

*И. В. Микиртумов*

### **АРГУМЕНТАЦИЯ В ТЕОРИИ МОРАЛИ И УБЕЖДЕНИЕ В МОРАЛЬНОЙ ДИСКУССИИ\***

Мораль относится к числу тех знаний, в которых каждый человек считает себя достаточно компетентным как для вынесения собственных суждений, так и для оценки всего того, что ему будет предложено другими. То же самое можно сказать и про иные разделы философии, но к морали сказанное относится в наибольшей степени, ведь она претендует не только на установление истины в некоторых вопросах, но и на установление должного, т. е. на всеобщее руководство поступками. Если нас могут не интересовать вопросы о детерминизме, об универсальном субстрате сущего, о статусе идей и т. п., то вопросы морали затрагивают нас всегда. Поэтому для философской системы морали мало быть просто убедительной теорией, мы ждем от нее способности каждодневно служить определению поступков. То, что эти две характеристики некоторой системы морали не всегда сопровождают одна другую, очевидно. Для философской системы теоретическая состоятельность — это непременное условие, но всегда ли она влечет за собой действенность в практической сфере? На примере системы морали, представленной Ярославом Анатольевичем Слинным в его книге «Феноменология интересубъективности», я попытаюсь показать, что это не так.

Опишу сначала общий ход рассуждений Я. А. Слинна. Все начинается с совершаемого человеком выбора между жизнью и не жизнью. Выбрав жизнь, причем выбор этот опирается на очевидность того, что жизнь лучше, чем не жизнь, человек, добросовестно рассуждая, неизбежно придет к пониманию того, что сохранить и

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 05-03-03301а

провести свою жизнь наилучшим образом можно только живя в обществе. Это значит, что непременно попечением каждого становится благополучие общества, достигнуть которого можно тогда, когда его члены следуют определенным нормам. Каковы эти нормы? Я. А. Слинин формулирует их, отталкиваясь от декалога. В обратном порядке: отказ людей от выполнения норм этического кодекса приведет к распаду общества, а значит, к риску для жизни каждого, что делает невыполнимым сделанный в пользу жизни выбор. Если же человек отказывается жить, то тут уже к этическому кодексу с необходимостью прийти нельзя. Какие-то варианты отказа от жизни сохраняют мораль, какие-то — нет.

Рассуждение Я. А. Слинина будет вполне убедительным, особенно если представить его в виде аргументов Сократа в диалоге. Потребуется, конечно, отбросить множество требующих своего раскрытия и обоснования обстоятельств, связанных с трактовкой общественного блага, с возможностью достижения этого блага через выполнение членами общества моральных норм, с невозможностью дать этическую оценку конкретному действию в современном многообразии социальных ролей и функций, с отсутствием у Я. А. Слинина какой-либо социальной антропологии, которая должна была бы обосновывать различия в индивидуальных трактовках всех этих предметов. Я. А. Слинин не хочет вести речь об этих и подобных вещах, по-видимому, относясь к теоретизированию по их поводу с сомнением. И правда, степень достоверности здесь будет неизмеримо меньшей, чем требуется для утверждения аподиктичности получаемого знания, а Я. А. Слинин декларирует свою приверженность феноменологическому методу, и его построения претендуют на некоторую аподиктичность. Скорее под прикрытием, нежели с помощью феноменологии, в качестве очевидного и понятного подается то, что не покажется очевидным и понятным, наверное, большинству современных философов и ученых. Эта позиция Я. А. Слинина сближает его, с одной стороны, с Сократом, с другой — с Гоббсом. Со своей стороны, я целиком и полностью поддерживаю подход Я. А. Слинина, а игнорирование им разных социальных и когнитивных наук всячески приветствую.

Перейду теперь к двум обстоятельствам, которые, на мой взгляд, делают рассуждение Я. А. Слинина уязвимым. Во-первых, «вопрос о жизни» может либо никогда, либо до некоторой поры не возникнуть перед субъектом, так что выбор между жизнью и

не жизнью не будет им осознанно совершен (соответственно либо вообще, либо до определенного момента его жизни). Кроме того, вероятность встречи с «вопросом жизни» уменьшается по мере возрастания точности его формулировки, что важно для всего хода рассуждения. Разнообразные модификации могут повысить вероятность того, что вопрос встанет и выбор состоится, но не известно, куда они могут увести. Во-вторых, поскольку однажды сделанный выбор есть некоторое ментальное действие, он занимает временной интервал, и вслед за ним наступает еще один интервал, причем конечный, в пределах которого выбор, возможно, определяет поступки. Этот интервал не может быть неограниченным, и за его пределами выбор либо вообще не сохраняет своей определяющей способности, либо она теряет интенсивность. Для нашего спонтанного и непрограммируемого сознания даже определяемый волей ментальный акт однажды может оказаться обращенным вспять, модифицированным, вытесненным на периферию и, наконец, забытым.

Рассуждение Я. А. Слинина, переведенное в область практики, будет иметь своим началом событие выбора между жизнью и не жизнью, но событие случайное. Если субъект будет поставлен перед таким выбором, например, в ходе сократической беседы, то он его наверно (но не обязательно) совершит, и относительно этого решения можно ожидать этических последствий. Но если обстоятельства или беседа не состоялись, если выбор не состоялся, то остается субъект, занятый чем-то другим. Какие соображения его занимают, между чем и чем он побуждаем обстоятельствами жизни совершать выбор? Здесь появляется перечень разнообразных вопросов и альтернатив, сопровождающих нашу обширную практику, на систематизацию которой претендуют поставленные под сомнение социально-антропологические теории. Можно с уверенностью сказать, что вопрос о выборе жизни или не жизни не может встать до определенного возраста, в котором дух и разум приобретают достаточную зрелость, хотя до достижения этого возраста человеческое существо может включиться во все социальные процессы. И, по-видимому, найдутся люди, у которых такой возраст вообще не наступает, и те, кто никогда не доходит до этого вопроса в силу незрелости духа. Наконец, очевидно, что выбор между жизнью и не жизнью не относится к числу тех вопросов, о которых мы постоянно думаем, скорее, наоборот, если он и возникает перед нами, то в каких-то совершенно исключительных случаях. Другое дело,

что мы придем к нему, когда захотим понять, что может сподвигнуть нас к моральности, а заодно к всевозможным другим вещам, к которым мы устремляемся, когда думаем, что они составляют ценность в жизни, или когда захотим понять, что может нас запугать настолько, чтобы мы от чего-то отказались или отвратились: «Хочешь жить — умей вертеться», «Без женщин жить нельзя на свете, нет!», «Бросай ружье! Тебе что — жить надоело?», «Да чего там, однова живем!» и даже так:

Так будьте здоровы, живите богато,  
Насколько позволит вам ваша зарплата,  
А если зарплата вам жить не позволит,  
Тогда не живите, никто не неволит.

Привлечение «за» жизнь и отлугивание «против» нее — это древнейший и вернейший риторический прием.

Ставит ли этическую концепцию Я. А. Слинина под сомнение случайный характер события выбора между жизнью и не жизнью? Точно так же можно спросить, окажется ли под сомнением рассуждение Р. Декарта о *cogito*, если учесть, что миллионы и миллионы людей никогда о *cogito* не рассуждали, не рассуждают и рассуждать не будут? Конечно, нет. Но между двумя этими рассуждениями есть одно различие. Рассуждение Декарта, будучи предложено на рассмотрение любому человеку, будет им так или иначе принято. Мы можем вменить, так сказать, потенциальное знание этого рассуждения каждому существу, в котором видим человека, достигшего определенной зрелости ума. И каждому человеку можно вменить потенциальное знание всех необходимых следствий декартовского рассуждения. Точно так же окажется доступным для вменения знание математических тождеств, геометрических положений и разнообразных «истин разума». Здесь не требуется аналитичности (Кант отвергал ее для *cogito ergo sum*), достаточно просто убедительной процедуры верификации. Так ли будет с выбором между жизнью и не жизнью? Нет. Вменить результат выбора нельзя, на то он и выбор. Опасно также требовать от живущих такого выбора, ведь нет никакой гарантии, что кто-то из них, задумавшись над вновь поставленной проблемой, не выберет второе. Рассуждение Я. А. Слинина по своей форме является условием, и его антецедент, во-первых, не необходимо истинен и, во-вторых, оказывается

лишен значения для некоторых частных случаев (субъектов). Статус очевидного разный в разных сферах нашей жизни. Принимая «истину разума», мы готовы также немедленно забыть, в чем она состоит, если она не требуется нам здесь и теперь, но одновременно мы совершенно уверены в том, что сможем вновь ее обрести, как только в этом возникнет необходимость. Сделав однажды выбор из предложенных нам альтернатив — жизни и не жизни — в пользу жизни, мы точно так же можем забыть об этом выборе и его необходимых следствиях, но не имеем никаких гарантий, что когда эта альтернатива представится нам еще раз, выбор будет таким же. У такого выбора другие основания, другая очевидность, нежели та, которая свидетельствует в пользу «истин разума». Помимо интуиций и внешних мотивов различной природы здесь в дело вступает личность как таковая.

Итак, меняя субъект или обстоятельства, мы не обнаружим разницы в отношении к «истинам разума», но столкнемся с различными решениями «вопроса о жизни». Устраним искусственное условие вменения, и тогда окажется, что как первые, так и вторые могут появиться перед субъектом, а могут и не появиться. Вместо вопроса о *cogito* могут появиться вопросы о природе индукционных обобщений, вместо «вопроса о жизни» может появиться другой вопрос, например, хочу ли я властвовать, или хочу ли я славы. «Вопрос о жизни», если и встанет, то не будет предшествовать всем прочим в порядке появления. Формально его решение как будто образует условие для решения всех остальных «вопросов». В какой степени это повышает убедительность рассуждения Я. А. Слинина? Одна из ценностей нашей культуры — это дисциплина ума, которая требует от нас последовательности в рассуждениях, раскрытия пресуппозиций вопросов, практических действий в строгом соответствии с тем, что предписывают разум и здравый смысл. К этому, безусловно, надо стремиться, и для рационалистического взгляда на вещи здесь лежит и путь к добродетели. Требуется только воспитать себя и других.

Попробуем использовать рассуждение Я. А. Слинина как инструмент воспитательного воздействия при формировании морального субъекта: поставим «вопрос о жизни», настаиваем на его решении, укажем на приоритетность этого вопроса перед всеми остальными, обнаружим все дальнейшие следствия и проследим за тем, чтобы воспитуемый убедился в корректности наших рассуждений. Пусть

все это позади. Что делать дальше? Отпускаем воспитуемого? Пожалуй, да, ведь мы все, что могли, кажется, сделали, а дальше он, как говорится, сам должен думать. Именно думать. Помнить и думать. А если он завтра забудет о том, как надо рассуждать и с какого вопроса начинать? Не окажется ли ключевой выбор бесконечно далеким от того, что будет занимать и волновать нашего воспитанника, не забудутся ли все убедительные рассуждения, как забываются школьные науки? Тогда вся моральность осыпется с него, как старая штукатурка. Не будет он думать каждый раз «Жить мне или не жить?», ведь он уже и так живет, и у него, например, растут уши, а ведь он не думает: «Оставить мне уши или, скажем, отрезать?». Жить, когда ты уже живешь, можно и не ставя экзистенциального вопроса и не делая экзистенциального выбора. А сказать, что, живя, человек уже отвечает на такой вопрос, уже делает такой выбор — это, на мой взгляд, значит просто использовать метафору, хотя и ставшую уже привычной и незамечаемой. В первой половине XX в., когда эта метафора стала популярной, еще был резон бросать с ее помощью вызов человеку нарождающегося общества потребления и массовой культуры, но сегодня высокопарность «жизни как выбора» кажется мне устаревшей. Лучше вернуться к более точному пониманию выбора как такого ментального действия, которое может быть представлено субъектом выбора дискурсивно.

Чтобы волноваться мыслями о жизни, нужно быть «шибко умным», как, например, персонаж «Сладкой жизни» Ф. Феллини интеллектуал Штайнер, о котором пишет в своей книге Я. А. Слинин. Мне кажется, что мораль истории со Штайнером состоит в том, что серьезность и интеллектуальность могут годиться только для некоторой игры, а должное отношение к «вопросу о жизни» возможно тогда, когда мы стоим вне всей серьезности и интеллектуальности, когда мы свободны игнорировать их параноидальную последовательность. Каков субъект этой свободы, какой ветер в его парусах? Ответ Феллини понятен из фильма, и, пожалуй, так мы всегда и действуем, а именно руководствуемся сиюминутными интуициями, желаниями, стремлениями, соблазнами и угрозами, хотя и не принимаем их до конца всерьез, и если «влезает» во что-то, то стараемся делать это без «отдачи души», понимая условность происходящего с нами и храня себя для чего-то «большого и светлого», что грядет то ли из прошлого, то ли из будущего. Да, да, получа-

ется проповедь легкомыслия, поверхностности, даже релятивизма. Кто-то из классиков призывал нас опасаться добродетельного человека — вполне понятно, почему.

Пусть наш воспитанник ничего страшного натворить не успел, а как только забыл наши наставления, тут же вернулся за их обновлением. Увы, постоянный фон его «вопросов» не содержит «вопроса о жизни», и он лишен постоянно обновляющегося понимания своего отношения к обществу и необходимости быть моральным существом. Даже если перед нашим воспитанником этот вопрос ставить, например, каждый понедельник и заставлять его повторять всю последовательность рассуждений, то это не будет значить, что во вторник им не овладеет аффект, например, жажды власти и славы, выбор в пользу которых приведет его к ужасным злодеяниям безо всяких коллизий на уровне рассудка. Наше умение задвигать на второй план, не видеть, не слышать и забывать то, что нам почему-то мешает, хорошо известно. Для спасения положения остается предложить ему постоянно поддерживать в сознании «вопрос о жизни», снабдив его и техникой такого поддержания. Лучше всего с такого рода техникой постоянного удержания в сознании определенных мыслей и образов обстоит дело в религиозных системах. На помощь верующему приходят специфическая одежда, завязки, цепочки, четки, амулеты, изображения, статуи, золотые шпильки и купола, заученные молитвы и песнопения, жесты и многое другое. Но феноменологическая концепция Я. А. Слинина не включает Бога как инстанцию, непрерывно наблюдающую за поступками и мыслями людей, а без этого обустроить нашу жизнь сакрально-мнемонически едва ли получится. Никакие транспаранты, стихи и песни (Платон в «Законах» рекомендует заставлять граждан постоянно петь песни со словами, напоминающими о благе государства) и т. д. не получают у нас статуса, равного статусу культовых объектов, даже если за ними будут просматриваться грозная сила и всевидящее око — со смертью kota мыши перестают его обожествлять, так как он теряет возможность их поедать.

Если в рамках атеизма нельзя обеспечить эффективную внешнюю систему напоминания человеку о «вопросе жизни», то остается снова воззвать к его долгу. Должно ли и может ли требование заново отвечать на «вопрос о жизни» перед решением любого другого вопроса стать одним из элементов нашей системы морали, можно ли включить его в этический кодекс как специфическую максиму?

Если да, то это означает, что в моральном кодексе находится требование постоянного совершения свободного выбора одной из альтернатив «вопроса о жизни», т. е. требование постоянно реализовывать свою свободу: «Все время делай свободный выбор между жизнью и не жизнью» — максима максим. С одной стороны, это очень красиво и заманчиво — и кодекс, и свобода сразу: максима максим кодекса требует от субъекта постоянного повторения его выбора и, как следствие, выбора жизни, обновляющегося осознания приверженности кодексу. Никакого принуждения, кроме аргументов очевидного блага — жизни и непреклонной логики рассуждения. Но, с другой стороны, возникает логическое противоречие: свободный выбор может выпасть на отказ от жизни и сопутствующее попрание всех и всяческих максим, и тогда получится, что отказ от жизни оставляет субъекта в рамках кодекса независимо от выполнения иных максим — он морален, он сделал свободный выбор и не принуждаем ничем (в первую очередь — умозаключениями) следовать кодексу. Выходит, максимуму максим в кодекс вставлять нельзя, следствия ее принятия могут оказаться несовместимыми с необходимым характером иных максим.

Пусть максима «Все время делай свободный выбор между жизнью и не жизнью» находится вне кодекса. Ее обоснование и дедукция, по-видимому, поведут нас по кругу: «Делай так, если хочешь иметь шанс быть моральным». Но важно, что, по крайней мере, один моральный закон оказывается вне зависимости от выбора жизни и не жизни. Его функция — принуждать субъекта делать такой выбор, и надо попытаться объяснить, почему он должен его делать, причем постоянно и связывая с ним решение любого другого вопроса. Напрашивается такой ответ: это необходимо делать, чтобы знать, «в каком направлении ты идешь». Поступая определенным образом, я ставлю перед собой «вопрос о жизни» и обнаруживаю, что мой поступок идет ей на пользу. В случае аморального поведения я получаю вывод противоположный. Но исходя из каких мотивов я должен реагировать на эту информацию? Из ответа на тот же самый вопрос. А какие мотивы заставляют меня искать оценку моих действий? Снова — ответ на этот вопрос. Получается, что «вопрос о жизни» должен был быть поставлен ранее. Я думаю, что не следует дальше продолжать искать какие-то его основания. Первый раз вопрос о жизни возникает случайно в формулировке, похожей на такую: «Хорошо это для меня или плохо?». Едва

ли можно допустить существование субъекта, для которого такой вопрос никогда не возникал. Следующим шагом становится стремление субъекта к постоянному контролю за тем, что хорошего или плохого с ним происходит и может произойти. Здесь можно уже сделать обобщение до вопроса: «Это на пользу моей жизни или во вред ей?». Именно такое эгоистическое начало лежит в основании максимы «Все время делай выбор между поведением более рискованным, но многообещающим, и поведением менее рискованным и ничего особенного не обещающим». Именно этот вопрос играет ключевую роль в нашей жизни, в то время как отвлеченная формулировка «Жизнь или не жизнь?» появляется как один из многих возможных вопросов, в отношении которого действует максима «Все время делай выбор между поведением более рискованным, но многообещающим, и поведением менее рискованным и ничего особенного не обещающим». И если такой вопрос встал и не был отброшен как несущественный, то каждый решает: жизнь — это риск или нет, благо или нет?

Мы не боимся риска в силу разных причин, например, когда слишком сильны соблазны или слишком глупа наша голова, или мы мало видели и знаем и т. д. Появился вопрос: «Жажду ли я власти?», и как моральный субъект я ставлю впереди этого вопроса «вопрос о жизни». «Рискну!», — говорю я себе и выбираю не отказ, а риск жизнью вместе со стремлением к власти и забвением кодекса: «Авось, пронесет, не я первый, не я последний. Вот добыюсь успеха и вновь встану на стезю добродетели». Но жизнь вообще — это рискованное предприятие, хотя бы потому, что ее можно потерять раньше, а не позже. Большинство людей решают, что будут жить, т. е. все-таки немного рисковать, но слегка, будут жить «тихо, мирно», не «высовываясь». Другие же решают жить «вовсю» — командовать, искать славы и т. п., и находят для себя множество сочетаний жизни и риска. Получается, что выбор жизни означает неизбежно и выбор отказа от жизни. Вопрос — в степени аффектов, в запасе времени и в том, какую форму отказ от жизни принимает. Немедленно совершить самоубийство — почему именно это есть единственная форма отказа от жизни, а например, не многолетнее ожидание случая броситься с Эйфелевой башни? А разные отчаянные люди, которые заползают, вскарабкиваются, заплывают в самые неподходящие места, притом в плохую погоду, неужели они, играющие своей жизнью, не могут быть признаны отказыва-

ющимися от нее в особой форме? А дуэлянты, «русская рулетка» и т. п.?

Видимо, существует огромное множество сочетаний той или иной степени моральности субъекта с его выбором жизни и риска одновременно. Только отказ от узкой эгоистической установки и более общий практический взгляд на вещи связывают моральность с выбором жизни как таковой вообще. Чтобы прийти к такой мысли, требуется не только прямо встретиться с вопросом «Жизнь или не жизнь?», но и как следует понять, в чем он состоит. Но первое относится к опыту воина, авантюриста, политика и т. п., а второе — удел мудреца. Сочетания того и другого не только редки, но и кратковременны. Под воздействием быта и нравов герой неизбежно превращается в филистера, а мудрец — в профессора.

От максимы «Все время делай выбор между поведением более рискованным, но многообещающим, и поведением менее рискованным и ничего особенного не обещающим» до максимы «Все время делай свободный выбор между жизнью и не жизнью» — расстояние очень большое. Первая максима постоянно реализуется, поддерживаемая эгоизмом, а вторая требует для своего появления стечения ряда обстоятельств: во-первых, «вопрос о жизни» должен встать и не быть отброшен, во-вторых, субъект должен хорошо понимать, что такое его жизнь и от чего она зависит, в-третьих, он должен найти в себе силы подавить эгоистические стремления. В общем, мы приходим к каким-то особым свойствам человеческой природы, которые, по-видимому, у одних есть, а у других отсутствуют. Мы пришли к антропологическим вопросам, без решения которых дальнейшее продвижение невозможно. Но тем самым мы покидаем поле феноменологического исследования.

Таким образом, если без максимы «Все время делай свободный выбор между жизнью и не жизнью» мы не способны удержаться в границах своего однажды сделанного в пользу жизни выбора и этот выбор исчезает из поля зрения, замещается любыми другими вопросами, то связка жизнь—общество—мораль в практической сфере распадается. Следуя за рассуждением Я. А. Слинина, мы можем обосновать необходимость моральных законов, но это рассуждение не имеет статуса ни универсального пути обнаружения морали, ни удержания человека в ее рамках. Ключевой выбор между жизнью и не жизнью есть именно выбор, а не ответ на вопрос о том, что

выберет или должен выбрать человек — жизнь или не жизнь, поэтому его нельзя никому вменить. Как выбор он, во-первых, может не состояться и, во-вторых, в каждом конкретном случае получает конкретное содержание, которое не исчерпывается ответом «Субъект выбрал жизнь» или «Субъект отказался от жизни».