политические нормы не выведены напрямую из понятия объективного духа, но отсылают к законодательной деятельности эмпирического субъекта права. В то же время, если философия природы использует рассудочные науки как таковые (поскольку природа характеризуется поглощением понятия), то философия права может держаться лишь самого понятия (так как в сфере духа в общем понятие восстанавливает свою власть). Именно поэтому «Основания философии права» столь мало используют позитивные теории морали

[35] Iting 4, p. 320.

и права. Остается, тем не менее, верным, что общее понятие объективного духа не позволяет Гегелю вывести действенные нормы, так как они являются результатом чисто эмпирических условий реализации объективного духа. В этом можно увидеть специфику моральности: в то время, как юридическое или этическое решение, даже эмпирическое, является объективно обоснованным, моральное решение зависит лишь от самого себя. Гегель ни в коем случае не критикует его – действительно, было бы абсурдным критиковать то, что есть, – но он подчеркивает его нестабильность. Необходимо, следовательно, видеть два конца одной цепи рассуждений: если моральное действие нередуцируемо и моральное сознание принимает решения, то это сознание никогда не может быть уверено в правильности своих действий, и действие может обладать дурными следствиями.

Спекулятивное рассмотрение моральности не означает для Гегеля определения того, что нужно делать, но анализирование различных форм действия[36]. Действительно, в третьем разделе производится эксплицитное различие между добром и злом, в то время, как первые два раздела лишь попутно рассматривают легитимность поставленных целей. Но третий раздел, что необходимо подчеркнуть еще раз, стремится скорее проанализировать модальности принятия решения в пользу того или иного варианта, чем дать рекомендацию относительно того или иного типа действия. Конкретнее, при рассмотрении каждой формы действия Гегель пытается определить, при каких условиях наблюдаемые эффекты отсылают к субъекту, как их автору, или, наоборот, объясняются случайной чередой нежелаемых следствий. Этот анализ дает критерии для различения того, что поистине является действием (Handlung), а что простым фактом (Tat). Это представляется продуктивным, так как момент моральности имеет в качестве объекта не просто моральный характер человека (как у Канта), но отношение между человеком и миром, кото-

[36] *Пеперзак А*. в своей статье «Hegels Pflichten- und Tugendlehre», in *Hegel-Studien,* 1982, p. 67, справедливо утверждает, что «содержание конкретной морали обосновано во введении к нравственности (*Sittlichkeit)*».

рое моральность вписывает в объективный дух и отличает себя тем самым от «практического духа», второго момента «психологии» в субъективном духе.

Но если различие между действием и фактом обладает легитимностью в глазах Гегеля, то происходит это потому, что индивид в-себе может быть ответственен за свои действия. Текст раздела моральность является яростным утверждением способности субъекта волеть через себя самого. Гегель кардинально не согласен с доктринами, которые утверждают, что человек не способен желать добро как таковое, или что ему могут быть вменены те действия, которые он не желал совершить – со всеми доктринами, наиболее выраженной догмой которых является первородный грех. Кроме того, известно, что даже если Гегель и говорит достаточно много о грехопадении, то его идеи очень неортодоксальны. Он сдержанно не соглашается с идеей обвинения во грехе лишь «первого человека» и интерпретирует этот момент Книги Бытия как изображение выхода из состояния незрелости и возвышение до моральности как способности выбрать добро или зло: «agere aude» – так можно понять слова Змия[37]. Кроме критики софизмов, которые освобождают человека от ответственности, текст раздела моральность также представляет собой постоянно возобновляемую речь в защиту человека, которого могут несправедливо обвинить. Возможно, Гегель нацелен на юридические институты, которые иногда слишком спешат признать вину обвиняемого. Однако, что более важно, он критикует все доктрины, которые, постулируя метафизическую недостойность человека, дают себе слишком простой аргумент в пользу того, чтобы морально осудить его.

[37] Среди многочисленных текстов Гегеля, посвященных этой теме, см.: Ilting 4, с. 370–371. О происхождении понятия невиновности, которая редуцируется к незнанию, см.: *Сенека*: Письма к Луцилию, CX, 46.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

2

МОРАЛЬНЫЕ ДИЛЕММЫ: ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СПОСОБЫ РАЗРЕШЕНИЯ

А. В. Разин

В докладе рассматриваются протвоположные позиции философов-рационалистов, отрицающих моральные дилеммы (А. Доноган, Т. Маконелл, Д. Дэвидсон и др.) и тех философов, которые данные дилеммы признают (В. Уильяме, М. Нуссбаум, Р. Маркес, Дж. Холбоу и др.).

Приводятся аргументы Ф. Аквинского об ошибке отнесения общего правила к конкретной ситуации, или принятия на себя таких обязательств, которые морально обесценивают всю ситуацию (perplexity secumdum guid).

В качестве способов разрешения моральных дилемм рассматриваются:

– определение всей ситуации как морально ложной (деконструкция дилеммы);
– ослабление принципа;
– учет предварительно выбранного приоритета (значение принятых на себя обязательств);
– переход с позиций деонтической логики на позицию логики оценок (создание работающей шкалы оценок);
– создание кодексов, работающих в направлении исключения дилемматической ситуации;
– совершенствование мира в глобальном смысле.

Тема моральных дилемм широко обсуждается в современной литературе. В самом общем плане различаются позиции тех, кто признает моральные дилеммы и тех, кто принципиально отрицает возможность их возникновения, точнее возможность классификации затруднительной ситуации морального выбора как дилематической, связанной с логической несовместимостью разных принципов. Мыслителей, признающих моральные дилеммы, обычно называют империстами. Это такие философы, как Ж.-П. Сартр, В. Уильяме, М. Нассбаум, Р. Маркес, Дж. Холбоу, М.Д. Хаузер, А. Макинтайр и др. Рационалисты за-

нимают противоположную позицию. Они конечно не отрицают того, что перед личностью может возникать сложная ситуация выбора, но принципиально не согласны с тем, что эта ситуация свидетельствует о несовершенстве морального принципа. С их точки зрения это определяется неправомерным применением принципа к конкретной ситуации, недостаточно хорошо проведенной рефлексией ситуации и т. д. Короче говоря, они отрицают, что возможна ситуация когда два фундаментальных моральных принципа, сформулированные в рамках одной и той же моральной теории могут вступать в противоречие. К рационалистам относят таких мыслителей, как Ф. Аквинский, А. Доноган, Э. Кони, Д. Дэвидсон и др.

В западной литературе при обсуждении моральных дилемм широко обсуждается пример с движущимся трамваем, который потерял управление и может задавить находящихся на путях 10 человек. Но у какого-то наблюдателя есть возможность изменить путь движения трамвая за счет перевода стрелки. В таком случае трамвай пойдет по другому пути, на котором стоит один человек. Соответственно, он погибнет, но 10 человек будут спасены. Обсуждаются разные возможности. Должен ли сторонний наблюдатель вмешиваться в ситуацию? Может ли он принять на себя груз моральной ответственности принести в жертву одного человека ради спасения жизни десяти. Обязан ли он это сделать? Или же он принципиально не имеет права вмешиваться в ситуацию? В более жестком варианте данной дилеммы некоторый человек может сбросить с моста жирного человека для того, чтобы остановить движение трамвая.

М. Хаузер провел обширные социологические исследования по поводу анализа данных дилемм, создал тест на моральное чувство. Он пришел к выводу, что люди разных возрастов, разных культур и разного уровня образования в принципе одинаково решают описанный тип дилеммы: перевести стрелки ради спасения десяти человек, пожертвовав судьбой одного – можно, но сбросить жирного человека с моста нельзя[1]. Хаузер объясняет это наличием у человека уни-

[1] *Хаузер Марк Д*. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008. С. 194.

версального морального чувства. Но я думаю, что ситуация поддается и рациональному анализу. Хотя в количественном отношении перевод стрелки и сбрасывание человека с моста выглядят одинаково, качественно это различные ситуации. В первом случае мы просто предполагаем гибель одного человека, находящегося на путях, который, кстати говоря, сам может быть виноват в том, что он там оказался, во втором случае мы совершаем очевидное убийство невинного человека. В первом случае вред наносится в результате так называемого двойного эффекта, а во втором – в результате преднамеренного насильственного действия.

В одном из примеров текста на моральное чувство Хаузер говорит о возможности моториста моторной лодки резко увеличить ход, перекрыв акуле вход в бухту, где купаются пять человек, но в таком случае пассажир лодки потеряет баланс, упадет в воду и станет жертвой акулы. Данная ситуация также поддается рациональному анализу. Моторист, взяв пассажира, принял на себя дополнительную ответственность за его жизнь и не может подвергать его опасности ради спасения других людей, которые в принципе сознавали, что купаться в местах обитания акул небезопасно.

Как видим ситуация моральных дилемм поддается рациональному анализу. Но описанная выше дилемма может быть усложнена. Допустим, на путях находится 10 человек и один кот, который неминуемо погибнет в том случае, если перевести стрелки и направить трамвай по другому пути. Кажется, что здесь рациональный анализ заходит в тупик. С одной стороны, жизнь человека ценнее жизни кота. С другой стороны, мы можем рассуждать и иначе: почему нужно приносить в жертву жизнь невинного животного, не сознающего опасность нахождения на путях во имя спасения тех, кто возможно просто не выполнил правила техники безопасности?

Принципиальную невозможность разрешения некоторых дилемм на основе абстрактного морального принципа показывает А. Макинтайр. В работе «После добродетели» он приводит следующие примеры равнозначности некоторых принципов:

а) в современной войне невозможно предсказать ее дальнейший ход, следовательно, критерии справедливости не могут быть точно установлены. Отсюда – вывод о том, что всем надо быть пацифистами;

б) единственный способ сохранения мира заключается в сдерживании агрессора, значит, надо укреплять армию и давать понять, что наша политика вовсе не исключает применения военной силы;

а) каждый человек обладает определенными правами, включая право на его тело, следовательно, женщина имеет право на аборт;

б) я не могу желать, чтобы моя мать имела возможность прибегнуть к аборту, будучи беременна мной, следовательно, аборты недопустимы;

а) справедливость требует, чтобы каждый гражданин имел равные возможности для развития своих способностей;

б) каждый человек имеет право брать на себя те обязательства, которые он хочет. Отсюда, врачи, учителя могут практиковать на таких условиях, какие им кажутся выгодными для них, а пациенты и родители, соответственно, могут выбирать врачей или учителей. Но тогда не все имеют равные возможности[2].

Этот список можно было бы продолжить, и он фактически не имел бы конца, особенно, если учесть те проблемы, которые возникают в медицине в связи с применением новых технических средств, в связи с возможностью значительно продлять человеческую жизнь, сохранять его в состоянии комы или предсказывать неотвратимость его судьбы.

Макинтайр считает, что нельзя указать никакого основания для определения приоритета тех или иных принципов, для того чтобы можно было выстроить их иерархию, позволившую руководствоваться вначале одним принципом, как более фундаментальным, и лишь затем обращаться к другому. Это переворачивает ситуацию в современной этике таким образом, что всякие теоретические положения, ссылки на эти-

[2] *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. Москва; Екатеринбург, 2000. С. 11–13.

ческие учения прошлых лет или прямые апелляции к логике и разуму используются только для того, чтобы подтвердить те моральные решения, которые уже имеются, которые пытаются аргументировать лишь для придания им видимости большей убедительности. Данную ситуацию Макинтайр характеризует как массовое распространение эмотивизма, имея под этим в виду не одно конкретное учение, сформированное на основе аналитической философии, а ситуацию в культуре современного человечества в целом. Он говорит о том, что современная этика фактически представляет странный конгломерат каких-то унаследованных из прошлого моральных идей, принципов, а также логических операций, в которых одни принципы пытаются вывести из других. Но все это ни в каких теориях не выглядит согласованным.

Это, с точки зрения Макинтайра, показывает, что мораль вне связи с исторической традицией, вне связи с устойчивыми представлениями, верованиями сплоченных групп людей оказывается бессильной в своих попытках дать собственное обоснование.

В критическом плане можно отметить, что рационалистическая этика, достигшая своей вершины в лице Канта, запрещает использование человека только как средства. Следует также отметить, что уже в иудаизме был сформулирован принцип: «жизнь одного человека нельзя спасать за счет жизни другого». С точки зрения этих положений перевод стрелок, для того чтобы спасти жизнь десяти, принося в жертву одного, должен быть категорически запрещен. Но в литературе отмечается, что ситуация приобретает иной характер, если речь идет о спасении жизни миллионов, за счет жертвы одной тысячи (А.В. Прокофьев). Я думаю, что дело даже не просто в количественном подсчете жертв и спасенных, а в предварительном качественном определении ситуации как особой, связанной с невозможностью применения общего принципа в особых условиях. Например, во время войны, какое-то подразделение в целях отвлекающего маневра может быть послано на явную смерть во имя спасения жизни других и обеспечения успеха операции. По крайней мере пока никто не оспаривает правомерность таких действий. Более сложный

вопрос возникает в связи с жертвами мирного населения. Например, известно, что У. Черчиль решил не проводить эвакуацию жителей города Ковентри, когда сталь известно о его готовящейся массированной бомбардировке для того, чтобы немецкое командование не поняло, что Великобритания владеет секретными немецкими кодами. Готовясь к ядерной бомбардировке Хиросимы и Нагасаки, американцы посчитали, что продолжение войны обычными средствами приведет к гибели миллионов людей (в том числе – гражданских), в то время как бомбардировка двух городов приведет к гибели около 80–150 тыс. японцев, но война будет сразу же прекращена, что и произошло. Правомерность этих решений обсуждается, и многие считают их неверными. Но нет сомнения в том, что речь идет о решениях, принимаемых в особых, даже чрезвычайных обстоятельствах.

В специальной статье, посвященной моральным дилеммам, А. Макинтаир рассматривает три примера дилемматических ситуаций[3].

1. Серьезно настроенный моральный человек осознает, что он ответственен за исполнение более одной из социальных ролей, которые несовместимы друг с другом. Например: а) мужчина или женщина как армейский офицер, выполняя служебный долг, рискует своей жизнью и находится в удалении от своей семьи; б) как родитель он или она должны находиться вместе со своей семьей и не подвергать своих детей риску остаться без родителя.

Макинтайр считает, что никакого направления правильного решения данной дилеммы не может быть предложено.

2. Следующий тип дилеммы, включающей неизбежную ошибку серьезно настроенного морального человека, заключается в том, чтобы делать не то, что предписывается ролевой ответственностью, а то, что предписывается общей нормой отношения к человеку как таковому.

Скажем: а) кто-то неправомерно узнал о будущих финансовых событиях на бирже, но обещал заинтересованным лицам

[3] *Macintyre A*. Moral dilemmas //Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990).

не распространять информацию. Соответственно, он должен следовать норме «исполняй свое обещание»; б) неожиданно он узнает, что если он сохранит известную ему информацию в тайне, благотворительный фонд, заботящийся о тяжело больных детях, потерпит финансовый крах.

В данной ситуации опять нельзя указать правильного направления действия.

3. Третий тип – ситуации касается альтернативных идеалов характера.

Это может быть выражено с помощью следующих тезисов: а) кто-то осознал, что имеет талант теннисиста или художника, и понял, что развитие этого таланта требует самоотдачи и несовместимо с тем, чтобы тратить время на заботу о других, на дела милосердия; б) но он также чувствует, что отсутствие заботы может привести к ограничению развития таланта его друга.

Таким образом, развитие одной из добродетелей характера противоречит развитию другой.

И здесь невозможно указать правильного направления действия.

Далее Макинтайр отмечает, что две другие ситуации, рассмотренные как моральные дилеммы, должны быть радикально отделены от первых трех.

Например: а) у меня есть долг посетить концерт моего друга; и б) и есть долг вернуть вовремя проверенную работу моего студента.

Этим конфликтом можно как-то управлять. Например, можно попросить студента подождать какое-то время. Можно извиниться перед другом. Но нельзя сделать этого применительно к трем отмеченным выше ситуациям.

Другие ситуации касаются произвольности морального решения.

Два человека тонут. Можно спасти только одного. В данной ситуации не имеет значения кого спасать, если этот кто-то не ваш родственник, ваша жена и т. д. Макинтайр со ссылкой на Алан Доногана отмечает, что моральное значение в данной ситуации имеет только то, чтобы спасти кого-то вместо того, чтобы не спасать никого.

Благотворитель (филантропист) может обеспечить заботу о новорожденных или об умирающих, но не об обоих одновременно. Понятно, что любое из его решений будет морально оправданным и одновременно произвольным.

Однако было бы, конечно, неадекватно просто бросать монетку, чтобы решить как поступить в упомянутых вначале трех ситуациях. Вина, возникающая в связи с одной из не принятых альтернатив, кажется неизбежной.

Макинтайр признает значение методологии рассмотрения моральных дилемм, предложенной Фомой Аквинским. Он считал, что затруднение возникает только тогда, когда общий принцип без ограничения применяется к конкретной ситуации. Тем не менее, Макинтайр считает томистский тип рациональности слишком узким.

Важно то, что обнаруживая себя в состоянии моральной дилеммы, агент должен осознать себя в особом состоянии своей воли, связанной с его желаниями. «И поскольку необходимо находиться в этом особенном типе диспозиционного состояния, для того чтобы действовать рационально, разум обладает ресурсами для того, чтобы дать агенту инструкции относительно того, как расщепить его или ее желания и волю в требуемом порядке»[4].

Агент, действующий в конкретных обстоятельствах, может оценить препятствия как не имеющие отношения к данной ситуации и как то, что не было значимо в прошлом (что не может повлиять на ситуацию), он может рассмотреть возможность того, как обойти препятствие и т. д.

«Но независимо от таких препятствий всегда во власти агента сделать то, что требуется рациональностью; и перед лицом этих препятствий неудача агента не есть неудача рациональности. Разум в соответствии с данной точкой зрения никогда не ошибается»[5].

Доноган усиленно аргументирует в направлении данной точки зрения, и кажется, что с такой позиции не может быть

[4] *Macintyre A*. Moral dilemmas // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990) P. 373.

[5] *Macintyre A*. Moral dilemmas // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990) P. 373.

никаких моральных дилемм. Тем не менее, конечно, есть ситуации, в которых невероятно трудно придти к заключению относительно того, что разум требует»[6].

Комментируя это положение Макинтайр отмечает, что возможна ситуация, в которой разум не может отдать приоритет тому или иному решению, хотя оба решения не рассматриваются как морально неправильные. Независимо от допустимости обоих решений разум в таком случае порождает несовместимость, которая в данной точке зрения рассматривается как абсурд.

«Бас Ван Фразен (Bas van Fraassen) говорит, что возможно пересмотреть деонтологическую логику и соответственно ее правила, так чтобы кто-то, кто заключил, что X должен сделать A, и X должен сделать B, и что осуществление B делает невозможным сделать A, не обязан дальше заключать, что оба эти положения свидетельствую о том, что X не обязан сделать A.

Доноган, однако отрицает такую логику рассуждения, так как полагает, что она допускает, что моральные дилеммы в реальном мире все же случаются. С его точки зрения они не имеют места.

«Иначе говоря, для рационального агента, который если не всезнающий, то по крайней мере знающий все относящиеся факты, не будет и не может быть моральных дилемм, но для реального человека, поскольку он не идеально рационален и должен также учиться, что он обычно делает, практически относящиеся факты, ситуации возникают, и они не только могут иметь все характеристики подлинных моральных дилемм, которые я упомянул вначале, но могут также иметь критические характеристики, которые еще не были упомянуты»[7].

Дилемма становится болезненной для субъекта потому, что он полагает, что существует правильный путь ее разрешения, но он не может найти этого пути. Это не означает, что он вообще не будет действовать как связанный двумя одинаковыми мотивами, но тем не менее ситуация выглядит для него

[6] *Macintyre A*. Moral dilemmas // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990). P. 373.

[7] *Macintyre A*. Moral dilemmas // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990). P. 376.

крайне болезненной. Макинтайр настаивает на том, что нельзя просто отмахнуться от явлений моральной жизни, спрятаться за абстрактные рационалистические аргументы. Нельзя также ограничиться простым описанием того, как дилеммы возникают. Важно не то, как дело представляется моральному субъекту, а то, как оно обстоит на самом деле.

Далее Макинтайр весьма плодотворно рассматривает дилеммы как противоречия, аналогичные противоречиям в развитии естественнонаучного знания.

Противоречия, подчас очень острые, случаются в физической теории. Болтсман и Максвел вступили в противоречие по поводу объяснения природы химического спектра. Противоречие было разрешено только тогда, когда были сделаны открытия Планка и Бора.

До тех пор, пока источник противоречия не был определен, для физиков не было основания покидать ни одно из систем утверждений, вступивших в противоречие.

Следовательно, какое-то новое радикальное теоретическое решение в области этики в принципе может способствовать преодолению той или иной дилеммы.

Макинтайр говорит о том, что его вышеприведенные рассуждения могут показаться несовместимыми с позицией Аквинского. И может в результате казаться неожиданным, что при характеристике ситуации дилеммы ученого естествоиспытателя он сам использовал томистскую идиому, говоря об ошибке отнесения общего правила к конкретной ситуации (perplexity secumdum guid)[8]. Аквинский, как это было показано Доноганом, утверждал, что есть класс моральных ситуаций, в которых некто обнаруживает, что есть принцип, которому он может повиноваться только в том случае, если он нарушит другой. Но это в соответствии с взглядом, который Доноган относит к Аквинскому, вовлекает повреждение несовместимости в системе морального рассуждения. Так как эта несовместимость возникает для человека только как результат нарушения одного или более из своих принципов. Этот человек не затрудненный симплиситер (simplisiter)[9], но

[8] Затруднение вторичного порядка.

[9] Находящийся в первичной, простой ситуации.

он оказывается в затрудненном положении, вызванными вторичными обстоятельствами (secundum guid.), т. е. это не тот, кто прямо обнаруживает себя в ситуации действия общего принципа, а тот, кто видит себя в ситуации частного, к которому общее правило применяется без учета конкретных обстоятельств.

Согласно Аквинату обещание совершить неправильное действие не обязывает, и соответственно не будет ничего неправильного в том, чтобы нарушить его, т. е. обещание совершить неправильное действие обесценивает в моральном плане всю ситуацию, и не будет неверным нарушить данное обещание.

Макинтайр говорит, что все три примера, с которых он начал, укладываются в логику подчинения вторичным обстоятельствам.

Таким образом, ясно, что не может быть понимания моральных дилемм без понимания моральной теории «Признание этого говорит о том, что период, в котором природа моральных дилемм плодотворно описывалась как сеть положений, независимо от самой моральной теории окончен»[10].

Таков общий вывод статьи известного философа. Он звучит оптимистично по отношению к более ранним взглядам самого Макинтайра, означает, что более общие положения моральной теории позволят найти способ разрешения моральных дилемм, в том числе тех, которые порождены на первый взгляд несовместимыми принципами.

В решении моральных дилемм можно идти по пути ослабления принципа. Это путь, по которому пошла так называемая ситуативная этика. Ее основателем считается Дж. Флетчер.

Он выступает за переключение внимания с абстрактных принципов на конкретного человека. Абстрактные принципы с его точки зрения теряют свою силу в силу отрыва от многообразных проявлений жизни. В этом основной недостаток теологической этики.

---

[10] *Macintyre A*. Moral dilemmas // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990). P. 382.

Суть позиции Флетчера заключается в том, что человек, действуя в конкретной ситуации, смягчает и видоизменяет принятые в обществе стандарты поведения в сторону снижения их нормативной строгости. Основой такого смягчения выступает принцип любви. «Любовь есть тот высший критерий, который делает абсолют относительным, не абсолютизируя вместе с тем само относительное»[11].

Еще большую степень относительности имеет феминистская этика заботы (Верджиния Хелд).

Стремление приближения моральных правил к ситуации может быть оценено высоко. В этом безусловно выражается гуманистическое отношение. Но здесь же заключена опасность полного растворения в ситуации.

Я думаю, что моральные требования можно снижать только в том случае, если ожидается позитивный общественно значимый эффект от дальнейшей деятельности человека, которому было позволено совершить то, что обычно осуждается как отступление от моральных правил.

Данная проблематика выводит нас на проблему ценностей.

Одним из направлений решения моральных дилемм может быть переход с позиций деонтической логики с жесткими оценками типа «обязательно», «запрещено» и «безразлично» к ценностным суждениям типа лучше, хуже, хорошо, плохо, допустимо, желательно.

В.А. Канке отмечает, что деонтическая логика хорошо согласуется с этикой долга, но не с ценностной этикой, которая, в свою очередь, органично сочетается с логикой сравнительных оценок[12].

Но применительно к этике оценок возникает проблема сравнения ценностей, т. е. вопрос о том, какая из них реально перевешивает в процессе принятия нашего решения. Например. Для моей карьеры требуются поездки за границу. Но моя жена против этого. Я хочу ездить за границу и не хочу разво-

---

[11] *Flencher J.* Situation Ethics: tru or Fals. Miniapolis. 1972. P. 45.

[12] *Канке В.А.* Современная этика: учебник. 4-е изд. М.: Издательство «Омега-Л», 2011. С. 54.

диться с женой. Можно учесть много других ценностей. Скажем, у меня слабое здоровье, и перелеты на самолете наносят мне вред. Но все равно остается не ясным, нужно ли предпочесть здоровье карьере и т. д.

Разрешая моральные дилеммы, следует учитывать также два следующие обстоятельства:

Во-первых, моральные дилеммы создаются в результате действий людей, и возможно они во многом порождаются недоучетом конкретных обстоятельств действия, недостаточно ответственным проведением. Любая моральная система содержит в себе противоречия между некоторыми принципами. Тем не менее, сравнение принципов, выявление приоритетов, согласование этих приоритетов с близкими могут помочь избежать ситуации моральных дилемм. Например, в случае первой дилеммы, отмеченной Макинтайром, очевидно, что человек, решающий стать офицером принимает на себя особую ответственность перед обществом. Он должен разъяснить характер этой ответственности своим близким, предупредить об этом тех, кто желает стать его близким.

Определенный вклад в предупреждение возникновения дилемм такого порядка могут внести моральные кодексы, относящиеся к профессиональной деятельности, в принципе разрешающие ситуацию и освобождающие человека от принятия тяжелого в личном плане решения в том случае, если он выбрал определенную профессию.

Во-вторых, моральные дилеммы часто свидетельствуют о несовершенстве того общества, в котором мы живем.

Если допустить, что в обществе когда-то все решения станут коммуникативными, что это общество создаст совершенную политическую организацию, в которой будут исключены войны, что во много раз возрастет степень надежности технических систем, поле моральных конфликтов, так же как и поле этики долга, будет сокращено. Соответственно не будет необходимости в жестких принципах, применение которых к конкретным ситуациям, как было показано, зачастую и порождает моральные конфликты.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ОПЫТ НЕГАТИВНОЙ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ СИСТЕМ: ИНТРОСПЕКЦИЯ И РЕТРОСПЕКЦИЯ*

Д. А. Щукин

Процесс формирования границ субъекта предполагает интенсивную работу с полем истории, которая может быть представлена в логике бинарных различений. Обращение к прошлому фундирует идентичность, однако сознание дополняет и реконфигурирует ретроспективный пласт при помощи психологической интроспекции с целью преодоления собственной дискретности и обретения целостности «я-нарратива».

Современная реальность меняет представление о логике обретения субъектом собственных предикатов, его уникальности, отличительных характеристиках коммуникативных сообществ, в которые субъект включен: интенциональный рост самостоятельности и толерантности индивида входит в противоречие с базовой функцией системы поддерживать внутреннюю стабильность.

Зигмунд Бауман отмечает, что в наше время чрезмерное внимание субъекта к собственному телу, которое окружено внешними врагами, дополняется страхом потери безопасного дома, который формируется как локация, радикально удаленная от чужих, подчиняющаяся нерушимым правилам сожительства[1]. Стремление создать единую массу, способную претерпеть инородное прикосновение – свойство мобилизации, цель которой сохранить свою субъективность. В условиях острого социального кризиса именно эта экзистенциальная определенность заставляет индивидов отказаться от свободы, «бежать от нее», сохра-

* «Социально-этический анализ легитимации ценностей дискурсивных сообществ современной России» (12-03-00420) РГНФ.

[1] См.: *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.

нив, однако, чувство принадлежности к группе и, как следствие, ощущение защищенности. Как пишет Парсонс, понятие «мы» необходимо обладает оппозицией, так как иначе не может быть определено[2]. Идентичность оказывается механизмом символического дистанциирования от «иных» и объединения со «своими». Наличие у социальных групп и институтов функциональных двойников приводит к тому, что они конкурируют за возможность инициировать большее число членов или обеспечить членство в своих рядах индивидам, обладающим наибольшим символическим или материальным капиталом. Так, важна попытка каждого социального института отличить себя от других социальных единиц: «Социальный институт онтологически зависит от индивидов, которые его поддерживают, и поэтому он обречен на постоянный страх перед тем, что они отдадут свои симпатии другому институту»[3].

Проблема дезориентации и адаптации напрямую ставит вопрос о положительных и отрицательных аспектах полифункциональных концептов, претензии которых на места исторически более ранних «образований» подтверждаются широким полем компетенций, делающих этих двойников даже более успешными, чем исходники. В настоящее время все чаще говорят о создании синтетических продуктов, заменяющих собой оригиналы. Так, появление гаджетов, которые, словно хищники, «пожирают» те функции, которыми изначально не владеют, интегрируя носителей этих функций в свой состав, становится общим местом.

Обобщая наблюдения востоковедов за мировой культурной динамикой, можно утверждать, что и на макроуровне ситуация повторяется: Восток идеологически и экономически противостоит Западу, постепенно принимая на себя его функции, а Запад реализует программы концептуального обновления восточного типа в попытке вернуть утерянную пассионарность.

---

[2] См.: *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997. С. 19–31.

[3] *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 116.

Представление об угрозе, которую представляет собой Другой по отношению к субъекту, находит все большее количество подтверждений. Субъект получает множество специальных знаний и навыков, позволяющих совмещать несколько сфер занятости и проявлять высокую социальную и профессиональную мобильность. Он сам трансформируется в гаджет, который крадет чужие функции. Можно возразить, что список профессиональных компетенций все более усложняется, профессии стремительно дифференцируются, а между ними существуют барьеры, которые превозмочь не столь просто, однако современная жизнь выстраивается в логике экономической борьбы, потому не столкновение двух конкурентов, разделяющих единый классовый habitus[4], демонстрирует истинную враждебность, но, скорее, всеобъемлющая конкуренция оказывается еще одним катализатором вражды. Другой воспринимается как тот, кто может не просто претендовать на одни и те же ресурсы, но способен принять на себя эссенцию субъекта.

Современный мир – мир возрастающей конкуренции, контролируемой принципом производства. Учитывая тотальность экономики, ее проникновение во все сферы, превращение денег в симулякр божественности, потеря занятости, экономическая несостоятельность ведут к символической смерти. Это достаточно ясно демонстрирует феномен финансовых кризисов, который превращает безработицу в одну из наиболее сложных социальных проблем с точки зрения нахождения решения, удовлетворяющего всех аффилированных агентов.

Рассуждение о субъекте как атомизированном существе, не имеющем индивидуальности, идентичном всем другим, снабженным стандартизированным сознанием, несмотря на известную справедливость, во многом является гипертрофией смысла, проявлением страха перед утопическим будущим, построенном на унификации, признающим скрытый факт подчинения субъекта структурам дискурса. Базовая структу-

[4] См.: *Бурдье П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995. С. 16–32.

ра сходств и различий не осознается субъектом, она скрыта за структурами дискурса. В этом смысле, система групповых идентичностей – следствие работы базового механизма поиска сходства и различия, который порождает все множество групп и все многообразие отношений.

Вывод, который можно сделать из подобного различения систем, достаточно очевиден. Идеологически и этически заряженные социальные общности в большей степени используют потенциал образа врага, при этом сама процедура и полученный результат конструирования тотален. Во всех случаях функционирования социального порядка система ограничений связывает индивидов с определенными типами высказываний, прочие же оказываются под запретом. Этот запрет – то потаенное, что субъект обнаруживает во враге, осознавая его как врага. Дискурс всегда напрямую связан с властными отношениями, таким образом, потаенное может представать как социальный ресурс, который представляет угрозу или необходим для увеличения силы дискурсивного воздействия. В рамках описываемой модели радикализация различий является следствием дискретности дискурса.

Дискуссия об открытости сообществ и ограничения доступа к ним чужаков заключена в поле, формируемом двумя крайностями – универсализацией, являющейся продолжением просвещенческой идеологии и включающей в себя рационализацию и объективизацию исторического нарратива, и попытками найти новые виды системных интеграторов – в культурах и субкультурах.

Обе крайности демонстрируют диалектику единого процесса, процесса изменения логики истории, которую все чаще пытаются представить в формате базы объективных фактов. Между тем, хотя групповая идентичность разворачивается в настоящем, определяя спектр актуальных ценностей и атрибутов, и направлена в будущее, демонстрируя ожидания и потенциальные символы веры, она, прежде всего, фундирована в прошлом и основана на истории.

История является процессом индивидуализации систем. Индивиды могут быть идентифицированы с помощью Истории/историй, в которых находят матрицу различий. Люббе

выделяет два ключевых типа индивидуализации – цифровую и историческую. Последняя непосредственно сводится к идентичности субъекта, однако историческая индивидуализация исключительно инерционна и зачастую не пригодна для экспресс-различения. Именно поэтому административная регистрация граждан предполагает упорядочивание индивидов по номерам, игнорируя всю полноту и значимость индивидуальных историй каждого субъекта. Важно и то, что цифровая индивидуализация, в свою очередь, может быть описана с помощью нарратива, а значит быть сведена к исторической.

Процесс присвоения номера – безусловный факт прошлого, но с помощью цифровой квантификации может быть представлена и историческая индивидуализация. История преобразовывается в бесконечную череду случайных и направляемых альтернатив, блок-схему, функционирующую на основании бинарной кодировки. Бинарный код – последовательность выбора, универсальная система различения.

В жизненной практике и практике познания субъект учится отличать себя от того, кем он не является. История – это процесс последовательного различения себя и другого, сначала на индивидуальном уровне, затем на уровне соподчиненных групп. Этот процесс начинается с описанной Лаканом стадии зеркала, когда ребенок осознает субъективную самостоятельность и травматическое отсутствие устойчивой связи с окружающим миром. Я противопоставляется Другому, затем «мы» становится оппозицией «они».

История напоминает сложнейшую базу данных, хранящую в себе пул альтернатив, с трудом поддающийся подсчету. Подобное сравнение позволяет говорить о присутствии в структуре исторической идентичности элементов ретроспекции. Субъект постоянно обращается к прошлому в формате опыта для проверки своей символической диспозиции в настоящем.

Однако ограничить историческую идентичность лишь полем исторической фактологии означало бы лишить ее всякой интенциональности. Между тем, идентичность имеет направленность, не просто описывая принадлежность индивида к коммуникативным структурам, но реализуя дискурсивное давление. Идентичность активна и включает в себя не только пассивный набор отличий.

Для работы с базой данных необходимо программное обеспечение, которое позволит организовать данные в логичные последовательности, исходя из актуальных запросов. Культурный «софт» – нарратив – придает информационному массиву размерность живого индивида. Набор фактов не оставляет места сюжету, а нарратив как реализация интерпретационной способности субъекта заставляет историю оживать. В процессе интерпретации факты превращаются в завершенный текст.

Интерпретация в узком смысле – структуралистское творчество, структурализм как действительность, то есть реализуемое сознанием расчленение социального и соединение его вновь на новых основаниях. Ролан Барт, рассуждая о сущности структуралистской деятельности, пишет: «Структуральный человек берет действительность, расчленяет ее, а затем воссоединяет расчлененное; на первый взгляд, это кажется пустяком (отчего кое-кто и считает структуралистскую деятельность незначительной, неинтересной, бесполезной и т. п.). Однако с иной точки зрения оказывается, что этот пустяк имеет решающее значение, ибо в промежутке между этими двумя объектами, или двумя фазами структуралистской деятельности, рождается нечто новое, и это новое есть не что иное, как интеллигибельность в целом. Построенная таким образом модель возвращает нам мир уже не в том виде, в каком он был ей изначально дан, и именно в этом состоит значение структурализма»[5]. Нужно оговориться, что, несколько меняя характер структуралистского восприятия, стоит «расструктурировать структуру», то есть лишить ее императивного основания в пользу диагностики. Это означает, что структура – лишь некоторый порядок восприятия, который позволяет определенным образом распутать узлы сознательного и бессознательного субъекта, превратив многомерную реальность индивида в плоский, однако прозрачный, набор взаимосвязанных концептов.

---

[5] *Барт Р.* Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 254.

Речевой акт состоит из трех элементов: локуции, иллокуции и перлокуции[6]. Нарративность усиливает перлокутивный компонент и превращается в инструмент воздействия. В феноменологической практике нарративным является интенциональный поток сознания, психологическая интроспекция. Поток сознания зачастую не имеет выраженной структуры, в связи с чем сюрреалисты использовали метод автоматического письма для того, чтобы избежать традиционных способов построения художественного произведения. Однако даже в случае отсутствия структуры возможен структурирующий нарратив. Знаменитый «Андалузский пес» Луиса Бунюэля после кинематографического анализа был признан соответствующим классической схеме построения.

«Я-нарративы», используемые в нарративной психологии, призваны упорядочить юмовский пучок ассоциаций и берут на себя максимальную психологическую нагрузку с точки зрения формировании идентичности. Проговаривая свою историю, индивид обращается к силе Символического для того, чтобы установить, пусть и зыбкую, но ощутимую взаимосвязь между означающим и означаемым, которое является паролем, «скрытым письмом», посланием. Смысл подобного проговаривания вне зависимости от содержимого текста – в обретаемой в результате проговаривания структуре.

Ретроспекция дополняется интроспекцией, и исторические факты обретают форму повествования. Рассказ этот в полной мере зависит от особенностей дискурса, в рамках которого создается. Именно поэтому мы можем говорить о контекстуальной интроспекции. Интроспекция – тот самый автор, субъект, о смерти которого писали Фуко и Барт. Так как дискурс работает в качестве инструмента подавления, поглощает субъекта и заковывает его в символические цепи, интерпретация – не безусловное проявление свободы индивида. Помимо качественного элемента творения, создания собственного мира, заложенного в интерпретативной сущности познания, интерпретация предполагает определенный путь, который может быть предопределен.

---

[6] См.: *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 22–129.

Властное основание ситуации интерпретации понимается Мишелем Фуко следующим образом: «Если угодно, не существует никакого interpretandum, которое не было бы уже interpretans. В интерпретации устанавливается скорее не отношение разъяснения, а отношение принуждения. Интерпретация не проясняет некий предмет, подлежащий интерпретированию и ей якобы пассивно отдающийся, – она может лишь насильственно овладеть уже имеющейся интерпретацией, и должна ее ниспровергнуть, перевернуть, сокрушить ударами молота»[7]. В этом смысле интерпретация никогда не бывает беспредпосылочной, она связывает субъекта с моральными нормами в рамках общественной жизни.

Зачастую интроспекция сопряжена с игрой воображения. В романе Оруэлла «1984» история меняется моментально, повинуясь желаниям скрытой за фигурой Большого Другого власти, однако речь идет не о тотальной смене опыта индивидов, но об изменении логики обработки этого опыта системой. По мнению Рикера, идентификация читателя с вымышленным персонажем произведения является основным проводником интерпретации самости[8]. Здесь, в поле воображения интроспекция может полностью реконфигурировать ретроспективный пласт.

Социальный конструктивизм разрабатывает концепцию контекстной взаимозависимости дискурсивного давления и символического инструментария субъекта, которым последний может осуществлять «редактуру» контекста. Сознание обладает способностью менять идентификации при помощи формирования альтернативной исторической реальности, но хотя идентичность создается как текущий проект доминирующей властью, она зачастую формируется в результате многолетнего этико-идеологического прессинга. В этом смысле сознание сочетает в себе логику ретроспекции с опытом самоанализа, организуя постоянные реконструкции исторического повествования.

---

[7] *Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс* // Философский портал. URL: http://www.philosophy.ru/library/foucault/nic.html (дата обращения 05.01.2013).

[8] См.: *Рикер П.* Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995.

Понимание структуры исторической идентичности помогает ответить на вопрос об изменении характера логики различения. Составной частью именно современного мира является историзм, но историзм, связанный, прежде всего, с развитием ретроспективной базы данных. Субъект существует в поле исторического пролонгирования и исторической фиксации. Для сохранения баланса опыт различения и возможности этот опыт использовать рост базы данных должен происходить одновременно с ростом гибкости интерпретативных практик. Субъект, сталкиваясь с полем однородных фактов и лишенный прежних маркеров идентичности, в логике Рикера проецирует на себя чужую жизнь так, как раньше проецировал иные роли. Это небезопасная игра, однако она становится символическим источником поиска смысла. Чем в большей степени процесс обретения идентичности предполагает использование воображения, тем более историческая идентичность становится идентичностью нарративной.

Литература

1. *Барт Р.* Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.

2. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.

3. *Бурдье П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995.

4. *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986.

5. *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997.

6. *Рикер П.* Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995.

7. *Фуко М.* Ницше, Фрейд, Маркс // Философский портал. URL: http://www.philosophy.ru/library/foucault/nic.html (дата обращения 05.01.2013).

8. *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

3

ТРУД КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ*

А. М. Положенцев

Для современной традиции труд является принципом феномена *человек*. Наши представления о труде, как источнике социальных благ, основаны на новоевропейской метафизике субъекта как несомненном основании подлинных истин. Труд является одной из таких истин. Хотя в историческом и этнологическом планах такое отношение к труду отнюдь не является универсальным. В статье будет рассмотрен феномен труда в двух аспектах: культурно-антропологическом и метафизическом. Культурно-антропологическая экзегеза понимает труд как призвание человека, как искупление, как способ спасения человека. Но труд как элемент аскезы имеет скорее дисциплинарную и нравственную основу, чем экономическую. Новоевропейская метафизика рассматривает труд как самореализацию субъекта и как способ достижения им целей разума как такового (благая и достойная жизнь). Максиму «познай себя» она прочитывает как поиск себя в профессии.

Труд с точки зрения современной метафизической и научной традиции (что, в общем-то, одно и то же) видится единственным подлинным основанием существования вида *человек*. На этом стоит не только современная политическая экономия, но и метафизика человека, для которой труд имеет тотальный и антропогенный характер, является настоящим *архэ*, принципом феномена *человек*. Теория происхождения человека также охотно использует это основание, и всевозможные идеологические конструкции, как религиозного, так и революционного толка, причисляют трудолюбие к числу самых ценимых добродетелей[1]. И Библия, и Маркс с Энгельсом, и Гегель, и Ницше, и Фрейд, и Вебер будут единодушны в высокой и важной оценке роли труда в истории человечества.

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ (проект № 12-03-00505).

[1] «Работать хорошо, – говорил мне один информант, работающий почти без выходных по 14 часов в сутки, – и волю Аллаха исполняешь, и тело здоровеет, и родителям помогаешь, и с людьми общаешься».

Труд «вмонтирован» в человека, врожден в него, составляет его сущность еще более коренным образом, чем, допустим, пол, или раса. Относительно этого феномена нет «белых» и «черных», нет мужчин и женщин, «нет ни эллина, ни иудея». Мы вросли в труд, как тыква врастает в стеклянный сосуд, и нас уже не выпустишь «на волю»: человек без труда умрет, как цветок без воды. Труд, если угодно, наша судьба, независимо от того, считаем ли мы его проклятием или даром.

Трудность чисто теоретического толка здесь возникает с тем, к какому роду феноменов его причислить: труд – это природа или культура? Социальный фактор, или биологический? «Естественный человек» не приспособлен трудиться на фабрике[2], но и не проживет, если вообще не будет работать. Здесь, как с языком: кажется, что речь идет о чисто социальном феномене, но ведь сам язык, которым мы произносим слова, это орган нашего тела. Также обстоит дело с рукой человека: она выросла, следовательно, она природный фактор. С чисто рассудочной точки зрения, так мы просто начинаем путаться в собственных абстракциях, каковые в данном случае порождены парой «природа/культура». С исторической – мы не в силах определить, когда одна абстракция начинает вытекать из другой (культура из природы), и не являются ли они на более глубоком уровне чем-то одним. А с метафизической – ответ на данный вопрос возможен исключительно в случае выхода за пределы истории и за пределы рода «человек». В книге Бытия (Быт. 2, 17–19) трудом Бог наказывает человека за грехопадение («в поте лица твоего будешь есть хлеб»), изгоняя его из Эдема. То есть, и здесь труд ставится

[2] Это – отдельный и весьма распространенный в этнографической литературы сюжет: местные аборигены, по свидетельству этнографов, чиновников и миссионеров, ленивы, потому что не желают работать на заводах колонистов, и не подозревают о своей нищете, поскольку считают себя зажиточными людьми, хотя у них нет ни пенни. Но речь должна идти о более сложных социальных практиках, включающих образование, терпеливость, усидчивость, умение сосредоточиться, просто возможность высидеть урок продолжительностью в 45 минут и т. д. Требуется глубинная перестройка личности и желание заниматься этой перестройкой.

на самой границе земного существования человека и выносится за пределы врожденной необходимости: «И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 2, 23). Здесь труд есть феномен семиотического и религиозного порядка: человек взят из земли и обработкой ее расплачивается за свое существование. Труд понимается как принцип человека, в качестве его онтологического начала, архэ. Если мы говорим «человек», мы подразумеваем «труд» (конечно же, наряду с другими философскими категориями, такими как: мышление, свобода, самосознание, нравственность, которые зачастую в философских концепциях оказываются метафизически связанными), когда мы произносим слово «труд», мы имеем в виду «человеческий». Но вот именно здесь и стал возможным переход от «человеческого труда» к «труду как таковому» (как и в случае с переходом от человеческого мышления к разуму как таковому, у Канта, например, когда он говорит об устройстве мышления не только человека, но и «любого разумного существа», как «Бога», так и инопланетянина). Понятие труд (работа) становится не только основным принципом социальной и биологической жизни *человека*. Трудятся теперь и Бог, и ангелы, и животные, и стихии. Вся эмпирическая часть вселенной («механика») может быть представлена как энергия, или как работа (произведение силы на расстояние; символом ***A*** в физике обозначается работа, аббревиатура немецкого слова Arbeit). Сводимость друг к другу и выводимость друг из друга физических величин, их тотальная конвертируемость выходит из того же метафизического принципа, согласно которому конвертируемы все ценности мира, все валюты и все труды человеческие (и нечеловеческие). Не только работа адвоката, психоаналитика, священника может быть сравнена с усилиями рабочего на фабрике или станка на заводе, можно вычислить работу осла, перевести в киловатты и рубли течение реки, дуновение ветра, приливы и отливы, горение нефти, спирта, Солнца. Так что труд отныне не только основа человеческого общества, но и всеобщий космологический принцип.

Наши представления о труде, как источнике социальных благ, не только материальных, основаны, прямо или косвен-

но, на новоевропейской метафизике субъекта как несомненном основании подлинных истин. Труд является одной из таких истин. И нас вполне удовлетворяет такое положение дел, и мы готовим себя к труду как к главному содержанию жизни. Хотя в историческом и этнологическом планах такое отношение к труду отнюдь не является универсальным. Хотя и трудятся все народы и все культуры, идеология (миф, предание, социальные практики и интерпретации их) труда несет зачастую отрицательное определение его.

Мы не собираемся трогать экономических истин. Мы рассмотрим труд в двух аспектах: метафизическом и культурно-антропологическом. Какая культурная реалия стоит за этим понятием? Новоевропейский субъект находится внутри довольно старинной для него традиции, которую он исправляет и в которой сомневается («Библия и Аристотель»). Труд мыслится как важнейшее земное дело человека, как его обет перед Богом. Эта экзегеза (рассказ о грехопадении) находит свежее прочтение в протестантской теологии (где он из наказания превращается в наслаждение), откуда и попадает в экономическую науку. Труд понимается как призвание человека, как искупление, как возвращение в рай. Или – как соработничество Богу, состроительство Царства Небесного (св. Августин). Однако труд как элемент аскезы имеет скорее дисциплинарную и нравственную основу, а не экономическую. Экономически труд осмысляет гетевский Фауст (переводивший, кстати, *логос* как «дело»). У Макса Вебера приводится достаточное количество примеров, в которых подчеркивается экономическое измерение благодати в протестантских сектах. Фауст, конечно, протестант, и знает об экономическом измерении благодати и о том, что божественность человека проявляется в созидании, отождествляемом с трудом. Но, наслаждаясь стуком лопат, Фауст не ведает, что этими лопатами роют его могилу. Труд здесь, можно сказать, секуляризируется, а видимая сторона для ослепшего Фауста (для Шпенглера Фауст – архетип западного человечества), то, что происходит «на самом деле», в мире сакральном, остается не просто неведомым, но перевернутым. Полагая, что руководит постройкой земного рая, он впустил в свои дела силы, противные все-

му благому. Однако за пределами нашего внимания остается труд до процесса секуляризации. Из чего он обмирщается? Что, какая деятельность, какой феномен стоял до этого обмирщения?

Классические аскетические христианские системы рассматривают труд как практику смирения и богопознания, главным делом считая обожение, теозис, как дисциплину, помогающую приготовить душу к встрече с божественной реальностью, а не как действительно созидательную деятельность. Труд есть дело нравственное, искупительное, а не экономическое. Труд понимается и принимается через страдание. Мы же расцениваем труд как деятельность, стоящую по ту сторону нравственности. «Как профессионал», «ничего личного», это мой бизнес. В классификации Канта труд и его приложение можно отнести к области гипотетических императивов. Мы должны делать таким образом для того, чтобы получить такой результат. Например, довести воду до кипения, прежде чем сварить суп. В крайнем случае, к императивам благоразумия (известные примеры Канта с торговцами, вынужденными торговать честно ради клиентуры). Однако в обоих случаях наша деятельность не будет относиться к области нравственности.

Классики экономической мысли определяют труд как «потребление рабочей силы»[3], как «целесообразную деятельность для создания потребительных стоимостей, «присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни»[4]. Интересная антропологическая конструкция приводится в примечании 9 на с. 195 «Капитала»: «полковник Торренс в камне дикаря открывает начало капитала. «В первом камне, который дикарь бросает в преследуемого зверя, в первой палке, которую он берет, чтобы притянуть плоды, которых не может достать руками, мы видим присвоение одного предмета с той целью, чтобы приобрести другой, и таким

[3] *Маркс К*. Капитал. Т. 1. С. 188.

[4] Там же. С. 195.

образом открываем начало капитала» *(R. Torrens*. «An Easay on the Production of Wealth etc.», p. 70, 71). Существованием этой первой палки [stock], надо полагать, объясняется и то, почему на английском языке «stock» есть синоним «капитала». В дальнейшем труд оказывается важнейшим антропогенным фактором становления человека, разделения функций конечностей, формирования органов речи, деятельности головного мозга, развития познавательных способностей… Данной философеме хочется противопоставить мифологему, согласно которой труд является наказанием и свидетельством падения человека.

Если мы обратимся к этимологии русского слова труд, то мы увидим, что здесь на первый план выходит момент нравственный и религиозный. Труд связан не с производством, а с трудностью, с дисциплиной, со страданием и даже с болезнью. Не целесообразность и не прибавочная стоимость. У Даля читаем: труд есть «работа, занятие, упражнение, дело; все, что требует усилий, старанья и заботы; всякое напряжение телесных или умственных сил; все, что утомляет»[5].

Словарь церковно-славянского языка круг значений слова *трудъ* отождествляет с греч. κόπος и определяет как *страдание*, *мучение*, *болезнь*, *беспокойство*, *горе*, *тяжесть*, *трудное положение*, *орудие для разрушения*, *рычаг*, *труд*, *подвиг*, *восстание*, *сопротивление*, *ристалище*, *зло*, *болезнь* (водный труд – водная болезнь). Глагол **труждати** – в первую очередь *смущать*, *беспокоить*, *досаждать*, и уж затем *трудиться* (*заниматься работою*). Соответственно, **труждающиися** – это «люди, обрекавшие себя на служение при храме»[6].

Эта «сакральная печать», лежащая на идеологических коннотациях феномена труда, характерна не только для мифологических и религиозных воззрений. У Маркса труд является не только понятием политэкономии, но и фундаментальной онтологической категорией, своеобразным *архэ* исторической действительности. Труд здесь получает имплицитные предикаты, которые с помощью аналитических суждений по-

[5] *Даль Вл*. Толковый словать живаго великорусскаго языка. СПб.; М., 1882. Т. IV. С. 436.

[6] Полный церковно-славянский словарь / Сост. свящ. магистр Г. Дьяченко. М., 1993 (репринт). С. 736 и сл.

лучают статус всеобщих. Так, стоимость включена в само понятие труда подобно тому, как существование было включено в понятие Бога в онтологическом доказательстве. Однако, помимо метафизических признаков сакрализации, нам бы хотелось указать на риторические и на те, которые можно было бы отнести к области поэтики. Труд в «Капитале» описывается как «*вечное* естественное условие человеческой жизни»[7] (курсив в цитатах здесь и далее мой. – *А.П.*); он «должен охватить эти вещи (предметы труда. – *А.П.*), *воскресить* их из мертвых, превратить их из только возможных в действительные и действующие…»[8]; «веществу природы он сам противостоит как *сила природы*»[9].

Безусловно, что труд является товаром. Однако, как трансформировалось само содержание понятия товара со времен Маркса, так же и изменилось современное содержание труда как товара. Товар уже давно не несет в себе все те характеристики, которые в него вкладывали политэкономисты классических времен. Эти изменения порождены изменением понятия потребности. Наши вещи давно не служат удовлетворению тех потребностей, которые Маркс и биологисты называли экзистенциальными (есть, пить, одеваться). Быть может, что таковых в чистом виде никогда и не было. Это чисто коммунистическая идея (вспоминается Умрищев из «Ювенильного моря», который «ничем теперь не брезговал, поскольку все на свете состоит из электронов»), что потребности могут быть лишены всего культурного, эмоционального и этического характера и выражать некую чистую «правду бытия». По крайней мере, этнографические и культурные документы не дают нам такого общества. Но оно отлично представлено в различных (анти)утопических источниках. Только попадая в противоестественные условия или в силу патологии человек удовлетворяет потребность в чистом виде. Но, в отличие от больного, заключенного и преступника, пролетарий сознательно выбирает такой способ существования.

---

[7] *Маркс К.* Капитал. Т. 1. С. 195.

[8] Там же. С. 194.

[9] Там же. С. 188.

Труд, его возможности, его палитра и ассортимент, так сказать, подвергнут той же тенденции преобразований, расширения, что и пресловутые потребности и виды товаров. Диоген любил бродить по афинскому рынку, восклицая, сколько на свете ненужных вещей. Сенека говорил об избытке книг, которые он не только никогда не прочтет, но и не станет читать. Подобному процессу подвержены и виды трудовой деятельности. Творчество, известное в его современном варианте под именем «креатив», коснулось и видов трудовой деятельности. С одной стороны, мы имеем дело с феноменом, известным в экономике под именем разделение труда. Однако в данном случае важным стал уже не труд, а разделение. Разделение стало принципом поиска нового вида трудовой деятельности. На нее вы, как изобретатель, имеете приоритетные права, и вы уже продаете не продукт труда, а сам труд является продуктом. То есть, труд стал одним из видов бизнес-идей, способной приносить стабильный доход не столько работнику, воспользовавшемуся этой идеей, сколько владельцу идеи. Хозяин труда стал капиталистом.

Этот поиск вида труда как бизнес-идеи имеет, впрочем, более глубокие социальные корни. В этой форме поиска воплощается новоевропейская (и, быть может, христианская) идея уникальности личности и еще более древней идеи, античной, поиска (познания) самого себя. «Познать себя», «найти себя», прийти к «истинному я», к «новому человеку», «обрести в себе божество» – все эти идеи возникают на заре новой эры в философских школах и получают своеобразное развитие в околорелигиозных сектах (не только христианских, можно указать на секту терапевтов), для описания которых требуется специальное исследование, здесь же мы лишь укажем на возможность подобной интерпретации данных видов практик. Макс Вебер показал связь христианской идеи спасения с новоевропейским отношением к капиталу. Мы же можем указать на связь идеи поиска себя с трудом, трудовой деятельностью. Поиск себя подчинен особой дисциплине, поиску «таланта», который нельзя «зарывать в землю», иначе хозяин таланта (крупной денежной единицы) накажет нерадивого слугу, не пустившего талант в рост (Мф 25; 14–30). Максима

«найди себя», сменившая максиму «познай себя», «заботься о себе» или «спаси себя» разворачивается на новом поле. Современная личность озабочена поиском себя не менее чем христианин спасением души, а в экзистенциальном плане по важности эта «практика себя» стоит на одном из первых мест. Здесь стоит упомянуть, что в русском языке слово «профессия» было синонимично слову «призвание» (видимо, здесь сыграло роль влияние немецкого языка, где «das Beruf», слово, означающее «призвание» в религиозном смысле («и призвал Господь Авраама»), стало использоваться для обозначения профессиональной деятельности). Выбор профессии это не только социальная и экзистенциальная задача молодых людей и их родителей, сама возможность этого выбора демонстрирует наличие свободы в мире. Свобода есть, согласно Канту, единственная ноуменальная вещь, о существовании которой мы можем знать доподлинно. Таким образом, наличие выбора решает и важную метафизическую проблему. Но, помимо этого, наличие выбора профессии означает освобождение от сословной и цеховой зависимости, социальная свобода (согласно Марксу, это освобождение от собственности ради свободы продавать свою рабочую силу на фабрике) и социальная мобильность создают условия для нового типа социальных отношений, в которых все усилия данного поиска сводятся к поиску экономического приложения себя. Отсюда понятно, почему «Arbeit macht frei». Этот поиск себя в экономическом плане соединен с идеей уникальности личности и уникальности ее места в мире, чего, казалось бы, не должно быть в случае, если в нашем проекте стоит цель построения действительно эффективной социальной или экономической машины. Все утопии об этом. Созданию идеального общества, армии, компании всегда мешает «человеческий фактор», принцип индивидуации. Но дело в том, что машина не работает без человека. Машина лишь средство для усиления экзистенции и ее сил. Машина новоевропейской мыслью понимается как протез человека. К машине всегда должен быть приложен человек, приложена свобода, приложен выбор, самосознание, разум, воля. Другими словами: для эффективной системы нужно создавать не механизмы, а личность. Здесь,

если угодно, парадокс современной личности. Чем более механизирована социальная и природная реальность (а механизация социального поля развивалась после механизации природы), тем в большей степени личным должен быть человек. Повторюсь, какую важную роль играли философские школы античности и христианские институты исповеди в повышении «степени» личности. Если с античными школами дело обстоит более или менее понятно, то с христианской теологией и культом не все так прозрачно. Отметим здесь только то, что в христианской догматике было разработано современное понятие личности (лицо, *ἡ ὑποστασις*), заменившей традиционное античное (*τό πρόσωρον*, маска), и что институтом исповеди культивировался с помощью анализа мотивов и поступков рефлексивный тип самосознания, а также то, что категория свободы была важнейшей для христианской социальной этики (уточним, что речь идет не только и не столько о внутренней свободе, сколько о свободе в гражданском, социальном и даже экономическом плане). В этой части христианство выступает не как результат трансцендентальной иллюзии, не как продукт социального воображения, а как практическая (этическая) система, решающая общие метафизические задачи.

Отмеченная выше сакрализация и (простите) метафизация труда, в том числе в марксизме и протестантизме, приводит к тому, что труд мыслится как тотальный прафеномен, уже нет выхода из труда, нет праздности, нет sacra, по отношению к которому труд был бы профанным. Труд теперь и есть sacra, он всеобъемлющ, как бог, как природный принцип. Праздность и досуг теперь лишь виды трудовой деятельности. Нью-Йорк, символ торжества труда – «город, который никогда не спит», можно было бы назвать «городом, который никогда не отдыхает». Сам праздник теперь это повод потрудиться, только уже в индустрии развлечений. Античность знала праздность как условие сохранения, во-первых, истины, а также чести, достоинства, славы, ну, и государственного порядка, поскольку именно досуг давал возможность, не зарабатывая кусок хлеба тяжелым трудом вести жизнь теоретика и политика. В общем, пролетарий и крестьянин никогда не могли стать носителями истины. И здесь все понятно. Кстати, конечно, такое устрой-

ство принято считать в какой-то степени универсальным. Истина открывается субъекту, а субъект понятие классовое. Но вот как быть с современным политиком (и чиновником тоже)? Почему он, по определению относясь к этому самому праздному классу, так и не соприкасается с истиной, и даже не заинтересован в ее сохранении, а даже, пожалуй, наоборот, стремится ее если не уничтожить, то, по крайней мере – скрыть? И имеет ли он отношение к праздному классу? Может быть, он хуже пролетария? «Я пахал четыре года по 25 часов в сутки», жаловался один из наших недавних президентов. Чиновники рангом поменьше пашут по 23, 22 часа и т. п. Явно, что этот праздный класс не совсем празден. А точнее, он под праздностью понимает нечто иное, чем грек или индус, чем философ или политик. Те были праздны ради истины и добродетели, эти используют власть как средство достижения состояния истинной праздности, праздности, погруженной в самое суету сует. Это тяжкий труд, наполненный знаками праздности. Комфортом, которым ты не можешь насладиться, а главное, воспользоваться для тех целей, для которых он был лишь средством. Это – воплощенная праздность, заполненная до отказа свидетельствами праздности. И, как свидетель, современный ценитель и хранитель праздности одновременно является и мучеником праздности. Но это уже праздность экзистенциальная. Представители такого праздного класса категорически отказываются решать какие-либо вопросы, связанные с истиной, в этом и заключается суть праздности, которую дает власть. Всякий, ведущий тяжбу с бытием, дурак и бездельник. Лучше бы съездил на Канарские острова, сходил в ночной клуб и пр. Современный тип власти дает новый тип праздности, который освобождает от вопросов, ради которых создавалась сама возможность праздности.

Однако эти знаки праздности есть свидетельства огромного труда, затраченного на их создание. В цене, в статистике общественных благ учитываются не уничтоженные ценности (как в потлаче), а созданные. Норма прибыли в индустрии развлечений может во много раз превосходить норму прибыли в производстве. Театр уже поражает не постановками, а суммами средств, потраченных на его реконструкцию или строи-

тельство. Карнавалы, спортивные игры, ток-шоу работают по принципу больших корпораций. Современный человек не в силах забыть про труд. Когда он не работает, он занимается хобби, «творчеством» или благотворительностью. Любая трата государственного уровня, вплоть до выборов, оправдывается в первую очередь созданием рабочих мест, а не какой-либо иной целесообразностью.

Homo oeconomicus по-прежнему озабочен вопросами воли. Только теперь это не вопрос анимации мира, творения, свободы воли. Это вопрос собственности. Вложенного в вещи и реализованного желания обладания.

Почему новоевропейская социальная мысль берет это желание в качестве фундаментального? Что в нем естественного?

В этом типе существования человек обретает себя. Поиски заканчиваются. Блужданиям конец. Буржуа купается в природе и забывает всю свою антропологию (все частные случаи разумности).

Он находится в абсолютной точке бытия и полагает, что тем самым имеет право на абсолютную власть. Власть собственно и есть желание обладания. И вот, человек теперь от «привычных» и приличных форм бытия приходит к неприлично-абсолютным. Это касается как его взаимоотношений с другими культурами, так и с другими существами. Эти формы строятся даже не на страхе смерти («абсолютный господин» Гегеля), а на самой смерти, точнее, на рассудочном уничтожении (=рачительном использовании).

Из этой точки он видит себя успешным по той причине, что он много трудится, а другие формы – нет. Он познал труд как некое чудесное приложение к бытию, нарушающее законы сохранения. Он видит мир трансцендентным, открытой системой. В закрытой системе его труд ничего не значит в общем ходе вещей. Судьба, доля, боги внутри мира, блюдут его внутреннюю справедливость и гармоничность. Они перекладывают с одной чаши на другую, чтобы мир пребывал в равновесии. Чтобы никто не заедал чужой доли. Мир же как открытая система черпает избыток из ниоткуда. Буржуа (не путать с предпринимателем, с которым тот себя готов отождествлять: предприниматель есть некая структурная проти-

воположность буржуа; буржуа знает себя как идеального потребителя, человека, у которого есть вкус, который понимает, что значит потреблять; да, его пестует предприниматель, но как свою противоположность, как свой продукт) мнит себя источником истинных желаний и прав на власть.

Труд противоположен не досугу. Досуг также лишь обозначается как «свободное время». Свободного времени уже нет. Труд (по сути – «занятость») противоположен безработице (обозначению отсутствия труда). Безработица (благо с позиции биоса), является (знаком) социального зла. Она стихийна и неуправляема. С ней нужно бороться, как со всяким социальным злом. Эта борьба благородна, и она искупает прочие социальные браки. Если труд есть наказание, то безработица есть наказание в квадрате. Она знаменует полную бессмысленность постсоциальной личности. Та хватается за работу как за последнюю метафизическую соломинку, как за трансцендентальный мостик к осмысленному существованию, к миру смыслов. Конечно, сначала этот мир был богом человека. Но Бога «убрали» профессиональные философы. Человек остался один, и труд перестал что-либо значить. Суть момента в том, чтобы переконструировать человека в субъекта, то есть в существо сетевое и стандартизированное. В первую очередь классификации и перестройке подвергается сфера потребностей, во вторую – способностей (потенций). Труд (способности) и потребности находят друг друга как свои негативы.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНЫХ ПРИОРИТЕТОВ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП (НА ПРИМЕРЕ ГЕРМАНИИ И РОССИИ*

Доклад на заседании круглого стола «Этика и культура» в рамках международной конференции: «Культура и нация». Санкт-Петербург, СПбГУ, 19.04.2013.

Г. П. Артёмов

Статья основана на результатах сравнительного анализа материалов 4-й волны (2008 г.) Европейского социального исследования (European Social Survey – ESS). В ходе анализа выявлено, что у всех профессиональных групп Германии и России существуют близкие по составу структуры ценностных приоритетов. Национальные особенности выражаются в степени ориентации профессиональных групп на различные типы ценностей. Процесс модернизации может способствовать сближению ценностных приоритетов профессиональных групп различных европейских стран.

«Различия в ценностях являются ключом к пониманию культур»
Энтони Гидденс. Социология. М., 1999. С. 674.

В качестве теоретической основы сравнительного исследования ценностных приоритетов профессиональных групп в докладе используется концепция Ш. Шварца, в соответствии с которой ценности можно рассматривать как убеждения в приоритетности определенных целей и действий, способствующих достижению этих целей. На основе модели Шварца разработан ценностный блок[1] Европейского социального ис-

* Доклад подготовлен при поддержке гранта РГНФ (Проект № 12-03-00420).

[1] *Schwartz S.H.* (2003). A proposal for measuring value orientations across nations [Chapter 7 in the Questionnaire Development Report of the European Social Survey]: URL: http://www.europeansocialsurvey.org

следования (European Social Survey – ESS)[2]. Этот блок включает 21 описание различных видов мотивации поведения людей (см.: табл. 1). Описания образуют первый уровень изучения ценностей. На втором уровне эти описания преобразуются в 10 мотивационных типов, отличающихся друг от друга базовыми целевыми ориентациями. На третьем уровне эти мотивационные типы образуют два биполярных измерения:[3] самообновление – самосохранение; самоутверждение – самоограничение. Такая трактовка исходных названий осей измерений, предложенных Ш. Шварцем, обусловлена тем, что в ESS для изучения ценностей используется только часть методики Ш. Шварца – «Профиль личности», которая позволяет измерять степень самоидентификации респондентов с различными целями и способами действия. Как известно, личность, наряду с культурой и социальными институтами, является источником ценностей. Поэтому в данной статье ось «Openness to Change» трактуется как ориентация людей на самообновление, а ось «Conservation» – как ориентация на самосохранение. Такая трактовка названий указанных осей вполне соответствует предложенным самим Шварцем названиям осей другого измерения: «Self-Enhancement») – самоутверждение[4] и «Self-Transcendence» – самоограничение.

При сборе данных по описаниям видов мотивации поведения людей в Европейском социальном исследовании использовался вопрос: «Сейчас я зачитаю Вам краткие опи-

[2] Это исследование проводится в большинстве европейских стран с 2002 г. (в России с 2006 г.). В этой статье будут использоваться данные 4-й волны ESS (2008 г.). Документация и данные ESS размещены на сайте Норвежского архива социальных наук. URL: http://www.ess.nsd.nib.no.

[3] В данной статье приводится авторская интерпретация названий осей измерений.

[4] Этот вариант перевода предложили В.С. Магун и М.Г. Руднев. См.: *Магун В.С., Руднев М.Г.* Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами // Европейское социальное исследование: изучение базовых социальных, политических и культурных изменений в сравнительном контексте. Россия и 25 стран Европы. Аналитический доклад. М., 2008. С. 67. URL: http://www.ess-ru.ru/index.php?id=339.

сания некоторых людей. Пожалуйста, послушайте каждое описание и скажите мне, насколько каждый из этих людей похож или не похож на Вас?». Ответы фиксировались с помощью шкалы из 6 позиций: от «очень похож на меня» до «совсем не похож на меня». В данной статье, в отличие от анкеты 4-й волны ESS, номера этих позиций увеличиваются по мере увеличения степени сходства с определенным видом мотивации поведения людей: минимальному значению соответствует 1, максимальному – 6. Для этого в базе данных ESS была преобразована последовательность нумерации альтернатив ответа на упомянутый выше вопрос. Перечисленные выше мотивационные типы и измерения ценностей образуют круговую структуру (см.: рис. 1).

Шварц считает, что мотивационные типы могут находиться в отношениях конфликта или совместимости. Конфликтующие ценности располагаются в противоположных секторах модели, совместимые ценности – по соседству друг с другом. По мере удаления мотивационных типов друг от друга увеличивается степень их взаимоотрицания и уменьшается степень их взаимодополнения. Это движение может осуществляться в двух направлениях. Например, «универсализм» можно сопоставлять как с «добротой», так и с «самостоятельностью», которые можно рассматривать в качестве дополняющих его мотивационных типов. Противостоящий «универсализму» мотивационный тип – «власть» – можно сопоставлять с «достижением» и «безопасностью» – мотивационными типами, дополняющими этот тип, и в то же время противостоящими двум другим типам: «доброте» («достижение») и «самостоятельности» («безопасность»).

Отбор профессиональных групп произведен из списка 245 профессий, содержащегося в базе 4-й волны (2008 г.) Европейского социального исследования. На основе этого списка составлен обобщенный перечень профессиональных групп, включающий руководителей, конторских служащих, инженеров, врачей, преподавателей, слесарей, продавцов, строителей, операторов, полеводов и овощеводов. Эти группы включены в анализ в соответствии с концепцией изменения

социальной структуры при переходе от индустриальной стадии развития общества к постиндустриальной[5].

Анализ российской и немецкой частей базы данных Европейского социального исследования (ESS) за 2008 год свидетельствует о наличии существенных различий в системах ценностных приоритетов населения России и Германии (см.: табл. 2).

В табл. 2 видно, что наиболее значимыми для населения Германии являются ценности доброты, универсализма и самостоятельности, а для населения России – ценности безопасности, доброты и универсализма. К числу среднезначимых ценностей в Германии относятся ценности безопасности и традиции, а в России – ценности традиции и самостоятельности. С учетом принятой в данном докладе концепции ценностей, можно утверждать, что в структуру основных приоритетов у населения Германии входят ценности самоограничения и самообновления, а у населения России – ценности самосохранения и самоограничения.

Рассмотрим проявление этой национальной специфики на уровне профессиональных групп (см.: рис. 2). Сравнительный анализ приведенных данных позволяет сделать вывод о том, что различия ценностных приоритетов профессиональных групп Германии и России связаны в основном со степенью идентификации представителей этих групп с ценностями мотивационных типов определенных измерений. Представители практически всех рассматриваемых профессиональных групп в России в большей степени, чем представители тех же самых групп в Германии, отмечают свое сходство с ценностями самосохранения и самоутверждения. Представители почти всех профессиональных групп в Германии в большей степени, чем представители тех же групп в России, отмечают

[5] Д. Белл включает в структуру переходного общества профессионалов (в сфере науки, технологии, управления и культуры); техников и полупрофессионалов; служащих и торговых работников; ремесленников и полуквалифицированных рабочих. См.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1989. С. 168.

свое сходство с ценностями самообновления и самоограничения. Следует отметить, что значимая (30% и более) степень идентификации наблюдается в основном по одному мотивационному типу (достижение) и только у некоторых профессиональных групп России – руководителей, инженеров и продавцов.

Для более детального сопоставления ценностных приоритетов российских и немецких профессиональных групп проранжируем представленные на рис. 2 первые пять приоритетов в соответствии и удельным весом респондентов, отметивших свое сходство с ценностями основных измерений модели Ш. Шварца (см.: табл. 3, 4).

Анализ приведенных данных позволяет сделать заключение о том, что выявленная ранее характерная для населения России ориентация на ценности безопасности попала в число главных приоритетов (ранги 1-3) всех профессиональных групп. В Германии она относится к числу главных приоритетов только у продавцов, строителей, операторов, полеводов и овощеводов. У остальных групп эта ориентация входит в число среднезначимых приоритетов. В то же время характерная для населения Германии ориентация на ценности самостоятельности не входит в число главных приоритетов у трех из десяти профессиональных групп (продавцов, строителей, полеводов и овощеводов). В России эта ориентация входит в число главных приоритетов только у преподавателей и слесарей. У руководителей, конторских служащих, инженеров, врачей и операторов самостоятельность относится к числу среднезначимых приоритетов, а у строителей, полеводов и овощеводов она попала в число малозначимых ценностей.

Анализ табл. 4 показывает, что из ценностей измерения: самоограничение – самоутверждение только ценности доброты входят в число главных приоритетов всех профессиональных групп и Германии, и России. Ценности универсализма только в Германии также входят в число главных приоритетов всех профессиональных групп. В России эти ценности входят в число главных приоритетов только у половины профессиональных групп: инженеров, врачей, слесарей, продавцов и строителей. У остальных групп ценности универсализма от-

носятся к среднезначимым приоритетам. Как уже отмечалось, ценности самоутверждения (достижение) попали в основном в число среднезначимых только и двух групп в Германии и России. И только у руководителей ценности достижения (личных успех и демонстрация способностей) относятся к числу главных приоритетов. Ценности власти ни у одной профессиональной группы в обеих странах не попали в число наиболее значимых и среднезначимых ценностей. Но и здесь, как и в целом по всем остальным мотивационным типам ценностей, у всех российских профессиональных групп (особенно руководителей, инженеров и продавцов) степень самоидентификации с ценностями этого типа намного выше, чем у немецких профессиональных групп.

В целом российские приоритеты соответствуют приоритетам большинства других модернизирующихся европейских стран, а немецкие приоритеты – приоритетам большинства других модернизированных европейских стран[6] (см.: рис. 3). На рис. 3.1 видно, что Россия и большинство других модернизирующихся стран располагаются в левом верхнем квадранте ценностного пространства, а Германия и большинство других модернизированных стран – ближе к центру ценностного пространства. Это значит, что в Германии существует баланс ориентации на самосохранение и самообновление, а в России – значительное преобладание ориентации на самосохранение над ориентацией на самообновление.

Анализ конфигурации стран на рис. 3.2 показывает, что Россия располагается в правом нижнем квадранте графика, а Германия – в левом верхнем квадранте графика. Это значит, что население России в большей степени ориентируется на ценности самоутверждения (достижение и власть) и в меньшей степени, чем население Германии, – на ценности самоограничения (доброта и универсализм). Этот вывод соответствует данным, приведенным в табл. 4. Анализ этих данных показывает, что при близких значениях рангов мотивацион-

[6] О социокультурных параметрах этих типов стран см.: *Лапин Н.И.* Сверяем человеческие измерения модернизации (по результатам третьей волны Европейского социального исследования, 2006) // Мир России. 2011. № 2. С. 42–50.

ных типов удельный вес людей, ориентирующихся на ценности доброты и универсализма, во всех профессиональных группах Германии существенно (от 5% до 38%) выше, чем в тех же самых профессиональных группах России. И в целом у всего населения Германии доля таких людей существенно выше (на 18% по ценностям универсализма и на 21% по ценностям доброты), чем у всего населения России (см.: табл. 2).

Отсюда различия уровней межличностного доверия у представителей рассматриваемых профессиональных групп и населения двух стран в целом (см.: табл. 5).

Данные табл. 5 свидетельствуют о том, что в Германии у всех профессиональных групп удельный вес доверчивых респондентов существенно выше (от 8% до 22%), чем у всех профессиональных групп России. В 2008 г. доля доверяющих большинству людей в Германии составляла 39%, а в России – 26% (в среднем по всем обследованным странам – 42%). Можно утверждать, что выявленный в ходе анализа более высокий уровень ориентации населения Германии на ценности доброты («помощь окружающим» и «верность друзьям») и универсализма («одинаковое отношение к каждому человеку» и «понимание других людей») в значительной степени обеспечивает и больший уровень межличностного доверия в этой стране в сравнении с Россией (см.: табл. 2). В табл. 2. видно, что уровень ориентации населения Германии на ценности доброты и универсализма превышает не только российский, но среднеевропейский уровни. Анализ распределения z-значений мотивационных типов ценностей у доверчивых и осторожных респондентов подтверждает наличие зависимости между ориентацией на доброту и универсализм и двумя этими типами отношения к большинству людей (см.: рис. 4).

На рис. 4. видно, что у людей, ориентирующихся на ценности доброты, универсализма и безопасности наблюдаются максимальные z-значения. По ценностям этих мотивационных типов, а также по ценностям достижения доля положительных значений выше доли отрицательных значений. Однако у людей, ориентирующихся на ценности доброты и универсализма, имеются не только высокие положительные z-значения, но и их полуторакратное преобладание над отри-

цательными z-значениями. По остальным видам ценностных ориентаций наблюдается обратная картина. Это значит, что ориентация на ценности доброты и универсализма в большей степени, чем все другие ориентации соответствует доверительному отношению к большинству людей. В то же время доверие человека большинству людей формирует у него характерную для культуры доверия способность понимать других людей, уважать их права и помогать им. Эта культура может успешно развиваться только на основе преодоления профессиональной, классовой, религиозной и этнической обособленности, существующей в современном обществе. Доверие большинству людей или генерализованное доверие позволяет преодолевать социальные перегородки потому, что оно представляет собой веру человека в преобладание среди окружающих людей, разделяющих его моральные ценности[7]. Эта вера способствует устранению профессионального обособления и превращению порядочных людей в моральное сообщество, основанное на отношениях взаимопонимания, взаимопомощи и взаимного уважения[8].

Выводы

У всех профессиональных групп Германии и России существуют близкие по составу структуры ценностных приоритетов.

Национальные различия выражаются в степени ориентации профессиональных групп на мотивационные типы ценностей и в иерархии этих типов.

Независимо от национальной специфики у всех профессиональных групп имеется общий набор основных мотивационных типов ценностей, на которые ориентируется большинство представителей этих групп.

Ценности самоограничения в большей степени, чем ценности других типов, способствуют росту взаимного до-

[7] См.: *Uslaner E.-M*. Trust as a moral value // Dario Castiglione, Jan W. van Deth, and Guglielmo Wolleb, eds., Handbook of Social Capital, Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 4.

[8] См.: *Штомпка П.* Доверие – основа общества. М., 2012. С. 431–432.

верия и понимания в отношениях между представителями профессиональных групп.

В Германии наибольший уровень доверия существует у профессионалов (специалистов), занятых в сфере управления, технологии, культуры и здравоохранения.

Процесс модернизация может способствовать сближению ценностных приоритетов профессиональных групп различных европейских стран.

Таблицы, рисунки, диаграммы

Таблица 1

Распределение описаний различных видов мотивации поведения по мотивационным типам ценностей и измерениям

Описания видов мотивации поведения*	**Мотивационные типы****	**Измерения**
Для него важно жить в безопасном окружении. Он избегает всего, что может угрожать его безопасности.* Для него важно, чтобы государство обеспечивало его безопасность во всех отношениях. Он хочет, чтобы государство было сильным и могло защитить своих граждан	Безопасность	Само-сохранение
Он убежден, что люди должны делать то, что им говорят. Он считает, что люди всегда должны следовать правилам, даже если никто за этим не следит. Для него важно всегда вести себя правильно. Он старается не совершать поступков, которые другие люди могли бы осудить.	Конформность	
Для него важно быть простым и скромным. Он старается не привлекать к себе внимание. Он ценит традиции. Он старается следовать религиозным и семейным обычаям.	Традиции	
Для него важно придумывать что-то новое и подходить ко всему творчески. Он любит делать все по-своему, своим оригинальным способом. Для него важно самому решать, что делать. Ему нравится быть свободным и не зависеть от других.	Самостоятельность	Само-обновление
Ему нравятся неожиданности, он всегда старается найти для себя новые занятия. Он считает, что в жизни важно попробовать много разного. Он ищет приключений и ему нравится рисковать. Он хочет жить полной событиями жизнью.	Стимуляция	
Он ищет любую возможность повеселиться. Для него важно заниматься тем, что доставляет ему удовольствие. Для него важно хорошо проводить время. Ему нравится баловать себя.	Гедонизм	

Окончание табл. 1

Для него важно показать свои способности. Он хочет, чтобы люди восхищались тем, что он делает. Для него очень важно быть успешным. Он надеется, что люди признают его достижения.	Достижение	Само-утверждение
Для него важно быть богатым. Он хочет, чтобы у него было много денег и дорогих вещей. Для него важно, чтобы его уважали. Он хочет, чтобы люди делали то, что он скажет.	Власть	
Для него очень важно помогать окружающим людям. Он хочет заботиться об их благополучии. Для него важно быть верным своим друзьям. Он хочет посвятить себя близким людям.	Доброта	Само-ограничение
Для него важно, чтобы с каждым человеком в мире обращались одинаково. Он убежден, что у всех должны быть равные возможности в жизни. Для него важно выслушать мнение других, отличающихся от него людей. Даже если он не согласен с ними, он все равно хочет понять их точку зрения. Он твердо верит, что люди должны беречь природу. Для него важно заботиться об окружающей среде.	Универсализм	

* Формулировки описаний видов поведения и распределение их по мотивационным типам взяты из раздела аналитического доклада о результатах 3-й волны ESS (2006 г.) см.: *Магун В.С., Руднев М.Г.* Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами // Европейское социальное исследование: изучение базовых социальных, политических и культурных изменений в сравнительном контексте. Россия и 25 стран Европы. Аналитический доклад. М., 2008. С. 67. URL: http://www.ess-ru.ru/index.php?id=339.

** Перевод названий мотивационных типов см.: *Карандашев В.Н.* Методика Шварца для изучения ценностей личности. Концепция и методическое руководство. СПб., 2004. С. 31.

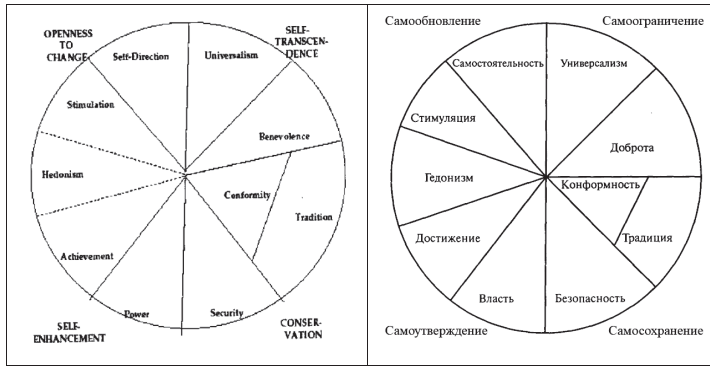


Рис. 1. Модель отношений между мотивационными типами ценностей

Источники: *Schwartz, S.H.* (2003). A proposal for measuring value orientations across nations. Chapter 7 in the Questionnaire Development Report of the European Social Survey. P. 270. URL: http://www.europeansocialsurvey.org; Карандашев В.Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности. Концепция и методическое руководство. СПб., 2004. С. 31 (перевод названий мотивационных типов); Артемов Г.П. Моральные установки как фактор ценностных конфликтов // Конфликтология. 2010. № 4. С. 141 (трактовка названий измерений).

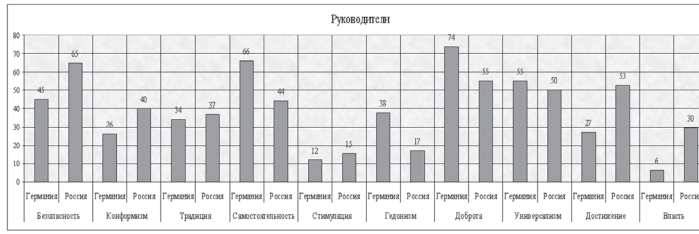


Рис. 2. Структура мотивационных типов профессиональных групп (в % от числа опрошенных)
Альтернативы: «Похож на меня» и «Очень похож на меня»

Таблица 2

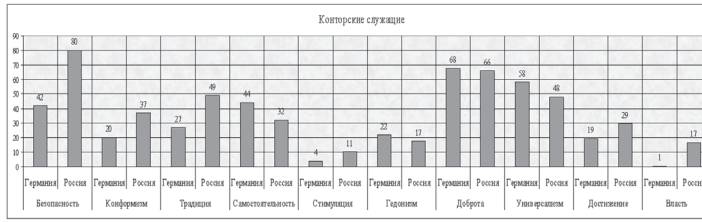
Степень ориентации населения на мотивационные типы ценностей (в % от числа опрошенных и ранги[9]) Альтернативы: «Похож на меня» и «Очень похож на меня»)

	Безопасность	**Конформность**	**Традиция**	**Самостоятельность**	**Стимуляция**	**Гедонизм**	**Доброта**	**Универсализм**	**Достижение**	**Власть**
Германия	43 (4)	22	28 (5)	49 (3)	9	27	67 (1)	59 (2)	21	5
Россия	64 (1)	29	37 (4)	33 (5)	13	18	46 (2)	41 (3)	29	20
Все страны	51 (2)	30 (5)	32 (4)	41(3)	14	26	61 (1)	51 (2)	24	8

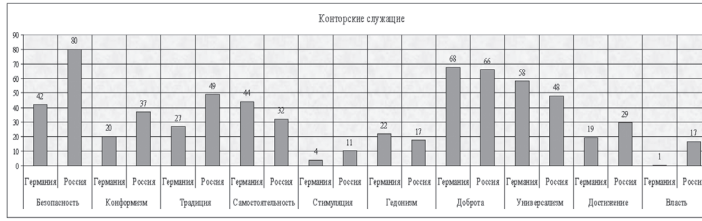
Критерии дифференциации ценностей: 1. Наиболее значимые (ранги 1, 2, 3); 2. Среднезначимые (ранги 4, 5); 3. Малозначимые (ранги 6,7); 4. Наименее значимые (ранги 8,9,10).

И с т о ч н и к : Европейское социальное исследование. 4-я волна. 2008 год. 54 988 чел. База ESS4e02. URL: http://ess.nsd.uib.no/ess/

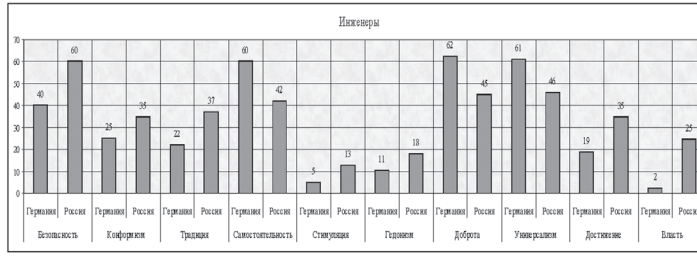
[9] Ранги 1-2-3 (наиболее значимые ценности) и 4-5 (среднезначимые ценности) характеризуют ценности, образующие основу мотивационной структуры поведения людей. В зависимости от изменения условий жизни и социальной ситуации эти два вида ценностей могут меняться местами в иерархии убеждений человека.



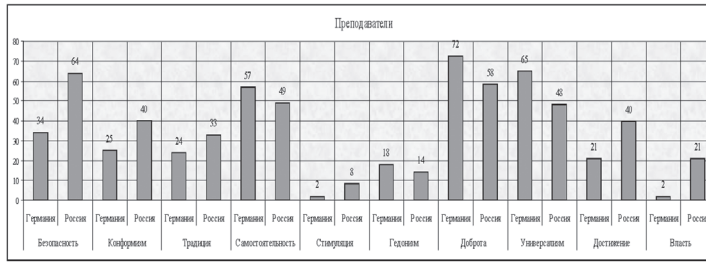
2.1. Руководители



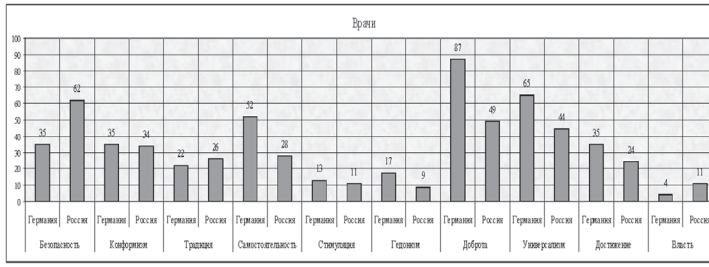
2.2. Конторские служащие



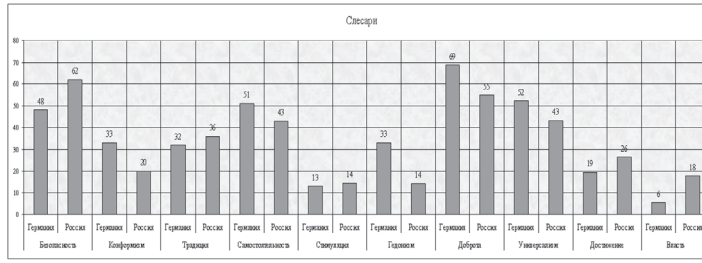
2.3. Инженеры



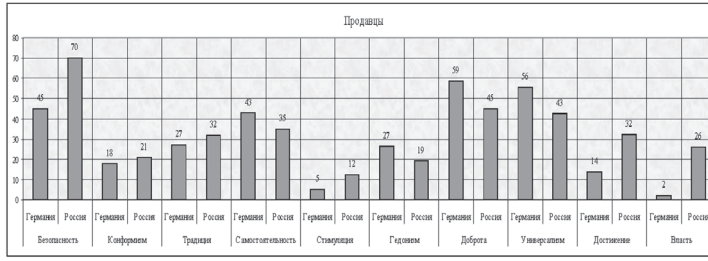
2.4. Преподаватели



2.5. Врачи



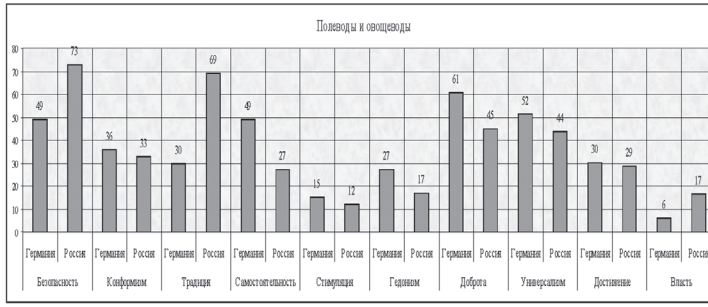
2.6. Слесари



2.7. Продавцы

2.8. Строители

2.9. Операторы



2.10. Полеводы и овощеводы

Источник. Европейское социальное исследование. 4-я волна. 2008 год. 54 988 чел. База: ESS4e02. URL: http://ess.nsd.uib.no/ess/

Таблица 3

Степень ориентации профессиональных групп ценности самосохранения и самообновления (% от числа опрошенных и ранги)

Профессиональные группы	Самосохранение						Самообновление					
	Безопасность		Конформизм		Традиция		Самостоятельность		Стимуляция		Гедонизм	
	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия
Руководители	45 (4)	65 (1)	26	40	34	37	66 (2)	44 (5)	12	15	38 (5)	17
Конторские служащие	42 (4)	80 (1)	20	37 (5)	27	49 (3)	44 (3)	32	4	11	22	17
Инженеры	40 (4)	60 (1)	25 (5)	35 (5)	22	37	60 (3)	42 (4)	5	13	11	18
Преподаватели	34(4)	64(1)	25 (5)	40 (4)	24	33 (5)	57 (3)	49 (3)	2	8	18	14
Врачи	35 (4)	62 (1)	35 (5)	34 (4)	22	26	52 (3)	28 (5)	13	11	17	9
Слесари	48 (4)	62 (1)	33 (5)	20	32	36 (4)	51 (3)	43 (3)	13	14	33 (5)	14
Продавцы	45 (3)	70 (1)	18	21	27 (5)	32	43 (4)	35 (4)	5	12	27 (5)	19
Строители	48 (3)	50 (1)	27	28 (5)	36	32 (4)	41 (4)	24	6	14	36 (5)	20
Операторы	64 (2)	65 (1)	27	31 (5)	44 (4)	51 (2)	37 (5)	31 (5)	7	11	24	10
Полеводы и овощеводы	49 (3)	73 (1)	36 (4)	33 (5)	30 (5)	69 (2)	49 (3)	27	15	12	27	17

Таблица 4

Степень ориентации профессиональных групп ценности самоограничения и самоутверждения
(% от числа опрошенных и ранги)

Профессиональные группы	Самоограничение				Самоутверждение			
	Доброта		Универсализм		Достижение		Власть	
	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия	Германия	Россия
Руководители	74 (1)	55 (2)	55 (3)	50 (4)	27	53 (3)	6	30
Конторские служащие	68 (1)	66 (2)	58 (2)	48 (4)	19	29	1	17
Инженеры	62 (1)	45 (3)	61 (2)	46 (2)	19	35 (5)	2	25
Преподаватели	72 (1)	58 (2)	65 (2)	48 (3)	21	40	2	21
Врачи	87 (1)	49 (2)	65 (2)	44 (3)	35 (4)	24	4	11
Слесари	69 (1)	55 (2)	52 (2)	43 (3)	19	26	6	18
Продавцы	59 (1)	45 (2)	56 (2)	43 (3)	14	32 (5)	2	26
Строители	66 (1)	37 (2)	50 (2)	33 (3)	18	24	5	22
Операторы	65 (1)	50 (3)	59 (3)	49 (4)	18	24	5	14
Полеводы и овощеводы	61 (1)	45 (3)	52 (2)	44 (4)	30 (5)	29	6	17

Критерии ранжирования ценностей: 1. Наиболее значимые (ранги 1, 2, 3); 2. Среднезначимые (ранги 4, 5); 3. Малозначимые (ранги 6,7); 4. Наименее значимые (ранги 8,9,10).

Источник. Европейское социальное исследование. 4-я волна. 2008 год. 54 988 чел. База: ESS4e02. URL: http://ess.nsd.uib.no/ess/

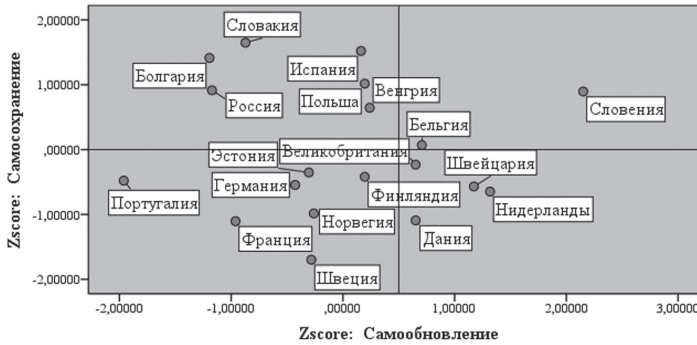
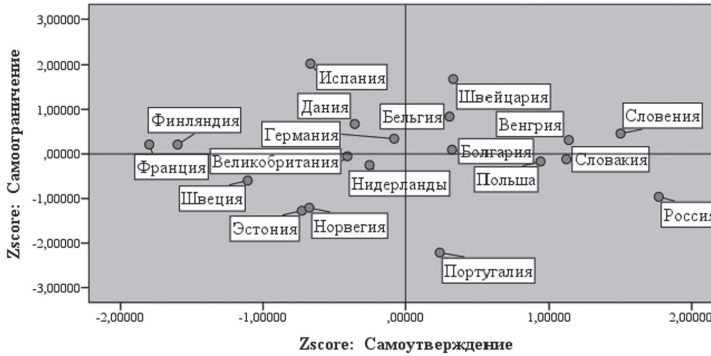


Рис. 3. Конфигурация европейских стран
в пространстве ценностных измерений (z -значения)[10]
3.1. Самосохранение-самообновление



3.2. Самоограничение-самоутверждение

И с т о ч н и к : Европейское социальное исследование. 4-я волна. 2008 г. База: ESS4e02 URL: http://ess.nsd.uib.no/ess/

[10] Z-значения – величины, которые выражают степень и направление отличия показателей каждой страны от средних по всем обследованным в ESS странам. Положительные величины z-значений свидетельствуют о том, что показатели страны выше средних, а отрицательные величины – о том, что эти показатели ниже средних. Такие оценки выражают степень идентификации населения страны с видами поведения, характерными для различных мотивационных типов ценностей.

Таблица 5

Уровни межличностного доверия в профессиональных группах России и Германии (в % от числа опрошенных)*

Вопрос: «Вы считаете, что большинству людей можно доверять или Вы склоняетесь к мнению, что даже излишняя осторожность в отношениях с людьми не помешает?»

	Россия		**Германия**	
	Даже излишняя осторожность в отношениях с людьми не помешает	**Большинству людей можно доверять**	**Даже излишняя осторожность в отношениях с людьми не помешает**	**Большинству людей можно доверять**
Руководители	58	27	40	38
Конторские служащие	55	28	32	50
Инженеры	50	27	38	42
Преподаватели	47	36	24	50
Врачи	57	22	26	52
Слесари	64	23	47	32
Продавцы	60	21	49	28
Строители	59	26	48	35
Операторы	54	29	49	38
Полеводы и овощеводы	57	16	41	38

* Приводятся округленные данные по альтернативам: «Даже излишняя осторожность в отношениях с людьми не помешает» (от 0 до 4 баллов по 11-балльной шкале) и «Большинству людей можно доверять» (от 6 до 10 баллов по 11-балльной шкале).

Примечание: Сумма ответов меньше 100%, так как часть респондентов выбрала среднее значение шкалы (5 баллов).

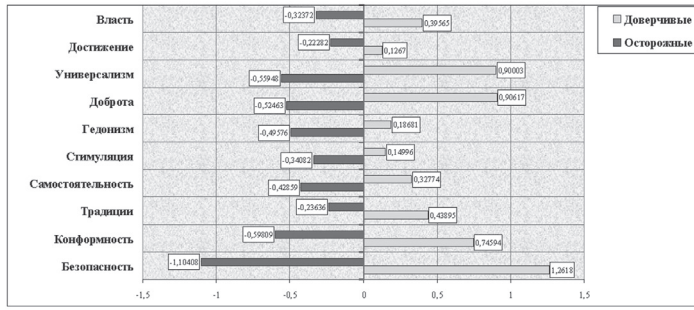


Рис. 4. Взаимосвязь ценностных приоритетов
и отношения к большинству людей (z-значения)

Источник: Европейское социальное исследование. 4-я волна. 2008 год. База: ESS4e02. URL: http://ess.nsd.uib.no/ess/

РЕЦЕНЗИИ

Новые уроки старой науки о счастье, или Почему искусство жизни возможно*

Д. А. Гусев

Рецензия на книгу:

Лейард Р. Счастье: уроки новой науки. М.: Изд. Института Гайдара, 2012. — 416 с.

Почетный профессор Лондонской школы экономики, директор Центра экономического развития лорд Питер Ричард Гренвилл Лейард хорошо известен среди экономистов и философов как в меру эксцентричный джентльмен почтенного возраста с несколько левыми взглядами. Его последняя и главная страсть – охота за счастьем, а учрежденное им движение Action for Happiness (http://www.actionforhappiness.org) занимается пропагандой основных техник достижения счастья в эпоху развитого капитализма. «Позитивные социальные изменения – наша цель», – пишут сподвижники Лейарда.

Ричар Лейард считается фактическим основателем такого малоизвестного для отечественного читателя направления в экономике и философии как «экономика счастья». Именно он ввел в оборот эту терминологию, так тепло принятую современным истеблишментом в качестве новой меинстримовой idee fixe социальной политики. Классическая и неоклассическая экономические теории, основанные на идее благосостояния и непрерывного экономического роста, в какой-то момент перестали гарантировать электоральный результат

* Материал подготовлен в рамках проекта РГНФ № 12-33-01296.

в развитых странах (а программа роста всеобщего счастья по Лейарду предназначается, прежде всего, таким странам). Возникшую потребность в нематериальном стимулировании жизни удовлетворил тезис лорда Лейарда: лучшее общество (соответственно политика) – то, в котором люди счастливее всего, а лучшая экономика – та, которая стремится увеличить количество счастья людей. Такого рода идея стала удачным инсайтом для экономики, значительную часть своей осмысленной истории прошагавшей под кеинсианским лозунгом о том, что в долгосрочной перспективе все мы трупы. Экономическая наука, еще со времен «Капитала» Маркса ассоциировавшаяся с диккенсовскими работными домами, в которых дети падают замертво от переработок, получила реальный шанс заговорить на языке, понятном людям, а не условным экономическим агентам. Политика, подхватывая «экономику счастья» в качестве штандарта, впрочем, делает хорошую мину при плохой игре: она-то давно знакома с требованием всеобщего счастья, и дело тут не только в подмочивших свою репутацию социалистических идеях или почивших в бозе проектах а-ля поселки Майкла Оуэна, или скажем, «красных» коммунистах. Совсем наоборот, всеобщее и бескомпромиссное счастье – и есть реальное дело любой политики. Политика, еще описанная Аристотелем, стала буквально нареченной практикой счастья для многих. Другое дело, что в ней (как и в этике) неожиданно обнаружилась комфортно расположившаяся натуралистическая ошибка, когда счастье (как конечная цель всякой жизни и деятельности) определялось через средства его достижения. Экономика, будучи, подобно этике, подручной дисциплиной, вдруг (века с XVII, стараниями Просвещения) приобрела собственную телеологию, точнее заменила телеологию политики, замкнув последнюю на себя, в результате чего счастье превратилось в обратную сторону национального благосостояния и экономического роста. Что бы сказал Аристотель, если бы узнал, что конечное благо, или благо само по себе, на протяжении многих десятилетий измерялось конкретными благами, точнее возможностью обладания ими и скоростью производства этих благ в обществе…

Монография «Счастье: уроки новой науки», дважды пере-

изданная в Великобритании (в 2005 и 2011 гг.) и переведенная на большинство европейских языков, издается на русском впервые, причем ни много, ни мало Институтом Гайдара, что свидетельствует о значимости идей Лейарда, даже в такой консервативной среде, как отечественные экономисты. По-видимому, дело в том, что Лейард, начинавший карьеру ученого с взрывоопасных по тэтчеровским временам исследований безработицы и общедоступности образования в Великобритании, обладает необходимой смелостью предъявить политике всю абсурдность ее нынешнего status quo. По мере того, как западные общества становятся богаче, – пишет он, – люди в них не становятся счастливее. Зачем нужна такая экономическая философия (и вообще любая философия), которая не прибавляет счастья? При безусловно правильной постановке вопросе, стилистика Лейарда, конечно же, наследует классической экономической теории: отсутствие роста счастья для него означает стагнацию общества, фактическое уменьшение объема счастья, его количества. Темпы роста экономики должны быть заменены темпами увеличения объема совокупного счастья. Впрочем, это не главная и не самая слабая точка его теории, прозванной критиками «теорией градусника счастья». Для Лейарда, и он на протяжении всей монографии пытается это аргументированно показать, счастье является количественно схватываемым явлением. Иначе и не было бы никакой «экономики» счастья, если бы не появилась возможность его фиксировать и объективировать в конкретные закономерности. Философия И. Бентама как нельзя лучше отвечает требованиям Лейарда – в ней обнаруживаются три кита «экономики счастья»: счастье как главный приоритет политики, важность счастья каждого отдельного человека и, наконец, счастье как личное дело каждого, переживание которого требует скрупулезной фиксации. Во всех трех аспектах на помощь Бентаму (а с ним и Лейарду) приходят современные исследования в области морали, психологии (так называемая «позитивная психология», когнитивная терапия и исследования поведения) и институциональная экономика. По сути своей, монография представляет собой вполне тривиальное рассуждение о природе счастья с точки

зрения современной науки, преимущественно психологии, экономики и морали. Остроты этому рассмотрению придает непоколебимая и практически мессианская уверенность автора в том, что счастье есть предел и крайний рубеж человеческих устремлений. Действительно, если желать не счастье себе, то что?..

Кроме этого, принципиально новым (с точки зрения современной позитивной науки) оказывается презумпция объективного характера счастья как переживания. То, что еще Аристотелем принималось за самоочевидный изъян счастья, Лейардом ставится во главу всего рассуждения: счастье субъективно, и его переживание есть главное подтверждение нашего стремления к нему. Высшим благом не может и не должно стать идеальное (идеализированное) состояние общества, какой бы смысл философы не вкладывали в это, отнюдь. Высшее благо как категория вообще изживает себя в экономике счастья, построенной на идее единичного переживания, фиксируемого энцефалограммой и/или психологическими тестами и опросниками. С естественнонаучной точки зрения такая логика убедительна и перспективна. Однако замеры уровня счастья (или серотонина) не дают никакого прагматического знания о будущем действии в направлении счастья (и автор сам соглашается с этим, потому как наука ничего не может предложить для счастья, кроме как создать условную «машину счастья», которую описывает, например, Нозик, и косвенно воплощенную в союзе фармацевтов и психиатров, масштабно предлагающих антидепрессанты). Для Лейарда важно не столько установить реальность счастья как переживания (локализовать его естественнонаучными методами), но понять, что является фактическим источником этого переживания, выявить факторы счастливой жизни и предъявить их экономике и политике.

Список факторов счастья в принципе может оказаться бесконечным; с этим столкнулся еще Аристотель, пытаясь вывести уникальную формулу такого поведения человека, которое бы наверняка вело его к счастью. Экономика счастья Лейарда идет тем же путем, отталкиваясь от повседневной практики и регулярного поведения. Сначала отбрасывается самый

очевидный вариант: счастье как продолжение и спутник богатства (благосостояния). Развитые страны и состоятельные общества по статистике испытывают меньше счастья, а динамика его прироста в них минимальна. Скорее наоборот, цивилизованный мир сталкивается с ростом преступности, насилия, депрессивного поведения и радикальной неуверенности его членов в связи с увеличением достатка. Более того, общий совокупный доход общества в сравнении с доходом конкретного человека, бьет по его чувству счастья, тем самым, снижая общий уровень счастья. Гедонизм также не дает возможности ощутить себя счастливым: он задает темп потребления удовольствий, держать который невозможно, а самое главное деструктивно (и это заметили еще психоаналитики, анализируя феномен желания). Другой подход к счастью напоминает дарвиновский, а именно он выделяет пять практически биологических позиций, которые вполне могли бы определять уровень счастья: возраст, пол, внешность, интеллект, образование. И снова мимо: исследования показывают полное отсутствие корреляции уровня счастья с перечисленными параметрами. Другими словами, молодые здоровые мужчины не счастливее старых некрасивых женщин, а посредственности в среднем столь же рады жизни, что и яйцеголовые. На помощь исследователю здесь приходит институциональная экономика и когнитивная психология: стоит обратиться не к «носителю» счастья, а его представлениям о нем, ценностным структурам, играющим самую важную роль в жизни человека. В итоге на нас влияет так называемая «большая семерка» факторов: семейные отношения, финансовая ситуация, общество и друзья, здоровье, личная свобода, личные ценности. Важно отметить, что это по большей части сложные комплексы представлений человека. Взять, например, финансовую ситуацию: сразу же становится понятно, почему идея общества благосостояния терпит фиаско в ракурсе счастья – богатство относительно, респонденты переживают зачастую не из-за того, что они лишены средств, но их волнует сравнение с более успешными членами их группы. Или людей чаще волнует не богатство общества а вполне понятные проблемы собственной безопасности, необходимости адаптироваться к обще-

ству. Семейные отношения также конфигурируют чувство счастья: в конечном итоге, отмечают респонденты, привязанность и внимание важнее, чем условное богатство. Наконец, личная свобода и ценности, которые можно объединить в группу «личная философия»: здесь важно не только в какой стране вы живете и в какой мере обладаете политическими и гражданскими свободами, важно, что вы ожидаете от себя, каковы ваши жизненные цели, и насколько они соотносятся с вашими реалиями и возможностями. На эту группу факторов накладываются внешние институциональные обстоятельства, мультиплицирующие счастье, либо наоборот снижающие его присутствие в жизни. Таковыми обстоятельствами можно считать уровень доверия в обществе, чувство справедливости, гендерные роли, влияние медиа. Несложно заметить, что последние упомянутые обстоятельства, относятся к тому, что достаточно долго в науке презрительно именовалось «антропологическими составляющими».

Перечисленные восемь факторов в итоге и оказываются ключевыми в лейардовской «науке счастья»…

Увы, именно они то и не становятся основной интригой книги, так как их количественный прирост вполне связан с конкретными психологическими практиками и экономическими стратегиями. То есть, счастье для лорда Лейарда оказалось даже не набором благ, а однозначным ростом определенных показателей, индексов, если говорить экономически. А здесь уже работает совсем другая философия.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРАХ

АРТЁМОВ Георгий Петрович
Доктор философских наук, профессор кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.
Контакты: g_artemov@hotmail.com

ГУСЕВ Дмитрий Алексеевич
Ассистент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.
Контакты: d.gusev@philosophy.spbu.ru

ЖИЛЬ Мармасс
Доктор философии, доцент факультета философии Университета Париж-Сорбонна, IV.
Контакты: gilles.marmasse@paris-sorbonne.fr

ОВЧИННИКОВА Елена Анатольевна
Кандидат философских наук, доцент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.
Контакты: ovchinnikovaea@mail.ru

ПОЛОЖЕНЦЕВ Андрей Михайлович
Кандидат философских наук, доцент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.
Контакты: andrey@polozhenzev.ru

РАЗИН Александр Владимирович
Доктор философских наук, профессор кафедры этики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
Контакты: razin54@mail.ru

СТАСЕНКО Анастасия Денисовна
Студентка магистратуры Высшей Нормальной Школы Парижа и Университета Париж-Сорбонна IV. Аспирантка кафедры истории философии СПбГУ
Контакты: kserokopiakserokopii@gmail.com

ЩУКИН Денис Андреевич
Кандидат философских наук, ассистент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.
Контакты: denis_shchukin@mail.ru

Дискурсы этики

Альманах

Вып. 1(2), 2013

Выпускающий редактор *А. А. Галат*
Верстка *Е.Г. Фортиной*

URL: http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/dethics

Издательство Русской христианской гуманитарной академии
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://rhga.ru