

## К ПРОБЛЕМЕ ОСНОВАНИЙ МОРАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 13-06-00119)*

*в рамках проекта «Концептуальные основания прикладной этики: методология принятия морального решения».*

Рассматривается проблема оснований морального действия, а именно условий перехода от «Я должен» к «Я буду». Показано, что в теоретическом плане проблема порождена трактовкой поведения индивида как рационального эгоиста. Утверждается, что данная концепция не позволяет обосновать такой переход, поскольку трактует моральные ценности и нормы лишь как механизмы ограничения поведения. Для решения проблемы предлагается использовать хайдеггеровский концепт «со-бытия» с Другим. Он позволяет трактовать нормативность и мотивацию, необходимые для осуществления морального поведения, не как надстройку над эгоистической природой индивида, а как условия конституирования человеческого бытия.

**Ключевые слова:** мораль; моральное поведение; основания морального поведения; рациональный эгоизм; теория справедливости; Дж. Ролз; М. Хайдеггер; со-бытие.

Как метко заметил один из современных исследователей, современное понимание применения теории к практике предполагает отдельное существование теории от ситуаций, к которым она применяется [1. С. 50]. В чем причина такого положения дел? Причина в том, что теоретические конструкции и по сей день продолжают восприниматься как картинки реальности, а не инструменты для действий [2. С. 549]. Действительно, если теорию рассматривать как описание сущностных черт реальности, а применение – как действие по отношению к ней, то переход от одного к другому кажется проблематичным, поскольку намерения действующих могут лишь учитывать те или иные черты описываемой реальности, но не сводиться к ним. Пока применение трактуется как объяснение эмпирии посредством подведения под соответствующий закон, особых противоречий не возникает. Но как только подобного рода схемы начинают переноситься в другие сферы, разрыв становится все более явственным. Прежде всего, это относится к применению моральной теории.

Цитируемый выше автор столь же правомерно подчеркнул, что «предусмотренное модерном состояние гражданского общества не может реализоваться, пока “Я должен” морального закона не станет “Я буду”. Но модерн не знает ответа на вопрос, как “Я должен” морального закона может стать “Я буду”» [1. С. 72]. Почему так? В свое время в дискуссии, сложившейся по поводу реальной или мнимой специфики возникающей прикладной этики, А. Макинтайр [3] заметил, что актуализацию тем, поднятых прикладной этикой, провоцирует сложившийся в культуре и исследовательской традиции способ истолкования природы и функционирования моральных положений. Так, если разделяемые обществом моральные правила сформулированы с весьма неясным окончанием, к примеру «Необходимо говорить правду, но в ряде случаев это создает проблемы и тогда...», всегда остается класс ситуаций, где правило до конца не может быть определено в применении. В результате в практике употребления действует принцип «баланса рассмотрений», который не имеет масштаба, а потому является лишь метафорой [3. С. 59].

Мысль Макинтайра можно истолковать следующим образом. Если мораль трактовать как набор застывших правил, которые должны применяться к разнообразным практическим ситуациям, то наличие конфликтов в виде

так называемых моральных дилемм или моральных проблем гарантировано. Надлежит ли держать обещания, если... должно ли говорить правду, если... действительно ли человеческая жизнь обладает абсолютной ценностью, если... и т.д. Если мы серьезно отнесемся ко всем этим «если», то применение становится проблематичным, ну или, по крайней мере, уже не может осуществляться механически. Проблема усугубляется отсутствием мерки, которая определяла бы правомерность как следование привычным правилам поведения, так и их нарушение. Сам Макинтайр причину подобного положения дел видит в забвении истории формирования и применения моральных требований. Несколько афористично он характеризует такое забвение как состояние, при котором «мы не обязываем наших последователей и не обязаны нашим предшественникам» [3. С. 59].

Действительно, мораль как воплощение практического разума существует только в применении. Поэтому моральные правила или нормы создаются такими, чтобы быть употребленными. Но, как справедливо отметил Л. Витгенштейн, «а не случается ли, что и мы иногда играем, “устанавливая правила по ходу игры”? И даже меняя их – “по ходу игры”» [4. С. 118–119]. Дело, конечно, не в том, что мы можем произвольно менять правила, а также не в том, что правила всегда возникают на основе сложившихся прецедентов. Если говорить о тех или иных моральных контекстах, то ситуацию можно представить следующим образом. К примеру, как только проблема уважения человеческого достоинства приобрела актуальность, то потребовала разработки способов своего решения. Поскольку уважение достоинства может проявляться только в действиях, постольку решение такая проблема могла найти только в разработке правил. Поскольку если не сама проблема достоинства, то, по крайней мере, формы его воплощения или выражения могут быть лишь исторически конкретными, постольку созданные правила были призваны решать столь же исторически конкретные типы ситуаций вне зависимости от того, что о них думали сами создатели этих правил. Очевидно, что они в принципе не могли предусмотреть все актуальные и потенциальные контексты их применения. Забвение всего этого комплекса обстоятельств, а в широком смысле – забвение историчности человеческого бытия, порождает восприятие морали как набора застывших

правил, уподобляя ее тем самым некоторой картинке такой же застывшей реальности со всеми последующими трудностями, связанными с попытками наложить картину на постоянно ускользающие объекты.

Как это связано с проблемой перехода от «Я должен» к «Я буду»? Дело в том, что она упирается в еще один разрыв, порожденный культурой индустриального общества. Его можно назвать разрывом между «Я есть» и «Я должен». «Я есть» представляет собой воплощение просвещенческой концепции сущности человека, многократно раскрытиковой, но, тем не менее, удивительно живучей, а потому ставшей своеобразным предрассудком западной цивилизации. Данная концепция, если не сказать парадигма, трактует индивида как существо, движимое стремлением к удовольствию и избеганию страдания. Конечно, в качестве продолжения эта программа предполагает наличие рациональности как сущностного и специфицирующего свойства человеческого существа. Но проблема в том, что сколько не рассуждай о факторах, ограничивающих этот фундаментальный эгоизм, сколь не говори о конкретно-исторических обстоятельствах в виде пресловутой «среды», формирующей столь же пресловутые «нравы», пока все социальные и культурные компоненты человеческого бытия трактуются, пусть бессознательно, но как вторичное образование, покоящееся на ином по природе фундаменте, разрывов не избежать. Можно сказать, что сам данный подход создает такой строй мысли, который предполагает структурирование как объекта и предмета осмысления на первичные и вторичные образования.

В качестве возражения можем сказать, что эта парадигма давно устарела. Но прямая декларация отказа от нее еще не означает отказа, так сказать, действительно. Можно сколь угодно эксплицитно от нее отмежеваться, но имплицитно сохранять и оперировать дискурсом, ею порожденным. Такое положение дел можно уподобить тому, что когда-то К. Мангейм называл «парадигматическим опытом» [5]. Парадигматический опыт представляет собой совокупность образов, сюжетов, схем организации дискурса, моделей поведения, в рамках которых индивид описывает, объясняет и организует свой опыт. В ряду таких архетипов Мангейм отмечал крещение, отпущение грехов, любовь к ближнему, распятие, искупление, святой, добрый пастырь, святой, кающийся. Суть их в том, что они предоставляют индивиду язык (в широком смысле слова), в терминах которого он может понимать и интерпретировать то, что с ним происходит [5. С. 532–539]. Иначе говоря, в контексте, описанном Мангеймом, индивид может и не быть верующим, но продолжать оперировать религиозным дискурсом. То же самое относится и к нашему случаю.

Каковы же следствия? Прежде всего, проблематичным становится переход от «Я есть» к «Я должен». Понятно, что речь идет о переходе теоретическом, поскольку мы имеем дело, с одной стороны, с концепциями антропологическими, а с другой – этическими. Эмпирически морально ориентированные действия являются вполне распространенным и даже массовым явлением, если, конечно, не искать или приписывать им более изощренные эгоистические мотивы. Это обстоятельство, кстати, порождает еще один разрыв между теорией

и практикой, где теория представляет «Я есть» в виде «Я хочу», а практика демонстрирует наличие уже осуществившегося перехода от «Я должен» к «Я буду». Но вот теория такие связи и переходы обеспечить не может. Более того, эксплицитное или имплицитное сохранение концепции индивида как своеобразного атома, движимого силами притяжения и отталкивания в виде влечений к удовольствию и избеганию страдания, заставляет разделять и даже противопоставлять «Я хочу» и «Я должен», а отношения между ними выстраивать в виде своеобразного базиса и надстройки.

Причина такого подхода и тонкость в том, что рассматривать, а точнее подразумевать, в качестве конститутивного фактора. Если стремление к удовольствию и избегание страданий трактовать как конституирующие поведение индивидов, то социум и культура неизбежно предстают инструментами удовлетворения вышеописанных желаний, а значит, всего лишь надстроечным явлением. В итоге культурные ценности и нормы придется истолковывать только как механизмы ограничения, а не конституирования человеческих желаний. Искомым компромиссом становится известная концепция рациональности, которая трактует индивида как существо, способное к калькуляции своих желаний, а именно к анализу краткосрочных и долгосрочных предпочтений и способности выбора одних в противовес другим. Говоря языком Канта, это способность руководствоваться гипотетическими императивами или императивами благоразумия.

Рискнем утверждать, что теоретически от такой концепции оснований человеческого поведения перейти к идее долга как принципа, определяющего человеческие действия, невозможно. Ведь в так истолкованной базисной структуре индивида мы не сможем обнаружить ничего, что давало бы резоны для перехода как от «Я хочу» к «Я должен», так и от «Я должен» к «Я буду». Вернее, моральное поведение человека придется трактовать лишь как действие в соответствии с долгом, а не из чувства долга, а моральные правила воспринимать как внешнюю силу, навязываемую культурой и потому находящуюся в перманентном фундаментальном противоречии со столь же фундаментальными, но чуждыми им мотивами. Поистине тогда нравственность как внутренняя потребность следовать моральным принципам будет сведена к желаемому, но недостижимому идеалу.

Если говорить о содержании возможной моральной теории в рамках концепции индивида как рационального эгоиста, то рискнем утверждать, что единственно допустимой, как теоретически, так и практически, может стать лишь теория справедливости. Бесспорно, что для общества, построенного на принципах рыночной экономики, справедливость является единственно приемлемым по степени универсальности и возможности реализации типом моральных отношений. В некотором смысле требование справедливости можно считать стандартом моральности для современного общества. Иным такой стандарт быть не может, потому что это требовало бы радикального переустройства общественных отношений (возможно это или нет – это другой вопрос). Образно говоря, справедливости в современном обществе мы должны требовать, любви мы можем лишь желать.

Хорошим примером реализации данного подхода является теория справедливости Дж. Ролза. Американский мыслитель подчеркивает: «Основная идея здесь в том, что принципы справедливости для базисной структуры общества являются объектами исходного соглашения. Это такие принципы, которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения» [б. С. 26]. Иначе говоря, в данном тезисе речь идет не о том, какова природа моральности и не о том, из каких компонентов должна складываться структура морального действия, а о том, что должно побудить индивидов выбрать исходные принципы сосуществования. Соответственно, избранные принципы являются хорошим свидетельством тех резонансов, которыми будут руководствоваться индивиды. При этом еще раз оговоримся, что речь идет о теоретических допущениях по поводу таких резонансов, а не о так называемых реальных побуждениях «реальных» людей.

Таким основанием является рациональность, опирающаяся на, кстати, весьма расплывчатое представление о личном интересе (*own interests*) [7. Р. 10]. Расплывчатость означает, что под этим понятием может подразумеваться практически все, что угодно: от личной выгоды до сохранения собственного достоинства и уважения к достоинству других. Ролз указывает, что интерес предполагает незаинтересованность друг в друге, и оговаривается, что это не подразумевает эгоистичности индивидов [б. С. 27]. Ниже он подчеркивает, что незаинтересованность означает, что «они не желают жертвовать своими интересами ради других» [б. С. 122]. Рискнем утверждать, что дело здесь не в бесплодных дискуссиях о том, альтруистичны индивиды в действительности или эгоистичны, а в том, что сам дискурс, оперирующий понятием интереса, уже формирует мысль в определенном направлении, в частности конструирует только определенные альтернативы поведения. Он загоняет мысль в рамки лишь одной схемы, где действуют только такие комбинации: либо личный интерес, либо жертвование ради чужого интереса, либо их согласование. Так рассуждать возможно только если понятие интереса подразумевает если не эгоистичность, то атомизированность индивидов, а отношение с другими – лишь как потенциальное или актуальное посягательство на жизненную территорию друг друга. Недаром Д. Парфит замечает, что как только Ролз вводит идею собственного интереса, его теория начинает совпадать с концепцией рационального эгоизма [8. С. 348]. Поэтому единственным решением может быть лишь согласование таких территорий. Для прояснения мысли можем заметить следующее. Если допустить, что индивиды вместе делают некое общее дело, но не потому что это обещает принести им личные выгоды, а потому, что испытывают удовлетворенность от дела, которое они делают вместе (или от бытия вместе), то понятие интереса в рамках такого дискурса оказывается просто бессмысленным.

Иначе говоря, блестящая идея Ролза по поводу принципов справедливости и основание для ее выбора опирается, по сути, на фундамент, который не обеспечивает перехода от «Я хочу» к «Я должен» и «Я буду».

Подтверждением этого является набор исходных принципов. Ролз подчеркивает: «Я утверждаю, что лица в исходном положении выберут два весьма различных принципа: первый требует равенства в приписывании основных прав и обязанностей, а второй утверждает, что социальное и экономическое неравенство, например в богатстве и власти, справедливо, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для каждого человека и, в частности, для менее преуспевающих членов общества» [б. С. 28]. Да и сам Ролз неоднократно оговаривается, что в «исходном положении, ...стороны скорее взаимно не заинтересованы, чем доброжелательны...» [б. С. 166]. Действительно, чтобы принять за занавесом неведения положения о равенстве возможностей и обязанностей, а также о необходимости перераспределения благ как компенсации в случаях проигрыша в конкурентной борьбе или невозможности в ней участвовать, нет нужды в наличии альтруистических мотивов или уважения к достоинству друг друга. Достаточно чистого интереса или рационально осмысленной выгоды. Недаром Ролз первоочередное внимание уделяет вопросу об эффективном функционировании институтов, функция которых в том и состоит, чтобы восполнять ограниченность личных интересов. Понятно, что так называемое компенсирующее преимущество для менее преуспевающих будет обеспечиваться, прежде всего, юридическим закреплением определенных принципов налогообложения и государственных программами социальной защиты, а не альтруистическими побуждениями самих индивидов.

Повторим еще раз. Дело здесь не в «реальных» личных качествах людей, а в теоретических допущениях. Концепция справедливости в сформулированном виде требует лишь баланса интересов и не более того. Отсюда вытекают еще некоторые следствия, значимые для нашей темы. Прежде всего, это вопрос о полноте моральных принципов. Ролз сам оговаривает, что принципы справедливости являются лишь частью более полной концепции добродетелей [б. С. 24]. Ниже он рассуждает о концепции братства и пытается увязать ее с концепцией справедливости, когда пишет, что «принцип различия (второй принцип в теории справедливости. – прим. автора), однако, более соответствует естественному значению братства: а именно идее нежелания иметь большие преимущества, если это не направлено на выгоды других, менее хорошо устроенных. Семья в идеале и часто на практике – это место, где отвергается принцип максимизации суммы выгод» [б. С. 101]. Соответствовать то соответствует, но не вытекает из исходных допущений о резонах выбора индивидов, а значит, не побуждает руководствоваться идеей братства. Это не означает, конечно, что братство является необходимым социальным и моральным идеалом. Но дело в том, что ни в самих принципах справедливости, ни в основаниях для их выбора нет ничего, что позволило бы установить связь (кроме возможной непротиворечивости) с другими видами моральных ценностей.

То же самое касается рассуждений Ролза о так называемых естественных обязанностях. «Вот примеры естественных обязанностей: обязанность помогать другому, когда тот находится в трудном положении, при условии, что это делается без излишнего риска или

угрозы для жизни» [6. С. 108]. Ролз отмечает, что они являются естественными, поскольку принадлежат не только тем, кто «сотрудничает друг с другом в некотором социальном устройстве, но и людям вообще» [6. С. 108]. Если наш автор ставит и решает вопрос об основаниях принятия исходных принципов справедливости, то резонно спросить, а что должно побуждать индивидов выполнять естественные обязанности. Конечно, можно сказать, что это не входило в задачи предпринятого им исследования. Не желая приписывать мыслителю интенций, возможно, ему не присущих, тем не менее, выдвинем тезис, что в тех резонах, что он находит для принятия принципов справедливости, нет ничего, что побуждало бы индивидов следовать естественным обязанностям. Вернее, таким резонансом или мотивом может стать лишь мотив выгоды, основанной на принципе «ты – мне, я – тебе». Косвенным подтверждением этой мысли может служить утверждение Ролза о том, что отрицательные обязанности, основанные на принципе «не делать», имеют больший вес, чем положительные, основанные на принципе «делать» [6. С. 108]. Понятно, что непричинение вреда вполне совместимо и даже вытекает из оснований, побуждающих индивидов принять принципы справедливости. Но вот обязанность помощи ближнему явно выходит за их пределы.

Более того, проблема в том, что нет никакой связи между принципами справедливости и естественными обязанностями. Конечно, можно сказать, что это не входило в обязанности автора. Но, опять-таки, если Ролз считает справедливость фундаментальной естественной обязанностью, то вопрос о такой связи рано или поздно должен будет встать. Ролз сам подчеркивает, что принципы справедливости не выводятся из понятия уважения к людям и настаивает на наличии скорее обратной связи [6. С. 505]. Это означает в духе Д. Юма, что моральные принципы должны опираться на неморальные основания. Что же тогда может быть основанием для принятия и реализации естественных обязанностей как таковых? Если принципы справедливости считать фундаментальными, в смысле первичными, можно, конечно, все остальные моральные обязанности вывести из них либо свести к ним. Однако вряд ли перевод пожилого человека через улицу можно связать с равенством прав и вряд ли это подразумевалось под компенсирующим преимуществом для менее преуспевших членов общества. Это ведет к тому, что «Я должен», выведенное из «Я хочу», либо имеет весьма ограниченную область обязанностей и обязательств, либо имеет столь же ограниченную сферу применения, где «Я буду».

Ролз справедливо отметил: «Сколь привлекательной ни была бы концепция справедливости по другим основаниям, она имеет серьезные дефекты, если принципы моральной психологии таковы, что ей не удастся возбудить в людях требуемого желания действовать в согласии с ней» [6. С. 398]. Понятно, чтобы справедливость превратилась в моральный долг, а именно в действия с надлежащей степенью универсальности, решающим условием должно стать наличие или формирование соответствующего мотива, а именно чувства уважения (или чувства справедливости по Ролзу) к данным требо-

ваниям. Естественно, что достигается такое состояние посредством воспитания, обеспечивающего интериоризацию принципов и превращающего их, тем самым, в составную часть идентичности. Здесь логика рассуждений Ролза, а именно в главе «Чувство справедливости», как представляется, практически воспроизводит схему знаменитых рассуждений Юма.

Своеобразный парадокс состоит в том, что концепция Ролза предполагает ситуацию, при которой неморальные индивиды должны сформировать моральных личностей. Ведь исходное положение требует апелляции лишь к рационально понятому интересу. Далее, с течением времени индивиды, движимые расчетом, должны переродиться в индивидов, руководствующихся чувством уважения. Трудно представить себе такое волшебное превращение без наличия необходимых предпосылок. Юм отметил в свое время, что «редко можно встретить человека, любящего другое отдельное лицо больше, чем себя, однако столь же редко можно встретить и человека, у которого совокупность всех благожелательных аффектов не перевешивала бы совокупности аффектов эгоистических» [9. С. 249]. Поэтому и Ролз замечает, что «чувство справедливости есть продолжение человеческой любви» [6. С. 414]. Иначе говоря, для того, чтобы превратиться в мотив, чувство справедливости уже должно иметь опору в чувствах и переживаниях, которые имеют место в человеческом бытии до всякой концепции справедливости. По этому поводу Парфит резонно замечает, что Ролз стремится обосновать предпочтение неутилитаристским установкам обращением к занавесу неведения, а сам занавес неведения – апелляцией к честности. Но тогда, «если мы защищаем некоторый аргумент только апелляцией к определенным убеждениям, мы не можем тогда защищать такие убеждения апелляцией к этому аргументу» [8. С. 352].

По сути, это означает, что формирование справедливости именно как морального принципа (или набора принципов), а не только как основания эффективной социально-экономической организации общества, фактически подразумевает наличие более широкого контекста, чем тот, что предполагается Ролзом в исходном положении. Стоит согласиться с американским мыслителем в том, что реализация справедливости предполагает и требует рационализации человеческого поведения, склонного, в частности, к повышенной чувствительности к чувствам и желаниям других и пренебрежению собой [6. С. 416]. Парадокс заключается в определении направления такой рационализации. Бесспорно, что альтруистические наклонности должны быть трансформированы, поскольку могут быть использованы в корыстных целях эгоистически ориентированными индивидами. Но с моральной точки зрения такая трансформация должна осуществляться на основе сохранения чувства собственного достоинства и уважения к достоинству других, ну или на основе принципа «как остаться добродетельным в ситуации, когда другие не хотят такими быть». Строй рассуждений Ролза более толкает к иной трактовке рациональности, которая в его понимании ведет не столько к развитию моральных чувств, сколько к их ограничению и, прежде всего, представлением о личной выгоде или интересе.

Более того. Создается ощущение, что в обосновании предпочтений принципу справедливости мыслитель периодически колеблется между идеей полезности и, так сказать, чувством самой справедливости. «Кажется ясным, что для членов вида, обитающих в стабильных социальных группах способность подчиняться честным кооперативным устройствам и развивать чувства, необходимые для их поддержания, является в высшей степени выгодным...» [6. С. 436]. Бесспорно, что справедливость можно обосновывать ее эффективностью, но вряд ли моральные ценности должны искать свою опору в неморальных основаниях. Парфит более категоричен, когда утверждает, что если участники соглашения выбирают принципы на основании личного интереса, нет путей, посредством которых можно было бы ввести неутилитаристские соображения [8. С. 354]. Причина такого положения дел вполне понятна. Дело не в пробелах в аргументации, а в укоренившемся в западной культуре и соответствующей исследовательской традиции представлении о сущности человека. Причем это даже не концепция, а убеждение как в определенных чертах этой сущности, так и в наличии ее как таковой.

Здесь стоит еще раз подчеркнуть, что подобного рода убеждения являются отнюдь не отражением практики, а следствием явно или неявно принятой теории. Практикой они становятся, когда приобретают облик своеобразной идеологии намеренно или непреднамеренно внедряемой в общественное и индивидуальное сознание. Поистине если долго внушать мысль, что ты являешься рациональным эгоистом, то им действительно станешь и начнешь искать в себе некие собственные интересы, выходящие за пределы потребностей в достоинстве, уважении, сострадании и т.д. В итоге апелляция к выгоде способна только разлагать, а не конституировать моральные чувства. В рамках таких убеждений переход от «Я должен» к «Я буду» действительно становится проблематичным.

Повторим еще раз, что дело здесь не в идеализации индивидов или, наоборот, скептическом отношении к их моральным способностям. Дискуссия о том, каковы люди на самом деле становится просто бессмысленной, если допускать, что мы можем воспринимать мир только сквозь призму теорий о нем и даже, более того, что сам мир появляется только благодаря теориям как таковым. Но тогда мы должны предполагать следующее. Если мы исходим из идеи не просто значимости морали, но возможности ее укорененности в человеческом бытии, то опора на идею человека как рационального эгоиста и подобные ей нам не откроют позитивных перспектив. В практике аргументации: почему стоит предпочесть справедливость, к примеру, другим принципам организации общественной жизни, мы, конечно, можем использовать тезис эффективности для тех, кто не склонен руководствоваться моральными чувствами. Но уже в обосновании: почему стоит предпочесть справедливость другим добродетелям, этот аргумент одинаково лишен смысла как для морально, так и для не морально ориентированных индивидов. Если же мы допускаем возможность или считаем необходимым формирование морального поведения с той или иной степенью его универсальности в культуре, то должны опереться на другую концепцию специфики человеческого бытия.

Поэтому стоит обратиться к другой традиции, в данном случае к хайдеггеровским рассуждениям о специфике человеческого бытия, и в попытаться в них обнаружить искомые резоны. Немецкий мыслитель правомерно заметил: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами» [10. С. 41]. Суть данного анализа, как известно, состояла в выявлении фундаментальных черт или экзистенциалов, составляющих и определяющих специфику и суть бытия такого сущего. Здесь для наших целей принципиальным следует считать следующий тезис Хайдеггера. «Прояснение бытия-в-мире показало, что не 'бывает' ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других» [10. С. 116].

Как возможно и как следует трактовать данную мысль? Прежде всего, неверно было бы думать, что сначала существует Я с определенным набором качеств, где-то рядом существуют другие с таким же набором качеств, и лишь затем Я могу вступить и вступаю в какое-либо отношение к ним или воздерживаюсь от этого. Бытие-в-мире «есть *со-бытие* с другими» [10. С. 118]. Причем следует отметить, что *со-бытие* с другими является одним из экзистенциалов, т.е. сущностно необходимым моментом существования вот-бытия: «Со-бытие есть неотчуждаемое определение собственного существования» [10. С. 121]. Если сказать иначе, то *со-бытие* означает, что именно во взаимоотношениях с другими человек становится собственно человеческим существом.

Данную мысль стоит конкретизировать. Со-бытие или соприсутствие не означает, что «бывают еще и другие моего вида» [10. С. 120], а значит, следует учитывать факт их существования, т.е. согласовывать тем или иным образом свои интересы с их интересами. Хайдеггер метко замечает, что эти индифферентные модусы бытия друг с другом легко сбивают онтологическую интерпретацию на то, чтобы толковать это бытие как чистое наличие многих субъектов [10. С. 121]. Дело здесь даже не том, что человек может обойтись без других или, наоборот, всегда зависим от них. Эти черты вообще не являются «исходными экзистенциальными феноменами». Они возможны лишь на почве уже имеющего место *со-бытия*.

Со-бытие означает, что человеческие чувства, мысли и действия не являются изначально присущими человеку как виду сущего. Они формируются тем типом культуры, в котором индивид появляется на свет. Поэтому его любые желания и переживания также следует трактовать как конституированные тем или иным строем культуры. Можно сказать, что симпатии и антипатии, боли и радости по поводу тех или иных объектов, как и сами по себе те или иные виды переживаний или желаний, уже культурно детерминированы. В этом смысле мы можем полагать, что мир ответствен не только за предметы желаний, но и за сами желания. Причем мы можем утверждать, что сам набор таких желаний формируется именно по поводу других. В противном случае действительно было бы легко склониться к представлениям о существовании неких чистых влечений к удовольствию, а индивида толковать как существо, перебирающее наличные вещи мира с целью максимизации удовольствий и минимизации страданий.

Если образно описать данное положение дел, то следует полагать, что в исходном положении, если его вообще возможно помыслить, индивид стремится не к удовольствию, а уже испытывает чувство любви или симпатии и не вообще, а к определенным предметам. В некотором смысле можно сказать, что даже если предмет переживаний кажется неопределенным, то сам факт именно такого переживания, а не иного, во всех его нюансах, и даже сам факт переживания как такового является культурно обусловленным. Можно спорить по поводу того, являются ли, как писал Ролз [6. С. 402], симпатия к другим людям и внутренняя восприимчивость к наслаждению товарищескими чувствами естественными или искусственными качествами, важно то, что концепция человеческого бытия как со-бытия с другими позволяет трактовать их не как вторичные образования, надстраивающиеся над некими базисными элементами, а как конститутивные черты человеческого бытия.

Эта конституивность или априорность не означает, конечно, их натуралистически понятной врожденности. Они априорны в том смысле, что их элиминация означает элиминацию человеческого существа как такового. Хорошей иллюстрацией данного строя рассуждений может служить мысль Хайдеггера по поводу статуса совести: «Требование “индуктивного эмпирического доказательства” для “эмпирической реальности” совести и правомерности ее “голоса” покоится на онтологическом извращении ее феномена» [10. С. 269]. Также это не означает, что конститутивным статусом обладает именно симпатия или чувство товарищества и даже та же совесть. Ими могут быть ненависть, зависть и т.д. Важно другое. Как отметил Хайдеггер, «одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательства последнего» [10. С. 120]. Иначе говоря, все они могут возникнуть лишь в контексте со-бытия.

Подводя итоги, следует отметить следующее. В данном случае не так важно, каковы собственные рассуждения Хайдеггера по поводу морали. Также не столь важно, «является ли нарратив об истории Бытия просто лестницей, которую можно отбросить» [11. С. 156]. Важно то направление мысли, которое формируется благодаря хайдеггеровским рассуждениям. Рискнем утверждать, что его концепция бытия как со-бытия с другими дает хорошие основания для ответа на вопрос как от «Я должен» перейти к «Я буду». В трактовке индивида как рационального эгоиста такой переход носит

характер ничем не обусловленного скачка при всех концепциях социального воспитания. Потому и мораль предстает внешней силой, навязанной индивиду.

Концепция со-бытия позволяет показать, что переход от «Я должен» к «Я буду» возможен и уже имеет место, поскольку трактуется как укорененный в структуре человеческого бытия. Очевидно, что наличие соответствующих мотивов является необходимым условием морального поведения. Очевидно и то, что начаться такое поведение может лишь с формулировки надлежащих моральных принципов. Что касается первого, то идея со-бытия с другими придает таким мотивам или предпосылкам для них конститутивный статус. Тогда, если та же симпатия мыслится как укорененная в структурах человеческого существования, а не как вторичное и внешнее прибавление к ним, придание ей морального статуса будет носить характер не качественного скачка, а степеней углубления и расширения. Конечно, мы помним заветы И. Канта о том, что следует различать действие в соответствии со склонностью и действия из чувства долга (из уважения к долгу). Но ведь понятно, что формирование даже той же симпатии является продуктом культурного воспитания, а не естественных свойств вещей или самого индивида. Опора на такую трактовку человеческой чувственности, кстати, обеспечивает более прочный фундамент рассуждениям Юма о возникновении справедливости или Р. Рорти о формировании солидарности.

Что касается роли моральных принципов, то и здесь концепция со-бытия предоставляет хорошие резоны. Ведь вполне логично предположить, что со-бытие с другими не мыслимо без наличия той или иной степени и формы нормативности. Более того, в таком ракурсе возможные выгоды от следования тем или иным нормам следует трактовать не как причину, а как следствие их применения. Тогда и гипотетические императивы предстанут скорее вторичным образованием, поскольку цели, обуславливающие выбор тех или иных правил, также являются продуктом культуры. Но если нормативность также толковать как укорененную в структурах человеческого бытия, то опять-таки переход от нормативности как таковой к моральным нормам предстанет не волшебным скачком от неморального состояния к моральному, а плавным переходом от одних норм к другим, ну или их трансформацией и модификацией.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Agarwal B.K. Applied Ethics: A Deformation of Practice // Applied Ethics / ed. by A.P. Dubey. Nothern Book Centre, 2004. P. 46–87.
2. Härmäläinen N. Is Moral Theory Harmful in Practice? Relocating Anti-theory in Contemporary Ethics // Ethical Theory and Moral Practice. 2009. Vol. 12, № 5. P. 539–553.
3. MacIntyre A. Does Applied Ethics rest on a Mistake? // Public reason and Applied Ethics: the Ways of Practical reason in Pluralistic Society / ed. by A. Cortina, D. Garsia-Marza, J. Conill. Ashgate Publishing, Ltd., 2008. P. 49–62.
4. Витгенштейн Л. Философские исследования // Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч. 1. М. : Гнозис, 1994. С. 75–319.
5. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М. : Юрист, 1994.
6. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во НГУ, 1993.
7. Rawls J. A Theory of Justice. Revised Edition. The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
8. Parfit D. On What Matter. Vol. 1. Oxford : Oxford Univ. Press, 2011.
9. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья. О морали // Д. Юм. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали. М. : Канон, 1995.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997.
11. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М. : Русское феноменологическое общество, 1996.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 июля 2013 г.