

Дискурсы этики. 2023, 2(18): 27—48

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2023/12/DE2023_2_18_27-48.pdf

УДК 177.7

ТЕОРЕМА О МЕНЬШЕМ ЗЛЕ. ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ.

Ячин С. Е.

статья:

поступила в редакцию 05.08.2023

принята к публикации 01.10.2023

опубликована (онлайн) 27.12.2023

© Ячин Сергей Евгеньевич

доктор философских наук, профессор

профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и

гуманитарных наук ДВФУ, Владивосток, Россия

адрес для корреспонденции: yachin.se@dvfu.ru

Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Аннотация. Вопрос об осознания зла, зла — в его специфической неизбежности в жизни человека и общества, сегодня приобрел особое значение для современной социальной практики и её философской (этической) рефлексии. Нарастающие требования «европейского гуманизма», с одной стороны, и ясное понимание ограниченности социальных благ, с другой, понуждают заново поставить вопрос об «оправдании добра». Ведь добродетель в отношении кого-то одного слишком часто оборачивается злодеянием в отношении кого-то другого или же лишением того некоторого блага, а значит — вольным или невольным причинением ему зла. Так ставится вопрос о том, какое моральное оправдание может иметь поступок, поскольку его субъект поставлен в подобного рода условия. Формулируется *теорема о меньшем зле*: тот, кто в условиях выбора стоит перед неизбежностью

причинения кому-то зла, но берет на себя ответственность за его минимизацию — поступает морально. Как следствие данной теоремы дополнительное обоснование получают причина неразрешимости проблемы общего блага и понимание социальной справедливости как соразмерности добра и зла.

Ключевые слова: сознание зла, оправдание добра, этика ненасилия, моральный выбор, моральная ответственность, справедливость.

Discourses of Ethics. 2023, 2(18): 27—48

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2023/12/DE2023_2_18_27-48.pdf

THE LESS EVIL THEOREM. POLEMICAL NOTES.

Yachin Sergey

received 05.08.2023

accepted 01.10.2023

published (online) 27.12.2023

© Sergey Y. Yachin

Doctor of Science in Philosophy, Professor

Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities,

FEFU, Vladivostok, Russia

Correspondence to: yachin.se@dvfu.ru

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Abstract: The question of the understanding of evil — evil taken in its specific inevitability in the life of a person and society — has acquired today special significance for the actual social practice and its philosophical (ethical) reflection. Growing demands of “European humanism”, on the one hand, and clear understanding of the limitations of social benefits, on the other, force the question of “justification of the good” to be raised again. After all, a good deed towards one person too often turns into a misdeed towards the other, or depriving that of some good, that means a voluntary or involuntary infliction of evil on it. That is how the question is raised of that which moral justification of an act can be since its subject is placed in such conditions. The less evil theorem is formulated and substantiated: one who faces the inevitability of infliction of evil on someone in the conditions of choice, but takes responsibility of minimizing it, acts morally.

Keywords: consciousness of evil, justification of good, ethics of nonviolence, moral choice, moral responsibility, justice.

1. Постановка вопроса

Человеку, в силу его моральной природы, свойственно думать о себе: «я хороший», или, во всяком случае, оправдывать свои явно нехорошие поступки (которые бы он осудил у других людей) некими исключительными обстоятельствами. Но именно поэтому попытка раскрыть непреодолимую греховность *той же* человеческой природы, как это образцово делает христианская проповедь, наталкивается на внутреннее сопротивление. Человеку трудно поверить, что гордыня, зависть, гнев (и прочие из семи смертных грехов) непреодолимы хотя бы на уровне помыслов и, так или иначе, проявляют себя в поступках. Об этом лучше всех знали самые «трезвые» из людей, целиком посвятившие себя монашеской жизни. Близкую картину «несовершенства» человеческой природы дает экзистенциальная аналитика *Dasein*. Хайдеггер в своей аналитике совести и вины показывает, что «чистая совесть» невозможна. Если совесть чиста, то ее просто нет» [SZ, §55]: *Dasein* всегда виновно!

В свете этой апории человеческой природы и возникает вопрос: что тогда значит поступать морально, зная о наличии «аморальных» мотивов, в той или иной мере присутствующих в тебе? Христианская проповедь дает канонический ответ на этот вопрос: ты должен бороться с греховной стороной своей природы. *Теорема о меньшем зле* — утверждает то же самое, но применительно к поступку в условиях специфического морального выбора, когда *благо*-деяние для одного оборачивается вольным или невольным *зло*-деянием для другого.

Чтобы сделать постановку проблемы более ясной, думаю, будет полезно поделиться тем, что послужило толчком к формулировке данной *Теоремы*. Она является некоторым итогом спора, который разворачивался (и в самых разных аудиториях) вокруг варианта известного морального кейса (в тексте он обозначается как «Скорая помощь»).

Ситуация выглядит так, что врач, спасая одного тяжелораненого, вместе с тем вынужден *отказать* в помощи и, тем самым, лишить жизни — другого. В рамках спора коллега сформулировал парадоксальный тезис: «Некто, отказывающийся спасти жизнь Ивана, при прочих равных условиях, поступает по отношению к Ивану аморально, даже если он поступает так ради спасения жизни Петра»¹. Признавая непреодолимую амбивалентность действия врача, мы спросим: можно ли решить, как, в конечном итоге, поступает врач: морально или аморально? Или же мы должны оставить оценку в её неразрешимости?

В конечном итоге, вопрос, который здесь выносится на обсуждение, состоит в следующем: существует ли критерий, который позволяет однозначно оценить данный поступок как моральный, если он, делая добро кому-то одному, вольно или невольно причиняет зло кому-то другому?

2. Почему добро требует оправдания?

На поставленный выше вопрос можно посмотреть с другой, более традиционной стороны: как на проблему оправдания добра. Как возможно, что желание добра, стремление к благу, требует оправдания? Разве такое желание и стремление не являются безусловными?

Принципиальным для платоновской, а далее — всей христианской традиции, было понимание несубстанциальности зла, как некоего отсутствия или недостатка добра. Образ зла — подобен тени, которую отбрасывает освещенное Солнцем тело. И сегодня едва ли кто-нибудь станет настаивать на мифическом понимании добра и зла, как двух равноправных сил, которые в Космосе борются за первенство. Так же как смерть является отрицанием жизни, как разрушение может случиться только *после* созидания, как ложь — возможна лишь благо-

¹ Современная метаэтика направляет внимание на сами этические суждения, что позволяет ставить под рефлексивный вопрос этичность самих этических учений. В этом ключе интересно, что медики (это были аспиранты), с которыми пришлось обсуждать *Теорему*, расценили данный тезис как «аморальный», поскольку он имеет в виду оценку действий врача.

даря истине, так и злое возможно только потому, что уже имеет место благое. Зло существует, но обладает специфическим, *отрицательным модусом существования*. Как таковое, зло не может быть осмыслено в качестве *со-стояния* (субстанциально), но только процессуально, как *зло-деяние*.

Впрочем, особое внимание *философской* рефлексии к проблеме осознания зла, не является чем-то новым для той же платонохристианской традиции, но вопрос здесь ставится сущностно метафизически, как «оправдание Бога» за имеющееся в мире зло². Но вот уже Вл. Соловьев сдвигает проблему в план «земной жизни». В своей знаменательной работе «Оправдание добра» он сохраняет идею Блага как трансцендентальный (а потому безусловный) принцип жизни, но отличает от идеи добра, как черты собственно человеческого устремления. Здесь и возникает вопрос, почему это, имманентное человеку стремление к добру, требует оправдания? Показательным в этом ключе было убеждение Соловьева в оправданности справедливой войны: «войны во благо», хотя сама по себе, война, конечно, является злом³.

В итоге, несмотря на признание онтологического первенства *Блага*, всё большее внимание в философской этике начинают привлекать те особые процессы, которые только и могут происходить в отсутствии света, в тени. Эпоха Просвещения открыла для себя тему того, как сознание, не освещенное светом разума, способно порождать своих чудовищ. У зла, несмотря на его признаваемую вторичность, обнаружилась собственная *негативная* логика⁴. Этим можно объяснить особый интерес и тревогу, которые тема зла стала вызывать со второй половины XX-ого века. Знаменательными по самой постановке про-

² «Теодицея» Лейбница — это для классической философии самый характерный пример.

³ См. особенно «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

⁴ Вот почему «Наука логики» Гегеля, которая делает отрицание имманентной чертой становления, придает злу особый онтологический статус, как того неизбежного эффекта, который сопровождает процесс всякого развития. Впрочем, сам Гегель, подобной интерпретации своего учения, по-видимому, не предполагал [4].

блемы стали работы «Банальность зла» Ханны Арендт [11], «Прозрачность зла» Жака Бодрийяра [14], «Литература и зло» Жоржа Батая [13]. К числу таких же знаковых работ можно отнести и популярную в отечественной среде «О сопротивлении злу силою» Ивана Ильина [3]. Особо отметим «Очерк о сознании зла» Алена Бадью [12]. В этих и других трудах тема зла ставится как проблема его осознания. Современный человек, получив значительную автономию от *Традиции*, получив право на собственное мнение, особым образом запутывается в моральных ориентирах. Сегодня философ может сказать те же слова, что и пророк: «Горе тем, которые зло называют добром, и добро злом» [Исайя, 5:20].

3. Осознание зла в перспективе преодоления метафизики

Следует прояснить причину, в силу которой тема *осмысления зла* заместила идею добра, в том виде, как она господствовала на протяжении всей истории европейской метафизики. Это замещение соответствует тенденции «преодоления метафизики», которой следуют основные направления философии со второй половины XX века. Идея блага имманентна метафизическому взгляду на мир, согласно которому основанием существования *этого* мира является *Начало*, лежащее вне его. Это *Начало* и должно быть обозначено как *Благо* или Бог. По словам Платона: «Познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [Государство, 509b].

Если же, в русле преодоления метафизики, мы ищем основания *этого* мира в нем самом, то будем вынуждены отказаться от оптимистической веры в его безусловную благость и сосредоточить свое внимание на том, *что* этот мир рушит и, причем, нашими собственными деяниями. Злом в *этом* мире может, прежде всего, считаться насилие одного человека над другим, которое, тем не менее, видится неизбежным. Только в рамках такого смещения внимания и может по-

явиться «набросок теории зла» (А. Бадью). Так же как в классической метафизике можно было говорить, пусть и о непостижимом, но абсолютном добре (Боге, который не *желает* зла), так и в логике имманенции становится возможным говорить о «радикальном зле», которое Бадью характеризует как «процесс личины истины» <...процесс, который «по своей сущности...» «является вершимым над всеми террором — под изобретаемым им именем» [1, с. 110]. Вторым источником зла становится сила «вершимого над собой террора как предательства в себе становления субъектом» [Там же, 113]. В конечном итоге, радикальное зло онтологически предстает как «пустота, прикрывающая себя видимостью полноты».

Важным в понимании зла Бадью представляется не само по себе причинение какого-либо вреда себе или другому, и тем более, не те естественные несчастья, которые сопровождают жизнь человека (болезни или стихийные бедствия), и даже не невольное причинение вреда кому-либо, но прикрытие такого причинения *личиной блага*, стремление «назвать зло добром».

Человеку естественно стремиться к благу. Всякая цель, говорил Аристотель, предполагает некое благо [Никомахова этика I, 94a]. Проблема состоит в том, что, желая себе или *своим близким* блага, мы, часто, в силу его естественной ограниченности, вынуждены *лишить или отказать* в этом благе Другому или даже отнять его у того, кого считаем *чужим*. В этой связи и возникает вопрос: *что позволяет нам полагать себя моральным субъектом, отказывая Другому в помощи и поддержке, осознавая, что в принципе могли бы их оказать?*

Оставаться на моральной позиции нам позволяет само сознание своей ответственности и вины. По словам Хайдеггера, «сущее, чье бытие забота, не только способно отяготить себя фактической виной, но есть в основании своего бытия виновно, каковая виновность только и создает онтологическое условие того, что присутствие, фактично экзистирруя, способно виновным стать» [8, с. 323]. Соответственно, совесть, как сознание своей вины, чистой быть не может. «Воля-иметь-совесть становится принятием на себя сущностной бессовестности,

лишь внутри которой имеет место экзистентная возможность быть «добрым» [Там же, 326].

В том же ключе непреложной виновности Левинас формулирует свою позицию радикальной ответственности-за-Другого [6]. Своеобразие учения Левинаса коррелятивно тому фактическому обстоятельству, что становление человеком возможно при условии, что его *Ближние* признают вас человеком, отвечают на ваш призыв: «вот он — я!». В итоге, Другой оказывается инстанцией, положенной «внутри» морального субъекта. Индивид приобретает свое Я лишь получив признание у Другого. Получается, что только позиция ответственности и взятия на себя вины позволяет оправдать свое существование [7].

Далее, по нисходящей, можно говорить и об относительном зле, как о том неизбежном разрушении, которое почти всегда сопровождает созидание, и о насилии, которое всегда сопутствует «согласию людей жить вместе». Именно поэтому альтернативой насилия как причиняемого друг другу зла, становится не благо само по себе, но принцип ненасилия. В этом ключе мы и формулируем *Теорему о меньшем зле*: «Тот, кто в условиях необходимого выбора встает перед неизбежностью причинения кому-то зла, но берет на себя ответственность за его минимизацию — поступает морально». Предвосхищая возможное непонимание, отмечу, что «минимизация» не предполагает какой-либо калькуляции. Желание меньшего зла означает просто движение совести от худшего к лучшему.

4. Дилемма морального выбора в условиях требований этики ненасилия

Идеалы ненасилия находят особое выражение в сознании зла современного человека. Симптоматичным является и его особая чувствительность к злу. «Чувствительность к злу» обостряется в виду осознания индивидом своих прав на достойную человека жизнь, с одной стороны, и пониманием неизбежности и даже необходимости насилия над ним — с другой. Отметим одно простое обстоятельство, что в

обыденном восприятии злом считается насилие над человеком, а точнее: именно то, что человек *считает* насилием над собой или другим.

В качестве показательного примера той дилеммы, с которой сталкивается *осознание зла*, можно взять ставший чрезвычайно популярным кейс «Вагонетка»⁵. Этот кейс знаменателен тем, что он радикально заостряет типичную ситуацию морального выбора при неизбежности причинения кому-то непоправимого зла (смерти). Собственно решение, что *из двух зол надо выбирать меньшее* — вполне соответствует здравому смыслу и здоровому моральному сознанию. Проблема, которую ставит перед нами этот воображаемый кейс, состоит не в целесообразности того или иного выбора (как это воспринимают многие), но в способности взять на себя ответственность и вину. Дебаты по поводу данного кейса, поскольку они не затрагивают экзистенциальной проблематики ответственности и вины, остаются «голыми упражнениями ума». Если же мы посмотрим на ситуацию морального выбора между большим или меньшим злом с позиции взятия на себя ответственности и вины за содеянное, то только при этом условии мы сможем найти этическое оправдание неизбежности причинения кому-то зла. Тем самым я предлагаю критически осмыслить позицию безусловного морального оправдания «доброго поступка» как такового, без учета его негативных последствий. Осмыслению подлежит давно известная коллизия, что «благими намерениями <зачастую> устлана дорога в ад».

5. О неизбежности естественного и социального зла

Жизнь смертных подчинена одному печальному обстоятельству: чтобы жить — надо питаться, нужно *лишить жизни* кого-то другого. К этому обстоятельству можно относиться по-разному: утешать себя естественной необходимостью, или же, принимая на себя вину, и стремясь радикально минимизировать ущерб, причиняемый иной жизнью, питаться исключительно растениями, и прометая перед собой тро-

⁵ Развернутые сведения о кейсе и спорах вокруг него можно почерпнуть из Википедии.

пинку, опасаться наступить на живое существо (как это делают некоторые буддийские монахи).

Человеческое сообщество достигло той стадии гуманизма, когда уже не принято питаться друг другом, но оно никак не избавлено от некоторых форм насилия: неизбежности лишения другого какого-то условия «хорошей жизни» — той же пищи, здоровья, места проживания, свободы передвижения и пр. Речь не идет только о преступлениях против человечности. Печальная необходимость лишения кого-то блага состоит в их ограниченности. В принципе, желая всем другим всяческих благ, но давая одному, нам часто приходится лишать этого блага другого. И, может быть, самым ярким свидетельством этому будет, казалось бы, безупречная с моральной точки зрения забота о ком-то: матери о детях, врача о больных, спасателя об утопающих.

Представим эту неизбежность отказа нуждающемуся в помощи в виде казуса «Скорая помощь». Допустим, что мы имеем дело с уже случившимся злом — террористическим актом. Как должен действовать спасающий, когда от него требуется оказать помощь всем пострадавшим, понимая, что в порядке очередности он не сможет спасти всех? Общая ситуация операции спасения не может быть осмыслена как благая и потому должна восприниматься только в логике минимизации зла или несчастья. Врач, который полагает, что он несет только спасение (добро), морально искажает ситуацию, поскольку самим фактом такой установки, скрывает от самого себя то, что это спасение он несет не всем. Искривляет моральную ситуацию характер *сознательного сокрытия* факта невольного отказа кому-то в необходимой ему сейчас помощи. Иначе осмысляется та же ситуация, когда врач исходит не из того, что он «спасает», а из того, что он «делает все, что может, чтобы спасти». Здесь важно именно смещение акцентов: вы переносите свою мотивацию со своей спасительной роли (невольно возвеличивая самого себя — вот он след гордыни!) на скромное служение своему врачебному долгу.

Мы полагаем, что ответственным, а значит, моральным решением в соответствии с *Теоремой*, будет самоотверженное желание минимизировать уже существующее зло или несчастье. Казалось бы, ту же самую

задачу можно было бы сформулировать в категориях максимизации добра, но с точки зрения морального сознания (совести-вины) — действия в логике максимизации добра или минимизации зла — не будут эквивалентны.

Немало бед принесли цивилизованному человечеству те, кто сам себя считал «спасителем», во имя этого принося в жертву тех, кто не хотел так «спасаться».

6. Почему благодеяние лучше осмыслять в логике минимизации зла?

Вопрос, который я далее предлагаю продумать, состоит в следующем: в какой мере мотив минимизации зла может претендовать на статус универсального регулятивного принципа межсубъектных (моральных) отношений? Тем самым, мы ставим под вопрос фактическую (но не трансцендентальную) универсальность идеи *Блага* как принципа морального поступка. Фактичность же такова, что принцип «не навреди» — имеет гораздо большее весовое значение в межчеловеческих отношениях, нежели «помоги». И именно осмысление казуса «Скорая помощь», позволяет понять разницу мотива действия «во благо» и стремления к «минимизации зла».

В качестве онтологического допущения примем следующее положение: мы можем верить или не верить в посмертное существование, но практически вынуждены действовать как существа конечные (как обреченные на смерть), т.е. рассматривать *общую ситуацию* как *неблаго-получную*. Считаю приемлемым избрать в качестве парадигмальной иллюстрации положение смертельно больных. Те, кто ухаживает за такими больными (в хосписе), испытывая сострадание, не могут мыслить свою помощь в категориях блага, т.е. как причинение

больному добра, но лишь как *уменьшение* его страданий. Морально оправданным здесь оказывается именно принцип минимизации зла⁶.

Тезис 1. Осмысление моральной ситуации в категориях добра (субъект исходит из того, что он утверждает добро), а не в категориях отрицания зла (субъект исходит из того, что он минимизирует фактически имеющее место зло или несчастье) — будет иметь разные моральные последствия.

Тезис 2. Понимание своего действия как утверждающего добро, в большей мере чревато сокрытием корыстных мотивов, тогда как мотив минимизации зла обнаруживает большее бескорыстие. Минимизируя зло или несчастье, человек чаще действует по совести, тогда как полагающий себя «несущим благо» — ожидает «оплаты».

Я полагаю, что на всякое *добро-деяние* можно смотреть как на *даро-деяние*. Здесь действует одна и та же логика щедрости или самоотверженности [16; 9]. Никак не оспаривая моральные достоинства дарующего (несущего некое благо Другому) следует иметь в виду возникающий здесь парадокс «невозможности дара», как он был обрисован Жаком Деррида. По его словам, «дар не может являть себя в качестве такового» [2]. Как только дар явлен как дар, он оказывается вовлечен в символическую игру, в экономическую структуру и в процесс жертвоприношения [15, с. 31]. Действие, продиктованное ответственностью и чувством вины, в еще большей степени, чем дар, не ждет награды и социального признания, тогда как совершение благого поступка почти всегда подразумевает возвышение хотя бы в глазах самого себя. Благо, изначально (еще со времен Платона), понимаемое как «то, что дарует жизнь» в *этом* мире оборачивается необходимостью жертвоприношения — дарованием смерти.

⁶ В случае смертельной болезни зло и несчастье (понятия, которые, в принципе следует различать) почти неразличимы.

7. Почему для оправдания добра недостаточно одной благой цели?

Морально оправданный поступок далеко не всегда является добрым. Преследуя благие цели, люди идут на разного рода жертвы. Необходимость этого явлена уже в труде, в затратах сил и времени для достижения нужного нам результата. Ваши собственные жертвы редко требуют морального оправдания. Другое дело, когда во имя собственного представления о благой цели, в жертву приносится Другой. Какой бы моральной критики не подвергался известный «иезуитский» принцип: «цель оправдывает средства», — практически люди всегда ему следуют и морально оправдывают, поскольку в критической ситуации дело идет об *общем благе* данной человеческой общности. Если дело идет о спасении многих, то жертва немногими из них получает моральное оправдание. Моральная ситуация переворачивается и сама жертва начинает мыслиться как безусловное благо. Готовность к героической жертве становится высшей моральной добродетелью.

Отчетливая двусмысленность оправдания благих целей возникает именно потому, что цель мыслится в категориях безусловного блага. При этом остается незамеченным, что одна и та же цель (оказание помощи) может иметь две разные модальности с точки зрения средства ее достижения. В первом случае цель, поскольку она мыслится безусловно благой, оправдывает любые средства. Во втором: цель, поскольку она минимизирует уже существующее зло, *определяет* средства и сам порядок этой минимизации. Именно учет этих двух модальностей позволяет понять, почему иногда цель, действительно, «оправдывает средства».

Если благая цель не может быть безусловно благой, если эта цель предполагает лишение кого-то некоего блага, а то и причинение кому-то зла (как в случае защиты от насилия или освободительной войны), то такая цель в самой себе аналитически содержит отрицание себя как безусловно благой. Но если мы не будем определять свою цель только в категориях блага, но определим ее еще в логике минимизации

зла, то такая цель не только может, но и должна получить моральное оправдание для разного рода жертв. Пожертвовать меньшим ради большего: таков был образ мысли справедливых правителей, в их заботе об общем благе народа. Но именно тогда, когда правитель начинает понимать общее благо народа как благо *своего* <собственного> государства, он и развязывает террор против тех, кто этого блага (по его мнению) не достоин. Зло перестает восприниматься как зло, но видится как спасительная миссия избранного.

Я надеюсь, что все вышесказанное не было воспринято как отказ от идеи добра. Эта идея может и должна остаться в качестве *конститутивного принципа* морального сознания и поступка, но только не в виде их непосредственной *цели*. По аналогии со счастьем, желание которого никогда не может непосредственно к нему привести, но которое может стать лишь «побочным продуктом» совсем иных действий (из этого различия и возникает столь значимый для Канта вопрос: как я могу быть достойным счастья?) — весь смысл добро-деяния искажается, если его субъект думает не о том, как помочь другому, но «как бы сегодня совершить добрый поступок». Моральным поступок делает не его непосредственная цель, но его регулятивный принцип (каковым, например, является известное всем культурам «золотое правило морали» или категорический императив Канта) — с которым эта цель соразмерна. Благая цель должна быть соразмерна моральному принципу действия, но никогда не сможет с ним целиком совпасть в силу относительности всякого благодеяния.

8. Апория общего блага

Насколько желание блага *для себя* является необходимым и потому созидательным принципом частной жизни, настолько же такое желание «блага для себя» приобретает конфликтный и потому разрушительный характер, когда устанавливается как *непосредственная* цель жизни общественной. Идея *общего блага* для государства, народа или иной общности, поскольку она кем-то сформулирована, как правило, становилась прикрытием частного интереса ее «автора».

В логике ненасилия моральная цель «искусства жить вместе» (Платон) должна быть сформулирована негативно, как борьба с имеющимся злом и не**благо**получием. Не благосостояние граждан государства должно стать его прямой программной целью, но борьба с бедностью; не к всеобщему здоровью населения обязана стремиться система здравоохранения, но лечить больных и уменьшать их страдания; не о счастье народа следует заботиться, но о тех, кто несчастен.

Мир, к которому должно стремиться человечеству, Лейбниц именовал *царством милосердия*, а Кант — *моральным миром*. Лучшую программу действий, которую подразумевают идеи *царства милосердия* и *морального мира* — человечеству предложить невозможно и именно с практической точки зрения⁷.

Вот, что пишет Кант, отталкиваясь от идеи различения царства милосердия и царства природы Лейбница: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно разумных существ и каким ему надлежит быть, согласно необходимым законам нравственности), я называю *моральным миром*. <...> в этом смысле он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея *морального мира* обладает объективной реальностью» [4, с. 473].

Моральный смысл милосердия состоит в помощи реально нуждающимся, которыми, практически являются разного рода пострадавшие: от стихийных бедствий, от геноцида, от войны, от голода, от болезней и тому подобного. Богатые, здоровые и счастливые — могут позаботиться о себе сами. В утверждении такой позиции состоит социально-политический смысл *Теоремы*.

⁷ И Лейбниц, и Кант мыслят мир человека с метафизической позиции, для которой идея блага является трансцендентальным принципом (регулятивным правилом) практической жизни. Но именно недостижимость трансцендентального идеала Благой жизни позволяет и требует исходить из непреодолимого недостатка блага в практическом плане.

Впрочем, от идеи общего блага не следует отказаться совсем. Просто о нём нужно думать иначе. Во-первых, следует иметь в виду чисто практическое обстоятельство, что лучший путь к общему благу — это преодоление его общего недостатка (хорошее здоровье и счастье — безусловно благо). Во-вторых, общее благо имеет реальный смысл, но как раз в ситуации настигшего всех бедствия, когда спастись могут либо все разом, либо никто (как на тонущем корабле). Последний случай особенно характерен: общее благо характеризуется как победа над злом.

9. Отрицание зла силою, оправданное насилие... или о справедливости

Зло не имеет *само*-стоятельного (субстанциального) существования и, тем не менее — существует. Оно может существовать лишь отрицая то, что *имеет своё место* в Мире. Как таковое, зло *не имеет места*, но входит в онтологические условия существования всякого конечного сущего (того, что имеет место). Но об этом становится *известно* лишь человеку: существу, сознающему свою конечность, то есть — смертность⁸. Смерть отрицает жизнь, но осознающие свою смертность радикально не согласны с ней. Несогласие со своей смертностью, ее отрицание — основополагающий способ человеческого существования, как это нам прояснил Гегель⁹.

Несогласие со смертью, ее отрицание, я предлагаю рассматривать как онто-феноменологическую модель и основу морального деяния [10]. Возможность осмысления добро-деяния в логике минимизации зла есть формальное следствие этой модели. Борьба за жизнь относится к неизбежности смерти так же <пропорционально> как желание добра

⁸ Во всяком случае, стоит задуматься над тем, существовало ли зло до того, как оно стало известно. Я полагаю, что не впадаю в логическое противоречие, оспорить наличие зла в природе не получится даже с сугубо материалистической точки зрения. Ведь если человек есть часть природы, которой известно о существовании зла, то значит, природа в лице человека признает его существование.

⁹ В интерпретации А. Кожева [5].

относится ко всякому неизбежному злу. Таким образом, мы получаем критерий, который, с одной стороны, дает моральное оправдание противостояния злу (применяя насилие против насилия), а с другой — позволяет различить морально оправданное противодействие злу (насилие) с тем, которое приводит к еще большему злу (к эскалации насилия). В метафизическом смысле всякое причинение страданий человеку (насилие над ним) есть зло, но в нашем бренном мире оно столь же неизбежно, как и смерть. «С прагматической точки зрения» (как у Канта) наше *согласие с насилием* получает моральное оправдание лишь в перспективе его минимизации и не получает оправдания, если ведет к его эскалации.

Каждый имеет моральное право защищать от злодея (насильника) себя, семью, свой дом. В этом случае своим насилием вы реально минимизируете зло (пусть даже буквально ликвидируя носителя этого зла, его способность причинять зло еще и другим), но не имеете морального оправдания «мстительной» максимизации вашего насилия (кровная месть, например).

В этой же логике — наказание (как причинение страданий человеку) будет морально оправдано, поскольку оно *соразмерно* преступлению и становится аморальным, если приобретает мстительный характер.

Важно, что принцип минимизации зла (подход к нему с точки зрения меры) позволяет нам избежать той ловушки, когда оправданное насилие начинает провозглашаться как некое благо. «Соппротивление злу силою» (как у Ильина) не есть добродетель, как таковое, оно не имеет вида торжества добра над злом¹⁰, но ведет к установлению большей *меры* справедливости.

Людям столь же привычно давать моральные оценки в рамках метафизического противостояния добра и зла, как и думать о себе, что «я хороший» (см. п. 1). Задача «преодоления метафизики, которая

¹⁰ Моральное достоинство «праздника Победы», как он первоначально праздновался «со слезами на глазах», затем деградировало до празднования торжества своей силы со знаменательным лозунгом «можем повторить».

вовсе не означает её ухода» (Хайдеггер), помимо прочего — предполагает *снятие* этого противостояния. Там, где нам привычно говорить о добре, следует иметь в виду только справедливость, которая, по большому счету, находится за пределами метафизического противостояния добра и зла и, тем самым, не позволяет «принять зло за добро».

В итоге, мы приходим к идее справедливости, как регулятивного принципа способности людей «жить вместе» (Платон). Забота о справедливости в общем случае представляет собой установление разного рода мер: меры принуждения, меры воздаяния, меры распределения. Принцип минимизации причиняемого людям зла видится не худшим критерием такого рода мер.

Список литературы

1. Бадью, А. Этика. Очерк о сознании зла / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Ex Machina, 2006. — 110 с.
2. Деррида, Ж., Марион, Ж.-Л. О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В. Рокитянского под ред. А. В. Ямпольской // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144–171.
3. Ильин, И. А. О сопротивлении злу силою. — Берлин, 1925. 2-е репринт, изд. Лондон (Канада), 1975. — 55 с.
4. Кант, И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. — 591 с.
5. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля. — М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. — 208 с.
6. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 266 с.
7. Левинас, Э. Заметки о смысле / Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами: Тексты / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. — М: Академический проект, 2014. — С 29–30.
8. Хайдеггер, М. Бытие и время / Перевод В. В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.

9. Ячин, С. Е. Возвращение к дару: контуры рефлексивной культуры дара в современном мире // Вопросы философии. 2014. №9. — С.33–41.
10. Ячин, С. Е. Желание вечного: этико-онтологический трактат. — Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2021. — 104 с.
11. Arendt, H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963.
12. Badiou, A. L' éthique: essai sur la conscience du mal / Alain Badiou. Livre. Badiou, Alain. Edité par Hatier. Paris. 1993.
13. Bataille, G. La Littérature et le Mal. Paris, 1957.
14. Baudrillard, J. La transparence du mal. Paris, 1990.
15. Derrida, J. The Gift of Death / trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
16. The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity / Ed. by Alan D. Schiff. New York, London: Routledge, 1997.

References

1. Bad'yu, A. Etika. Ocherk o soznanii zla [Essay on the Consciousness of Evil] / per. s fr. V. E. Lapickogo. — SPb.: Ex Machina, 2006. — 110 s.
2. Derrida, ZH., Marion, ZH.-L. O Dare. Diskussiya mezhdu ZH. Derrida i ZH.-L. Marionom [About Dara. The discussion between J. Derrida and J.-L. Marion] / per. V. Rokityanskogo pod red. A. V. Yampol'skoj // Logos. 2011. № 3 (82). — S. 144–171.
3. Il'in, I. A. O soprotivlenii zlu siloyu [About resistance to evil by force]. — Berlin, 1925. 2-e reprint, izd. London (Kanada), 1975. — 55 s.
4. Kant, I. Kritika chistogo razuma [critique of pure reason]. — M.: Mysl, 1994. — 591 s.
5. Kozhev, A. Ideya smerti v filosofii Gegelya [The idea of death in the philosophy of Hegel]. — M.: «Logos», «Progress-Tradiciya». 1998. — 208 s.
6. Levinas, E. Vremya i drugoj. Gumanizm drugogo cheloveka [Time and others. The humanism of another person]. — SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 1998. — 266 s.

Ячин С. Е.
Теорема о меньшем зле. Полемические заметки.

7. Levinas, E. Zametki o smysle [Notes on meaning] / Postfenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Francii i za ee predelami: Teksty / Sost. S. A. Sholohova, A. V. Yampol'skaya. — M: Akademicheskij proekt. 2014. — S. 29–30.
8. Hajdegger, M. Bytie i vremya [Being and Time] / Perevod V. V. Bibihina. — Har'kov: Folio, 2003. — 503 s.
9. Yachin, S. E. Vozvrashchenie k daru: kontury refleksivnoj kul'tury dara v sovremennom mire [Return to the Gift: Contours of the Reflective Culture of the Gift in the Modern World] // Voprosy filosofii. 2014. №9. — S. 33–41.
10. Yachin, S. E. Zhelanie vechnogo: etiko-ontologicheskij traktat [Eternal Desire: An Ethical-Ontological Treatise]. — Vladivostok: Dal'nevostochnyj federal'nyj universitet, 2021. — 104 s.
11. Arendt, H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963.
12. Badiou, A. L' éthique: essai sur la conscience du mal / Alain Badiou. Livre. Badiou, Alain. Edité par Hatier. Paris. 1993.
13. Bataille, G. La Littérature et le Mal. Paris, 1957.
14. Baudrillard J. La transparence du mal. Paris, 1990.
15. Derrida, J. The Gift of Death / trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
16. The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity / Ed. by Alan D. Schiff. New York, London: Routledge, 1997.