

ПРОБЛЕМЫ ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

ЛИЧНЫЙ ИНТЕРЕС В МОРАЛИ

А.В. Разин

Кафедра этики

Философский факультет

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Ломоносовский пр., 27, корп. Шуваловский, Москва, Россия, 119991

В статье рассматривается вопрос о том, насколько личный интерес может быть представлен в морали. Доказывается, что прямо или косвенно личный интерес проявляет себя в морали. Показываются недостатки традиционной методологии исследования морали, связанные с ошибкой предельного обобщения. Предлагается новая методология, связанная с принципом дополнительности.

Ключевые слова: личность, интерес, мораль, этика, абсолютизм, утилитаризм, благо, долг, дополнительность.

Вопрос о личном интересе в морали является спорным. В какой-то степени даже провокационным. В обычных представлениях бескорыстный поступок, т.е. поступок, лишенный личного интереса, всегда получает наиболее высокую нравственную оценку. Отсюда неизбежно следует вывод, что подлинная мораль и есть такая мораль, в которой личный интерес никак не представлен. Эта позиция была в явном виде сформулирована И. Кантом. Однако здесь возникает вопрос о том, во имя чего человек совершает нравственное действие, не становится ли оно в таком случае бессмысленным или практически неосуществимым?

Философы по-разному отвечали на этот вопрос. Одни говорили о наличии у человека особых нравственных чувств. Другие считали, что разум сам по себе может направлять моральное действие в силу своих высших способностей, позволяющих интуитивно схватывать связь между сознанием своего «Я» и общим нравственным законом.

Я полагаю, что образ морали, как такой особой сферы бытия человека, в которой он оказывается способным отказываться от самого себя, поступать исключительно во имя других, а также позиция, согласно которой простые чувства не играют роли в моральном действии (это могут быть только какие-то особые нравственные чувства), связана с ошибкой предельного обобщения. Эта ошибка в принципе была присуща всей западной философии на протяжении многих веков ее развития.

Ошибку предельного обобщения можно отчетливо увидеть уже в ряде концепций, представленных в античной философии, прежде всего у киников, стоиков и у Платона. Осуждая сильные чувственные удовольствия, Платон в общем-то справедливо говорит, что удовольствие является свидетельством восстановления нарушенной гармонии. Но тогда тот, кто сознательно стремится к сильным чувственным удовольствиям, фактически стремится к болезни, ведь для того, чтобы восстанавливать гармонию, она должна быть предварительно разрушена, но разрушение гармонии и есть болезнь [9. С. 47—51].

Рассуждение вроде бы вполне логичное. Его ошибочность заключена именно в предельном обобщении, в представлении о человеке как самодостаточном существе, которое в принципе может жить только разумом. Методологию Платона можно назвать стремлением к вытеснению нежелательных искажений подлинной сущности. Чувственные удовольствия, с его точки зрения, мешают душе человека освободиться от тела. Поэтому души людей, предающихся чувственным удовольствиям, после смерти человека превращаются в призраки, которые бродят по кладбищам и грустят о собственных телах.

Хотя моральные ограничения, которые Платон предлагает в качестве практических правил поведения, нельзя назвать лишенными личного интереса (он существует в виде стремления души к освобождению от тела), эмоциональные проявления человеческой жизни оцениваются им крайне низко.

Первым, кто среди античных философов обратил внимание на роль эмоций в моральном действии, был Аристотель. Он справедливо отметил, что в морали нужно не только знать, но и действовать, а это без эмоций невозможно. Но здесь нужно отметить, что, во-первых, известная методология Аристотеля, связанная с определением добродетели как меры между двумя пороками, относится только к этическим добродетелям. В высших, интеллектуальных добродетелях эмоции не представлены. Во-вторых, и при определении этических добродетелей Аристотель признает только роль умеренных эмоций.

«Мы, — говорит Аристотель, — должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев. Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно» [1. С. 93].

Следовательно, в этической концепции Аристотеля позитивную роль играют только умеренные эмоции. Но мы знаем, что в действительности многими своими достижениями человечество обязано именно страстям. Без них не может быть творческого горения, мучительного поиска истины, не может быть никакого самопожертвования.

Высшим благом Аристотель считает созерцательную деятельность, в которой человек становится подобен богам. Принципиально он приближается к божественной способности одновременного видения всех форм. Это напряженная интеллектуальная деятельность является желательной для человека и определяет возмож-

ность достижения им высшего счастья, но Аристотель нигде не говорит о ее эмоциональной окрашенности. Тогда остается непонятным, почему человек к ней стремится.

В новом ключе решило проблему понимания значения личного интереса в морали христианство. Это интерес спасения, воскресения, ради чего нужно выполнять заповеди, совершать добрые дела. Христианство по-новому оценило роль эмоциональной жизни человека, показало неразрывную связь души и тела (в результате воскресения получает вечную жизнь не только душа, но и преображенное, очищенное от грехов тело). Отсюда все душевные проявления, в том числе и чисто интеллектуальные, оказываются эмоционально окрашенными и индивидуально неповторимыми, ведь уникальная, индивидуальная в своих характеристиках, способностях и качествах душа оказывается нераздельно связанной с уникальным телом.

Это был громадный шаг вперед в понимании человека по сравнению с античностью, ведь, например, в платоновской концепции целью индивидуального бытия было восхождение к общим идеям истины, любви и красоты. Фактически завершение такого восхождения было бы потерей индивидуальности. Христианство задало новый вектор индивидуального совершенствования, связанного с тем, чтобы поставить эмоции под контроль разума, исключить возможность греха, связанного с бесконтрольным проявлением эмоций. Это оказало влияние на все этические концепции Нового времени.

В концепциях Декарта и Спинозы контроль над своими эмоциональными состояниями становится важнейшей задачей нравственного совершенствования. При этом у Спинозы, далеко отошедшего от христианской доктрины, представляющего пантеистический взгляд, сохраняется, тем не менее, близкое дуалистической христианской позиции представление о природе человека как содержащей в себе и низшие, нежелательные проявления (которые нужно контролировать и преобразовывать), и высшие стороны, свидетельствующие о божественной гармонии. В итоге своих рассуждений Спиноза предлагает контролировать низшую часть природы человека с помощью высшей части той же природы. В этом заключено определенное противоречие, так как остается неясным сам критерий такого контроля. Тем не менее, личный интерес самого человека заключается именно в том, чтобы подняться до понимания своей высшей природы, двигаться от смутных идей души к более ясным. Следовательно, он присутствует в этической концепции Спинозы.

В философии XVIII и XIX в. очевидно прослеживаются две линии в объяснении явлений нравственной жизни. Одна из них связана с теорией нравственного чувства. Это чувство рассматривается как стимул морального действия, в котором индивид действует неэгоистически. Но это не означает, что он не испытывает при совершении моральных поступков некоторого удовольствия. Соответственно, он может стремиться к таким поступкам ради этого удовольствия. Наиболее отчетливо это представлено в концепции Шефтсбери.

Разъясняя специфику свободного выбора в морали, Шефтсбери движется в направлении прояснения вопроса о человеческом благе, которое по общей логике ве-

щей должно доставлять человеку удовольствие и должно быть объектом свободно-го стремления. Но какое удовольствие может быть постоянным, какое удовольствие может не сопровождаться пресыщением, а наоборот постоянно возрастать, усиливая желание вновь и вновь совершать вызывающие его действия? С точки зрения Шефтсбери, это именно удовольствие от благородного нравственного поступка, которое и показывает, что высшим благом человека является жертва ради гармонии целого.

Для доказательства этого положения Шефтсбери, однако, не приводит ничего, кроме простых наблюдений и основанных на здравом смысле рассуждений. Он, например, говорит, что поведение детей очевидно показывает, что совсем не всякое удовольствие, вызывающее желание определенного действия, является действительным благом. «...Если желание и удовольствие — синонимы, если удовольствием называется всякая вещь, которая нравится нам... и доставляет удовольствие, а мы выбираем и предпочитаем то, что нам нравится, тогда разве только в шутку можно сказать: “Удовольствие — наше благо”. Ибо это будет значить то же самое, что и — “Мы выбираем то, что нам кажется желательным”, или — “Мы получаем удовольствие от того, что нам нравится и доставляет удовольствие”. Вопрос в том, действительно ли мы получаем удовольствие и выбираем должное. Ибо какое бы удовольствие не получали дети от своих игрушек и вообще от всего, что трогает их нежные чувства, мы в душе своей не можем искренне наслаждаться их восторгами или же представлять, будто они — обладатели необычайных благ» [10. С. 106].

Какие же удовольствия не оставляют подобного сомнения? «Ни одна душа, — говорит Шефтсбери, — не совершала добрых дел — так, чтобы с еще большей готовностью не совершать их — и с большим наслаждением. И дела любви, милосердия или щедрости никогда не совершались иначе, нежели с возрастающей радостью сердца, так чтобы совершающий их не испытывал все большей любви к этим благородным действиям» [10. С. 113].

Подобная позиция очевидно демонстрирует наличие личного интереса в морали. Но по поводу рассуждений Шефтсбери можно представить два возражения: во-первых, совсем не всегда поведение, ориентированное на нравственный долг, сопровождается наслаждением. Вряд ли, например, можно говорить о том, что человек отдает жизнь за родину, терпит пытки, испытывая при этом наслаждение. Невозможность объяснить жертвенное поведение, в котором нет наслаждения, в котором нравственный долг является самостоятельным мотивом, составляет трудность всех эвдемонистических этических теорий. Во-вторых, даже если отвлечься от подобной крайней ситуации выполнения нравственных требований ценной собственной жизни, сведение человеческого высшего блага лишь к моральным мотивам все равно оставляет множество вопросов.

Возрастание наслаждения от совершения нравственных действий может обернуться ситуацией бесконечной цепи повторений, в которой одни люди совершают нечто ради других, одни люди воспитывают более достойных, чем они сами, других людей, но для чего все это остается до конца не ясным. Не ясным именно потому, что не определяется, что есть благо, в каком-то ином, отличном от самой

морали смысле. Это ситуация, которую Сократ в одном из платоновских диалогов выражает изречением «Коринф — сын Зевса» [8. С. 184]. Спорящие сталкиваются с этим тупиком, когда рассуждают о пользе высшего искусства царского управления. Если она только в том, чтобы люди развивались как нравственные существа, эта, казалось бы, весьма благородная цель оказывается бессмысленной.

Теория нравственного чувства разделялась многими мыслителями. Это Ф. Хатчесон, А. Смит, Д. Юм, Ж.Ж. Руссо и многие другие. Кроме отмеченных применительно к позиции Шефтсбери недостатков (во многом их можно отнести и к другим теориям) данная теория имеет и иные недостатки, связанные прежде всего с трудностями объяснения природы нравственного чувства. Но она, по крайней мере, объясняет личный интерес в морали.

Теории нравственного чувства противостояли интеллектуалистские концепции, представленные Р. Прайсом, И. Кантом, Г. Сиджвиком, Ф.Г. Брэдли и др.

В исследовании, посвященном интеллектуализму XVIII—XIX в., О.В. Артемьева отмечает, что и теории нравственного чувства, и интеллектуалисты по существу принимали один и тот же образ морали, но они обвиняли друг друга либо в недостатках разума, либо в субъективизме нравственного чувства. Так, Прайс указывал на следующие характеристики морали: «Она объективна, абсолютна, в своей абсолютности беспредпосылочна, не детерминирована извне, автономна и универсальна» [2. С. 83]. Сентименталисты не возражали против этого. Но главной моральной способностью было у них моральное чувство. «Разум же понимался очень ограниченно в виде рассудка или здравого смысла. Интеллектуалисты же, наоборот, отождествляли моральное чувство с ощущениями или с эмоциями» [2. С. 83].

Но если в теориях нравственного чувства личный интерес так или иначе объяснялся, интеллектуалистские теории сталкивались со сложностями при его объяснении. Наиболее отчетливо это проявилось в философии И. Канта. Может показаться, что такое объяснение представлено у Г. Сиджвика в теории, которую часто характеризуют как утилитарную. Но в действительности утилитаризм с легкостью объясняет только непосредственный личный интерес, т.е. стремление к собственному счастью, что же касается этического гедонизма, т.е. собственного утилитаризма, связанного с заботой о счастье всех, то тут возникают значительные сложности. Возникает вопрос о том, почему человек должен заботиться об интересах всех, и насколько ради этого он готов отказаться от собственного интереса.

Разъясняя суть данной проблемы, Шелли Каган отмечает следующее: «Консеквенциализм провозглашает, что некоторое действие является морально разрешенным только тогда, когда оно имеет лучшие последствия по сравнению с любыми другими возможными альтернативными действиями. Это означает, что агенты морально обязаны делать максимально возможный вклад в общее благо независимо от того, какое для этого потребуется самопожертвование (помня только о том, что их собственное благо также исчисляется). Таким образом, нет никаких пределов того, какое самопожертвование мораль может потребовать; и агентам никогда не позволено удовлетворять их собственные интересы за счет общего блага. Наша

обычная моральная интуиция однако восстает против такой картины» [11. С. 239]. Данная проблема получает развитие в современных дискуссиях по поводу утилитарного подхода в морали. Но какого-то определенного решения не предложено. Есть предложение ограничить заботу о чужом счастье некоторым минимумом. Но не ясно, каковы критерии этого минимума.

Казалось бы, в абсолютистских концепциях такой проблемы не возникает, но в действительности это не так. Все равно остается вопрос о том, почему индивид предпочитает быть моральным, несмотря на все возможные невзгоды его жизни и обстоятельства, которые толкают к тому, чтобы поступить во имя личного интереса, а не во имя морали. Для разрешения отмеченного противоречия в абсолютистских концепциях часто предлагаются некие метафизические конструкции, утверждающие нравственный закон в качестве первоосновы мира, который так или иначе воздействует на ход событий в этом мире. Наиболее показательны в этом отношении концепции Прайса и Канта.

Прайс считает, что моральный закон обладает непосредственным онтологическим статусом и прямо воздействует на события в мире. Кант не говорит прямо об особом онтологическом статусе морального закона. Раскрытие его содержания, собственно, остается задачей самого человека. В работе «Религия в пределах только разума» Кант задается вопросом о том, какой мир создала бы добрая воля, если бы она являлась его творцом. Отвечая на него, Кант говорит, что это такой мир, в котором счастье и заслуга совпадают. Но если человек способен представить себя творцом такого мира, он способен и жить по тем же законам, которые он сам утверждает для этого умополагаемого мира. Таким образом, получается, что нравственная воля, являющаяся творцом нравственного закона, не нуждается в каких-то особых метафизических представлениях для выражения своего морального намерения.

Однако у Канта все-таки есть положения, говорящие о том, что именно нравственный закон является некоторой первичной основой человеческого бытия, основой всего его духовного опыта.

Так, в «Критике способности сужения» Кант задается вопросом о природе эстетического чувства. Он считает, что эстетическое суждение или суждение вкуса связано с лишенным интереса созерцанием предмета. Само же оно заключается в утверждении благоволения. «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благоволения, *свободного от всякого интереса*. Предмет такого благоволения называется *прекрасным*» [6. С. 48]. Эстетическое наслаждение, чувство прекрасного фактически понимается как вызванное видением предмета без определенного понятия о нем самом (подведение предмета под неопределенное понятие). Это показывает, что искусство не есть познание, которое связано с определенным понятием, в том числе моральным понятием о добре.

Но что же определяет суть эстетического отношения к действительности? В отличие от распространенного мнения, Кант утверждает, что в основе эстетического отношения к действительности не может лежать идея совершенства. Она также дается только понятием (познанием). Тем не менее, эстетические суждения

должны быть, с точки зрения Канта, общезначимыми, хотя по форме они и являются субъективными. За общезначимостью лежит все тот же моральный закон. Он оказывается основой единства всего опыта внутренней деятельности души, в том числе и априорных способностей к познанию.

Кант признает, что восприятие каких-то явлений как прекрасных или безобразных в известной степени связано с культурой. Но это не означает, что эстетическое отношение порождается культурой, что оно конвенциально. С точки зрения Канта, общезначимость эстетических суждений порождается именно тем, что за различными формами угадывается более общая моральная основа. «...То, что суждение о возвышенном в природе требует известной культуры (в большей степени, чем суждение о прекрасном), не означает, что оно создано культурой и введено в общество лишь в качестве конвенциальности; напротив, основа этого суждения заключена в природе человека, в том, чего вместе со здравым рассудком можно ждать от каждого и требовать от него, а именно — в задатках чувства идей (практических), т.е. морального чувства» [6. С. 104].

В этой же работе, а также в работах «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант совершенно определенно предлагает теологический подход применительно к объяснению общественного развития. *«Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»* [4. С. 23—24].

В исторической теории Канта содержатся положения, показывающие, что общество проходит длительное развитие, в котором индивид как природное существо терпит ущерб; лишается непосредственной связи с природой, испытывает насилие, несправедливость. Однако в итоге данного движения человеческий род выигрывает в своем нравственном развитии. С точки зрения Канта, тот факт, что человек использует качества других природных объектов в своих целях, как, например, мех овцы, свидетельствует о том, что сама природа, предусмотревшая такое использование свойств ее объектов в интересах человека, имеет относительно него самого особые цели.

Но цели природы ограничиваются развитием способностей человека. Его же собственной основной целью оказывается развитие в качестве нравственного существа. Но здесь мы снова оказываемся в тупике бесконечных повторений. Кант говорит, что достоинство человека определяется его вкладом в общественное благо, но нигде не определяет, что есть это благо, так такое определение заставило бы его перейти с позиции абсолютистского понимания морали на утилитарные позиции. Настойчивое утверждение абсолютистского понимания морали приводит Канта к тому, чтобы считать именно моральный мотив высшим мотивом поведения человека. Но тогда возникает проблема, связанная с тем, чем подкрепляется этот мотив, как он представлен в системе человеческих чувств.

Австралийский исследователь Джастин Окклея считал, что Кант определял общую моральную эмоцию следующим образом: «В отличие от того, что Кант го-

ворил сам, можно допустить мысль о том, что требование, согласно которому только действие, совершенное по долгу, морально хорошо, совместимо с допущением, что эмоции, отличные от уважения морального закона, могут быть морально хороши, поскольку некто может быть мотивирован к действию из любви к выполнению своего долга. Именно такие эмоции, возможно, наполняют человека чувством высшего счастья, которое возникает благодаря реализации чистого долга. Но в действительности чувство подобного рода очень сомнительно из-за бесконечной цепи отступлений: «я счастлив, увеличивая счастье других, они счастливы, еще более увеличивая счастье», но, что есть счастье само по себе, не ясно из такого подхода» [12. С. 86].

Но посмотрим сам кантовский текст с тем, чтобы точно показать, как именно он понимает моральные эмоции и какие из этого происходят следствия.

«Но разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово *счастье*, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность*; в своем подлинном значении оно всегда указывает только на негативную удовлетворенность своим существованием, когда сознают, что ни в чем не нуждаются. Свобода и осознание ее как способности соблюдать моральный закон с неодолимой силой убеждения есть *независимость от склонностей*, по крайней мере как определяющих (хотя и не как *оказывающих воздействие*) побудительных причин наших желаний, и насколько я сознаю ее в соблюдении своих моральных максим, она единственный источник неизменной удовлетворенности, необходимо связанной с соблюдением этих максим и не основывающейся ни на каком особом чувстве, и эту удовлетворенность можно назвать интеллектуальной» [5. С. 514].

Однако наша нравственная обязанность делать вклад в развитие высшего блага и в то же время сознавать этот вклад не с ощущением удовольствия, а с ощущением самоудовлетворения, оказывается возможной только в том случае, если сама логика причинности интеллигибельного мира приводит добродетельного человека к счастью. В противном случае наши нравственные усилия становятся, согласно Канту, неубедительными. Но движение к благу может быть понято только как бесконечный процесс, иначе нравственные усилия получили бы завершение и неизбежно оказались бы соединенными с простым удовольствием. Отсюда и оказывается нужным постулат о бессмертии души.

«Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. А в этой воле *полное соответствие* убеждений с моральным законом есть первое условие высшего блага. Оно, следовательно, должно быть также возможным, как и его объект, так как содержится в той же заповеди — содействовать этому благу. Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно, тем не менее, требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в бесконечность к этому полному соот-

ветствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признать такое практическое движение воли вперед как реальный объект нашей воли.

Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [5. С. 519].

С этим допущением связан постулат практического разума о бессмертии души, что также предполагает и Бога. Но Бог не просто дает награду человеку в виде бессмертия, как полагал Шопенгауэр в своем критическом разборе кантовских постулатов практического разума, а является именно условием бесконечного продолжения нравственных дел.

В данной связи следует отметить, что американским профессором Дж. Лолером была высказана мысль о том, что Кант допускал теорию реинкарнации [7. С. 62].

Но, может быть, дело обстоит и иначе. Теория реинкарнации в ее классическом виде ко времени Канта уже была развенчана христианской философией, показавшей неразрывную связь души и тела. Поэтому Кант не мог просто, некритически включить теорию реинкарнации в свою теорию. Вполне возможно, что под Богом Кант понимает особую, присущую интеллигибельному миру причинность, такую связь между сознаниями всех людей, которая является и основанием нравственной позиции каждого человека, и позволяет индивидуальному сознанию бесконечно совершенствоваться, но именно в человеческих, а не в каких-то иных формах. Сама же идея Бога, возможно, была использована лишь для популяризации теории.

Предложенное Кантом решение показывает, что, несмотря на то, что в качестве нравственного Кант рассматривает только бескорыстный поступок, косвенно личный интерес человека в морали представлен. Он связан с эмоцией удовлетворения от сознания выполненного долга. Тем не менее, кантовское решение проблемы оказывается, во-первых, связанным с недоказуемой метафизической конструкцией, а во-вторых, основанным на таких эмоциях, которые можно назвать достаточно слабыми. Вряд ли такие эмоции способны породить интенсивное социальное действие, ведь удовлетворения в смысле сознания того, что ты не нарушил требования долга, более надежно можно достичь по возможности, ограничивая свою активность, не пускаясь в рискованные мероприятия, что вряд ли во всех случаях правильно.

На наш взгляд, и теориям нравственного чувства, и интеллектуалистским теориям присуще вся та же ошибка предельного обобщения, о которой уже говорилось. Логически она приводит к отделению морали от других сфер бытия человека, сопровождается ее абсолютизацией, что в конечном счете выражается в утверждении того, что для счастья достаточно одной добродетели. Кроме того, в результате подобной логики мышления создается такой образ морали, в которой она изображается основой всего духовного опыта человека, а сам человек рассматривается в качестве такого существа, которое вполне может быть моральным, оставаясь совершенно неразвитым, неграмотным, неспособным к осуществлению каких-то видов деятельности в иных сферах.

С такой позицией я согласиться не могу. Подобный взгляд в какой-то степени может быть отнесен к этике долга, где мы имеем дело с фундаментальными запретами. Хотя и здесь имеют место известные моральные дилеммы, которые неграмотный человек, возможно, не сможет даже обозначить, не говоря уже о том, чтобы как-то приступить к их разрешению. Тем более этот взгляд неприменим к этике добродетелей, где речь идет о совершенстве функций.

В плане аргументации заявленного тезиса необходимо рассмотреть еще одну концепцию. Это этическая концепция неогегельянца Брэдди.

Фрэнсис Герберт Брэдди считает, что вопрос, почему я должен быть моральным, не имеет смысла и его не нужно задавать.

«Мораль говорит, что она есть цель, которую должно желать ради нее самой, а не как средство для чего-то сверх того. Принизьте ценность моральности, и она исчезнет совсем; для того же, чтобы удержать моральность, мы должны ее любить, а не просто использовать» [3. С. 87].

Брэдди справедливо замечает, что если я всегда могу задавать вопрос для чего, то ничто не является благом самим по себе, а благо в любом случае только средство. В таком случае получается бесконечная цепь: благо потому, что средство для цели, цель — благо, потому что она средство для другой цели и т.д. Но в таком случае на вопрос, что есть благо, мы будем вынуждены ответить: «Нет ничего, что не было бы благом, поскольку нет ничего такого, что нельзя было бы считать приводящим к чему-то иному» [3. С. 88].

Следовательно, вопрос «зачем?» применим не ко всему. Но можно предположить, что конечной целью является вовсе не добродетель, а, скажем, счастье, удовольствие и т.д.

Брэдди пытается рассмотреть такую возможность. Он аргументирует, что моральное сознание возражает против такого предположения. В частности, против претензии удовольствия быть целью. В моральном сознании «если оно не извращено эгоизмом и не ослеплено софистикой, имеется убеждение в том, что задавать вопрос “Почему?” значит поступать просто имморально, что творить благо ради него самого — добродетельно; творить же его ради некоей внешней цели или объекта, а не ради самого блага никогда не может быть добродетелью и что если человек всяким своим поступком преследует иную цель, чем поступать хорошо и правильно, то это — признак порочности» [3. С. 90—91].

Однако, сформулировав данные тезисы, которые фактически выглядят как некоторые априори здравого смысла, Брэдди переходит к вопросу о самореализации.

Брэдди говорит: «...Ничто не приводит нас в движение до тех пор, пока не становится желаемым, а то, что желается, и есть мы сами» [3. С. 98]. Это можно интерпретировать как то, что объект желания, представленный в идеальной форме, есть наша расширяющаяся самость. Так, когда мы изобретаем паровоз, мы желаем, чтобы он двинулся. Это становится объектом нашего желания, а реальность его движения становится расширением нашей самости, нашей самореализацией, в которой самость, которую мы пытаемся реализовать, стремится к целостности.

Далее, используя ряд аргументов, рассматривая проблему в разных аспектах в отдельных частях своей работы, Брэдди приходит к выводу, что наибольшая сте-

пень целостности, а, следовательно, и наибольшая возможность самореализации заключены именно в морали. Поэтому мораль именно благо само по себе, не нуждающееся в том, чтобы быть средством.

«Разве мы не принуждены рассматривать самость как целое, которое не есть только сумма частей и при этом не есть нечто, определенное помимо них? И не следует ли нам признать, что реализовать себя всегда означает реализовать целое, и что вся суть морали как раз и состоит в том, чтобы найти истинное целое, реализация которого и будет реализацией истинной самости?» [3. С. 99].

Но в таком случае Брэдли незаметно для самого себя отступает от собственно первоначального тезиса и фактически утверждает, что мораль является пусть и наилучшим, но все же средством для самореализации.

Брэдли пытается наполнить мораль содержательными характеристиками. Он говорит о положении человека в обществе и связанных с этим обязанностях, о социальных и несоциальных талантах. В этом смысле он преодолевает ту бесконечную цепь повторений, которая представлена в кантовской философии. Но показательным является его окончательный вывод. В итоге он говорит о том, что мораль несовершенна, потому, что подчас требует от человека невозможного. Поэтому мораль требует чего-то более совершенного. «Рефлексия над моралью выводит за ее пределы. Мы приходим, коротко говоря, к необходимости религиозной точки зрения. Конечно, мы не делаем из этого вывода, что первое место в мире занимает мораль, а за ней идет религия: но мы можем сделать вывод, что мораль несовершенна в том смысле, что требует нечто более высокого, которым и является религия» [3. С. 354].

Концепция Брэдли выглядит достаточно стройной. Претензии, которые ему можно предъявить, заключаются опять же в высокой степени идеализации, в том, что реальные стимулы деятельности представлены у него лишь в виде общих мыслительных конструкций. Как показывает последнее приведенное положение, в практической эффективности этих конструкций Брэдли и сам сомневается.

Очевидно, что ошибка предельного обобщения связана с определенными методами научного исследования. Для немецкой классической философии это прежде всего метод восхождения от абстрактного к конкретному. Этот метод предполагает, что сначала из многообразной реальности выявляется некоторая абстрактная сущность. Она является упрощением реальности, но позволяет понять системообразующий принцип. Затем осуществляется обратное движение от сущности к явлению, в результате чего упрощенные определения сущности корректируются. Сама сущность рассматривается как изменяющаяся под воздействием многообразных явлений. Но этот метод, хорошо применимый к некоторым явлениям общественной жизни, в частности к экономике, что блестяще продемонстрировал К. Маркс в «Капитале», применительно к морали демонстрирует свою недостаточность.

Попытка выделить моральный мотив в абстрактном виде (как сущность) приводит к выводу, что это должен быть лишенный личного интереса мотив, ведь бескорыстный поступок всегда получает в обычных представлениях более высокую

нравственную оценку. Но совершить восхождение от абстрактной сущности к действительности не удастся, так как отсутствие личного интереса противоречит свободному выбору. Не имея никакого интереса, мы можем выбирать разве что случайно.

Для того чтобы преодолеть ошибки традиционной методологии, нужно разработать или использовать новые методы, отвечающие неклассической науке. Это прежде всего принцип дополнительности. Он позволяет показать, как личный интерес может сочетаться с моральным мотивом, как моральный мотив может усилить удовольствие от удовлетворения высших социальных потребностей человека. Таким образом, можно не стремиться к изоляции морального мотива от личного интереса и неизбежной при этом абсолютизации морали, а наоборот, показать как они могут объединяться.

На наш взгляд, моральный мотив, анализируемый в эмоциональном плане, в принципе не может быть понят как нечто единое, применительно ко всем случаям морального действия или нравственных оценок. Это можно продемонстрировать, сформулировав некоторые идеальные модели нравственного поведения.

Я полагаю, что можно выделить шесть таких моделей.

В тех случаях, когда нравственный мотив проявляется наиболее явно, когда он не слит с другими социальными мотивами деятельности, не какая-то внутренняя потребность организма, а внешняя ситуация служит побудителем активности. Например, если человек бросается спасать утопающего, он делает это не потому, что заранее испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что понимает или подсознательно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет представлять для него мучения.

Эта ситуация составляет первую, *жертвенную модель нравственного поведения*, наиболее далекую от влияния позитивной эмоциональной мотивации. Фактически поведение здесь строится в основном на основе желания избежать сильных негативных эмоций, в том числе таких, которые могут быть даже альтернативой самой жизни. Скажем, человек не совершает предательство, даже зная, что он идет на верную смерть из-за того, что идеально представляет себе жизнь с сознанием невыполненного долга как сплошное мучение совести. В силу этого он сознательно выбирает смерть, хотя, конечно, дополнительные мотивы, связанные, например, с ненавистью к врагу, желанием мести здесь не исключаются.

Однако необходимость совершения подобных самоотверженных действий относительно редка. Раскрывая суть нравственного мотива, нужно объяснить не только страх мучений невыполненного долга или угрызений совести, но и позитивную направленность длительной активности поведения, неизбежно проявляющегося тогда, когда речь идет о собственном благе. Ясно, что обоснование необходимости такого поведения осуществляется не в каких-то чрезвычайных обстоятельствах и для его детерминации нужна не эпизодическая, а долговременная цель.

Здесь мы можем сформулировать вторую модель нравственного поведения: *нравственная мотивация программного характера*. Понятно, что человек строит

общие планы своей жизни. Иногда он мечтает быть знаменитым, иногда хочет довольствоваться тихим счастьем семейной жизни и материального достатка. Но в любом случае он ориентируется на некоторые критерии, которые показывают, что жить так лучше, чем иначе. Нравственные ценности составляют существенную часть этих критериев. Более того, ориентация на нравственные критерии общества дает человеку большее эмоциональное напряжение в процессе удовлетворения всех высших социальных потребностей, так как в нравственных критериях общества и признании его заслуг со стороны общества человек видит подтверждение уникальности тех задач, которые он решает.

Третья модель нравственного поведения может быть определена как *сострадание*. Сострадание как основа нравственного поведения было решающим в концепциях Д. Юма, П. Кропоткина, А. Шопенгауэра. Шопенгауэр видел в сострадании исходную клеточку, основу морали, из которой выводятся все другие нравственные отношения. Я считаю, что эта модель действует наряду с другими как относительно самостоятельная основа определенного круга нравственных отношений. Испытывая чувство дискомфорта в связи с наблюдением страдания другого, человек, во-первых, может стремиться не причинять ему страдание, а, во-вторых, может стремиться улучшить его положение.

Последнее определяет суть следующей, четвертой модели, которая может быть представлена как *благодетельность, филантропия*.

В эмоциональном плане механизм реализации данной модели нравственного поведения связан именно с тем, что человек старается избежать тех негативных эмоций, которые порождаются в результате способности сострадания. Соответственно, он пытается улучшить ситуацию другого, что может выражаться в отдельном акте помощи, или же принимать более общий характер тогда, когда подобная деятельность поощряется обществом, когда ради этого создаются специальные социальные институты.

Далее, основой нравственного поведения могут быть общие представления о справедливости, развиваемые уже не только на основе морального, но и на основе политического сознания. Это позволяет говорить о пятой модели нравственного поведения, которая так и может быть названа *моделью справедливости*.

В эмоциональном плане нравственное поведение, основанное на идее справедливости, связано прежде всего с негативными эмоциями, возникающими тогда, когда справедливость нарушается (возмущение несправедливыми действиями или несправедливыми общественными порядками).

Последняя, шестая, модель нравственного поведения — *благоговение и героизм*.

Отношение отдельного человека к целому, т.е. к обществу, в котором он живет, к культурной среде своего обитания может выражаться в особом возвышенном чувстве сопричастности высшему бытию. В религиозном сознании такое чувство обычно характеризуется как чувство благоговения. По своей природе оно представляет развитое до высшей степени сознание уважения и благодарности. Но это чувство не возникает само по себе. Оно, как и другие социальные чувства

человека (например, стыд), культивируется специфическими средствами морального воздействия.

С формированием чувства благоговения в традиционных системах морали была связана такая добродетель, как благочестие. Наличие добродетели говорит о том, что обладание чувством благоговения предписывается человеку как долг. Природа чувства благоговения с точки зрения эмоций человека представляет страх перед богами, превращенный в чувство успокоения, связанное с тем, что все полагаемые обязанности (благодарности, послушания, жертвоприношения) выполняются нормально. Таким образом, и в проявлении этого нравственного чувства мы сталкиваемся с действием эмоций позитивного и негативного характера, причем негативные эмоции являются первичными. В культуре, построенной на светских идеалах, добродетель благочестия теряет свою роль, но любая культура все равно развивает символику, формирует традиции, заставляющую человека чувствовать сопричастность целому. Так, например, существуют воинские традиции подъема флага, почитания знамени части.

В обычной жизни функции, развивающие чувства, сходные с чувством благоговения, выполняет сохранение музейных ценностей. Так или иначе, люди испытывают определенный трепет, наблюдая предметы, которыми пользовались великие ученые, писатели, композиторы, хотя они могут быть самыми обычными предметами, постоянно встречающимися в повседневной жизни.

Надругательство над святынями вызывает у человека желание их защищать. Отсюда рождаются особого рода героические действия, в которых человек наиболее непосредственно отождествляет себя с целым. В отличие от героизма, который может проявляться на основе механизма, рассмотренного в первой модели поведения (не выдавать тайны врагу) и как бы представляет собой вынужденный героизм, в поведении, ориентированном на сохранение святыни, проявляется позитивная мотивация. Но сама эта мотивация связана с длительным процессом формирования новых социальных чувств человека, в котором подчинение должному, преодоление себя, следовательно, не только позитивные, но даже более — негативные эмоции являются первичными. В ряде случаев героическое поведение может выступать в смешанном со второй моделью поведения виде, то есть в плане героики как постоянного процесса удовлетворения высших социальных потребностей, связанных со стремлением к престижу и славе. Это наблюдается в особых профессиях, связанных с постоянным риском, который придает эмоциям, связанным с творчеством, высшую степень напряжения.

Проанализировав данные модели поведения, мы стремились показать, что у человека нет какого-то универсального нравственного чувства. В каждом конкретном случае поведения на свой лад проявляются положительные и отрицательные эмоции.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аристотель* // Сочинения в 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1984.
- [2] *Артёмьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII—XIX вв. — М.: ИФРАН, 2011.

- [3] *Брэдли Ф.Г.* Этические исследования. — М.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010.
- [4] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч. в 8 т. — Т. 8. — М.: ЧОРО, 1994.
- [5] *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. в 8 т. — Т. 4. — М.: ЧОРО, 1994.
- [6] *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч. в 8 т. — Т. 5. — М.: ЧОРО, 1994.
- [7] *Лолер Дж.* Кантовские постулаты Бога и бессмертия в земной реализации высшего блага // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. — 2002. — № 1.
- [8] *Платон, Евтидем* // Платон. Собр. соч. в 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990.
- [9] *Платон, Филеб* // Платон. Собр. соч. в 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994.
- [10] *Шефтсберу А.Э.К.* Эстетические опыты. — М.: Искусство, 1975.
- [11] *Kagan S.* Does Consequentialism Demand too Much? Recent Work on the Limits of Obligation // *Philosophy and Public Affairs*. — Vol. 13. — No. 3 (Summer 1984). — P. 239.
- [12] *Oakley J.* *Morality and the Emotions*. Routledge 1993. — P. 86.

PERSONAL INTEREST IN MORAL

A.V. Razin

Department of Ethics
Philosophy Faculty
Moscow State University
Lomonosovskiy, 27, b. Shuvalovskiy, Moscow, Russia, 119991

In the article is considered the question of how personal interest can be represented in moral. We argue that personal interest in one or another form takes place in moral. It is also demonstrated insufficiency of traditional moral investigation methodology connected with the mistake of extra generalization. Suggested the new methodology developed on the base of complementary principle.

Key words: Individuality, Moral, Ethics, Absolutism, Utilitarianism, Good, Duty, Complementary.

REFERENCES

- [1] Aristotle // *Sochinenija v chetyreh tomah. T. 4.* (Nicomachean Ethics. Aristotle. Collected edition. Volume I). Moscow: Mysl', 1984.
- [2] Artem'eva O.V. *Anglijskij jeticheskij intellektualizm XVIII—XIX vv.* (English Moral intellectualism of XVIII—XIX c.). Moscow: IFRAN, 2011.
- [3] Bradley F.H. *Jeticheskie issledovanija.* (Ethical research). M.: Izd-vo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, 2010.
- [4] Kant I. *Ideja vseobshhej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane. Kant I. Sobr. soch. v 8 t. T. 8* (Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. Kant I. Collected works in 8 Volumes, Volume VIII) Moscow: ChORO, 1994.
- [5] Kant I. *Kritika praktičeskogo razuma. Kant I. Sobr. Soch. V 8-mi t. T. 4* (The Critique of Practical Reason. Kant I. Collected Works in 8 Volumes, Volume IV). Moscow: ChORO, 1994.

- [6] Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdenija*. Kant I. *Sobr. soch. v 8 t. T.5* (The Critique of Judgment. Kant I. Collected works in 8 Volumes, Volume V). Moscow: ChORO, 1994.
- [7] Lawler J. *Kantovskie postulaty Boga i bessmertija v zemnoj realizacii vysshego blaga*. (Postulates of God and Immortality in the Worldly realization of the Greater Good). *Vestnik MGU, ser. 7 philosophy*, 2002, (1).
- [8] Plato, Euthydemu. *Plato, Sobr. Soch. v 4-h t. T. 1* (Collected Works in IV Volumes. Volume I). Moscow: Mysl', 1990.
- [9] Plato, Philebus. *Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3* (Collected Works in IV Volumes. Volume I). M.: Mysl', 1994.
- [10] Shaftesbury A.A.C. *Jesteticheskie opyty* (Eaesthetic Experiments). Moscow: Iskusstvo, 1975.
- [11] Kagan S. Does Consequentialism Demand too Much? Recent Work on the Limits of Obligation // *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, No. 3 (Summer 1984). P. 239.
- [12] Oakley J. *Morality and the Emotions*. Routledge 1993. P. 86.