

УДК 17.02

DOI: 10.17223/1998863X/38/11

А.С. Железнов

ПОНЯТИЕ И ФОРМА МОРАЛЬНОГО ПОСТУПКА

Описывается и анализируется практический моральный опыт. В качестве моральных поступков рассматриваются осознанные действия, которые сами индивиды называют моральными, т.е. считают, что они совершаются из моральных соображений и в расчете на определенный результат. Примерами таких поступков являются дружеский поступок, прощение, преданность, справедливость. В объяснении каждого из них обнаруживается противоречивость или антиномия: моральный поступок не может совершаться как ради некоторой внешней цели, так и ради ценности самой морали. Мы приходим к выводу, что моральный поступок совершается в расчете на новое, неопределенное будущее, которое и рассматривается в качестве его практического результата.

Ключевые слова: мораль, этика, практика, дружеский поступок, прощение, справедливость, преданность.

Понятие морального поступка

Рассуждения о морали всегда вызывают очень много споров. Это могут быть споры о природе морального, о формулировке императива, о применимости моральных принципов в конкретной ситуации или, наконец, о личности спорящих. Причем согласие по одному из пунктов никак не гарантирует согласия по остальным. Идея начинать новое рассуждение о сущности или содержании морали может поэтому показаться неуместной, а то и безумной: только задумавшись об этом, мы тут же окажемся вовлеченными огромным количеством живых и еще большим количеством ушедших философов, писателей, моралистов, ученых и политиков.

Вместе с тем рассуждения о морали содержат не только спорные моменты, мы можем найти там и некоторые очевидности. Первая из таких очевидностей – это практическая цель этики или практическая сущность морали. Любое исследование морали проводится «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а затем, чтобы поступать добродетельно» [1. С. 79]. Этика имеет своей целью не просто оценку, категоризацию или классификацию поступков, а выработку рекомендаций к действию. По большому счету выражение «этика как практическая философия» в каком-то смысле (например, в том смысле, который придавали этике стоики) противопоставляет «практическую», т.е. применимую в реальной жизни (любым профаном), этику остальной теоретической философии.

Практическая сущность морали, в свою очередь, приводит нас к следующей очевидности. Если мы говорим о том, что мораль существует ради практического ее воплощения, то нам следует задать вопрос о том, как именно моральные суждения воплощаются в действиях. Иными словами, мы должны признать, что есть определенные действия, которые направляются именно моральными соображениями. Аналогично тому, как для описания

или понимания экономики мы выделяем хозяйственные операции, или правовые акты в праве, или политические действия в политике, для того, чтобы мыслить мораль как некоторую практику, мы должны дать понятие морального действия. Завершая мысль, которую мы выше уже цитировали, Аристотель скажет, что этика должна дать нам ответ на вопрос, «как следует поступать». И этот термин «поступок» мы и будем в дальнейшем использовать по отношению к тому действию, в котором реализуется мораль. Итак, мы будем говорить о моральном поступке как о таком осознанном действии, которое совершается, исходя из специфических моральных соображений или целей. Можно сказать, что безотносительно конкретной трактовки должного моральный поступок требует предпочтения и практической реализации этого должного. Он может представлять собой ситуацию, в которой я предпочитаю поступить в соответствии с моральными требованиями, презрев, например, экономическую выгоду, тогда моральный поступок имеет форму морального выбора.

Здесь стоит проговорить отличие от иной альтернативы практического описания морали. Так, вместо того, чтобы утверждать существование морального поступка, мы могли бы обнаруживать в каждом действии (хозяйственном, политическом, биологическом и т.д.) некоторый моральный аспект, который позволял бы утверждать приемлемость или неприемлемость этого действия с точки зрения морали. В таком ключе можно, например, говорить, что «клонирование человека аморально», предполагая, что клонирование – это, вообще говоря, научная процедура, осуществляемая в научной логике, но мы можем рассматривать ее и с точки зрения морали. Этот подход содержит, однако, очевидное противоречие: говоря о том, что некоторое действие имеет моральный аспект и может расцениваться как аморальное, мы тем самым предполагаем, что совершать или воздерживаться от совершения этого действия нужно, исходя из моральных соображений. Говоря о том, что медицинское или научное действие не следует совершать или следует совершать определенным образом, мы, по большому счету, призываем индивида пренебречь соображениями медицины или науки и действовать, исходя из моральных соображений. И, таким образом, требуем от него совершения морального поступка в том смысле, который мы описали выше.

Факт опыта морального поступка является второй очевидностью, с которой мы можем иметь дело. Иными словами, нелепо отрицать, что все мы имеем очевидный для нас опыт моральных поступков. То есть опыт таких поступков, которые совершались нами или кем-то другим, исходя из моральных соображений, исходя из представления о моральном должном. Можно много спорить о том, как именно должно поступать, но невозможно не признать, что поступать в соответствии с представлением о моральном должном – это и значит совершить практическое моральное действие.

Что нам дает очевидность морального поступка? Она дает нам возможность начать рассуждение об этике и морали, минуя спорные и неочевидные темы. Вместо рассуждения о том, какова должна быть мораль и что определяет этику, мы можем заняться анализом реального опыта моральных поступков. И уже, исходя из этого анализа, делать общие выводы о форме и содержании морального поступка вообще и о том, как должна быть устроена

этика в принципе. Поэтому же мы собираемся воздержаться от сравнения собственного взгляда на этику с другими концепциями до того, пока не перейдем от анализа практического опыта к выводам о форме морального поступка. Это осознанное избегание дискуссии необходимо для того, чтобы наш анализ направлялся только его предметом, но не отношением к другим трактовкам.

Однако несмотря на это, наши предварительные замечания следует завершить указанием на близость нашего замысла кантовскому подходу к морали. Собственно, сам вопрос о поиске «формы», а не цели, результата или свойств дружеского поступка близок кантовской мысли о том, что «моральность» поступка заключается не в результате, но только в принципе воли, где априорный принцип по определению формален [2. С. 235]. Эта близость в замысле, однако, не должна нас отвлекать до того, как мы проведем собственно анализ реальной практики морального поступка.

Дружеский поступок

Начнем мы с анализа опыта дружеского поступка. Понимание дружеского поступка как поступка, направляемого именно моральными соображениями, является достаточно распространенным и привычными. Здесь мы вновь можем обратиться к Аристотелю, который трактует дружбу (здесь, вообще-то, употребляется термин «*philia*», который также можно переводить и как любовь) в качестве «добродетели или причастного к добродетели» [1. С. 219] и в качестве явления, «не только необходимого, но и нравственно прекрасного» [1. С. 220]. Аристотель же описывает и форму дружеского поступка, которая заключается в том, чтобы желать другу блага самого по себе, безотносительно собственной пользы [1. С. 223], указывая, таким образом, на два характерных аспекта дружбы: отрицание расчета и утверждение желания блага.

Отрицание расчета не вызывает сомнений: истинная дружба предполагает отсутствие каких-либо меркантильных мотивов, а дружеский поступок совершается вне расчета на собственную пользу. Собственно, в своем повседневном опыте мы не называем дружеским поступком такой, который совершен, исходя из какого-либо рационального расчета и стремления получить пользу. Есть некоторая «мера искренности», предполагающая, что дружеский поступок должен совершаться только ради друга, но не ради чего-то еще.

Важно заметить, что отрицание расчета относится не только к целям удовольствия или выгоды, но и к расчету на личное моральное совершенство. Так, дружеский или вежливый поступок не может совершаться ни ради достижения некоторых внешних целей, ни ради того, чтобы казаться дружеским (здесь, кстати, язык благоразумно не различает «казаться» и «быть»). Деррида формулирует эту сложность в качестве антиномии: «Но соблюдение обязательства уклоняться от правила ритуализированной благопристойности заставляет также выйти за рамки самого языка долга. Не следует быть дружелюбным или вежливым из чувства долга ... Недружественным жестом было бы также ответить другу только из чувства долга» [3. С. 21–22]. Иными словами, совершить дружеский поступок только для того, чтобы соответствовать эталону друженности, было бы неискренним и недружеским.

Если дружеский поступок не может совершаться в расчете на какую-либо выгоду для себя самого (в том числе в расчете на собственное моральное совершенство), то ради чего тогда он совершается? У Аристотеля мы находим простой ответ, который прекрасно соотносится со здравым смыслом и повседневным опытом: дружеский поступок совершается ради блага друга (друзья «желают друг для друга собственно блага») [1. С. 223]. Важно здесь, однако, помнить, что для Аристотеля, во-первых, благо универсально для всех и может быть известно, а, во-вторых, само совершение добродетельного поступка («благо-получение в поступке») и есть уже благо само по себе [1. С. 174]. Поэтому, приняв формулировку Аристотеля без отдельного разбора, мы рискуем начать споры относительно природы человека или относительно уместности вообще рассуждений о благе. Чтобы обойти этот риск, попробуем понять, что же означает в контексте дружеского поступка «желать блага» (или совершать благо), вынеся за скобки любую конкретную трактовку.

Очевидно, что желание блага другому не предполагает ни потакания его желаниям, ни навязывания собственного представления о том, каким должен быть другой. Предполагается (и Аристотелем четко это проговаривается), что деятельность обоих друзей должна определяться общим пониманием блага, но не их личным представлением о благе другого. Совершеннейшая дружба – это потому дружба добродетельных, что они не потакают дурным склонностям друг друга, а, напротив, укрепляют друг друга в добродетели. И это происходит из-за того, что оба друга действуют в соответствии с истинным благом. В этом смысле вопрос о благе другого у Аристотеля – это вопрос о бытии другого (по сути). Совершение блага здесь – это действие в соответствии с собственным бытием, а желание блага другому – это содействие ему в раскрытии его собственного бытия. Остановимся на этом месте. Получается, что, желая моему другу блага, я желаю ему нечто, выходящее за пределы как моих, так и его наличных свойств и желаний. Я желаю ему то, что непосредственно имеет отношение к его бытию.

Вспомним, что в самом начале «Никомаховой этики» Аристотель прямо указывает на близость понятия бытия и блага: «Благо имеет столько же значений, сколько "бытие" (to on) (так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества – как добродетель, в категории количества – как мера (to metrion), в категории отношения – как полезное, в категории времени – как своевременность (kairos), в категории пространства – как удобное положение и так далее)» [1. С. 59]. Получается, что, желая моему другу блага, я желаю ему нечто, выходящее за пределы как моих, так и его наличных свойств и желаний. Я желаю ему то, что непосредственно имеет отношение к его бытию.

Здесь просматривается интересная связь, которую можно обнаружить, вспомнив, что Аристотель использует понятие «*philia*» для того, чтобы описать дружбу. Мы можем найти такую традицию осмысления любви, в которой на первом плане находится тот факт, что любовь выходит за пределы конкретного существования другого к его бытию. Речь здесь может идти о той аналитике любви, которую делают, например, Левинас [4] и Агамбен [5]. Любовь описывается тут не в качестве отношения к существу, обладаю-

шему определенными характеристиками, а в качестве отношения к бытию этого сущего: «Любовь никогда не следует за теми или иными качествами любимого человека (быть блондином, маленьким, чувствительным, хромым), но она также никогда и не абстрагируется от них во имя пресной всеобщности (всеобщая любовь): она желает эту вещь со всеми ее предикатами, ее бытие такое, какое оно есть. Она желает такое лишь постольку, поскольку оно такое – и в этом проявляется ее специфический фетишизм» [5. С. 10–11]. Указывая на то, что любовь фактически не имеет отношения к конкретным свойства любимого, Агамбен буквально утверждает, что любовь – это и есть отношение к бытию другого. Фраза «желает ее бытие такое, какое оно есть», очевидно, имеет отношение не к сущему, не возможному варианту наличного существования, она имеет отношение к возможности другого быть любимым, т.е. быть вообще. В обыденном опыте любовь опознается в качестве действий, имеющих своим результатом «быть вместе с», но в этом «быть вместе с» акцент ставится не на том «с кем», а на «быть». Это не действия для того, чтобы быть «вместе с индивидом, характеризующимся вот этими чертами», но это осуществление совместного бытия или осуществление события. При этом мы не говорим об абстрактном всеобщем бытии, но о бытии этого другого. Опыт любви для своего объяснения требует допустить возможность отношения к бытию, возможность ценностного отношения к неизвестному будущему. Любовь реальна тогда, когда мы предполагаем способность индивида последовательно совершать действия, способствующие бытию, ведущие к его совершению.

Разговор о цели дружеских отношений, однако, можно рассматривать и в другой плоскости. Так, мы могли бы утверждать, что в качестве цели дружеского поступка не благо другого (субъекта), а сами отношения между вами. Иными словами, можно было бы утверждать, что целью дружеского поступка является не другой (и достижение им чего бы то ни было), а построение или сохранение определенных отношений, которые могут (например) определять нас как субъектов дружбы. Но на этом пути мы также придем к необходимости некоторого отсутствующего основания. Дружеский поступок не формирует никаких конкретных отношений, не обязывает другого, но дает другому саму возможность ответить или не отвечать. Он создает возможность встречного жеста, возможность создания новых (не определенных ничем имеющимся) отношений, где это будущее совершенно неопределенно, не задано ничем из существующего (настоящего или прошлого) [3. С. 31]. Результат дружеского поступка – это не присутствие чего-либо, а отсутствие, открытость, которая и дает возможность совершиться новому совместному (бытию). Дружеский поступок не эксплуатирует существующую связь и не устанавливает новую необходимую связь. Но он дает нам возможность новой связи. Освобожденный от исходной логики обязательности или от призыва к конкретной форме наличного существования дружеский поступок имеет форму обращения к возможному будущему.

В любом случае мы приходим к тому, что результатом дружеского поступка оказывается нечто превосходящее наличное. Желая другому блага, мы желаем ему чего-то большего, чем дано ему или нам в наших актуальных представлениях, расчетах и целях. Совершая дружеский поступок как при-

глашение к новому совместному бытию, мы обращаемся только к возможности этого бытия, но не к его необходимости. Находясь вне целей, связанных с настоящим моментом, и вне целей абсолютного морального совершенства, дружеский поступок был бы невозможен, если бы он не рассчитывал на эту неопределенную возможность быть. И, таким образом, получается, что моральность дружеского поступка заключается не в чем ином, как в том, что в нем мы находим странный опыт отношения к возможному новому.

Прощение

Следующий пример морального поступка, который мы рассмотрим, – это пример прощения. В отличие от дружеского поступка, прощение может пониматься как некоторое прагматичное действие, направленное на восстановление социального порядка. Эта двоякость приводит к необходимости разводить понятия «прощения» и «примирения» в духе Деррида [6]. Примирением здесь называется действие, которое либо реализует уже существующую социальную норму, предписывающую сторонам прекратить конфликт на определенных условиях, либо устанавливает новую норму, исходя из политической (прагматической, гуманистической и т.п.) ценности общественного единства. Логика примирения предполагает, что обиды, которые нанесли друг другу враждующие, «простительны», что есть ряд высших соображений, ради которых их можно преодолеть.

В опыте прощения мы имеем дело с чем-то иным. Так, если бы мы прощали то, что допустимо исходя из каких-то рациональных соображений, то, что «следует» простить, это бы отменяло саму необходимость прощения в качестве какого-то особенного акта, особенного действия. В прощении нуждается только то поведение, которое должно подвергаться абсолютному порицанию, поведение, которое ставит преступника за рамки социально приемлемого. И в этом смысле прощение само сродни преступлению: «Молчаливое, секретное и во многих случаях действительно опасное, нарушающее любые нормы прощение означает, что прощающий оказывается в двойном противопоставлении: и обществу, чьи нормы и безопасность нарушаются (повторно), и преступнику вместе с совершённым им злом» [7. С. 60].

Суть опыта прощения можно сформулировать как антиномию: простить можно только непростительное: «From which comes the aporia, which can be described in its dry and implacable formality, without mercy: forgiveness forgives only the unforgivable» [6. С. 32–33]. Прощение может иметь место только там, где нет никаких оснований для прощения, где необходимость или возможность прощения не может ни из чего следовать. Прощение может иметь место в ситуации, когда преступление или обида делает невыносимым любые отношения с преступником. Где невозможно искупление, компенсирующее (пусть ритуально) ущерб от совершенного преступления. Прощение действует в ситуации, в которой сама связь с преступником прервана, преступник за пределами человеческого бытия.

Но как тогда может осуществляться прощение? Деррида будет писать о том, что прощение начинается и становится неизбежным как только продолжается контакт преступника и прощающего. Это очень значимое замеча-

ние. Если непростительное преступление означает прекращение любого взаимодействия с другим, то просто возобновление общения, установление связи – это уже начало прощения. Логика прощения, однако, не в том, чтобы принять непростительное как допустимое, не в том, чтобы разрешить его или установить новую социальную норму. Но опыт прощения по существу заключается в том, чтобы игнорировать преступление, действовать так, как будто его не было. Прощение делает возможным строить новые отношения с преступником, как с человеком, который не совершал проступка.

Этот факт говорит сразу о двух значимых чертах функционирования прощения. Во-первых, прощение утверждает инаковость другого. Инаковость его от поступка и от отношений. В этом смысле прощение практически возможно только в том случае, когда мы предполагаем в человеке нечто большее, чем то, что он есть сейчас, или то, что выражается в любых его делах. Сама прерывистая структура прощения, возможность разорвать опыт и оставить в нем белое пятно предполагает необходимость видеть возможность перемены другого человека и ваших с ним отношений. Во-вторых, прощение (так же как и дружеский поступок) функционирует в качестве утверждения новых отношений. Прощение – это не восстановление отношений, ведь предыдущие были уже разорваны и разрушены, это предоставление возможности для новых отношений.

Мы приходим к тому, что опыт прощения представляет собой опыт допущения неопределенного будущего для преступника или неопределенного будущего для ваших отношений. Это неопределенное будущее оказывается достаточно ценным для того, чтобы ради его возможности обиженный отказался от мести или смирился с обидой. Прощение представляет собой акт, который не оказывает воздействия на определенный социальный порядок, но осуществляет саму способность быть вместе как таковую. В моральном опыте прощения мы имеем дело с бытием другого, мы имеем опыт выхода за пределы наличного существования и опыт отношения к будущему бытию.

Сохранение преданности

Еще один пример опыта морального в нашей повседневной жизни дается таким явлением, как сохранение преданности, или лояльность. В отличие от дружеского поступка и прощения, «моральность» преданности является спорной, достаточно традиционным является вопрос о том, можно ли вообще считать преданность добродетелью [8. С. 3]. В частности, вопросы вызывает возможность преданности тому, кто не прав или просто зол. И не следует ли вместо этого считать лояльность некоторым аналогом социального консерватизма или способом достижения не-моральных целей. (Здесь стоит заметить, что спорное отношение к преданности характерно, в общем, именно западной философской традиции. В рамках конфуцианства, например, преданность (чжун) является очевидной и ключевой моральной ценностью.)

Сам этот спор, однако, достаточно явно выводит на передний план именно моральный аспект обсуждения преданности. Так же как с дружеским поступком или прощением, опыт преданности содержит требование искренности [8. С. 8]: именно искренность является тем, что отличает истинную

преданность от простого следования своим интересам. В своем повседневном опыте мы, очевидно, отличаем преданность от выгодного сотрудничества. Сохранение отношений с другим ради получения определенной выгоды не является преданностью, и, если мы видим смысл преданности в заботе о сохранении выгодных отношений, то, по сути, превращаем ее в подвид рационального расчета.

По большому счету, нужно признать, что мы видим и ценим разницу между теми, кто выбрал нас, исключительно исходя из выгоды нашего предложения, и теми, кто истинно лоялен (так же как в политическом контексте может проговариваться разница между верноподданными и «конъюнктурщиками»). Мы называем преданными тех людей (друзей, клиентов, сотрудников или партнеров), которые как раз действуют нерационально: они сохраняют преданность, прощая нам наши ошибки и поступаясь собственной выгодой. Просто рациональный (расчетливый) клиент или партнер отслеживает лучшие предложения и меняет поставщика в тот момент, когда видит выгоду, или абсолютно рациональный гражданин или сотрудник меняет политическую партию или фирму в тот момент, когда находит того, кто больше соответствует его интересам, также и «не настоящий друг» предан нам до той поры, пока ему выгодно с нами общаться. По-настоящему преданным мы называем человека, готового прощать нам наши ошибки и пожертвовать собственной выгодой ради того, чтобы сохранить отношения с нами.

В этом нам дан важный аспект преданности: она проявляется в моменты кризиса, в ситуациях, когда рационально не необходимо или даже вредно сохранять прошлые отношения (выражение про «пуд соли» именно отсюда). Преданность проверяется или утверждается готовностью партнера принести жертву со своей стороны. И принципиально, что эта жертва не является рациональной в смысле «гамбита», т.е. жертвы, приносимой в расчете на будущий более крупный выигрыш. Если бы преданность заключалась только в способности мыслить в среднесрочной или долгосрочной перспективе – она опять же не отличалась бы от расчетливости. Однако мы говорим о лояльности именно тогда, когда сохранение отношений не гарантирует никакой выгоды. Или мы говорим о лояльности, когда сохранение отношений не просто является рискованной инвестицией, а когда решение о нем принимается вне логики расчета и заботы о собственной выгоде.

Окончательно разводя преданность и расчет, заметим, что к результатам, на которые не может быть рассчитана преданность, следует относить не только простые материальные выгоды или выгоды социального статуса и власти, но также выгоды самоопределения (типа «я продолжаю поддерживать отношения, чтобы сохранить семейную идентичность» или «я продолжаю покупать это, чтобы утвердить собственную идентичность») и выгоды сохранения текущего порядка (сохранения собственных привычек и удобств). Лояльность проявляется в момент изменений и обновления других людей (близких, бренда или политической партии), а не в ситуации сохранения старого, где именно эта сохранность привычного порядка и является предметом, на который рассчитывает лояльность.

Здесь уместно спросить о цели и результате сохранения преданности. Мы уже знаем, что преданность не гарантирует будущую выгоду тому, кто её хранит, так же как и не гарантирует сохранение удобной ситуации в целом.

При этом результатом преданности (и это очевидно) является сохранение отношений с другим. Получается, что преданность сохраняет отношения ради неясного совместного будущего. Она представляет собой аванс другому на то, чтобы он изменился и преобразовал ваши отношения. Причем аванс, выдаваемый в ситуации, когда совершенно неизвестно еще, как именно будут преобразованы ваши отношения и останется ли другой необходимым или приятным. Преданность дается «наперед» в ситуации, когда результаты этого доверия являются неопределенными и сомнительными, она заключается в сохранении отношений ради неясного совместного будущего. Она представляет собой аванс не просто на конкретное будущее, это готовность к новому совместному становлению, это открытость к этому будущему.

Рассуждая о форме дружеского поступка и прощения, мы отмечали, что они возможны только при том, чтобы другой отделялся от его конкретного, наличного существования, а неизвестное будущее воспринималось в качестве цели и блага. В отношении преданности мы можем обнаружить эту же логику. Сохраняя преданность, мы признаем, что в другом человека нас волнуют не его наличные качества – мы преданны не тем его свойствам, которые можем оценить и которые могут исчезнуть в процессе той перемены, которая и требует преданности. Опыт сохранения преданности является и опытом предоставления другому возможности меняться, стать новым в отношении тебя. И так же точно преданность предполагает не сохранение отношений, но только предоставление возможности изменить отношения с тем, кто сам изменится. Поэтому в преданности обнаруживаются отношение к будущему (т.е. к неизвестному и неуправляемому будущему) и вера в то, что само будущее, изменение или становление нового всегда лучше.

Установление справедливости

Последний пример морального опыта, о котором мы будем говорить, – это опыт справедливости. Это пример содержит несколько существенных отличий от тех, которые мы разбирали выше.

Во-первых, справедливость имеет непосредственное отношение к материальным или социальным благам и интересам. Мы можем быть справедливы (или несправедливы), очевидно, только в отношении распределения благ или положения в социальных связях, но не сами по себе. И если до сих пор могло сложиться впечатление, что моральные действия существуют в некотором параллельном мире, принципиально свободном от экономических, политических и социальных интересов, то анализ справедливости должен его разрушить. В этом смысле анализ справедливости может показать нам, что мораль – это не отдельная сфера специфической «моральной» деятельности, но скорее особенная форма действий, которая может быть обнаружена в любой сфере. Справедливым (и моральным) может быть политическое или экономическое действие – неважно, по отношению к чему

оно осуществляется: к производству благ, их распределению или к дистрибуции власти.

Во-вторых, для справедливости характерно некоторое привилегированное положение среди моральных добродетелей. Часто справедливость рассматривается в качестве базового принципа моральности как таковой. Например, «золотое правило нравственности» не просто предполагает должность эквивалентного обмена поступками, но и предполагает необходимость или неизбежность справедливой расплаты. «Поступать так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой», имеет смысл, если ты, во-первых, предполагаешь возможность определить «так же» для любого поступка, а во-вторых, если ты уверен, что другой не будет уклоняться от действия. Здесь можно заметить, что идея справедливости связана вообще с идеей честного обмена. И эта связь нам пригодится в дальнейшем: благодаря ей мы сможем вести анализ опыта справедливости не в контексте возвышенных и абстрактных моральных суждений, а в контексте простого, повседневного опыта обмена.

И, наконец, во-третьих, если разобранные до сих пор примеры моральных поступков явно носили характер действий (дружеский поступок, прощение или сохранение преданности), то в отношении справедливости велик соблазн начать трактовать ее в качестве «свойства», будь то свойство человека (добродетель) или свойство поступка или ситуации («справедливое решение»). Для того чтобы начать разбор справедливости, нам нужно научиться определять справедливость как некоторое особенное действие. С этого и следует начать.

Что означает справедливый поступок или поступок, который совершается в целях справедливости? Кажется достаточно очевидным и простым ответить, что это поступок, который «устанавливает» или «достигает» справедливости. Важно заметить, что мы не говорим о справедливом поступке, как о поступке, который признается таковым со стороны и не имеет цели быть справедливым: если мы хотим анализировать моральную и практическую сущность справедливости, мы должны говорить именно о действии, имеющем своей целью быть справедливым или достичь справедливости.

Итак, установление или достижение справедливости. Сама по себе эта формулировка указывает нам на особенную черту, которая свойственна справедливому поступку. Справедливость нужно устанавливать потому, что в наличии ее нет. Требуется усилие или поступок для того, чтобы достичь справедливости. Интересно, что это усилие еще нужно понимать не только в контексте преобразования ситуации, изменения «положения вещей», но и в контексте «переубеждения» или изменения субъектов. Достижение справедливости часто предполагает, что некоторые участники исходного положения считают текущее положение дел уже справедливым или, если говорить шире, участники не имеют общего мнения о справедливом положении. Установление справедливости, таким образом, предполагает переход из несправедливого положения к справедливому. Давайте теперь спросим о том, каким образом осуществляется этот переход, как достигается справедливость.

Здесь нам важно вспомнить о связи понятия справедливости и логики эквивалентности. Например, можно было бы сказать, что справедливое – это

равное в некотором отношении и достижение справедливости – это достижение равенства. Поэтому достижение справедливости сводится только к тому, чтобы перераспределить блага или социальное положение пропорционально известному эквиваленту. Или же добиться простого равенства кусков пирога. Можно предположить еще какой-то способ измерения эквивалентности, однако справедливость в любом случае поверхностно может рассматриваться в качестве достижения определенного равенства.

Но как можно достичь этого равенства или утверждать эквивалентность? Если принцип, в соответствии с которым происходит распределение, известен заранее и по его поводу нет споров, то сам вопрос о достижении справедливости снимается, справедливость приравнивается к разумности или естественности. Справедливость необходимо устанавливать только тогда, когда принцип измерения равенства неочевиден, а сюжет достижения справедливости заключается в достижении консенсуса относительно справедливого положения.

Очевидно, что нам не следует сейчас пытаться определить истинный принцип справедливости – это приведет к нескончаемым спорам. Для того чтобы продвинуться к решению задачи описания справедливости, нам следует вынести за скобки принцип установления равенства. И в этом нам приходится на помощь реальный опыт. Спуская споры о справедливости с моральных высот на уровень бытовых или экономических сделок, мы заметим, что у справедливой сделки есть одна характерная черта: она состоялась. Справедливой называется та цена, по которой сделка состоялась. Не так важно, как именно стороны пришли к договоренности и тождественны ли принципы соизмерения выгоды в разных сделках, важен сам факт согласия обеих сторон. Это наблюдение указывает на то, как следует анализировать опыт установления справедливости: его следует анализировать через опыт переговоров или опыт заключения сделки.

Что интересно, переговоры могут показаться местом, слабо связанным с моралью или этикой, однако само практическое представление о переговорах прекрасно раскрывает сюжет движения к справедливости. Хотя дальше мы будем говорить о переговорах исключительно в ключе простого повседневного опыта, стоит обратить внимание на социально-философский контекст интереса к теме переговоров. Переговоры в качестве процесса создания типизаций или создания интересов сторон разбирают Бергер и Лукман: «Типизации другого подвергаются вмешательству с моей стороны так же, как мои – вмешательству с его стороны. Другими словами, две схемы типизации вступают в непрерывные переговоры в ситуации лицом-к-лицу. В повседневной жизни такие "переговоры", вероятно, должны быть упорядочены в определенной типичности как процесс типичной сделки между покупателями и продавцами» [9. С. 57]. Здесь в терминологии «типизации» проговаривается то, что мы затем покажем в практическом осмыслении переговоров: переговоры представляют собой не просто отношения или игру между «уже готовыми» личностями, а то место, в котором мое представление о другом и мое представление о себе активно изменяются.

Практический опыт переговоров, вопреки традиционному представлению их в виде рационального взаимодействия сторон, имеющих представле-

ние о собственных интересах, возможностях и правилах взаимодействия с оппонентом, показывает, что переговоры являются тем местом, где производятся и сама договоренность, и позиции сторон, и формируются правила отношений. Это наблюдение мы находим в далекой от академизма и научности практической бизнес-литературе, в приемах ведения успешных переговоров. Мы можем рассмотреть несколько типовых приемов ведения переговоров, которые имеют смысл только в том случае, если переговоры именно формируют принцип эквивалентности и справедливости, а не просто являются обменом информацией.

Приемы, используемые в практических рекомендациях относительно ведения переговоров имеют смысл именно в том случае, если мы мыслим переговоры как место установления интересов, а не их прояснения. Именно так работают приемы, предполагающие, что вместо прямого несогласия со второй стороной или спора с ней по конкретному вопросу мы должны перейти к более широкому контексту (например, ввод возражений через «да, но» или перевод разговора с цены на условия поставки и т.д.). Так работают приемы, предполагающие разрушение уверенности второй стороны в своей позиции (начать с чрезмерно завышенной цены, подвергать сомнению убеждения собеседника). Опытный переговорщик знает, что бессмысленно и вредно пытаться конструировать выгоды другой стороны, а вместо попыток определить справедливую цену или сделать «мое лучшее предложение» имеет смысл лучше сконцентрироваться на самом течении переговоров, на том влиянии, которое оказывают стороны на представления друг друга о справедливом и выгодном исходе. Здесь мы имеем дело не только с практическим советом «быть более чутким и наглым». Кардинально меняется само представление о переговорном процессе: вместо состязания, в котором стороны обсуждают и согласуют заранее существовавшие у них интересы, мы говорим о переговорах. Цели, ценности, представления, существовавшие до переговоров, не имеют значения. Позиции, с которых мы будем оценивать результат, сформируются только по окончании переговорного процесса как элементы (но не источники) возникших отношений.

Действительно, переговоры не были бы необходимы, если бы у сторон изначально был консенсус относительно их интересов и оценки предложений. И переговоры не были бы практически осмыслены, если бы они не позволяли достичь изменений сторон. Переговоры, так же как и прощение, необходимы там, где нужно преодолевать текущую ситуацию. Именно поэтому установление справедливости, которое мы видим в переговорах, представляет собой не прояснение и согласование наличных позиций сторон, а выход за пределы их наличных интересов и представлений о себе. Переговоры – это конструирование новой социальности и новых субъектов, ведь старые субъекты не могли бы договориться, если бы не изменились.

«Моральная задача» переговорщика заключается не в том, чтобы учесть интересы, возникшие до отношений, мораль и забота о другом заключаются в том, чтобы сами отношения определенным образом «зарядить», сделать их насыщенными и способными реально запустить процесс изменения позиций и изменения личностей переговорщиков. Критерии успешности, т.е. критерии выгоды, на самом деле не существуют до того, как мы вступили в сами

переговоры. Более того, эти сами переговоры являются одним из тех благ и выгод, ради которых затеваются переговоры. В этом смысле переговоры аморальны – они осуществляются еще до того, как мы определили пользу для второй стороны. (И это, кстати, значит, что не имеет смысла иметь чаяния на справедливые или взаимовыгодные переговоры). Польза другой стороны должна нами совместно создаваться в результате самих переговоров, а не предугадываться. Установление справедливости, которое имеет место быть в результате переговоров, возможно, именно благодаря практической реализации выхода за пределы наличного существования в рамках переговорного процесса.

Интересно заметить, что установление справедливости работает аналогичным образом и вне повседневно-экономической логики, а, например, когда мы говорим о социальной или политической справедливости. Аналогию мы можем увидеть в концепции популизма в политической теории в духе Лакло [10]. Тут мы говорим о том, что как только требования справедливости признаются элементом социально-экономических интересов, мы тут же теряем саму возможность их выдвигать: они становятся элементом текущей политической структуры и теряют само моральное значение. Моральные требования справедливости в политике оказываются в конечном итоге чем-то, что не может иметь оснований по определению, но что конструирует собственные основания в новом политическом порядке и в новом понимании народа как целого. Таким образом, моральная забота о справедливости может быть представлена только в том случае, если она теряет почву под ногами, если она не имеет явных целей или оснований, находящихся внутри социального порядка. Моральность справедливости обосновывается антонимичными требованиями, схожими с другими моральными ситуациями: ее нельзя желать по расчету.

Наконец, призыв к социальной или политической справедливости, предполагающий забвение собственных интересов, имеет смысл тогда, когда его результатом оказывается перестройка социальных и политических отношений. Политика становится событием в тот момент, когда она выдвигает «невозможное» требование [11. С. 63, 73]. А эта «невозможность требований», с которых должно начаться событие политики, следует именно из того, что эти требования имеют моральную природу. Сама возможность вообще поставить нереальные требования предполагает необходимость выйти из контекста «реальной политики» в какое-то внешнее пространство, она предполагает наличие иной опоры для требования, нежели логика (прагматика и рационализм) действующего режима. Моральные требования политической справедливости позволяют произвести реальность или онтологию, в которой возможна пересборка всего порядка политического целиком. Практические поиски политической справедливости имеют своим результатом производство (или попытку производства) позиции, находящейся вне наличного существа. И, таким образом, создают определенную социальную онтологию.

Итак, что же значит устанавливать справедливость в практическом смысле? Установление справедливости происходит всегда как поиск некоторой новой внешней точки зрения, с которой мы можем достигать консенсуса. Переговоры и установление справедливости – это поиски нового. И эти по-

иски сами происходят только потому, что мы верим, что вне наличного существования есть некоторая новая позиция, которая сделает наши отношения справедливыми или сделает наши отношения возможными вообще. Форма установления справедливости оказывается схожей с тем, что мы видели в дружбе, прощении или преданности: она основана на утверждении возможности нас самих, других и отношений между нами быть совершенно новыми, не следовать из текущего состояния, а превосходить его.

Форма и смысл морального поступка

После того, как мы разобрали несколько примеров моральных поступков, имеет смысл обобщить их общие черты и поговорить об общей форме и смысле морального поступка. В первую очередь мы должны обратить внимание на то, что в реальном опыте моральный поступок обнаруживается в качестве сложности или апории. Суть этой сложности заключается в том, что мы не можем определить цель морального поступка ни в достижении некоторого внешнего результата, ни в самой моральности как таковой. (В терминологии Аристотеля можно сказать, что моральное действие не представимо ни как праксис, ни как поэзис.) Так, если мы говорим о том, что моральный поступок реализует некоторые рациональные цели (приносит пользу) или соотнобразуется с природной (или социальной) необходимостью, то в таком случае сама его моральность оказывается производной от рационального расчета или природной необходимости. Моральность такого поступка теряет собственный смысл, и в своем реальном опыте мы это прекрасно чувствуем и не называем рациональный поступок моральным. Аналогично этому представление цели морального поступка в самой моральности как таковой также выглядит неверно и противоречит нашему опыту морального. Совершение «хорошего» поступка ради собственного морального удовлетворения выглядит обманом.

В чем же тогда фактически заключается результат дружеского поступка? А на что рассчитывает человек, который действует морально? Моральный поступок всегда соотнобразуется с чем-то, что мы не можем найти ни в своем существовании, ни в существовании другого, ни в отношениях между нами, ни в наших актуальных возможностях. Он имеет смысл, если мы предполагаем результатом новые отношения с другим и (или) новую идентичность другого. Моральный поступок совершается в расчете на новое, неопределенное будущее. Он открывает возможность неопределенного будущего. Об этом можно сказать по-другому: моральный поступок дает нам возможность иметь отношение к этому выдающемуся или неопределенному будущему.

В этом месте проходит очень важная грань, которая определяет наш подход от традиционных этик. В достаточно общей классификации этики можно разделить на консеквенционалистские либо деонтологические. Первые предполагают, что моральность действия определяется его отношением к наилучшим последствиям, которые можно трактовать в духе пользы, счастья, личной добродетели и т.д. Вторые считают, что есть некоторый универсальный и абсолютный моральный закон, соответствие которому и определяет моральную правильность поступка.

Однако этика, которую мы встречаем в реальном опыте, не может быть конвенционалистской из-за специфичности результата морального поступка. Мы, конечно, говорим о результате, с которым соизмеряется моральность поступка, но это не тот результат, на который можно рассчитывать. Говоря более точно, неопределенное будущее по определению не может являться результатом морального поступка, так как не может быть гарантированным результатом в принципе. Моральный поступок поэтому, хоть и практичен, однако это специфическая практичность: моральный поступок совершается в расчете на рискованный результат, на результат, который нельзя просчитать и на который можно только надеяться. Моральное не есть нечто, привнесение чего в ситуацию делает ее открытой новому. Но скорее совершение таких действий, которые производят открытость, мы называем моральным.

С другой стороны, наша этика не является и деонтологической. Кант описывает моральность как способность (в тех же самых условиях) устанавливать всеобщие законы [2. С. 276], как способность воли устанавливать собственный закон [2. С. 280–283], и этим самым действительно очень точно вычерчивает один из аспектов формальной сущности морали. Мораль действительно всегда действует с позиции «абсолютного», выходящего за пределы наличного, несводимого к его свойствам или тенденциям.

Однако это определение, хотя и является верным, но остается далеким от реальной практики, оно не отвечает на вопрос о том, «ради чего я буду так действовать». И, как только сама эта форма начинает трактоваться в качестве абсолютного морального закона или эталона, мы рискуем утратить мораль. С одной стороны, она может превратиться в самолюбование, заботу о собственной моральности как таковой и утратить искренность – этот аспект критики категорического императива можно найти, например, у Адорно [12. С. 190], с другой – быть сведена к необходимости теоретического плана, когда мы вслед за Кантом начнем утверждать, что разумная природа человека должна быть выражена в конце концов в его способности устанавливать закон собственного поведения.

Когда же мы говорим о том, что моральный поступок только воспроизводит форму наступления будущего, мы утверждаем нечто совершенно иное. Мы не говорим о его соответствии природе разума или устройству мира. Утверждение о том, что моральный поступок совершается в расчете на неопределенное будущее, не трактуется нами в качестве морального закона или принципа, который ценен сам по себе. Моральный поступок возможен именно тогда, когда неопределенное будущее рассматривается в качестве цели и ценности само по себе. Это неопределенное будущее, несводимое ни к будущему конкретных отношений (например, дружбы или общности), ни к будущему конкретного человека.

Выше мы формулировали уже апорию морального опыта в контексте поступка и его результата. Можно ее сформулировать и ближе к языку этической теории. А именно, мы можем сказать, что моральное должное предполагает, что я одновременно и хочу и не хочу должного. Я не должен относиться к морально должному как к должному. А как к чему я тогда могу к нему относиться? Я могу к нему относиться только как к возможности,

причем как к возможности совершенно неопределенной, как к чистой возможности. Почему, говоря об опыте морального поступка, мы будем говорить о том, что этот опыт дан нам в качестве опыта отношения к бытию.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–295.
2. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Сочинения в шести томах. М.: Мысль 1965. Т. 4, ч. 1. 540 с.
3. *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 190 с.
4. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
5. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. М.: Три квадрата. 2008. 144 с.
6. *Derrida J.* On Cosmopolitanism and Forgiveness. Psychology Press, 2001. 60 p.
7. *Томильцева Д.* Опыт прощения. Екатеринбург: Изд-во Урал. фед. ун-та, 2012.
8. *Gert B.* Loyalty and Morality (2013) // Loyalty: NOMOS LIV (Ed. Sanford Levinson, Paul Woodruff, Joel Parker). NYU Press. P. 3–21
9. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
10. *Laclau E.* On Populist Reason. Verso, 2005. 276 p.
11. *Бадью А.* Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina. 2006.. 126 с.
12. *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М.: Республика. 2000. 238 с.

Zheleznov Andrey S. Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia)

E-mail: andrey.zheleznov@live.ru

DOI: 10.17223/1998863X/38/11

THE CONCEPT AND THE FORM OF THE MORAL ACTION

Key words: *moral, ethics, practice, moral action, friendly action, forgiveness, justice, loyalty*

In the experience of the moral action we can find such obviousness, which could give us a way to find the ethics. Moral actions are the conscious or reasonable actions caused by moral considerations or by idea of the moral due. Examples of moral actions are the friendly action, the forgiveness, the loyalty and the justice. Description of friendly act contains important difficulty: a friendly act can't take place or for the sake of some external purposes or in order to seem friendly. And the is not so much that it is not defined in any state of things (rational or social definition), but the fact that it generally difficult to describe as a reasonable, sequential action: the presence of intention makes a friendly act as such makes it impossible. Therefore, to understand as possible friendly act as a conscious or sequential action, we have to assume such motives, or a position that would not be reduced to the status quo, or to an value morality as such. Similarly, can be described the experience of forgiveness. As well as a friendly act, forgiveness contains rational contradiction: "forgiveness can only be unforgivable". Indeed, if in the act of forgiveness we dealt with what should (or allowed) to forgive, it would have abolished the very need of forgiveness as some special act, special actions. Forgiveness (as well as a friendly act) is inexplicable in terms of "reality" - the real situation and the actual social relations. It is explicable only if it involves an uncertain future, or if it admits that future surpasses any opportunities to present themselves or to present the relationship with the abuser. Thus, the analysis of the experience of acts done for moral reasons, shows us that the ethical experience is essentially an experience of openness to the future or to the possibility of being. Description of the real ethical experience it requires the identification of rational contradictions: moral actions violate current order relations, they have no reason in the order of things, but also have no reason in the independent value of morality as such. We recognize as moral such act as gives an opportunity to make the future or being realized.

References

1. Aristotle. (1983) *Sochineniya v 4 t.* [Works. In 14 vols]. Vol. 4. Moscow: Mysl'. pp. 53–295.

2. Kant, I. (1965) *Osnovy metafiziki npravstvennosti. Sochineniya v shesti tomakh* [Fundamentals of metaphysics of morality. Works in 6 vols]. Translated from German. Vol. 4. Moscow: Mysl'.
3. Derrida, J. (1998) *Esse ob imeni* [Essays about the name]. Translated from French by N.A. Shmatko. Moscow: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aleteyya.
4. Levinas, E. (2000) *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe* [Selected Works. Totality and Infinite]. Translated from French by I.S. Vdovina, B.V. Dubin, N.B. Mankovsky. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
5. Agamben, J. (2008) *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community]. Translated from Italian by D. Novikov. Moscow: Tri kvadrata.
6. Derrida, J. (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Psychology Press.
7. Tomiltseva, D. (2012) *Opyt proshcheniya* [Experience of Forgiveness]. Ekaterinburg: Ural Federal University.
8. Gert, B. (2013) Loyalty and Morality. In: Levinson, S., Woodruff, P. & Parker, J. (eds) *Loyalty: NOMOS LIV*. New York Press. pp. 3–21
9. Berger, P. & Lukman, T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [Social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge]. Translated by E. Rutkevich. Moscow: Medium.
10. Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*. Verso.
11. Badiou, A. (2006) *Etika: Ocherk o soznanii Zla* [Ethics: Essay on the Consciousness of Evil]. Translated from French by V.E. Lapitsky. St. Petersburg: Machina.
12. Adorno, T. (2000) *Problemy filosofii morali* [Problems of the philosophy of morality]. Translated from German by M.L. Khorkov. Moscow: Respublika.