

## ВОЗМОЖНОСТЬ ЕГО-МОРАЛИ: ОБЪЕДИНЕНИЕ МОРАЛИ И ЕГО-ИНТЕРЕСОВ

Современное общество построено на индивидуализме, но оно не может отказаться от солидарности и альтруизма, ведь в противном случае "пожрало бы самого себя". Некоторые критики предполагают, что это рано или поздно случится, поскольку индивидуализм в принципе находится в противоречии с солидарностью и альтруизмом. При этом индивидуализм иногда определяют как эгоистический гедонизм, а солидарность и альтруизм — как отказ от эго. Это, несомненно, однобокие интерпретации, которые базируются на крайних вариантах современного индивидуализма. Вместе с тем весьма актуальна проблема принципиального обоснования связи легитимных интересов индивидуума, живущего по своим собственным правилам, и моральных обязательств, например сострадания и оказания помощи нуждающимся. Представляется, что такая связь не только возможна, но и необходима, если мы хотим избежать коррупции морали и насилия над индивидуумом.

В моральном поступке заложен основной парадокс, который мучает как тех, кто пытается действовать в рамках морали, так и тех, кто о моральном действии только теоретически размышляет. Моральный поступок так же, как любой другой, требует обоснования. Но кажется, что ни одно основание не может окончательно оправдать *морального* поступка. Как только мы сформулируем какой-нибудь моральный закон, правило или принцип в качестве *основания* того, почему мы поступаем именно так, а не иначе, кажется, что это основание либо теряет свой моральный характер, либо оказывается морально нерелевантным.

Возьмем, к примеру, помощь беженцу неким индивидуумом, временно приютившим его у себя дома. То, что нуждающегося в приюте приняли в дом, можно с точки зрения разума оправдать

тем, что ему хотели помочь. Это приемлемое объяснение, и его можно представить в схеме *практического заключения*:

*А желает помочь беженцу;*

*А знает, что может помочь беженцу, приютив его у себя дома;*

*А предлагает беженцу приют.*

В первой посылке указано намерение, или желание, во второй посылке — убеждение, или знание индивидуума, как реализовать намерение. Если следовать общим принципам Аристотеля, определившего принцип выведения заключения, то в первой посылке мы представляем общее требование, что человек должен совершать определенные действия, во второй посылке мы говорим, что эти действия определенного типа (см.: Аристотель 1964: 1147; 1993: 434). Позже (в схоластике) упрощается ссылка на намерения и определение средств для реализации намерений, имеющихся в распоряжении индивидуума. Философы с незапамятных времен спорят о том, правильна ли вообще предлагаемая схема как схема рассуждения, или, может быть, ее нужно чем-то дополнить, изменить. Если это так, то как изменить, чтобы рассуждение стало верным? (См. современные тексты на эту тему: Wright 1971; Castaneda 1975; Raz 1978; Apel, Tuomela 1978). Мы сейчас не будем включаться в эту дискуссию, а просто примем предположение, что в повседневной жизни часто и с успехом мы доверяем такого рода объяснениям наших и чужих действий. Но если вдуматься в схему нашего рассуждения, то можно заметить, что мы не включили в него ничего специфически морального. Желание помочь беженцу может быть моральным, а может и не быть таковым: А мог бы предложить укрытие беженцу и потому, что тот ему щедро заплатил или оставил что-нибудь из вещей. Как видим, рассмотренный поступок, т.е. предоставление беженцу возможности укрыться из корыстных побуждений, можно объяснить таким же логическим способом, т.е. двумя посылками, как мы делали выше.

Далее рассмотрим пример морального обоснования поступка, иначе говоря, мы должны оправдать желание А помочь беженцу каким-нибудь высшим моральным намерением или требованием

более высокого уровня. В нашем случае это может быть ссылка на моральную обязанность помочь человеку в нужде.

*Моральная обязанность помочь человеку в нужде касается всех;*

*Тот, кто уважает моральные обязанности, желает их выполнять;*

*А уважает моральные обязанности;*

*Беженец — человек в нужде;*

*А желает помочь беженцу.*

Такой аргумент с некоторыми изменениями вполне может быть дедуктивным, так что мы можем его считать логически верным. Так, если к этим посылкам добавим посылку первоначального аргумента, получим "расширенный морально-практический" аргумент, в котором мы ссылаемся хотя бы на один моральный закон и на констатацию того, что А уважает моральные обязанности. Но если этот аргумент принять как ссылку на *основание* того, что А предлагает беженцу укрытие, можно сказать, что А предлагал приют беженцу потому, что он *уважает моральные обязанности* и что моральная обязанность — помочь человеку в беде. Считая уважение моральных требований обоснованием поступка, включим их в "конкурентную" игру всех других посылок и оснований, в том числе и аморальных или морально нейтральных, которые могли бы привести А к тому же действию (т.е. к предложению укрытия беженцу). Вполне возможно, что этот индивидуум, *кроме* моральных соображений, принимает во внимание и другие соображения для своих действий, между прочим, и обещание определенной выгоды, которую ему принесет помощь, и т.д. Если бы мы хотели получить "чисто моральные основания", тогда нужно исключить не связанные с моралью возможности, к примеру страх перед наказанием, надежду на какое-нибудь вознаграждение (напр., на небесах), плату, страх перед авторитетом и т.п.

Уже само включение моральных оснований в список других возможных оснований для одного и того же поступка лишает моральные основания видимой привлекательности. Если бы мы хотели их сохранить, то должны были бы каждый раз добавлять посылку, исключающую все другие возможные морально-гетерономные основания для определенного действия и намерения.

Между прочим, мы вынуждены морально обосновать уважение моральных норм и обязанностей в определенной ситуации для каждого действующего лица. В этом случае следовало бы сослаться на какие-то высшие моральные нормы или принципы, как это сделал Кант, сославшись на такой высочайший императив, как "норму всех норм" (Кант 1989). Вновь мы должны добавить ссылку, что действующее лицо уважает эти нормы и принципы. Это, конечно, не исключает возможности уважения действующим лицом данных норм и принципов из гетерономных побуждений, т.е. включение ссылок о моральных обязанностях и об уважении этих обязанностей не гарантирует *моральных оснований*.

Чем больше моральные основания выходят на первый план, тем больше они наводят на сомнения, что моральные основания были или могли быть только средством для достижения иных, морально-нейтральных или даже эксплицитно аморальных целей. Кант разрешил эту ситуацию тем, что для моральных действий требовал исключения всех других возможных гетерономных оснований, что достаточно нереальное требование. Человеческие желания всегда могут иметь и морально гетерономные источники, хотя могут быть основаны и на морально автономных источниках, поскольку желание всегда является психологическим или общественным действием, которое имеет эмпирические и морально гетерономные причины. Только в исключительных случаях мы сознательно акцентируем моральные принципы, лежащие в основе принятых решений или наших поступков.

Поэтому мы должны иметь в виду, что индивидуум имеет и определенные желания, и намерения, и определенные знания о том, как свои желания и намерения реализовать. Практически это означает, что только уважения моральных законов и их знания еще недостаточно, чтобы на самом деле развить желания и намерения, которые нас приведут к моральному поступку. Это нас ставит в еще более явный тупик: в примере с беженцем мы должны сказать, что А предлагал беженцу укрытие *потому*, что он *желает помочь* человеку в беде и *уважает моральные обязанности*. Или, другими словами, А сделал то-то и то-то потому, что у него

было такое желание *и* еще потому, что в данной ситуации было морально сделать то-то и то-то. Конечно, союз "и" делает ссылку на моральные правила неважной, потому что моральные основания могли быть добавлены к другим, морально незначительным основаниям. Но этого, очевидно, нам достичь невозможно. Кажется, что ссылки на моральные законы есть своего рода компонент, который является лишним (несущественным для объяснения поступка) или недостаточным (если бы мы хотели обосновать *моральность* действий).

Ссылки на моральные принципы, нормы, обязанности действуют как последнее основание поступка, потому что обычно они акцентируют границу осмысленных действий в определенных ситуациях. Если кому-нибудь кажется, что мы должны объяснить и обосновать, почему индивидуум придерживается какого-то морального принципа или требования, тогда мы вынуждены иметь дело не с обоснованием поступка, а с теоретическим рассуждением о том, почему мы придерживаемся определенных моральных принципов; или у нас есть подозрение, что индивидуум в действительности не морален, что за его моральными принципами и обязанностями скрываются другие, может быть бессознательные, причины, которые не связаны с моральным началом. Но такую ситуацию можно считать исключением, а не правилом при объяснении поступка. Тем самым мы избегаем круга в доказательстве.

Если мы указываем, что имеем дело с моральными обоснованиями, то приходим к пределу, ибо в данной ситуации нет больше смысла и нет возможности искать дальнейшие обоснования. Остальное скрыто в ситуативно обусловленном поступке, и кто этого не видит, тот просто слеп для моральных проблем. Если кто-то спонтанно помогает слепому перейти улицу, вероятно, вполне достаточно, если мы находим (или он сам скажет), что он это сделал, чтобы помочь человеку в беде, и не нужно искать других объяснений этого поступка, например, каким-нибудь психологическим состоянием или неосознанными побуждениями. Такие объяснения могут показаться нарочито аморальными, ведь они могут аннулировать моральную автономию индивидуума. Конечно, всегда воз-

можно исключения из этого правила, потому что в рассуждениях о действиях и моральных обоснованиях, как и повсюду в жизни, нет четких границ между подлинным следованием моральным принципам и беззастенчивым прагматическим преследованием личных целей и собственной выгоды.

Вместо того чтобы эксплицировать моральные обоснования, например моральные обязанности, принципы, нормы, всегда можно сослаться на какие-нибудь другие обоснования, которые так же, как моральные, могут объяснить поступок: такую роль играют ссылки на "добрую волю" индивидуума, на то, что он любит или не любит. В случае с нашим альтруистом, который помогает беженцу, мы могли бы сказать, что он предлагал беженцу укрытие просто потому, что рад помочь людям в беде.

*А рад помочь людям в беде;*

*Беженец попал в беду;*

*А знает, что может помочь, предложив убежище в своем доме.*

*А предлагает свой дом для убежища.*

Конечно, возможно, что, начав искать объяснение альтруизма А, мы приходим к выводу, что за этим альтруизмом скрываются какие-нибудь пороки, подавленные комплексы и другие недостатки. Но в обычных ситуациях достаточно остановиться на этой ступени анализа. Пока у нас нет дополнительной информации о предполагаемом источнике альтруизма А, у нас нет основания сомневаться в искренности его помощи. И мы примем предложенное соображение как возможное "последнее" осмысленное обоснование. Другими словами, мы "доброжелательно" интерпретируем действия индивидуума в соответствии с его лучшими намерениями, которые он имеет или которые мы ему приписываем. Это подобно известному правилу "доброжелательная интерпретация высказываний", которое ввел Д. Дэвидсон для интерпретации убеждений или высказываний других людей (Davidson 1984).

Теоретики по этическим проблемам бурно обсуждали вопрос, является ли верность индивидуума какому-нибудь моральному закону еще одним основанием его желаний, намерений и т.д. или она автономна. Эти споры особенно остры в случае, когда мы

интерпретируем желания, эмоции, размышления как выражение потребности индивидуума в личном удовольствии и счастье. Оттого, какой моральный статус получает эвдемонизм и гедонизм, зависит, защищаем мы или отрицаем выведение моральных желаний из личного удовлетворения и счастья. Тот, кто этот вид потребности понимает эгоистично, т.е. неморально, критикует выведение моральных желаний из необходимости индивидуального личного удовлетворения и счастья, а также выступает против любого соединения моральных желаний с областью личного удовлетворения и счастья. Кант, несомненно, яростный защитник различения моральных желаний, с одной стороны, и необходимости личного удовлетворения и счастья — с другой. Он считал, что потребность полного удовлетворения и счастья есть следствие принципа самолюбия, которое является материальным принципом, в то время как моральное действие есть следствие моральных императивов, которые формальны и не считаются с удовлетворением личных желаний индивидуумов (Kant 1989). Те, кто защищает приоритет личного удовлетворения потребностей в счастье (например, Юм), пытаются согласовать моральные желания с этими потребностями, как это делают утилитаристы, с идеей пользы моральных принципов для индивидуума (Hume 1978; Bentham 1970).

В нашем представлении вопрос заключается в другом. Если какое-нибудь морально положительное действие можно объяснить как максимально обоснованное верностью индивида определенным моральным обязанностям или его радостью от помощи людям, тогда не имеет смысла различать эти принципы или приводить один принцип к другому. Так, не имеет смысла альтруистическую направленность сводить к интересам самолюбия и после этого отличать ее от моральных желаний. Также нельзя верность моральным обязанностям сводить к ощущению радости от помощи другим людям или эти же ощущения — к психологическому эффекту исполнения моральных обязанностей. По-видимому, и верность моральным обязанностям, и стихийную радость, связанную с альтруистическим действием, нужно понимать как акт подлинной альтруистической направленности индивидуума, нацеленный

как на солидарность с другими, так и на личное самоусовершенствование. Моральные нормы и обязанности акцентируют одну сторону этой направленности, а именно направленность на других людей и взаимную зависимость индивидуумов от общественных связей, другая сторона — это удовлетворение самого себя при внутреннем усовершенствовании. Если мы рассмотрим обе эти стороны отвлеченно и отдельно от подлинной альтруистической направленности индивидуума, тогда они кажутся противоположными друг другу. В таком случае вступают в борьбу "этика моральных принципов" и "поиск счастья". Но такой подход неверен, потому что исходит из неспособности принять альтруистическую направленность индивидуума как подлинную, т.е. и чувство, и потребность, и разумное отношение к окружающим людям.

Для этики, которая исходит из этих знаний, характерно, что моральные принципы главным образом реализуются как предположения, которые объясняют поступок индивидуума в весьма сложном сочетании многих факторов или как негласные правила, выработанные для оценки смысла в более широких рамках межличностных, рационально направленных действий. Специальную ссылку на моральные принципы и их акцентуацию можно считать исключением из правил, например, в решении вопроса, какие намерения и цели более важны и какие средства допустимы определенными моральными нормами. Это связано с тем, что моральные принципы главным образом позволяют формулировать основания, в то же время сами принципы несут основания для действий. Они занимают такое же место, как правило вывода в логике. Мы формулируем выводы в соответствии с правилами, но очень редко эти правила превращаем в законы, которые входят в процедуру выводов как посылки. Повседневная практика показывает, что постоянная акцентуация моральных требований и проверка соответствия им есть самый короткий путь к коррупции морали, то есть мораль используют совсем в других, неморальных целях. Напротив, люди, которые редко говорят о своей и чужой морали и нечасто ссылаются на моральные принципы, чаще всего подлинные альтруисты, исключительно честные и последовательные.

При столкновении с видимостью морали или двойной моралью их причины следует искать скорее всего в идеологии, религии или политическом давлении на людей с целью их "перестроить". Это происходит в том случае, когда какая-нибудь политическая или другая общественная группа начинает присваивать себе власть не только над телами людей, но и над их душами.

Я не вижу никакого принципиального противоречия между стремлением к личной самореализации и действительной моральностью. Моральность, основанная на подлинном альтруизме, выше всех других принципов и интересов. Назовем ее ego-моральностью, в отличие от "эгоистической морали". На первый взгляд, абсолютно невозможный синтез "ego-интересов" и моральности, конечно, возможен, однако до сих пор моральные теории и разные моральные доктрины ego не учитывали. Ego-моральность объединяет тенденцию индивидуума к самореализации и альтруизму; или, если сказать более четко, открывает их необходимую взаимную зависимость и исходит из нее. Ego-моральность выступает против требования "отказа от Я" как необходимого условия моральности. Отказ так же, как страсть и желание, может быть моральным, а может быть и неморальным, сам по себе такой отказ ничего не говорит о моральных качествах индивидуума. Требование отказа, жертвоприношения Я, подавления желаний и страстей — так же неправильно и аморально, как заповедь наслаждения без ограничения. Связь между личной самореализацией и моральностью предполагает подлинно альтруистическую направленность, которая представляет собой общий источник и предельное основание для стремления индивидуума к самореализации, а также источник морального действия по отношению к людям.

Библейская заповедь "возлюби ближнего своего как самого себя" выражает нечто похожее: она требует равноправия двух типов Любви — любви к другому и любви к самому себе, что, может быть, равно подлинному стремлению к самореализации и альтруизму, о чем мы говорили. Распространенный упрек людям современного общества заключается в том, что они забыли о ближних и умеют только эксплуатировать, но не любить других. И это

потому, что люди "забыли про истинную веру", что у современных людей нет любви к самим себе и поэтому нет любви к другим. В библейском изречении любовь к самому себе представляет собой творческий элемент любви к другому. В связи с этим есть основания предполагать, что у нас не хватает любви к себе и поэтому не хватает любви к другому. Действительная проблема заключается в несогласованности между отдачей себя и приятием других во всех видах отношений между людьми, начиная с отношения к самому себе. Но причина этого не в "потере веры", а, вероятнее всего, в разочарованности идеологиями (религиозными и другими), которые усиленно противопоставляли формирование самости моральным (и/или религиозным) требованиям. Одно из тяжелых последствий длительного навязывания этой идеи — утрата внутренней радости бытия и потеря уверенности в себе, что является причиной страха перед отдачей себя самого и приятием другого, вместо которых мы лишь "продаем" самого себя и "покупаем" других. Вероятно, эту "логику" купли/продажи можно преодолеть благодаря сохранению подлинных форм отдачи/приятия (например, любви, дружбы, воспитания и обучения, творческого процесса, духовных исканий), которые "еще" не совсем включены в экономический процесс и не стали продуктами производства.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Apel K.O., Tuomela R., 1978, *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt/M.
- Aristotel, 1964, *Nikomahova etika*. Cankarjeva založba. Ljubljana.
- Aristotel, 1993, *O duši*. Slovenska matica. Ljubljana.
- Bentham J., 1970, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London.
- Castaneda H.N., 1975, *Thinking and Doing*. Dordrecht.
- Davidson D., 1984, *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford.
- Hume D., 1978, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford.
- Kant I., 1989, *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Raz, J. (ed.), 1978, *Practical Reasoning*. Oxford.
- Wright G.H., 1971, *Explanation and Understanding*. NY.