

Андрей Железнов

ТРАКТАТ ОБ ЭТИКЕ



[kʌbɪn'etnyɪ utʃ'ɔ:nyɪ]

Андрей Железнов

Трактат об этике

«Издательские решения»

Железнов А.

Трактат об этике / А. Железнов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-908980-9

В суждениях в духе «это плохо» или «ты должен» мы привыкли видеть манипуляцию, фундаментализм или привычку. И всё же, это не значит, что можно или следует перестать задавать себе вопрос о том, «как я должен поступать». Пока мы верим, что наши поступки зависят от наших решений больше, чем от внешних обстоятельств или от воли других людей, этот вопрос остается актуальным. Трактат предлагает исследование возможности ответа на этот вопрос.

ISBN 978-5-44-908980-9

© Железнов А.

© Издательские решения

Содержание

Введение	6
Методология вопроса об этике	9
Онтологическое обоснование этики	9
Общий принцип онтологического обоснования	9
Свобода следования природе у Спинозы	10
Очевидность удовольствий у Бентама	11
Разумное предназначение человека у Аристотеля	12
Устройство разума как основание морали у Канта	13
Конец ознакомительного фрагмента.	15

Трактат об этике

Андрей Железнов

Редактор Лиана Парамонова

Дизайнер обложки Евгения Язвенко

© Андрей Железнов, 2018

© Евгения Язвенко, дизайн обложки, 2018

ISBN 978-5-4490-8980-9

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Введение

Перед вами трактат об этике. Мы собираемся обсудить способ достоверно определять «как я должен поступить», то есть сформулировать принцип морального долженствования. Эта задача звучит фундаментально. Она звучит так, как будто сейчас мы собираемся изобрести этику заново. Во многом это действительно так.

Зачем нам потребовалось писать об этом сейчас? Может показаться, что в современности воздержание от моральной оценки чужого образа жизни стало нормой. Разнообразие жизненных моделей, смешение культур, небывалая ранее скорость появления и изменения образов жизни уничтожили опору на моральную традицию. Место бесспорных норм или «традиционных ценностей» заняла практика исследования себя. Грубо говоря, выбирая между целями «нужно упорно трудиться» и «нужно получать удовольствие в моменте», мы не опираемся более на знание о природе человека или целях истории вообще. Вместо этого мы пытаемся понять «что делает лично нас счастливыми», отказываясь таким образом от самой возможности моральной оценки.

В повседневной жизни приличному думающему человеку становится неловко говорить о морали. Как часто вы сами или ваши близкие говорили другому взрослому: «ты поступаешь аморально» или предлагали что-то сделать «потому что это хорошо»? В повседневности мы избегаем моральных суждений. Других принято убеждать сделать что-то исходя из эффективности, выгоды, разумности, но никак не исходя из моральности. Значит ли это, что мораль перестала существовать? Что она осталась только в политической манипуляции, но совершенно покинула нашу повседневную реальность? Как вообще я лично могу определить, что я должен делать? Именно это и есть тот вопрос, на который мы собираемся ответить.

Потребность в морали имеет три дополнительных аспекта: философский, политический и технологический.

Философский аспект определяется кризисом классического философствования, который мы наблюдаем со второй половины XX века. Несколько упрощая, можно сказать, что в классических философских системах ответ на вопрос «как нам следует поступать» следовал из всеобщих принципов устройства мира. Критика и разрушение классического способа философствования в постмодерне, постструктурализме и деконструкции приводит к тому, что такой метод обоснования морали более неприемлем. Признав, что никаких всеобщих законов нет и быть не может, что мир устроен случайным образом, мы теряем этические ориентиры и возможность соотнести свое поведение с его законами. Но значит ли это, что мы никогда не можем знать, как должно поступить? Значит ли это, что этика и мораль невозможны? Контекст философии конца XX – начала XXI века ставит перед нами вопрос о том, возможна ли этика в ситуации после постмодерна. Или, говоря содержательно, возможна ли этика в контексте философии, признающей случайность существования.

Если в философском контексте происходит ослабление позиции морали, то в политическом мы наблюдаем противоположную ситуацию: политика активно наполняется моральными оценками и призывами. В первое десятилетие XXI века мы видим несколько значимых событий этого плана. «Оссуру movement» ставит требования не экономической эффективности, а справедливости и участия в управлении. Падение авторитарных режимов в Ливии, Египте, Сирии, Ираке проблематизирует вопросы о возможности участия в нем Западных стран именно с моральной точки зрения. В публичном пространстве никто не рассуждает об участии в войне с точки зрения выгоды, но вопрос всегда стоит о «допустимости тирании» или «гуманитарной катастрофе». Тесно переплетенные темы прав меньшинств и радикального ислама представляют собой следующий повод для моральных высказываний. Тут буквально обнажено противостояние деонтологии и утилитаризма. Где первая заключается в требова-

нии безусловного соблюдения прав, а второй – в утилитарных попытках ограничить влияние чужой культуры. Наконец, как вишенка на торте, победа Трампа в президентских выборах дает практически неисчерпаемый источник для моральных споров. Попытки обсуждать последовательность или экономическую адекватность вновь избранного президента тонут в шуме вокруг неуважения к женщинам или сострадания к мигрантам. Мы могли бы расширить список и за счет внутрироссийских тем патриотизма или традиционных ценностей, но нам кажется достаточно уже приведенных примеров. В каждом из них политическое решение или призыв наделяется смыслом исходя из моральной оценки. Моральное, а не экономическое (или культурно-историческое), выходит на первый план.

Наконец, последний контекст, в котором разговор о морали необходим – развитие искусственного интеллекта. Успех проектов по созданию самообучающихся программ и развитию робототехники предполагает близость той точки, в которой решение, например, о применении насилия или о жертвах будет принимать не человек, а машина. Скоро нам придется определять условия, в которых машина должна или может принять решение об уничтожении человека. В военном плане это не только вопрос применения летального оружия в боевых действиях, но еще и вопрос признания допустимости «сопутствующих потерь» – потерь среди мирного населения, которые вызваны уничтожением противника. В плане гражданском это вопрос определения допустимой доли риска для робота-хирурга или робота-водителя. Потенциальное могущество машинного разума заново обостряет противоречие между утилитаризмом и деонтологией, вскрывая рискованность первого («а что, если полезней будет уничтожить человечество»?) и негибкость второго («не приведет ли строгое формальное следование закрытому перечню принципов к реальному злу»?). Этот контекст также приглашает нас к тому, чтобы найти новую форму разговора о морали.

Мы собираемся исследовать возможность построения морали вне традиционных методологических рамок. Это исследование не будет прикладным, мы не собираемся давать множество конкретных ответов на частные вопросы. Мы собираемся работать на уровне философском и судить о природе морали в принципе.

Первым этапом исследования будет разбор причин современного кризиса этики. Мы выясним, какие особенности самой структуры этического рассуждения создают проблемы для существования этики после постмодерна. Исследование структуры традиционного этического рассуждения даст нам возможность сформировать альтернативный подход к этике. Говоря академическим языком, первая часть нашей работы будет посвящена вопросам методологии: мы покажем почему известные подходы к этике пришли к неудовлетворительным результатам и предложим метод рассуждения, избегающий этих проблем. Если вы далеки от философии, вас вряд ли заинтересует отношение предлагаемой этики с альтернативами – вы можете смело пропустить эту часть.

На втором этапе мы применим сформулированную методологию и выясним, как на самом деле функционирует моральное должностное. Мы проведем анализ опыта осознания морального, то есть выясним, что мы фактически называем «моральным». В этом анализе мы будем опираться на положение (его обсуждение происходит в первой части), что каждый из нас в своем повседневном опыте умеет отличать моральные поступки от не- (или вне-) моральных. Исследование опыта осознания моральных поступков даст нам ответ на вопрос «что значит действовать морально» в принципе.

После этого мы перейдем к формулировке общего принципа или этического императива. Грубо говоря, мало знать «что такое хорошо», нужно еще понимать «для чего нам поступать хорошо». Мы опишем ту логику, в которой имеет смысл действовать морально. И, исходя из этой логики, сформулируем императив или принцип, с помощью которого возможно направлять свое поведение.

В нашей работе исследование возможности этики сливается с построением этики. Определив моральный императив, то есть принцип, отвечающий на вопросы «что есть должное» и «почему оно должно», мы одновременно и докажем, что этика возможна, и предъявим ее. На этом наш трактат можно будет завершить. Он станет одновременно трактатом, обосновывающим возможность этики, и трактатом, предлагающим этику.

Методология вопроса об этике

Онтологическое обоснование этики

Общий принцип онтологического обоснования

Разработку методологии исследования этики мы начнем с разбора проблем современного состояния этического дискурса. Во введении мы уже говорили о том, что причины этих проблем лежат в самом способе ставить вопрос об этике или о моральном должновании. Наше рассмотрение не будет носить историко-философского характера: мы позволим себе достаточно бегло указывать на персоналии и концепты, держа в фокусе интересующий нас методологический жест.

Основной методологический жест, свойственный для классических концепций, мы называем «онтологическим обоснованием этики». Его суть в том, чтобы делать выводы относительно законов этики и морального должного, исходя из более общих законов: принципов устройства человека, мира, мышления и т. д. В узком смысле этика подчиняется конкретной области философского знания: это может быть метафизика, антропология, гносеология, философия политики, собственно онтология и т. д. В широком смысле обоснование этики сводится к онтологии, задающей ее правила.

Логика онтологического обоснования очень привычна и распространена. Можно проиллюстрировать ее на примере высказывания, приписываемого стоику Хрисиппу. «В свою очередь жизнь согласно добродетели – это то же самое, что жизнь с правильным пониманием того, что происходит природным образом, – так говорит Хрисипп в первой части книги „О целях“, – ибо наша частная природа представляет собой часть природы целого. Поэтому конечная цель – жизнь, следующая природе, то есть как нашей природе, так и природе целого, ведя которую мы не совершаем ничего, что запрещено общим законом» [Фрагменты ранних стоиков 2007: 3]. В этом фрагменте демонстрируются все шаги классической логики. Хрисипп сначала утверждает существование всеобщего закона. Затем говорит, что добродетель – это и есть следование этому всеобщему закону или (что тождественно) следование своей природе. В итоге единство всеобщего закона и природы, то есть личной цели каждого, становится основанием для определения того, как должно поступать.

Выведение моральных принципов из общих законов существования делает моральное должнование очень сильным, ведь в таком случае оно приравнивается к необходимости общих законов устройства мира. Однако у такого подхода есть и обратная сторона: из-за подмены морального должного на онтологическое теряется мораль как таковая. Если вдуматься, идея о том, что моральное должное необходимо с высшей точки зрения, содержит в себе противоречие. Так, если нечто необходимо, то нет никакой дополнительной потребности в обосновании этой необходимости. Камень не нужно убеждать упасть, а человека (за редким исключением) не нужно убеждать дышать. В случае же с этикой и моралью дело обстоит совсем не так: мы имеем опыт морального убеждения и споров об оценке, моральный поступок для нас проблематичен, а вовсе не естественен. Если бы последовательный вывод моральных принципов из естественных законов был бы возможен, то мы бы не имели морального опыта. И, наоборот, если мы признаем, что мораль не естественна, не является выражением всеобщего закона, то в логике онтологического обоснования она теряет смысл и силу должнования. Кроме того, подмена морального естественным представляет собой логическую подмену, похожую на манипуляцию, и обесценивает моральный дискурс.

Кажется возможным утверждать, что онтологическое обоснование реализуется в практически каждой крупной этической доктрине. Почти всегда этика является продолжением или следствием «основных» философских трудов и открытий. Даже сюжетно рассуждение об этике происходит хронологически и логически после общефилософских построений. Аристотель пишет этику, уже в полной мере применяя аппарат категорий, разработанный в *Метафизике*. «Этика» Спинозы начинается с определения субстанции или поиска некоторого безусловного основания (или основания безусловной очевидности). Юм сначала исследует устройство разума и способность делать выводы, чтобы после этого перейти к формулировке должного. Кант осуществляет критику чистого разума перед тем, как перейти к обсуждению функционирования практического разума и морального императива. Гегель, как в период «Феноменологии духа», так и в период «Логики», переходит к рассуждениям о нравственности после того, как объяснит основополагающие принципы развития Духа. Бентам посвящает первые тезисы своего трактата «Об основах нравственности» попытке зафиксировать очевидность принципа полезности – общего принципа человеческого действия, на котором затем будет основана моральная доктрина. Маркс сначала вскрывает принципы развития производственных сил и отношений, а только потом, исходя из этого, объясняет функционирование морали. Список можно было бы продолжать, но нас интересует не составление полного перечня, а только иллюстрация логики рассуждения. Далее мы разберем несколько примеров того, как именно происходит подмена морального онтологическим, и как это приводит к сложностям в рамках самой моральной концепции.

Свобода следования природе у Спинозы

В качестве первого примера можно привести «Этику» Спинозы. В тексте трактата вопрос «что значит быть моральным» заменяется вопросом «как стать счастливым», который решается уже исходя из очевидных или базовых суждений об устройстве вселенной. Эта подмена становится явной, если спросить почему (или в какой момент) подчиняться необходимости стало моральным.

Счастье у Спинозы непосредственно связано со свободой, то есть способностью действовать, исходя из собственной природы. Счастье заключается в том, чтобы действовать свободно: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу» [Спиноза 1957: 362]. Далее эта же мысль будет проговариваться в рассуждении о способности действовать и аффектах. Здесь «способность действовать» определяется как способность быть для самого себя «адекватной причиной», которая не требует для собственного объяснения никаких других, кроме себя самой, причин [Спиноза 1957: 455—456]. В этот момент происходит переход к морали. «Добром» Спиноза назовет именно то, что позволяет нам приближаться к наиболее полному выражению человеческой природы: «Поэтому под добром я буду разумею в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы» [Спиноза 1957: 524].

Обратим внимание на то, как здесь проводится подмена: вместо вопроса о том, как именно мы должны действовать и в чем суть морального долженствования, спрашивается о том, как разумно поступать. Спиноза исследует счастье и его условия, как нечто естественное или закономерное. Наше счастье – это и есть действие, потому что оно следует из нашей природы. Но значит ли это, что нам следует действовать активно? Почему действовать активно лучше, чем страдать? Речь не о том, что «по определению» страдание – это страдание, а активность – это активность. А о том, почему от «лучше», мы переходим к «должен». Следуя Спи-

нозе, мы подменили моральное суждение о должном логическим суждением о том, что лучше выражать свою суть, а не претерпевать изменения. При этом необходимость перехода от разумного к должному осталась за рамками обсуждения.

Очевидность удовольствий у Бентама

Вообще начинать рассуждение о морали с некоторой «очевидности» – достаточно пространственный подход. Выбор этой очевидности зачастую и определяет последующую подмену. Отправной точкой может быть не очевидность *causa sui*, но очевидность цели или определения счастья. Само это определение всегда будет неморальным, что в итоге определит и дальнейшую подмену.

Бентам начинает «Введение в основания нравственности и законодательства» с утверждения об очевидности принципа полезности. «Под принципом полезности понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью» [Бентам 1998: 10]. Тавтологическое утверждение о том, что «полезным называется то, что приближает нас к счастью» должно стать началом для рассуждения о морали. Далее эта тавтология позволит обойти вопрос «что же такое мораль», заменив его исследованием причин удовольствий и страданий.

Переход от принципа полезности к исследованию причин удовольствий и страданий происходит через ссылку на еще одну «очевидность». Бентам утверждает, что счастье сводится к удовольствию, а несчастье к страданию, у которых есть универсальные источники, не связанные с волей человека. Составляя перечень страданий и удовольствий, определяющих поведение, Бентам действует в рамках здравого смысла, через запятую перечисляя «удовольствия богатства», «удовольствия воображения», «страдания лишения», «страдания чувств» и т. д. [Бентам 1998: 46—56]. Интересно, что Бентам говорит о них, как о данности – не сомневается в том, страдания ли это и удовольствия ли это. Эта мнимая очевидность страдания и удовольствия будет неоднократно повторяться в трактате, например, в разборе мотивов ребенка, крадущего пирожок, который действует, исходя из «удовольствия нёба» [Бентам 1998: 131], или в определении вреда, где переживания ограбленного определяются «страданием лишения» [Бентам 1998: 184]. Важно обратить внимание на то, что глубокого анализа страдания или удовольствия не происходит. Бентам не пытается выяснить все содержание мотивов ребенка, крадущего пирожок, описать его отношение к себе самому или его «позволение» взять чужое. Ему кажется достаточным редуцировать многообразие мотивов к универсальному перечню удовольствий.

В итоге эта упрощенная очевидность удовольствия и страдания, в конечном счете, становится истинным содержанием принципа полезности. «Удовольствие само по себе есть добро и, даже оставляя в стороне свободу от страдания, – единственное добро; страдание само по себе есть зло» [Бентам 1998: 126—127]. Страдание и удовольствие трактуются очень конкретно или даже несколько поверхностно: это просто перебор примеров ситуаций, в которых люди обычно говорят, что испытывают страдание или удовольствие. Полученная в результате этого перебора картина мотивов человека описывается как универсальная. И действительным принципом этики Бентама оказывается именно это универсальное представление о природе человека.

По ходу такого рассуждения несколько раз происходит игнорирование морали. Принцип полезности сам по себе оказывается чем-то вроде пустого места или тавтологии. Он говорит нам о том, что «хорошо делать хорошо», но что именно значит «хорошо» определяется не принципом полезности, а трактовкой удовольствий и страданий, которые универсальны, то

есть присущи человеческой природе как таковой. Описывая удовольствия и страдания, Бен-там игнорирует их возможное моральное содержание. Вместо разговора о том, что значит собственно действовать морально или почему мы называем то или иное действие моральным (хорошим или плохим, или безразличным), мы рассуждаем о том, как наши действия соотносятся с некоторым, весьма упрощенным наброском человеческой природы.

Разумное предназначение человека у Аристотеля

Подмена морали на онтологию не обязательно производится через утверждение очевидности (удовольствия-страдания или атрибутов субстанции). Она может быть сформирована глубокой связью этического учения и понятийного аппарата метафизики (онтологии). Пример такого подхода мы можем обнаружить у Аристотеля. (Аристотель, кстати, в отличие от Бен-тама, признает, что благо или счастье – это не какой-то конкретный принцип, которому мы можем следовать, но скорее нечто абстрактное.) Аристотелевская этика непосредственно следует из применения категориального аппарата его метафизики. Утверждение о том, что благо – это мера, обосновывается вне логики морали, не через утверждение о том, что моральным фактически называется умеренное, а только через работу категорий метафизики.

В «Никомаховой этике» мы находим объяснение тому, что благо – это мера: «И вот если „благо“ имеет столько же значений, сколько бытие (to on) (так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например, как добродетель, а 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) то ясно, что благо не может быть чем-то всеобъемлющим и единым» [Аристотель 1983: 59]. В этом рассуждении Аристотель не спрашивает «что именно мы понимаем под благом» или «как мы определяем благо» и не проводит анализа морального опыта изнутри – он просто натягивает на моральные понятия категории метафизики. Не анализ реального опыта моральных поступков или моральных переживаний определяет представление о мере, как этическом императиве, но устройство аппарата категорий задает тот путь, которым затем будет идти анализ этического.

Утверждения о тождестве блага и меры, однако, недостаточно для построения полноценной этики. Тот факт, что благо – это умеренность, не значит, что люди с необходимостью умеренны. Не-необходимость умеренности (мы бы написали «не-естественность» именно в смысле простого отрицания) означает, что Аристотелю нужно придумать какую-то дополнительную причину, по которой следует стремиться быть умеренным. Знать «что есть благо» – это не только вопрос выбора ценности, но вопрос принятия мотива в достижении этой ценности. Вопрос о том, зачем быть умеренным в контексте Аристотелевской этики – это вопрос об источнике долженствования или об источнике силы долженствования.

Для того чтобы ответить на этот вопрос Аристотель показывает, что умеренность соотносится с целью или смыслом существования человека, подчиняя моральное общей телеологии. «Счастье» в смысле общей цели, ради которой человек будет действовать, непосредственно связывается с назначением человека [Аристотель 1983: 63]. Иными словами, благо человека должно быть его целью, если оно задано его природой в качестве цели. Заметим тут метафизическое прерывание рассуждения: у человека есть некоторая конечная цель, не нуждающаяся ни в каком дальнейшем обосновании.

Конкретно, вопрос о цели решается так: особенность (сущность) человека в его способности действовать в соответствии со своими суждениями, а значит и цель (и счастье человека) в том, чтобы хорошо действовать в соответствии с ними. Тут выстраивается окончательная логическая связь: человек предназначен к тому, чтобы действовать разумно, а с точки зрения разума благо – это умеренность, значит, следует стремиться к умеренности. Таким обра-

зом, получается, что изучение морального подменяется рассмотрением того, что должен делать человек, исходя из его природы.

Устройство разума как основание морали у Канта

Связь морального и разумного, которую мы только что видели у Аристотеля, подводит нас к самому тонкому сюжету подмены. Это замена анализа морального опыта анализом принципов суждения о морали. В этом случае место исследования этического занимает исследование разума, который, по сути, и приравнивается к самой моральной способности, становится аналогом «морального чувства». Так мы бы описали логику Канта.

Вначале следует обратить внимание на принципиальное отличие кантовской концепции от тех, которые мы рассматривали до этого. Кант указывает на отсутствие внешней цели морального действия, до сих пор же мы разбирали этики, которые определялись как раз из трактовки такой цели. Цель определялась природой удовольствия и страдания у Бентама, общей телеологией у Аристотеля, следовала из субстанции у Спинозы. Кант же утверждает, что моральное действие принципиально находится вне власти любых причин, находящихся за пределами самой морали. И программа построения этики разворачивается как создание моральной философии, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии. Причем, речь идет не только о «плохой», «ошибочной» антропологии, но о принципиальном отказе от рассуждений о природе человека вообще: «стало быть, основу обязанности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума» [Кант 1965: 233].

Кант выводит мораль из-под антропологии не только потому, что это соответствует его теоретической программе. Самостоятельность морали в большей степени связана с тем, как мы фактически судим о ней в повседневном опыте. Максиме следования склонностям (или природе) «не хватает нравственного достоинства» [Кант 1965: 234], а «добрая воля» (термин, который используется для обнаруживаемого в повседневном опыте морального начала) «добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т.е. сама по себе». [Кант 1965: 229]. Кант говорит, что «мораль не будет моральной», если мы будем рассматривать ее в качестве воплощения естественных или социальных мотивов. И делая это утверждение, он опирается не на категорийный аппарат или очевидность телеологии человека, но отсылает скорее к очевидности морального опыта.

Из посылки об отсутствии у морального действия внешних целей делается радикальный вывод: моральное приравнивается только лишь к форме, лишаясь всякого содержания. Отказавшись от поиска моральности в целях поступка, Кант обнаруживает ее в формальных принципах: «поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить...» [Кант 1965: 235]. Мы не можем судить по результату о том, каковы были наши намерения (приведшие к этому результату), а значит, моральное действие определяется не намерениями, а только его формой. Долг признается высшей ценностью, потому что ради него можно действовать, игнорируя личные склонности или интересы.

Здесь мы получаем ту же проблему, которую видели выше у Аристотеля: определение критерия моральности должно быть дополнено ответом на вопрос, почему мы будем следовать этому критерию, в чем наш интерес его выполнения. Отвергая в качестве основания морали «естественную необходимость», Кант подкладывает под мораль иное внешнее основание – устройство разума. Разум в универсальном его смысле может определять цели для свободной воли: «То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных

существ» [Кант 1965: 267]. Получается, что так же, как у Аристотеля, разумность или способность управлять собственным поведением приравнивается к цели (телосу) человека. Здесь, правда, есть серьезное отличие: разум дан нам не для счастья: «надо признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны, поэтому, большей частью предпочитать личным целям человека», «истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе» [Кант 1965: 231].

Кант задает именно свойства разума в качестве изначальной очевидности или изначальной реальности, определяющей должное. Этот жест по большому счету снимает принципиальную методологическую разницу между его этикой и концепциями, которые мы называли онтологически обоснованными. Освобождая моральный поступок от опыта и антропологии, Кант в конечном итоге подчиняет его конкретной трактовке разума. Если бы мы хотели упростить, нам бы ничто не мешало сказать, что разум в данном случае тождественен понятию человеческой природы или заменяет собой онтологические принципы.

Обсуждая Канта, интересно заметить, как, начиная с опытной очевидности морали, он делает круг и возвращается к универсальному ее обоснованию в разуме. Этот круг хорошо заметен, когда мы проговариваем связь свободы и морали. Мы с необходимостью мыслим собственную свободу, потому что она составляет основу разума: «Как разумное, стало быть, принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие автономии, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений» [Кант 1965: 297]. Свобода одновременно и обосновывает разумность и обосновывается ей же. Сама разумность или необходимость свободного направления воли (с помощью разума) необходима исходя из факта наличия морального опыта: нет морального достоинства в том, чтобы мыслить наши действия только как продолжение внешних причин. Но устройство морали в свою очередь задается свойствами разума. Проблематичность этого круга задана, как нам кажется, неправильным направлением расшифровки того взаимного переплетения морали, разума и свободы, которое Кант обнаруживает в реальном опыте. Действительно, разумность морали и свобода разума представляют две стороны одной медали, однако, как мы покажем в собственном рассуждении, эта связь не должна приводить нас к попытке обосновать одно через другое.

Желание объяснить и определить моральное с точки зрения разума в конечном итоге приводит к тому, что Кант определяет разум и его свойства в качестве оснований этики. И здесь мы получаем проблему, которая зеркальна проблеме этики Спинозы. Если у меня нет внешней необходимости быть моральным, но я должен бы быть таковым по причине собственной разумности, то значит ли это, что я с необходимостью буду морален, постольку, поскольку обладаю разумом? Почему бы мне не действовать аморально, даже если я разумен? Если разум не приводит меня с необходимостью к моральности, значит, причиной моральности является не разум. Или не только разум. И значит, что основание морали находится в чем-то еще. Разум и его законы у Канта действуют аналогично субстанции: они либо должны определить наше поведение (и уничтожить мораль), либо, если они не в состоянии этого сделать, то и рассуждение о них не требуется.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.