

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 4

Москва
2003

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Понятие морали	3
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этика и мораль: соотношение понятий	14
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость»)	23

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

<i>А.Г.Гаджикурбанов</i>	
Идея самопревосхождения в доктрине Плотина	50
<i>А.К.Судаков</i>	
Этика совершенства в нравственной системе И.Канта.....	67

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.А.Корзо</i>	
Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени	89
<i>О.П.Зубец</i>	
Профессия в контексте истории ценностей	103
<i>О.В.Артемова</i>	
Генри Сиджвик о высшем благе.....	121
<i>С.Н.Земляной</i>	
Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России).....	145
<i>П.А.Гаджикурбанова</i>	
Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса.....	161

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990)	179
Р.Г.Апресяну — 50!	198
Наши авторы.....	204

П.А.Гаджикурбанова

Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса

В современном мире глобальные катастрофы, переживаемые человечеством, из абстрактной проблемы превращаются в экзистенциальную реальность каждого человека. Кризис экологический и энергетический, технологическая и экономическая экспансия, ошеломляющие достижения в биологии и медицине — обсуждение этих тем можно встретить как на страницах академических изданий, так и в средствах массовой информации. Уже давно стали общим местом апокалиптические формулы вроде «сегодня само существование человечества поставлено на карту» и многочисленные призывы к поиску «новых духовных ориентиров». Можно сколько угодно иронизировать по поводу подобной риторики, однако избитость фраз вовсе не означает малозначительности и тем более исчерпанности стоящей за ними проблемы. Скорее это свидетельствует о том, что понимание причин, смысла и возможных последствий глобальных кризисов требует выработки новых адекватных инструментариев.

За последний век предпринималось немало попыток подобного рода в рамках биологии, кибернетики, социологии, философии техники и ряда других наук. Растет количество междисциплинарных исследований, в которых в равной мере участвует гуманистическая и технологическая мысль. Однако акценты в совместном рассмотрении этических и технологических проблем могут быть расставлены различным образом. В частности, можно акцентировать внимание на критике современного типа рациональности с точки зрения отсутствия в ней этической составляющей — а в конечном счете именно элиминация этической составляющей из рационального дискурса является, по мнению многих авторов от Ясперса до Хюбнера, причи-

ной кризисного состояния цивилизации. Такой ход мысли, безусловно, перспективен (и мы будем опираться на результаты подобных исследований), но недостаточен. С нашей точки зрения, необходимо также проделать путь с обратным вектором, руководствуясь уже не вопросом «каким образом возможно включение этики в научный разум?», а вопросом «какая этика способна плодотворно взаимодействовать с технологической рациональностью? как должна быть видоизменена традиционная этика, чтобы проблема выживания человечества могла получить в ней теоретическое осмысление?». Именно такого ракурса рассмотрения мы будем по преимуществу придерживаться в нашей статье, посвященной мыслителю, философия которого и является попыткой ответить на данный вопрос.

* * *

«Окончательно освобожденный Прометей, которому наука дала невиданные силы, а экономика — неослабевающий стимул, призывает к этике, которая добровольными узами сдержит его власть»¹ — так начинается книга Ганса Йонаса «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации», выдержавшая ряд переизданий и вызвавшая резонанс далеко за пределами круга профессиональных философов.

Взросшая технологическая мощь человечества, по мнению Йонаса, вводит новые факторы в «моральное уравнение»: расширяется сфера коллективных действий, происходит кумулятивное накопление результатов технологического изменения мира, возрастает их масштабность и необратимость. Сложившаяся беспрецедентная ситуация требует пересмотра традиционных этических категорий, новой этики, нового масштаба ответственности. «Ни одна предшествующая этика не научит нас нормам добра и зла, которые вместили бы совершенно новые модальности власти и ее возможных творений. Целина коллективного праксиса, на которую мы вступаем с высокими технологиями, является для этической теории еще ничейной землей»².

Категория ответственности, которая ранее не была предметом привилегированного исследования философов выходит на авансцену этической мысли. Анализируя предшествующую этическую традицию сквозь призму данной категории, Йонас заключает, что классическая этика в явной или неявной форме исходит из нескольких неразрывно связанных установок, которые требуют пересмотра в связи с изменившимся характером человеческих действий.

1. Фундаментальным принципом традиционной этики является убеждение в том, что природа человека и природа вещей в своих сущностных свойствах неизменны и неуязвимы.

А. Со времен античности считалось (и традиционная этика разделяла это мнение), что вмешательства человека в порядок природы поверхностны и не могут нарушить ее равновесия. «Неприкосновенность целого... существенная неизменность природы как космического порядка, фактически являлась фоном всех предприятий смертного человека, включая его вмешательства в сам этот порядок. Его жизнь разворачивалась между постоянным и переменным: постоянное было природой, переменным — его собственные произведения»³. По мнению Йонаса, данное представление объясняет антропоцентризм традиционной этики. Быть ответственным можно лишь за что-то уязвимое и преходящее, чье бытие зависит от человека и его власти. Природа, незыблемая и вечная, заботится о себе сама. В то время как все, создаваемое человеком, и главное произведение человека — полис с его законами — хрупко и неустойчиво, а значит, требует постоянных усилий и ответственности за их результаты. Как следствие, область этически значимого ограничивается сферой того, что зависит от человека, т.е. сферой общения между людьми и собственного совершенствования. Как пишет А.А.Гусейнов, «ареной морали... считалось общество и общественная (культурная) жизнь во всем богатстве ее проявлений; предполагалось, что в отличие от природы и в противовес ей вся опосредованная сознанием (знанием, разумом) область совместной жизни, включая политику, экономику, решающим образом зависит от решения, выбора людей, меры их добродетельности»⁴.

Со временем благодаря развитию техники и ее альянсу с математическим естествознанием человек отвоевывает у природы все новые пространства, расширяя искусственную среду обитания, постепенно стирая границы между искусственным и естественным. Город узурпирует место природы, нарушается космическое равновесие, последствия которого становятся все более непредсказуемыми. В конечном счете человечество оказалось перед фактом, повергшим его в состояние шока — природа уязвима и ее ресурсы конечны, в том числе и ее способность к самовосстановлению. Теперь, по мысли Йонаса, сама природа должна стать предметом заботы и ответственности человека, теперь природа — это то, что зависит от нас.

Б. Но речь идет не только об угрозе окружающей среде и тем самым физическому существованию человечества. Современная техника влияет на фундаментальные характеристики человека, постепенно превращая его в собственный функциональный элемент и ма-

териал производства, в «постав», выражаясь языком Хайдеггера. Или, как формулирует Йонас, техника становится «профессией» человека, едва ли не его предназначением.

Достижения биотехнологии свидетельствуют, что физическая «природа» человека тоже не является чем-то неизменным. Homo faber сделал себя самого объектом техники. В результате то, что раньше казалось «игрой спекулятивного разума, технологическая мощь превратила в конкурирующие наброски возможных проектов»⁵.

В свете возросшей технологической мощи тезис экзистенциалистов о том, что человек есть собственный проект, получает весьма неожиданное прочтение и может быть понят вполне буквально. Искусственное поддержание жизни, генетический контроль будущих поколений, клонирование и трансплантация искусственных органов — реалии, способные существенно изменить наши представления о «природе» человека и о том, где теперь пролегает граница между *physis* и *techné* в человеческом бытии. Даже такая фундаментальная характеристика, как смертность, уже не кажется чем-то неотъемлемым и неотвратимым в свете современных достижений биологии и медицины. В этом есть определенная ирония: современная технология обещает человеку бессмертие на фоне все более мрачных прогнозов, сулящих гибель человечеству и окружающей его среде⁶.

Практически безграничная власть человека над природой и собственной сущностью требует включения в сферу этического новых объектов моральной ответственности. Если в традиционной этике этически значимая область была ограничена сферой общения между людьми, то новая этика предполагает ответственность человека за само существование природы и ее целостность. Кроме того, обладая властью произвольно изменять собственный физический облик и свои сущностные свойства, человек должен взять на себя ответственность за неизменность собственной природы и за само существование человечества.

В философии Йонаса ответственность приобретает поистине все-ленские масштабы, сопоставимые разве что с масштабами ответственности человека в неопротестантской теологии и экзистенциализме. Впрочем, между данными системами можно предположить не только наличие отношения сходства, но и прямого влияния. Среди учителей Йонаса помимо Мартина Хайдеггера называют и протестантского теолога Рудольфа Бультмана, испытавшего сильное влияние идей экзистенциализма (под их руководством Йонас защитил докторскую диссертацию о понятии гнозиса).

2. Другой установкой традиционной этики, требующей пересмотра, является то, что она не принимает во внимание отдаленные эффекты человеческой деятельности. Этические требования, начиная с золотого правила и заканчивая категорическим императивом, свидетельствуют о собственной ограниченности обозримыми пространственными и временными рамками. «Нравственный универсум состоит из современников и его временной горизонт ограничен предполагаемыми отрезками их жизни. Схожим образом обстоит дело и с пространственным горизонтом, в котором действующий и другой встречаются как соседи, друзья или враги...»⁷. Действия оцениваются в качестве моральных исходя из таких параметров, как их непосредственные результаты, соответствие моральному закону, идее блага или благу общества и т.д.

На первый взгляд, тезис о пространственной и временной ограниченности универсума традиционной этики приводит в замешательство. Ведь в этической традиции, по крайней мере в значительной ее части, моральные требования формулируются и обосновываются «с точки зрения вечности» и «для всех разумных существ». По мнению Йонаса, подобная позиция предполагает уверенность в том, что природа человека и его место в мире — константы, изменить которые он не в силах, и что сфера влияния человеческих действий ограничена. Соответственно определения блага и зла, очерчивающие пространство человеческих действий, включают в себя эту ограниченность. Другими словами, в предшествующей этике предполагается наличие неких абсолютов, или каких-либо неизменных свойств человеческой природы, опираясь на которые можно указать критерии моральности поступка, значимые в любые времена и в любой точке вселенной. Но при этом сам поступок оказывается вписанным в узкий пространственный и временной контекст. Вернее, временное измерение практически не играет никакой роли: вечность моральных норм и неизменное «теперь» самого поступка. Каждый раз, начиная действовать, человек как бы начинает «с нуля» (в немецкой этической традиции на этом настаивает Кант), и не принимает во внимание, к каким последствиям это может привести через 100 или 200 лет. С одной стороны, неизменность оснований должна была гарантировать, что нравственный поступок останется таковым, сколько бы времени ни прошло с момента его осуществления. С другой стороны, возможные эффекты человеческих действий были ограничены и не носили столь необратимый характер, как в нынешнее время.

3. Представление о неизменности и вечности природы определило парадигмальные черты предшествовавшей этической традиции. В первую очередь ее «вертикальную» направленность на трансцендентное миру высшее благо, онтологическим коррелятом которого является идея полноты, истинного, вечного бытия. Наиболее полно эта установка представлена в философии Платона. Мир изменчивого и конечного, мир становления обладает какой-либо ценностью только благодаря его причастности вечному благу самому по себе. Этический вектор направлен не на мир вещей, а за его пределы. Эта установка проявляется и в системе Канта, чья «регулятивная идея», по мысли Йонаса, является эквивалентом «идеи блага» Платона, и в системе Гегеля, с той лишь разницей, что «вертикальная» направленность сменилась «горизонтальным» стремлением саморазвивающегося духа к полноте. Эта установка должна быть преодолена этикой ответственности: не следует искать благо-в-себе где-либо вне мира или в конце истории; необходимо доказать собственную ценность бытия временного и изменчивого.

Эвристика страха

Поскольку знание последствий приобретает нравственный смысл и становится первоочередным долгом человечества, это означает, что ближайшие цели всякого действия должны подвергаться оценке с точки зрения их возможных отдаленных последствий и сопутствующих им побочных эффектов. Нравственное действие должно быть вписано в более широкий временной и пространственный контекст, чем тот, с которым имела дело традиционная этика. Новая этика должна включить временное измерение, стать этикой будущего.

Вследствие этого возникает проблема предвидения отдаленных последствий коллективной деятельности и их прогнозирования. По мнению Йонаса, для ее решения следует привлечь весь арсенал возможных средств: от гипотетических мысленных экспериментов до научной фантастики, при этом важнейшая роль должна быть отведена футурологии, но с некоторыми оговорками. Существующая ныне футурология, основанная на парадигме науки о природе, является детищем современной техники. В ее исходных предпосылках заложено стремление упрочить и увеличить власть человека, а вовсе не контроль над этой властью. Футурология, необходимая для этики будущего, должна включать в себя в качестве своего важнейшего принципа страх и заботу о будущем, она должна стать футурологией

предостережения. Методологически этот принцип выражается в преимуществе отрицательных прогнозов. В столь сложной системе как биосфера любой прогноз, даже самый точный, носит гипотетический характер, а это значит, что мы никогда не будем способны знать обо всех последствиях наших действий. Учитывая «апокалипсический потенциал» современной ситуации, любое действие должно быть подвергнуто этическому аналогу метода фальсификации Поппера — «эвристике страха».

«Эвристика страха» — важнейшая составляющая этики ответственности Йонаса. Страх за будущее человечества, страх перед возможным изменением сущности и облика человека становится главным ценностно-образующим принципом. Как образно выражается Йонас, сама предполагаемая опасность должна служить компасом новой этике: «В свете ее зарниц будущее в явленности его планетарного масштаба и его человеческой глубины становится всесторонне открыто новым этическим принципам, из которых дедуцируются новые обязанности новой власти»⁸. Человечество не может позволить себе рисковать, когда на карту поставлено его существование. Поэтому страх становится необходимым элементом ответственности, и даже источником долженствования. В его свете должна произойти переоценка всех ценностей предшествующей этики.

Йонас производит, если так можно выразится, «смещение фокуса» ценностной иерархии. В центре внимания традиционной этики была идея блага и подчиненные ей «предпочитаемые» ценности, как предмет желания и стремления человека. Зло, ложь, болезнь, смерть и т.д. — были не столько самостоятельным предметом исследования, сколько неким негативом, полученным методом «от противоположного». Этический вектор был задан вопросами: что есть истинное благо? что я должен делать? к чему следует стремиться? На это Йонас замечает, что человеку проще узнать, что есть зло — это знание более непосредственно, в отношении него меньше разногласий во мнениях. «То, что мы *не* хотим, мы знаем намного лучше, чем то, что мы хотим. Поэтому моральная философия должна спрашивать наши страхи раньше, чем наши желания, чтобы установить, что мы действительно ценим»⁹. Не ставя под сомнение аксиологический и онтологический приоритет блага и «предпочитаемых» ценностей, Йонас требует сфокусировать внимание этики на том, чего мы хотели бы избежать. В этом и заключается эвристическая функция страха: оценивая возможные последствия какого-либо действия, следует принимать во внимание не столько те блага, к которым он может привести, сколько то зло, которое он может повлечь за со-

бой. Страх должен предостеречь человечество от опрометчивых шагов и ориентировать в первую очередь на негативные прогнозы возможных последствий наших действий.

Строго говоря, само возведение категории страха в ранг регулятивного принципа новой этики уже означает существенную переоценку традиционных ценностей. В подавляющем большинстве этических теорий страх трактуется как аффект или страсть, требующие если не полного искоренения (как это было в ряде систем античной этики), то, по крайней мере, обуздания. Подобная стратегия в отношении страха, заключенная в самом греческом «*pathos*», была эксплицирована Аристотелем и затем через стоиков транслировалась последующей этической традицией вплоть до Канта. При этом роль страха была сугубо негативна. Грубо говоря, страх — это то, с чем следует бороться, то, что мешает здраво мыслить и трезво оценивать ситуацию. Йонас, сохраняя негативную роль страха, наделяет ее существенно иным смыслом. Страх позволяет отсекал все то, что способно угрожать будущему человечества, его самосохранению, поэтому бороться с подобным страхом было бы не только бессмысленно, но и, по меньшей мере, неразумно.

В своей трактовке страха в качестве смыслообразующего принципа Йонас продолжает традицию экзистенциального толкования страха, идущую от Хайдеггера и уходящую корнями в философию Кьеркегора. В философии Хайдеггера *Angst* как экзистенциальный страх вот-бытия перед ничто впервые позволяет человеку осознать собственное бытие в качестве бытия-в-мире, осознать свою свободу, фактичность и конечность. Посредством страха раскрывается предельная, безотносительная и вместе с тем неопределенная возможность вот-бытия, конституирующая его целостность и полноту. Этой предельной возможностью, по Хайдеггеру, является смерть. «Я сам есть эта постоянная, предельная возможность меня самого, а именно — возможность более не быть»¹⁰. Осознание собственной временности и конечности, собственного бытия как «бытия к смерти» становится главной смыслообразующей инстанцией.

Сохраняя данную интенцию хайдеггеровской философии, Г.Йонас вносит в нее свои довольно существенные коррективы. Для Хайдеггера, как и для всей экзистенциальной философии, все экзистенциалы описывают ситуацию единичного и уникального бытия-в-мире. Эта ситуация может быть осознана благодаря таким предельным состояниям, как страх, но не может быть отменена. «Смерть — это всегда моя смерть, т.е. она принадлежит мне, поскольку я существую»¹¹. У Йонаса место вот-бытия занимает совокупный субъект-

коллективной деятельности. При этом страх становится инстанцией не только позволяющей осознать ценность бытия в горизонте смерти, как предельной возможности бытия человечества в целом, но и наделяется эвристическими функциями. Страх может помочь предотвратить гибель человечества: страх способен предостеречь. Сама исходная предпосылка этики Йонаса — человечество может умереть — и конкретна, и метафизична. Логика страха говорит: смерть есть ничто, страх перед которым позволяет по-настоящему осознать ценность жизни. Логика боязни говорит: смерть — это то, что можно предотвратить. Как справедливо заметила А.Н.Ермолаенко, Йонас вводит новый вид страха, «это и экзистенциальный страх перед ничто (Angst), являющийся источником способности бытия человека к возможной свободе, но и страх перед чем-то конкретным, страх, который относится к миру (Furcht). Таким, например, является страх перед ядерной катастрофой»¹². Следует заметить, что хайдеггеровский анализ страха (Furcht), как боязни чего-то встречающегося в мире, вычленяет в нем не только боязнь *перед чем-то* определенным и «вредоносным», но и боязнь *за что-то и за Другого*. Причем, как пишет Хайдеггер, «боязнь за Другого является — или может быть — подлинным способом со-бытия с Другим на основе мира»¹³. Именно этот аспект образует смысловое поле, в котором страх перед той же ядерной или любой другой катастрофой может быть наполнен этическим смыслом. Страх за Другого, причем не только сосуществующего, но и еще не родившегося, является оборотной стороной ответственности и его культивирование становится моральным долгом.

Императив ответственности

Этика ответственности включает в себя два долга в отношении будущего: первый долг — выработка и генерирование представлений о возможных отдаленных последствиях коллективной практики; и сопряженный с ним долг — «мужество к страху» — отказ от действий, чьи последствия могут угрожать будущему существованию человечества. Никакие обещания будущих благ и улучшения качества жизни не могут оправдать риск, даже если его вероятность ничтожна. На этом тезисе построена развернутая Йонасом критика утопических конструкций (в первую очередь марксизма и этики надежды Э.Блоха), в которых настоящее рассматривается как переходная ступень к будущему идеальному состоянию человечества, а следовательно, имеет ценность только в сравнении с этим идеалом. Неконтролируемая технологическая мощь превращает утопию, как проекцию наших жела-

ний и надежд на будущее, в «самое опасное искушение» современного человечества. Преодолеть данное искушение должен помочь принцип ответственности. Не желания и надежды уместны в отношении будущего, а страх и забота. Настоящее не должно становиться средством для будущего, оно имеет собственную ценность и самодостаточность. В первую очередь «мы имеем долг по отношению к Dasein будущего человечества...и во вторую очередь по отношению к его Sosein»¹⁴. Это значит, что прежде всего мы ответственны за то, чтобы будущие поколения вообще могли жить, и лишь с учетом данного требования мы можем строить содержательные проекты будущей «хорошей жизни».

Фактически оба долга являются экспликацией более фундаментального принципа, который звучит так: «человечество должно существовать». По словам Йонаса, только этот императив может претендовать на статус категорического в кантовском смысле, то есть действительно безусловного. Все остальные этические требования в отношении будущего человечества носят только гипотетический характер, поскольку всегда предполагают наличие действующего, которому предписывается определенное поведение. Другими словами, любое моральное требование может быть осмысленным только при условии, что существует тот, к кому это требование может быть обращено и что он может быть определен в качестве человека. Классические моральные формулы содержат данное положение в качестве неявной и нетематизируемой установки, поэтому при их применении к этике будущего они могут быть переформулированы следующим образом: «если в будущем будут существовать люди... то в отношении них имеет силу...». Но если мы предполагаем, что физическое существование человека и его существование именно в качестве «человека» поставлено под вопрос, то в этом случае безусловным долгом становится сохранение «онтологической идеи человека». В отличие от идеи Бога, чья сущность предполагает существование согласно знаменитому «онтологическому доказательству», онтологическая идея человечества требует от человека своего воплощения в мире.

Воспроизводя общую структуру категорического императива Канта, Йонас дает следующие формулировки императива ответственности, соответствующего новым масштабам человеческого действия и обращенный к новому коллективному типу субъекта действия: «Поступай так, чтобы последствия твоего действия были совместимы с непрерывностью подлинной человеческой жизни на земле». «Включай в свой нынешний выбор будущую совокупность людей в качестве предмета твоего воления». «Поступай так, чтобы последствия

твоих действий не были разрушительны для будущей возможности жизни как таковой». «Не подвергай опасности условия неограниченного дальнейшего существования человечества на земле»¹⁵.

Иллюстрируя принципиальное отличие требований новой этики от нравственных норм предшествовавшей этической традиции, Квинтэссенцию которой Йонас видит в автономной этике Канта, он сопоставляет категорический императив и предложенный им императив ответственности. Основные различия и соответственно критические замечания в адрес кантовского императива могут быть суммированы в следующих пунктах.

1. С точки зрения Йонаса категорический императив Канта носит скорее логический характер, чем собственно моральный. Заключение в нем требование взвесить, что бы произошло, если максимум действия возвести в принцип всеобщего законодательства, выражает только требование согласия разума с самим собой, требование непротиворечивой универсализируемости максимы действия. Однако из требования непротиворечивости невозможно вывести требование непрерывности дальнейшего существования человечества. Йонас пишет: «Не существует никакого внутреннего противоречия в представлении о том, что человечество однажды перестанет существовать, и тем самым не существует никакого внутреннего противоречия в представлении, что счастье нынешних или ближайших поколений может быть куплено несчастьем или даже небытием позднейших»¹⁶.

В противоположность кантовскому, императив ответственности не формален, а содержателен и требует согласия действия с непрерывным продолжением человеческого существования как бытия-в-мире.

2. Категорический императив Канта обращен к отдельному индивидууму. Согласие или несогласие разума с самим собой, предполагаемое категорическим императивом, является делом личного выбора, он выражает не объективную ответственность, а субъективное самоопределение личности.

Новый императив обращен не столько в глубины моральной мотивации личности, сколько в сферу общественной политики и предполагает со-ответственность за результаты коллективной деятельности.

3. Категорический императив касается только максим воли и никак не связан с последствиями действий, тем более их отдаленными эффектами. Требование универсализируемости максимы воли носит логический и гипотетический характер — «если бы все так поступали». При этом «все» — это не живые каузально связанные с нами современники и потомки, на которых отразятся последствия наших действий, а члены воображаемого внепространственного и вневременного царства целей.

Императив Йонаса имеет дело с поступками, чья «универсальность» заключается в действительных масштабах их последствий и влиянии на будущее положение вещей. Тем самым он предполагает временной горизонт, как «открытое измерение нашей ответственности»¹⁷.

С последними двумя пунктами можно согласиться. Действительно, кантовский императив оценивает только субъективные максимы поступка, а не их предметное содержание. Поэтому обосновать ответственность за результаты наших действий, тем более со-ответственность за отдаленные последствия коллективной деятельности в рамках этики Канта затруднительно. (Хотя, как свидетельствует опыт трансцендентальной прагматики К.-О.Апеля, проблему со-ответственности можно решать и в русле философии Канта, правда, существенно ее трансформировав.) Не вызывает сомнений и тезис Йонаса о том, что этика Канта лишена временного измерения. Однако с первым утверждением о том, что категорический императив сводится к требованию непротиворечивости и тем самым не может запретить «жертву будущим во имя настоящего», едва ли можно согласиться. Йонас далеко не первый, кто критикует формальность категорического императива и сомневается в возможности содержательных норм в кантовской этике (после Гегеля это уже стало традицией). Действительно, формулировка «поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹⁸ содержит требование согласия разума с самим собой. И если понимать его как формальное требование непротиворечивости, то окажется, что категорический императив не может обосновать целый ряд положительных моральных норм. Зато, как заметил А.Макинтайр, аморальные и неморальные максимы вроде «Всегда ешь мидии по понедельникам в марте» пройдут кантовский тест, потому что все они могут быть непротиворечиво универсализируемы¹⁹. Однако категорический императив имеет и другую формулировку: «Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого также как цель, но никогда — только как средство»²⁰. Выраженное в данной формуле понимание нравственного закона запрещает использование любого человека в качестве средства, независимо от того, является ли он современником или принадлежит далекому будущему. Сохранение разумной нравственной природы человека является объективной целью, ценностью самой по себе, не зависящей от субъективных целей отдельных людей. Поэтому утверждение Йонаса о том, что в рамках кантовской этики невозможно обосновать запрет жертвовать будущими поколениями во имя счастья настоящих поколений, является невер-

ным. Другое дело, что в этике Канта человек самоцелен как воплощение «человечества», то есть как разумное и нравственное существо, как субъект доброй воли. Поэтому им нельзя жертвовать, относиться к нему как к цели, однако при этом всегда предполагается, что он уже существует. Поэтому категорический императив, говорящий о том, как нужно относиться к человечеству в своем лице и лице любого человека, в терминах Йонаса является требованием *Sosein*. А императив ответственности Йонаса предполагает, что сперва мы должны обеспечить его *Dasein*, то есть его существование и существование мира.

Этика как метафизика

Возникает проблема, как возможно обосновать подобный императив. Он выходит за рамки как автономной кантовской этики, так и любой гетерономной этической системы, ограниченной сферой общения между людьми. В этической традиции в центре внимания находятся вопросы, *каким* должен быть человек, что он должен *делать* и т.д., то есть вопросы, сфокусированные в понятии морального действия или, как говорит Йонас, *Sosein*, качественно определенного бытия. Проблема, почему человек вообще *есть*, не входит в сферу компетенции традиционной этической мысли. Бытием, в том числе бытием человека, всегда занималась метафизика. Новый императив — человечество *должно быть* — является и этическим и метафизическим одновременно. Поскольку данное требование касается не качества морального действия, а бытия, Йонас заключает, что его основание следует искать не в традиционной этике, а в метафизике, в рамках которой единственно может быть поставлен вопрос, почему вообще человечество должно существовать.

Попытка дать ответ на данный вопрос представляет собой весьма интересную, но при этом и наиболее уязвимую для критики часть этики ответственности Йонаса. Впрочем, это и неудивительно, учитывая сложность поставленной задачи и тот способ, которым предполагается ее решать.

Насколько можно судить по замыслу, искомое основание, с одной стороны, должно обладать объективной ценностью, быть благом в себе, поскольку нужно обосновать безусловность императива, его универсальность, всеобщность, независимость от субъективных пристрастий и предпочтений, иначе невозможно будет задать объективную меру оценки возможных последствий. С другой стороны, данное основание должно обладать субъективной ценностью, быть предметом желания и целью стремлений. Другими словами, нужно найти-

нечто такое, в чем нет различий между должным и сущим, целью и ценностью, долгом и склонностью. В истории этических учений едва ли найдется система, которой удалось непротиворечиво реализовать подобный проект, и Йонас не кажется исключением из этого ряда.

Кроме того, принимая во внимание контекст современной философской и этической мысли, попытка основать этику на метафизике предполагает либо изрядную изощренность ума, либо изрядную наивность. Поиск объективных оснований морали и споры о том, насколько они вообще возможны, сопровождают европейскую этику, начиная с открытия софистами относительности моральных кодексов и вплоть до современных дискуссий о статусе норм и ценностей и процедурах рационального обоснования. Последние несколько столетий эта тема является едва ли не самой дискутируемой.

Современные споры о проблеме оснований моральных норм разворачиваются в контексте критического осмысления юмовско-кантианской традиции разделения сущего и должного, бытия и ценности, теоретического разума и практического.

Тезис Юма о том, что из суждений со связкой «есть» невозможно логически вывести суждения со связкой «должно», лег в основу утверждения, что нормативные суждения не имеют познавательной ценности и не могут претендовать на статус истинных или ложных. Истинными или ложными могут быть только дескриптивные суждения о фактах, мораль же, не имея дела с фактами, всецело заключена в области чувств.

В противовес субъективизму юмовской этики и вообще любым гетерономным попыткам обоснования морали Кант выводит нравственность из «априорных чистых понятий разума». Это позволяет говорить о необходимости и универсальности требований практического разума, ничуть не меньших, чем необходимость и универсальность законов природы, с которыми имеет дело теоретический разум. Нравственность не является знанием и не может быть им обоснована, но в ее рамках существует собственный «решающий тест для моральных максим» — категорический императив²¹. Тем самым Кант закрепил разделение теоретического разума и практического, а фактически — разделение морали и науки, у каждой из которых свои критерии оценки и свои сферы влияния. Наука свободна от морали, а мораль от науки. Кроме того, к философии Канта можно возвести разделение целерациональности и ценностной рациональности, которое легло в основу сформулированного М.Вебером принципа дополнительности свободной от ценностей рациональности и иррационального выбора ценностных аксиом. В философии Канта царство

свободы, ноуменальное царство целей и ценностей, к которому принадлежит человек, как моральное существо нигде не пересекается с царством необходимости, в котором человек живет и действует по логике цели и средств. Фактически мораль не повелевает совершать какие-либо действия, а только оценивает их мотив, и в лучшем случае запрещает их.

В XX веке тезис о не выводимости должного из сущего стал едва ли не аксиомой. Достаточно вспомнить критику Дж. Муром «натуралистической ошибки», которую совершают все, кто пытается определить добро через какое-либо природное свойство существующих явлений. Или логический позитивизм, в котором этот тезис формулируется как невозможность корректного логического перехода от дескриптивных высказываний к прескриптивным. На этом фоне попытка Йонаса вывести этику из метафизики и обосновать императив ответственности, исходя из понятия бытия, выглядит весьма неожиданно.

Против возможных возражений со стороны сторонников вышеописанной этической традиции Йонас выдвигает следующий аргумент: тезис о невыводимости долженствования из бытия тавтологичен и «метафизичен» и имеет силу только для того понятия бытия, которое заимствовано у естествознания. Понимание бытия как «свободного от ценностей» является результатом уже проведенной интерпретативной работы по нейтрализации ценностей. Соответственно невыводимость из него долженствования является простым аналитическим суждением или тавтологией. Поскольку данное ценностно-нейтральное прочтение понятия бытия считается сторонниками данного тезиса единственно верным и возможным, Йонас заключает, что «отделение бытия от должного, уже отражает определенную *метафизику*»²². Столь же тавтологично с его точки зрения и утверждение о том, что невозможно научное знание о метафизических предметах, поскольку научное знание по определению должно иметь дело с предметами физическими, а не метафизическими. «До тех пор пока не решено, что этим исчерпывается все понятие знания, последнее слово о возможности метафизики еще не сказано»²³. Строго говоря, Йонас предлагает не столько обоснование императива ответственности, сколько его метафизическое толкование, в котором можно усмотреть черты фундаментальной онтологии Хайдеггера и своеобразной версии натурализма. В своем исследовании Йонас представляет развернутую интерпретацию понятия бытия как единой природы, содержащей имманентные ей цели, и в силу этого обладающей внутренней ценностью, не зависящей от субъективного произвола человека. Таким прочтением он надеется преодолеть раскол между долж-

ным и сущим, и представить аксиологию как часть метафизики. Мы вправе задать вопрос, каковы основания того, что следует предпочесть трактовку бытия, предлагаемую Йонасом, ценностно нейтральной «метафизике» научного естествознания. Наиболее простой аргумент «от последствий», неоднократно использовавшийся критиками сциентизма, заключается в том, что ценностная нейтральность, предполагаемая научной «картиной мира», привела к неконтролируемому развитию техники и состоянию глобального кризиса.

Можно согласиться с данным аргументом, но возникает следующий вопрос, почему нам следует предпочесть вариант метафизики, предложенный Йонасом, а не метафизические конструкции Аристотеля, стоиков или Шеллинга, в которых также содержится идея имманентности целей природы. В истории философии существует достаточное количество телеологических трактовок природы и даже столь критикуемый Йонасом Кант в «Критике способности суждения» пишет о субъективной целесообразности природы и недостаточности ее объяснения только по законам механической каузальности. В случае Канта ответ достаточно очевиден: «целесообразность природы есть... особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения»²⁴. Следовательно, в рамках кантовской «метафизики» обосновать самоценность природы затруднительно, тем более представить ее как благо само по себе. Сложнее обстоит дело с метафизикой Аристотеля или Шеллинга. По-видимому, сама их трактовка целей, имманентных природе, с точки зрения Йонаса, нуждается в пересмотре. Телеология и аксиология, предложенные Йонасом (они оказываются практически неразличимы), содержит положение, что сама способность ставить цели уже является ценностью и благом. «В способности вообще иметь цели мы можем увидеть благо-в-себе, из чего интуитивно следует, что это бесконечно превосходит всякую бесцельность бытия»²⁵. Ничего похожего мы не найдем ни у Аристотеля, ни у Шеллинга.

В метафизике Йонаса бытие получает «аксиологическое» преимущество на фоне опасности превращения его в небытие. «В каждой цели бытие утверждает себя в противоположность ничто. Против этого утверждения бытия нет контрутверждения, так как даже отрицание бытия предполагает интерес и цель. Простой факт, что бытие не индифферентно в отношении себя самого, делает его отличие от небытия основной ценностью всех ценностей, первым утверждением вообще»²⁶. Отрицая небытие, всякое бытие, в том числе и бытие человека, становится позитивным стремлением, это значит постоянным выбором себя самого. Онтология, разворачиваемая Йонасом, это не онто-

логия вечного самодовлеющего бытия, а онтология временного, в которой бытие в каждый момент противостоит ничто. Таким образом, ответственность человека перед бытием — это ответственность за переходящее в своей конечности, требование сохранить то, чему угрожает гибель, то, что без усилий человека превратится в небытие.

В этике Йонаса бытие является и объектом ответственности и той инстанцией, которая возлагает на него ответственность, ответственность за и ответственность перед практически совпадают. Здесь возникает вопрос, если бытие есть ценность, которая в силу того, что она есть благо-в-себе, требует своего воплощения в мире, то значит ли это, что человек несет ответственность перед любым его воплощением? Другими словами, если все есть бытие и все имеет ценность, то как построить какую-либо ценностную иерархию? Можно ли сказать, что бытие человека обладает большей ценностью, чем, к примеру, бытие паука? Если принять все выводы, вытекающие из аксиомы, что способность ставить цели есть благо-в-себе, а такая способность согласно метафизике Йонаса присуща всем существам, а не только человеку, то мы вынуждены будем признать, что у нас нет оснований приписывать человеку большую ценность, чем другим существам. Кстати сказать, подобную позицию современной экологической этике занимают сторонники биотического эгалитаризма. Однако если обратить внимание на формулировку императива ответственности, можно заключить, что Йонас явно придерживается другой точки зрения. Его скорее можно отнести к представителям социальной экологии, в рамках которой предполагается установить гармоничные отношения с природой, не отказываясь при этом от доминирующего положения человека в мире. Принцип бытия у Йонаса фактически совпадает с принципом сохранения человечества. В конечном счете такой вывод был бы вполне закономерен. Саму необходимость новой этики Йонас обосновывает тем, что человечество стоит на краю гибели, будучи не в силах совладать с собственной властью над природой и собственным естеством. И вся его этика, раскрывающаяся в категориях бытия и ничто, ответственности и страха, предполагает в первую очередь ответственность за бытие человечества и страх перед его небытием. Но поскольку человек это *Da-sein*, то есть бытие в мире, то сохранение мира является необходимым условием сохранения человечества. Как говорил Хайдеггер, «человек есть пастырь бытия», но при этом только человек способен вопрошать о смысле сущего. Сходным образом рассуждает и Йонас: человек есть часть бытия, и должен хранить его от ничто, но только человек способен взять на себя ответственность за бытие.

Примечания

- ¹ *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Zürich, 1987. S. 7.
- ² *Ibid.* S. 7.
- ³ *Ibid.* S. 20.
- ⁴ *Гусейнов А.А.* Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль. Вып. 1. М., 2000. С. 10.
- ⁵ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 54.
- ⁶ См.: *Неретина С.С.* Смерть как условие бессмертия: этические парадоксы // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
- ⁷ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 23.
- ⁸ *Ibid.* S. 7.
- ⁹ *Ibid.* S. 63.
- ¹⁰ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 330.
- ¹¹ Там же. С. 326.
- ¹² *Ермолаенко А.Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека. Киев, 1994. С. 144.
- ¹³ *Хайдеггер М.* Указ. изд. С. 304.
- ¹⁴ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 145.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 36.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 35.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 38.
- ¹⁸ *Кант И.* Основание метафизики нравов // Лекции по этике. М., 2000. С. 250.
- ¹⁹ *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000. С. 66.
- ²⁰ *Кант И.* Указ. соч. С. 256.
- ²¹ *Макинтайр А.* Указ. соч. С. 66.
- ²² *Jonas H.* *Op. cit.* S. 91.
- ²³ *Ibid.*, S. 92.
- ²⁴ *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 179.
- ²⁵ *Jonas H.* *Op. cit.* S. 153.
- ²⁶ *Ibid.* S. 153.