

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 17.0

Е.В. Агафонова

ПРОБЛЕМА РЕЛЕВАНТНОСТИ ПРИНЦИПА РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ЭТИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 13-06-00119.

Рассматриваются вопросы, затрагивающие взаимосвязь морали и рациональности. Рациональна ли мораль вообще и моральное действие в частности? Насколько применим принцип рациональности для определения морального действия? Для решения этих вопросов привлекаются основные позиции конкурирующих сегодня концепций морали: кантианская этика, этика добродетели и консеквенциализм. Возможно, переосмысление того, что означает быть рациональным или что значит действовать рационально, будет перспективным для определения и развития современных теорий совместного действия.

Ключевые слова: рациональность; рациональное действие; мораль; кантианская этика; этика добродетели и консеквенциализм.

Взаимосвязь определений осмысленного поведения и морального действия является сегодня одним из основных предметов спора в области вопросов о нормативности. И действительно, когда мы обращаемся к исследованию природы рационального действия или, по крайней мере, осмысленного поведения, мы соглашаемся, что анализ должен учитывать и даже делать центральной проблему «правила». С другой стороны, рассуждения о нормативности и морали так или иначе касаются сегодня решения вопроса о рациональном действии субъектов. Мы не будем выходить в более широкий контекст вопроса: сводится ли наша жизнь к комплексу эксплицитных наставлений или же всегда выходит за пределы всевозможных норм и правил? Мы обратимся к самому, наверное, распространённому вопросу в области пересечения этих тем – рациональна ли мораль вообще и моральное действие в частности? Возможно, переосмысление всего того, что означает быть рациональным или что значит действовать рационально, будет перспективным для определения и развития современных теорий совместного действия.

И для начала обратим внимание на ряд трудностей, касающихся разграничения понятий и целей исследования. В вопросе о соотношении рациональности и морали уже можно различить как минимум три проблемы и соответственно три направления исследования. *Во-первых*, мы можем говорить о рациональности морали как таковой, не настаивая на том, что действующие акторы в самом деле руководствуются некоторой так называемой теорией принятия решения и направляют свои действия к конкретной рационально поставленной цели. То есть мы полагаем, что мораль, как и право, есть свод предписаний, ограничивающих и направляющих во благо общества. *Во-вторых*, может иметься в виду как раз рациональность конкретно действующего индивида, который вполне осознанно принимает решение о том, что действие в направлении солидарности и сотрудничества более рационально, чем намеренное стремление к конфликту. То есть в данном случае морально правильное и рациональное действия принимаются как тождественные, а моральное поведение относится к разряду такого же разумного поведения, как, например, делать зарядку по утрам и

чистить зубы. Тогда справедливо задаться вопросом: различаются ли требования «я должен любить ближнего» и «я должен бросить курить»? *В-третьих*, мы можем полагать, что мораль рациональна в силу определенных априорных предписаний разума, т.е. мы определяем повеления разума как основания для формирования нравственности вообще. Тогда разумность морали скорее есть часть сущностной природы человека или некий антропологический принцип, определяющий человека.

Идет ли речь о совершенно различных проблемах, не пересекающихся в своих целях? Или же решение одной оказывает влияние на достоверность выводов другой? Как соотносятся между собой понятия «мораль», «нормативность», «легальность» и «рациональность»?

В настоящем исследовании мы обратимся к некоторым концепциям теории морали, которые являются сегодня наиболее популярными, предлагают различные методы и в некотором роде противостоят друг другу в ответах на основные этические вопросы. В своей статье «Этика добродетели, кантианская этика и консеквенциализм» Джейн Синглтон (*Singleton J.*) [1] пишет, что традиционно этике добродетели предписывают основной вопрос «Каким типом характера должен обладать нравственный человек?», предполагая, что есть возможность выстроить определенный тип личности благодаря воспитанию и самосовершенствованию. Тогда как этика Канта и консеквенциализм делают центральным ответ на вопрос «Что делает действие правильным?». Но, как далее утверждает Синглтон, такое разделение не отражает сути концепций, так как и этика добродетели обращается к вопросу «о правильности действия», и кантианская этика с консеквенциализмом не игнорируют вопрос о том, что есть «добродетельный человек». Но несмотря на общность некоторых вопросов, ответы на них предлагаются различные, и очевидно, что найти что-либо общее в этих концепциях может быть достаточно затруднительно.

Наиболее популярными из предложенных являются сегодня положения неопутилитаризма, лежащего в основе консеквенциалистских теорий. Основные его рассуждения начинаются, как правило, с отдельно дейст-

вующего рационального субъекта и заканчиваются общими положениями о морали как стремлении к благу. Вопрос только в том, насколько вообще пригодны для моральной теории утверждения, исходящие из предположений об эгоистичной природе человека или просто о рациональном эгоизме при совершении действия, ориентированного на пользу. Или же сам принцип рациональности следует понимать как-то иначе?

Тогда представляется уместным начать с понятия рациональности и убедиться, что определения этого понятия вообще вписываются в основоположения моральных теорий. К тому же именно последователи утилитаристских теорий в большей степени апеллируют к рациональности действующего субъекта.

Хочется отметить, что обращение к терминологии в данном случае является не просто прихотью философско-интеллектуального характера, но частью действия, касающегося не столько прояснения, сколько фиксации и даже установления определенных отношений в обществе. Можно привести цитату П. Уинча, предлагающего свою трактовку идей Витгенштейна: «Нельзя также утверждать, что простое изменение в значении слова не должно мешать людям иметь друг с другом отношения, которые они предпочитают, поскольку это будет означать непонимание того, что наш язык и наши социальные отношения представляют собой две разные стороны одной и той же монеты. Описать значение слова – значит описать, как оно используется, а описать, как оно используется – значит описать социальное взаимодействие, в котором оно участвует» [2. С. 92]. Это означает не просто утверждение того, что может или не может быть сказано в языке, речь идет о том, что любого рода применение языка есть обращение к правилам использования языка в конкретной коммуникативной ситуации. А определить, как используется слово, – это уже есть прояснение самой ситуации, подчиненной социальным стандартам и нормам. Потому прояснение термина «рациональность» уже есть одновременно прояснение определенного рода отношений в обществе.

Так, во многом расхожим сегодня определениям рациональности и рационального действия мы обязаны экономическому дискурсу, ставшему основой утилитаристских концепций и теорий консеквенциализма в описании характеристик морального поступка. Именно консеквенциализм как версия утилитаризма, обращаясь к теориям принятия решений, пытается определить мораль в рамках рационального обоснованного действия. В этом контексте мотивация к действию примерно следующая: если мы ограничиваем себя и соглашаемся на меньшее, то ради долгосрочной перспективы получения большего и лучшего результата.

Проще говоря, это модели инструментальной рациональности, предполагающие интенциональные типы объяснения действия, где мотивы субъекта привязаны к осознаваемой цели и воображаемому результату. Модель так называемой практической рациональности известна философии со времен Аристотеля, сформулировавшего практический силлогизм, в котором он соединяет представления субъекта о способе достижения блага с условиями или существующим положением дел. Аристотель изящно связывает цели и

интенции отдельного действующего с критериями объективного блага, а благо индивидуальное – с благом для всех. Конечно, Аристотель со всей строгостью не может быть отнесен к моделям практической рациональности в современном смысле, так как для Аристотеля более важным является вопрос обучения тому, что является благом, и он делает акцент на воспитании добродетельного характера, что само по себе является делом непростым. Человек может иметь вполне адекватное представление о высшем благе, и это не обязывает его стремиться к этому благу. Эту трудность Аристотель формулирует в «Никомаховой этике», когда говорит, что «покорный страстям будет слушать впустую, т.е. без пользы, тогда как цель не познание, а поступки» [3. С. 5]. Поступки должны быть согласованы с рассуждениями, потому важной частью стремления к благу является воспитание «достойного» и «деятельного» человека. Такая позиция и является основанием этики добродетели, делающей упор на формирование добродетельного характера.

Ориентация на «благо» присутствует и в классическом утилитаризме, только в его толковании больший акцент делается на принцип полезности. То есть теперь этот принцип понимается в экономическом русле и становится стремлением к *пользе* как самого индивида, так и коллектива в целом. Правда, сегодня такое стремление к пользе уже не имеет чисто эгоистической трактовки, как это было в классических утилитаристских концепциях («мы не готовы кого-либо подозревать в недостатке эгоизма» (А. Смит)), а включает и возможность альтруистического поведения. Но опять же такое расширение понятия грозит новой ловушкой – стирается граница между альтруизмом и эгоизмом вообще. Тогда альтруист – это изощренного вида эгоист, получающий удовольствие от счастья другого, а святые тогда предстанут мазохистами в своем стремлении к самопожертвованию. При этом мы пока даже не рассматриваем популярную критику утилитаризма, апеллирующую к невозможности калькуляции благ и удовольствия. Хотя если сегодня все же придерживаются утилитаристских принципов, то скорее употребляют понятия предпочтений и целей, которые, как предполагается, индивид выстраивает в определенную иерархию. Это, конечно, избавляет от некоторых трудностей психологического определения пользы и направляет нас к концепциям практической рациональности и теориям мотивации, но не отменяет проблемы. Сами предпочтения (а предпочтения могут меняться и исчезать, что тоже необходимо как-то объяснить) являются всего лишь обрамляющими рамками действия и должны быть наполнены каким-либо содержанием, но каким – биологическим, психологическим, социальным, политическим?

Если мы все же оставляем термин «личной пользы», нужно различать: является ли стремление к ней неким антропологическим принципом, либо же это есть только часть рационального действия, ориентированного экономически. В третьем случае это может быть просто обращение к нормативно-аналитическим моделям, определяющим успешность действия.

В других теориях морали, как мы уже отметили ранее, можно столкнуться с такого же рода различием.

Либо мы говорим о рациональности морали с точки зрения ее «источков», либо о рациональности морально-го поступка в отдельности, либо с точки зрения ее общего принципа и построения.

Начнем с первого. Вспомним знаменитое утверждение Д. Юма о том, что «если разум неактивен сам по себе, то он должен оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях независимо от того, применяется ли он к естественным или моральным предметам» [4. С. 216]. Интересно, что при отрицании разумной природы морали Юм приходит к рациональному способу поведения и координации людей в обществе, основанному на чувстве солидарности и одновременно на недостаточном доверии к другому. Тогда цели человека заданы естественной конституцией человеческих эмоций, а роль разума сводится к определению подходящих средств для их достижения. В таком случае мы утверждаем, что генеалогические корни морали далеко не моральны, а ее рациональность исходит из подбора средств для получения удовольствия и избегания неудовольствия. Или еще более показательный пример с Ницше, который в работе «К геологии морали» связывает действие долженствования с ужасом наказания. «“Память воли”, заставляющая обещающего выполнить свое слово, призвана “вжигать, дабы осталось в памяти: лишь то, что не перестает причинять боль, остается в памяти” – таков основной тезис надревнейшей (к сожалению, и продолжительнейшей) психологии на земле» [5. С. 442]. Такого рода расследование «генеалогического древа» морали раскрывает насилие как основной источник моральных действий для «животного, смеющего обещать».

Пожалуй, разум как источник нравственного поведения наиболее ярко представлен в кантианской этике. Априорные основы морального закона, заложенные в разуме, есть для Канта единственный и неопровержимый фундамент построения этических принципов. И если мы заговорили о рациональности морали с точки зрения ее происхождения, то нужно задаться и другим вопросом: имеет ли отношение вопрос о происхождении морали к основным ее принципам или к тому, что мы сегодня хотели бы видеть в качестве моральных норм и правил? Если, к примеру, путь к свободе пролегал через всевозможные формы угнетения, должны ли мы отмахнуться от нее и сказать, что в ее начале все равно лежал принцип подчинения? Основной вопрос скорее был бы в следующем: должны ли мы допускать насилие и угнетение в том случае, когда принцип свободы уже нами принят в качестве ценности? Также и в отношении морали: даже если ее источник (по определению, например, Юма и Ницше) не просто далек от самой морали, а прямо ей противоположен, должны ли мы отказаться от ее основных принципов, которые выбираем сегодня в качестве регулятивных норм общества?

Но пойдём дальше, еще один вопрос, который нужно решить: насколько адекватны сегодня апелляции к природе человека или его сущности, которая якобы изначально эгоистична? Разве сами философские доктрины не подтвердили одним своим существованием зависимость их собственных идей и схем от собственных же представлений о мире? Так и «эгоистическая природа» человека не является очередным открытием

его сущности (*homo oeconomicus*), а скорее представляет собой результат популярности экономических теорий, оккупировавших все дискурсивное пространство культуры. Конечно, вне представлений об удовлетворении потребностей и их воспроизводстве сама экономика не имела бы смысла. И потому разговор о пользе в рамках экономической рациональности вполне уместен, но при этом не сводит ли он на “нет” моральную теорию как таковую? И главное, связано ли определение антропологической природы человека с его конкретным действием в отношении Другого?

Очевидно, что мораль даже в ее обыденном повседневном представлении так или иначе связывают с направленностью действия на другого, нет смысла говорить о морали без взаимодействия. Потому необходимость «чистить зубы по утрам» или «бросить курить» не относят непосредственно к моральным нормам, если, конечно, сохранение собственного здоровья не есть необходимое условие для заботы о ближнем (похожая мысль была высказана И. Кантом в «Основах метафизики нравственности»). Споры о нормативном взаимодействии и установлении общественного порядка привлекают внимание и представителей утилитаристских течений. В середине XX в. новый всплеск неоутилитаризма и новая попытка решить, как соотносятся между собой индивидуальная и коллективная рациональность и какие ограничения накладываются на субъективный выбор и какие возможности открываются. «Теории обмена» и теории рационального выбора продолжают работать в русле экономической модели действия, ориентированного на пользу, хотя склоняются скорее к аналитико-нормативной позиции, нежели эмпирической. Они так же, как когда-то Гоббс с Локком в своей политической философии, в большей степени заинтересованы не в том, чтобы показать, как из индивидуальных действий возникает общественный порядок, а в том, чтобы определить, как из рациональных, ориентированных на пользу действий вообще может возникнуть кооперация.

То есть теперь мы обращаемся к рациональности с точки зрения поведения и поступков отдельных индивидов, направленных на согласие или возможность кооперации с другими. Мы не будем подробно останавливаться ни на модели «теории обмена» Дж. Хоманса, ни на «теории коллективного действия» М. Олсона, ни на социальных моделях Й. Элстера и Дж. Коулмена – изложение этих теорий довольно часто встречается в литературе. Обобщая, только можно сказать, что все эти модели в своих стремлениях рационализировать индивидуальное действие и как-то связать его с коллективным благом пытаются свести мораль всегда к чему-то еще, но только не к морали – либо к экономическим моделям (в русле либеральных традиций), либо к социальной психологии (в рамках бихевиоризма). То, что данные доктрины прибегают для подтверждения своих рассуждений к математическим моделям («теория игр», «теории принятия решений» и т.д.), конечно, показывает ориентированность действия на другого, но не делает сами доктрины моральными. Они продолжают оставаться в рамках концепций, определенных чисто экономической выгодой акторов, даже если (как это показывает «теория игр») акторы

вынуждены снизить свои притязания, учитывая поведение другого. К тому же, как пишет Г. Саймон, «...хотя теория игр помогает увидеть потенциальное богатство форм поведения индивидов в условиях конфликта интересов, а также демонстрирует способность людей реагировать на действия (или ожидаемые действия) других экономических субъектов и возможные при этом коалиции, она не дает единственного и применимого во всех случаях критерия рациональности, который позволил бы сделать СОП-критерий («субъективно ожидаемая полезность»). – Прим. авт.) универсальным, распространив его на более широкий спектр ситуаций» [6. С. 29]. То есть использование теории игр явно недостаточно для обоснования морального действия или для построения обоснованной концепции морали. Понятое таким образом взаимодействие действительно экономически рационально, причем даже не важно, говорим ли мы о рациональной мотивации отдельных действующих или о рациональности самой аналитической модели. И в том и в другом случае мы опираемся на модель человека, остающуюся в рамках представлений не просто о человеке, преследующем эгоистические интересы, а скорее о человеке, изолированном в своих начальных условиях от другого, можно сказать, о трансцендентальном субъекте, ориентированном на пользу (этакий *homo oeconomicus transcendentalis*). Но если уж мы не можем уйти от вопроса о сущности человеческого бытия, то в решении вопроса о морали потребуются отход от парадигмы эгоистического одинокого субъекта, пытающегося всеми силами ужиться с другими, такими же, как он, существами. Даже если это кантианское «разумное существо», то в описании самого Канта это «трансцендентальное Я» бесконечно далеко от реального человека, а в его примере со Спинозой, безусловно, великое, но крайне одинокое в своем священном стремлении к нравственному долгу. Априорность моральных принципов не делает Другого ближе и понятнее, скорее напротив, позволяет обходиться без Другого. Возможно, сегодня моральная теория, которая все же пытается обратиться к истокам морали, могла бы в большей степени опираться на коммуникативную парадигму и даже, может быть, обратиться к истокам экзистенциальных течений, определяющих изначальной основой бытия человека его событие с Другим, т.е. изначально включать Другого в свой экзистенциальный проект. Но этот вопрос требует отдельного рассмотрения, и в данный момент мы не будем подробно на нем останавливаться.

Обратимся теперь к кантианской этике и построению системы морали. Кант отвечает на вопрос «что делает действие правильным?», четко разделяя типы императивов. Это, как кажется, более выгодно преподаваемая классификация, в отличие от трансформированных из юмовских принципов теорий эмотивизма, в которых нет разницы между «привычкой чистить зубы» и «привычкой не убивать людей» – для добродетельного человека хорошо и то и другое (вопрос в том, как воспитать добродетельного человека). Модель Канта действительно можно назвать рациональной с точки зрения построения системы этических принципов, в которой сразу отсекаются действия аморальные, а неморальные классифицируются на два типа по характе-

ру императивов. Тогда вопрос о том, чем отличаются такие суждения долженствования, как «я должен выполнять закон» и «я должен чистить зубы», Кант решает вполне четко, различив два типа повелений – *проблематически-практический* и *ассерторически-практический*. Иными словами, императивы *умения* и *благоразумия*. То есть, по сути, необходимость чистить зубы есть практическое правило. «Разумна ли и хороша ли цель, – об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель» [7. С. 253]. Рациональность в данном случае в состоит в подборе правильных средств. А вот исполнение правовых норм скорее носит характер благоразумного действия. «Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием* в самом узком смысле» [7. С. 254]. И действительно, избегая наказания, я поступаю вполне благоразумно – содействую собственному счастью (ну или хотя бы благополучию).

Применяя данную модель, можно сказать, что рациональным является *легальное* действие: в силу того что действие соответствует правовой норме и поступая именно так, а не иначе, индивид действительно избегает наказания – в этом как раз момент рациональности прослеживается. Короче, если мы говорим о правовых нормах, то индивид действует рационально в рамках допустимого поведения в обществе, т.е. его действие легально. Тогда рациональность *права* вообще скорее поддерживается непротиворечивостью этой правовой системы и подкрепляется доверием к государству, которое в свою очередь ставит высшим приоритетом права и свободы личности. Права личности и являются в таком случае тем принципом, на котором строится система законов, а сам закон обладает общеобязательной силой. В противном случае говорить о рациональности не имеет смысла: если система противоречива и не универсальна, а государство не ставит своим приоритетом гарантированность прав и свобод, то у отдельного индивида нет мотивации действовать рационально (легально), кроме, возможно, страха перед непредсказуемостью карательных мер (с другой стороны, напротив, ситуация безнаказанности только создает условия для установления произвола во всех сферах деятельности).

Итак, действие, ориентированное на цель (инструментальное действие), возможно рационально, если мы остаемся в рамках простого определения рациональности через цели и средства и не погружаемся в вопрос о мотивах, предпочтениях. Легальное действие рационально, так как ориентировано на собственное благополучие (при этом мы не увлекаемся эвдемонистическими концепциями и не углубляемся в решение вопроса о счастье). Но, по Канту, эти действия не имеют никакого отношения к морали, что возвращает нас к вопросу: а рациональна ли тогда собственно мораль? Для Канта, безусловно, рациональна, в силу априорности норм, положенных самим разумом (т.е. в силу разумной природы человека).

Если вернуться в рамки концепции максимизации полезности для индивида, то ответ на этот вопрос крайне затруднителен в силу причин, которые мы уже отчасти рассмотрели. Благодаря своей эгоистичной природе человек скорее вынужден находить способы удовлетворительного существования, выстраивая отношения с другими по принципу обмена, при этом стремясь остаться в выигрыше. Вообще, всякие мотивационные доктрины постольку, поскольку они привязаны к концепту «рациональности», сталкиваются со своими проблемами. Определяя рациональность морали, они скорее склонны говорить об индивиде, действующем в ситуации.

В свое время модель рационального выбора, как мы уже упоминали, именно Г. Саймоном была подвергнута основательной критике [6]. Его теория «ограниченной (или неполной) рациональности» (*bounded rationality*) учитывает существование не только информационных издержек, но и *когнитивных ограничений*. Суть этого тезиса в том, что *человеческие познавательные способности ограничены* и не только в плане ограниченности информации или затрудненного доступа к ней. Дело в том, что даже обладая достаточным количеством информации, человек, как правило, не в состоянии ее должным образом обработать. Соответственно, чем сложнее и неопределеннее ситуация, тем вероятнее, что ее участники прибегнут к какой-нибудь принимаемой без доказательств установившейся рутинной практике и сосредоточатся на конкретной области наиболее волнующих их проблем. В любой заданный момент времени при решении наиболее острых проблем, стоящих перед организацией, ее члены занимаются поиском не самых лучших, а лишь удовлетворительных решений. Агенты экономического (политического, социального...) рынка трактуются скорее как следующие различным «привычкам» – приобретенным правилам поведения и социальным нормам. Такая рациональность предполагает некую включенность в определенную «ситуацию», которая и принимает решение или «думает» за участников игры (привычки, нормы, идеологии – институты). Это в некоторой мере снижает порог неопределенности и является компенсаторным фактором в сфере объяснения и прогнозирования действия, но достаточным ли, чтобы сформулировать правило или норму?

Можно также продолжить спор о том, является ли действие, совершенное в соответствии с привычкой или традицией, неосмысленным вовсе или оно осмысленно, но не в достаточной мере. Вспомним М. Вебера [5] и его обращение к мотивам социального поведения, где он наряду с целерациональным и ценностно-рациональным действиями говорит о привычном действии и действии традиционном. Последние два хоть и являются действиями на границе между чисто реактивными и осмысленными, все же Вебер включает их в список социальных, чем в некотором роде расшатывает границы рациональности. Скептический взгляд на осмысленность многих человеческих действий высказывает Майкл Джозеф Оукшотт – представитель британской интеллектуальной традиции XX в. В работе «Вавилонская башня» [9] он утверждает, что для описания человеческого действия вообще достаточно только

«традиции» и «привычки», а прибегать к понятиям «правила» и «рефлексии» нет необходимости. Он различает так называемую «моральность по привычке» и «рефлексивную» моральность и полагает, что разница между действием по привычке и действием, подчиненным правилу, основано на осознанном или же неосознанном применении правила. Понятно, что большинство предписаний получают свой смысл к контексте социальных действий, где они применяются, но Оукшотт сводит большинство моральных решений к привычному способу поведения, т.е. неосмысленному. С его точки зрения, традиция не остается неизменной, она способна меняться и «локально варьироваться», но адаптация к этой традиции не обязательно требует рефлексии. Необходимость рефлексии в ситуации скорее присуща тем, кто впервые пытается применить правило и не обладает опытом его каждодневного применения. Но в противовес позиции Оукшотта можно сказать, что в современной ситуации постоянно меняющегося мира мы рискуем каждый раз сталкиваться с нетипичной ситуацией и не будем иметь возможности применения уже имеющегося опыта. Оукшотт правильно утверждает, что возможность выбора предполагается наличием альтернативы, но не говорит о том, что альтернатива не содержится уже готовой в сознании, а скорее должна каждый раз возникать как осознание возможности поступить иначе.

Также в качестве противовеса точки зрения Оукшотта можно привести пример Л. Витгенштейна об обучении правилу, где он подчеркивает важность того, чтобы ученик повторял действие одним способом, а не другим [10. С. 136]. Более того, обучающийся правилу должен не просто скопировать действие, но уметь продолжить предложенный ему ряд примеров (у Витгенштейна: продолжить ряд натуральных чисел), а также действовать сходным образом в подобных ситуациях. «Чтобы правило могло представляться мне чем-то, заведомо выявляющим все свои следствия, оно должно быть для меня само собой разумеющимся. Так же как само собой разумеется для меня называть этот цвет “синим”» [10. С. 170]. То есть действия должны быть «продолжением того же самого», а это уже требует определенной рефлексивности и осмысленности применения, а не просто является копированием или действием по привычке. Каждый раз при столкновении с новой ситуацией актер должен быть способен осознанно применить правило в новых условиях. Таким образом, нормативность как действие в соответствии с правилом должна подразумевать некоторый момент осмысленности. Тогда очевидно, что границы рационального действия могут быть расширены, что еще в большей степени затрудняет решение вопроса о рациональности морали как вида нормативности, по крайней мере в рамках определения осмысленности применения той или иной моральной нормы отдельным актором.

Также можно определить и некоторые логические трудности, связанные с описанием рационального поведения. Дело в том, что желания, мотивы, цели индивида в строгом смысле нефальсифицируемы, и сведения их к причинам действия – состояниям организма, как в случае с бихевиоризмом, не решает проблемы. Сами убеждения и желания являются необходимой

частью описания осмысленного действия. То есть постулируй мы какие-либо иные мотивы, изменилось бы и описание действия. Рациональность тогда определяется как идентификация действия под данным описанием. Так, описание какого-либо действия, основанного на предварительных убеждениях и желаниях агента, не является его объяснением, но лишь позволяет его рационализировать. Потому замена одного описания действия другим может изменить значение истинности первоначального высказывания и заставить усомниться в рациональности самого действия. В этом случае мы скорее говорим не о рациональности действующего актора, а об умопостигаемости его поведения, имеющей целью рационализировать действие, т.е. сделать его понятным для нас (подобную трактовку мы можем встретить у П. Уинча, Р. Арона).

Таким образом, утилитаристские концепции (также как и концепции практической рациональности), отвечая на вопрос «что делает действие правильным?», апеллируют к модели рационального (инструментального) действия, но в результате сталкиваются с тем, что сама рациональность оказывается под вопросом. И мы уже не можем говорить не только о рациональности морального действия, но и о рациональности действующих агентов вообще.

Более того, можно повторить достаточно распространенный критический аргумент, в котором утверждается, что (нео)утилитаристским концепциям рано или поздно приходится постулировать некий универсальный критерий пользы, на который каждый отдельный индивид должен ориентироваться и в соответствии с которым должен действовать. Или, по крайней мере, до совершения действия уже нужно знать, что именно тот или иной актор считает благом. Если обратиться к наиболее распространенной сегодня версии утилитаризма – консеквенциализму, основная идея которого остается неизменной – достижение наилучшего результата, то это единственная концепция, определяющая действие в ситуации. То есть консеквенциализм, в отличие от нормативных теорий, задающих общие универсальные правила, направлен скорее на конкретный прецедент. Но оказывается, чтобы выполнить условие – достижение наилучшего результата, – индивид должен находиться в состоянии полной определенности ситуации и обладать исчерпывающей информацией (при этом следует учесть недостаток времени и когнитивных способностей для принятия решения). Так что в конкретной ситуации индивид скорее будет вести себя в рамках правил, традиций, привычек (насколько это будет осмысленно, остается неясным), которые соотнобразуются с его интуициями и представлениями, а также в соответствии с собственным характером и предрасположенностью (здесь можно вспомнить диспозиционную теорию Г. Райла, где он говорит о склонности действующего действовать определенным образом в определенной ситуации [11. С. 89]). Тогда получается, что консеквенциализм хоть и претендует на определение рационального действия отдельно взятого индивида, скорее отсылает к некой рациональной нормативной модели поведения, заимствуя принципы из других моральных (или экономических, социально-психологических) теорий.

Консеквенциализм, конечно, выигрывает в вопросах принятия решений, связанных, например, с необходимостью выбора между спасением больших жизней, жертвуя жизнью немногих. Оправдывая действие результатом (или погибнут все, или только часть), консеквенциализм не только не решает вопрос, но делает его еще более запутанным. Ведь если предполагается, что актор действует рационально, выбирая большее количество жизней, то должен ли он учитывать все последствия своего выбора? А если при этом еще и на принятие решения остается мало времени, то способен ли он должным образом осмыслить информацию? Но даже это не столь важно, ведь в ситуации срочного принятия решения мы действительно можем воспользоваться чисто количественным результатом спасения жизней, вот только следует учесть, что «ценность жизни» уже есть принцип, выходящий за рамки теории консеквенциализма. То есть это установка, которая уже принята как ценность и на которую консеквенциализм вынужден опираться, так как не имеет собственного принципа или некоего представления об «универсальном благе».

Можно сказать, что консеквенциализм по большому счету остается оправдательной доктриной, в которой уже совершённое действие *post factum* оправдывается своим результатом. Тем более что различные версии консеквенциализма соглашаются в том, что наилучший результат должен быть достигнут, но могут не соглашаться в том, каким образом это следует делать. В конце концов, чтобы дать законченный ответ хотя бы на один вопрос этического обоснования, консеквенциализм должен объединиться с теорией ценностей в обсуждении того, что есть благо. «Поэтому консеквенциализм не говорит нам прямо, как мы должны действовать, какие мотивационные доктрины мы должны принять, какой характер мы должны развивать, и не предоставляет перечень того, что должно считаться хорошим результатом» [1]. Или, как предлагает ирландский философ и политический теоретик Филипп Ноэль Петтит, консеквенциализм может быть обогащен сочетанием с другими этическими теориями, которые способны дать ответы на этические вопросы, о которых консеквенциализм молчит [12].

Более того, если вспомнить еще и экзистенциалистскую моральную теорию, то нам придется учитывать не только нормативность или результативность, но и само состояние выбора, а также того, кому с этим выбором придется жить. Консеквенциалистские доктрины в большей степени сравнимы именно с экзистенциализмом, так как и те и другие выходят за пределы поступка, обращаясь к результатам и ситуации выбора, а не строят универсальные нормативные модели. Но это поднимает еще ряд вопросов и по-прежнему оставляет моральную проблематику открытой, что, в свою очередь, является нормой для современного состояния общества, лишённого единой доктринальной идеологии. В любом случае вопросы о нравственном характере акторов, их мотивации и о том, что он должен делать, и вопрос об обосновании действия связаны в такой степени, что ответы, данные в одной из этих категорий, всегда имеют последствия для ответов на другие этические вопросы.

Итак, если мы задаемся вопросом о рациональности морали, мы должны учитывать область исследований,

т.е. говорим ли мы о истоках морали, о нормативно-аналитической модели или о конкретном действии. Вопрос о рациональности морали с точки зрения обращения к ее истокам (генеалогии), как мы убедились, никак не влияет на принятие моральных норм и построение системы ценностей. Скорее, вопрос об истоках морали имеет значение, если мы апеллируем к неким изначальным условиям существования человека. И дело даже не в том, что лежит в основании – чувства или разум. История западной рефлексии морали как типа взаимоотношения между людьми изображает каждого человека изначально отделенным, или, лучше сказать, отчужденным от другого. Даже концепции общественного договора ориентируются скорее на принятие решения двумя изолированными друг от друга индивидами. Отсюда и предположение об изначальности эгоистической (хоть и разумной) природе человека. То есть если вообще существует необходимость исходить в определении морали из основ человеческого бытия (неких до-моральных или пред-моральных условий), то скорее более подходящими здесь будут концепции экзистенциализма, характеризующие другого изначально как часть моего бытия.

Далее, если мы при определении рациональности морали принимаем во внимание конкретных акторов, то оказывается сложным не только приписать моральному действию рациональную мотивацию, но и определить рациональность действующих вообще. Мы не утверждаем, что моральное действие не является при этом рациональным, скорее трудность заключается в определении рациональности как таковой. Опираясь на модель рационального действия оказывается затруднительно, например, в рамках консеквенциалистских течений, так как ряд вопросов вообще остается в стороне. Такого рода концепции хоть и говорят о коллективном взаимодействии и его позитивных следствиях, требуют дополнения от других моральных доктрин для обоснования принципа полезности или удовлетворительности.

Тогда наиболее разумно определять рациональность морали с точки зрения ее непротиворечивости в

отношении некоторого принципа, лежащего в ее основании, например уважение к Другому и(или) ценность жизни, а также ее последовательности в следовании правилу.

Таким образом, обращение к принципу рациональности для решения вопроса морали имеет значение скорее в том случае, когда речь идет о построении некой системы норм, что в свою очередь подразумевает определение основного принципа или «блага», на котором будет строиться вся система. В таком случае в более выигрышной позиции оказывается все же кантовская этика, предоставляющая четкую классификацию действий. Кантовская система не противоречит и консеквенциалистским доктринам, просто относит рациональное действие, ориентированное на результат, к типу гипотетических императивов, которые тоже являются долженствованием, но долженствованием, не относящимся к морали (хотя вполне могут являться нормами взаимодействия). У Канта, конечно, напрямую не формулируется основной принцип системы, но он легко читается в формулировке категорического императива – «принимать другого человека как цель саму по себе и относиться к себе как к цели» – что вполне определяет ценность человеческой жизни в качестве основы системы нравственности. И последнее: кантовская этика, так же как и этика добродетели, направлена на нравственное совершенствование агента действия (воспитание «доброй воли»), при этом отвечает и на вопрос, что делает действие правильным. Однако чтобы избежать обвинения в эгоцентризме, должна быть разработана такая этическая теория, которая по существу включает в себя признание того факта, что другие тоже, как моральные агенты, приступили к выполнению задачи нравственного совершенствования личности. Этика Канта пытается решить и это, хотя, возможно, она должна быть модифицирована в соответствии с требованиями и новыми условиями современности. Но все же по своей полноте она наиболее предпочтительна в сопоставлении с этикой добродетели и консеквенциализмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Singleton J. Virtue Ethics, Kantian Ethics, and Consequentialism // Journal of Philosophical Research. 2002. Vol. 27. P. 537–551. URL: [http://researchprofiles.herts.ac.uk/portal/en/persons/jane-singleton\(07f9dc0a-59ca-42e6-b36c-b70efb221bc0\)/publications.html](http://researchprofiles.herts.ac.uk/portal/en/persons/jane-singleton(07f9dc0a-59ca-42e6-b36c-b70efb221bc0)/publications.html) (дата обращения: 25.06.2013).
2. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М. : Русское феноменологическое общество, 1996.
3. Аристотель. Никомахова этика. М. : ЭКСМО-Пресс, 1997.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе. М. : Канон, 1995. Т. 2.
5. Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 407–524.
6. Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления // THESIS. 1993. Т. 1, вып. 3. С. 16–39.
7. Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1.
8. Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 602–643.
9. Oakeshott M. The Tower of Babel // Cambridge Journal. 1948–1949. № 2. P. 67–83.
10. Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 1994. Ч. 1.
11. Ryle G. The Concept of Mind. London : Hutchinson's University Library, 1949.
12. Pettit P. Reply to Baron and Slote // Three Methods of Ethics Baron M, Pettit P and Slote M. Blackwell. Oxford, 1997. P. 252–265.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 28 июня 2013 г.