

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Сознательный выбор и решение о поступке: *προαίρεσις*

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Статья посвящена вопросу о том, как могут пониматься сознательный выбор и решение в этическом учении, опирающемся на понятия самодостаточного поступка и субъекта морали как его начала. Таким учением, в первую очередь, является этика Аристотеля, и в статье анализируются все ключевые для понимания *προαίρεσις* фрагменты «Никомаховой этики». Аристотель пытается теоретически зафиксировать точку перехода от человеческих действий «ради чего-то другого» к поступку, совершаемому сознательно выбирающим «ради самого поступка», для чего вводит понятие сознательного выбора (*προαίρεσις*) и ведущего к нему решения как возведения человеком начала поступка к самому себе. Сознательный выбор есть выбор самого самодостаточного поступания, а не выбор «между». Ни выбор, ни решение не являются выводами из знания и не имеют формы знания, но даны лишь в самой актуальной действительности поступка. Решение как возведение начала поступка к тому, что господствует в человеке, и выбор ради самого поступка как бы отменяют причинно-следственное устройство мира и связь цели со средствами: их общим предметом является то, что человек сам осуществляет в поступке – бытие самого себя. Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели недостаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает *προαίρεσις* как движущее начало. Решение и выбор являются перформативными, тождественными своей данности в поступке – между ними и поступком нет опосредования ни временем, ни обстоятельствами, ни поступающим: *προαίρεσις* и есть человек, а добродетельный человек есть сознательно выбирающий ради самого поступка.

Ключевые слова: этика, мораль, Аристотель, «Никомахова этика», сознательный выбор (*προαίρεσις*), решение, поступок, начало, самодостаточный, добродетельный, знание

Обращение к теме морального решения и выбора определено желанием продвинуться в философском осмыслении поступка как фундаментального и центрального понятия этики, желанием, во многом спровоцированным необходимостью прояснения ряда фрагментов «Никомаховой этики» Аристотеля. Они представляются сложными не столько в связи с трудностями понимания текста, сколько в силу сложности самого предмета мысли. Служащую своего рода источником рассматриваемых вопросов озадаченность можно было бы

предварительно описать следующими вопросами: как возможен сознательный (моральный) выбор (речь идет о смысле понятия «προαίρεσις»), если поступок понимается как самодостаточный, содержащий свою цель в самом себе? Что в этом случае означает возведение начала поступка к самому себе, если принять, что любое причинение извне или во времени делает самодостаточность невозможной? И что в таком случае есть движущее начало поступка (как Аристотель определяет προαίρεσις)?

Известно, как Аристотель определяет специфику этики по сравнению с метафизикой (и физикой): этика – не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными. Но в этом высказывании очевиден и другой смысловой оттенок: знание, что такое добродетель, не ведет к бытию добродетельным. Если для Сократа подлинное знание добродетели ведет к добродетельному поступку и в нем выражается, то для Аристотеля нет самого понятия такого знания, которое ведет к добродетельному поступку. Добродетель не фиксируема в форме знания, ее единственным основанием, источником, ее пространством является исключительно поступок и поступающий добродетельный человек в их тождестве (или ссылке друг на друга).

Добродетель есть способность поступать наилучшим образом, она «гибнет, если этих поступков не делать» (EN 1105a 15)¹. Поступки формируют ἔξις – склад, привычку (все эти переводы нельзя признать удачными: важнейшим моментом является то, что речь не идет о чем-то, что принадлежит действительному, актуальному бытию, некой структуре характера, гарантирующей, определяющей поступок): это – некая устойчивая способность, возможность найти середину для себя в конкретных обстоятельствах, в которых человек действует. И она становится действительностью (ἐνέργεια) только в поступке, в качестве поступка. Само появление этого понятия существенно потеснило идею знания в этической мысли: вне-гносеологическое понимание морали обозначается Аристотелем в самых разных сюжетах, среди которых большое место занимают рассуждения, связанные с понятием προαίρεσις, важнейшим для этического учения, основанного на понятии поступка.

Философско-этическое мышление с самого своего зарождения озабочено тем, как человеку совершить добродетельный поступок (быть доброкачественным человеком), и этот вопрос исключительно актуализирован, является бесконечно практическим в том смысле, что невозможно стать добродетельным таким образом, чтобы снять этот вопрос, сделать его неактуальным. Задача поступать (как и задача быть) не может быть уже решенной ни как гносеологическая (ибо она таковой не является), ни как онтологическая. Эта задача не решается в форме знания: никакой нравственный принцип, никакая моральная норма и тем более никакое ситуативное знание не являются началом поступка (как его понимают с античности): но что тогда есть προαίρεσις – сознательный выбор, который наряду с самодостаточностью поступка входит в аристотелевское определение добродетельного человека, как такого, «чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков» (EN 1144a 15–20) (διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν

¹ «Никомахова этика», за исключением отдельных оговоренных случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.

πραττομένων). В этом определении сталкиваются «обусловленность» и само-достаточность: попытка рассмотрения возможности их несовместимости связана, скорее всего, с таким пониманием сознательного выбора, которое было бы вписано в идею самодостаточности поступка и добродетельного человека, а не разрушало ее. Само понятие «*προαίρεσις*» появляется в «Никомаховой этике» именно в связи с той сквозной идеей, что добродетель (добродетельный поступок) и добродетельный человек ссылаются друг на друга. К сожалению, ее рассмотрение в начале второй книги (EN 1105a–1105b) может показаться неясным в своей логике и основном посыле в силу того, что в русском переводе Н.В. Брагинской в одном предложении изменены акценты, что оказывается решающим для понимания. При обращении к первоисточнику (и, например, английским переводам²) логика этого места проясняется. По Аристотелю, «деятельность добродетели связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла» (EN 1105a 15). Далее он ставит вопрос, который может быть задан ему самому: что значит, что добродетельным становятся, совершая добродетельные поступки? Ведь если совершают такие поступки, то, значит, уже являются добродетельными? Но даже в искусствах, τέχνη дело обстоит не совсем так: грамотно можно написать случайно или по подсказке, но этого недостаточно, чтобы считать автора грамматиком, а для последнего нужно, чтобы он и делал – т. е. писал – именно как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом. Это можно было бы уже считать ответом на поставленный вопрос: добродетельными становятся, совершая поступки определенным образом, как добродетельные. Но Аристотель пока не использует эту возможность – ведь для него очень важно различие между поступком и творением (т. е. добродетелью и искусством). Аристотелевская теория поступка опирается именно на настойчивое различие поступка и творения: с этого начинается «Никомахова этика», Аристотель многократно возвращается к этому противопоставлению, в основе которого – локализация цели. Поступок содержит цель в себе самом, искусство – в результате, в творении. Совершенство искусства – в качествах его творения, совершение же совершенного поступка само обладает качеством, его добродетельность не в его результате, успешности, полезности для чего-то иного или кого-то иного, но лишь в нем самом. Иными словами, не благость результата, а добротность самого поступка как такового (благополучение в поступке) есть этическая добродетель: качество, о котором говорит Аристотель, в творении есть причина результата, а в поступке оно никак в нем не объективируется (как объективируется оно, например, в соответствии написанного текста правилам грамматики), но есть качество исключительно самого поступания. То есть, если бы мы говорили о грамотности как об этической добродетели – то это нечто, что воспроизводится только в самом писании, в полной независимости от правильности готового написанного текста. И далее мы как раз сталкиваемся с неточностью в переводе: в нем идет перечисление качеств совершения поступка. На самом деле Аристотель делает здесь важнейший содержательный переход – поступки являются добродетельными, когда их *совершает определенный деятель* (ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ

² Например, классическому переводу Д. Рочса: *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford; N. Y., 2009.

πράττων πῶς ἔχων πράττει). И далее идет описание именно этого деятеля, субъекта поступка: он, во-первых, сознателен (перевод Брагинской) или обладает знанием (так переводит Д. Росс). Во-вторых же – и здесь Аристотель указывает на важнейшее в субъекте, в деятеле: он «про αἰρούμενος, про αἰρούμενος δι' αὐτά». Аристотель говорит не о том, что поступок «избран преднамеренно» – как это звучит у Брагинской. Нет – он говорит о том, что поступок (πράξις) совершается сознательно выбирающим деятелем. Об этом он говорит нам первым словом проαἰρούμενος, а затем повторяет его, переходя к основанию этого выбора – «сознательно выбирающий ради самого поступка» (курсив мой. – О.З.). Этот акцент становится еще более ясным, если учесть, что ему предшествует разведение поступка и творения именно по критерию «ради». (Третья особенность поступающего – он уверен, устойчив, позже же речь пойдет об устойчивости и уверенности того, кто есть закон самому себе, мера и канон истины.) Эти особенности деятеля, говорит Аристотель, совершенно не важны при овладении искусствами, они не имеют отношения к творению, там нужно знание. А «для обладания добродетелями знание (εἰδέναι) значит мало или вовсе ничего, а остальные условия – много» (EN 1105b 1). Если принять упоминавшийся перевод Росса, то здесь Аристотель убирает первую характеристику деятеля как знающего, он делает акцент на выборе и устойчивости именно потому, как он далее объясняет, что не знание, а поступание есть то, что рождает добродетель. Сознательный выбор оказывается принципиально не познавательным, но моральным актом, ведь его основанием является не знание, а то, что определено как *ради самого поступка*, того, что не содержится в результате и несет свою цель в самом себе, самодостаточно. Так понимаемый сознательный выбор не противостоит самодостаточности поступка, но как раз исключает все, что противилось бы ей, он устремлен к поступку как к бытию.

Добавим такой пример: я могу считаться опытным водителем, но то, что я действительно добродетельный, т. е. добротный водитель, является действительностью только в действительности самого хорошего вождения. Как только я совершаю ошибку, я уже не являюсь хорошим водителем: это не некое мое природно или социально фиксированное качество. Точно так же мы уже никогда не назовем добродетельным человека, совершившего нечто порочное, сколько добродетельных поступков не совершал бы он до этого. То есть речь идет не о качестве меня, а о *качестве меня в поступке*. Именно в этом смысле вне поступка нет и добродетельного человека.

По-видимому, творение, результат искусства может быть хорошим независимо от того, кто и как совершил его, но сам мастер является таковым, когда творит нечто, доброкачественность чего задана извне, может существовать без него, но творит, созидает именно как мастер, как специалист (а не случайно или по подсказке). С этической добродетелью дело обстоит иначе – ведь она не в отчуждаемом результате, а в самом поступке. Поэтому для поступка недостаточно, а точнее, невозможно обладать поддающимися описанию внешними признаками: в отличие от творения, он еще должен быть совершен добродетельным человеком, который совершает его именно в качестве добродетельного, *как добродетельный*. Поступок неотделим от субъекта, от деятеля, того, каков тот, кто его совершает, а он таков – *как он совершает поступок*, т. е. как добродетельный, как справедливый.

Тут Аристотель настойчиво проводит мысль, что поступок и поступающий неразрывны, можно сказать, – тождественны. «Как» поступка – то, что невозможно успешно имитировать, т. е. воспроизвести так, чтобы быть добродетельным (Аристотель часто описывает и разоблачает различные подобные имитации): оно заключается в избрании, например, мужественного поступка ради него самого – то есть как нравственно прекрасного (EN1115в 20).

И, завершая чтение этого места «Никомаховой этики», мы приходим к выводу, к которому ведет автор и который столь логически неясен в русском переводе: поступки добродетельны, когда они таковы, что их мог бы совершить добродетельный человек, но сам он не просто тот, кто совершает такие добродетельные поступки, но кто совершает их так, как делают это добродетельные люди (т. е. подобно тому, как грамматик пишет грамотно не случайно и не по подсказке или еще как-то, а именно в качестве грамматика). А делают они это как решающие, сознательно выбирающие ради самого поступка – и это важнейший тезис, без которого невозможно понять ни поступок, ни добродетельного человека, а точнее – их тождество, взаимоссылочность друг на друга.

Обратимся к определению деятеля как сознательно выбирающего ради самого поступка и уточним еще раз: «ради» самого поступка означает не выбор чего-то иного, внешнего поступку, хотя и ради него. Целью поступка является ἐνέργεια, деятельность как актуальная действительность, и сам поступок есть такая действительность. Сам поступок есть и осуществление цели и сама эта цель: его самодостаточность означает, что ничто извне него (ни мотивы и намерения, связанные с объективируемой, материальной целью, ни результаты в качестве этой цели) не может быть предметом избрания «ради» него. Невозможно помыслить средство для достижения самодостаточности, а тем более – выбор таких средств. Поэтому «ради» может означать лишь избрание самого поступка в его самодостаточности, решимость совершить поступок ради самого поступка, как содержащего цель в самом себе. Сознательный выбор касается средств, но в решении о поступке эти средства соотносятся не с результатом, творением как целью, а с той целью, с тем смыслом, который заключен в самом поступке. Получается, что это такой выбор средств, который не соотносится со следствием и приводит к преодолению причинно-следственного отношения: в результате смещения основания выбора поступающий разделяет с поступком его самодостаточность, решается на бытие в качестве начала, ἀρχή и таким образом отменяет причинность как таковую. А это означает, что сознательный выбор не может опираться на знание предшествующего ему мира в какой-либо форме: знание норм или обстоятельств.

В третьей книге Аристотель усложняет понятие сознательного выбора, присоединяя к нему понятие решения: дело в том, что у решения и выбора один и тот же предмет (см.: EN 1113a 1): «человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого» (EN 1112b 30). Именно περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν, то, что в поступках принадлежит самому деятелю, а не то, что является другим (αἰ δὲ πράξεις ἄλλων ἐνεκα) – это и есть предмет решения. А в другом месте Аристотель подчеркивает, как важно выбрать самого себя в себе, а не другое. То есть поступки (в смысле действий и речи) совершаются ради некоторого результата, но человек как моральное существо принимает

решение в качестве начала поступка и в отношении того, что он сам осуществляет в поступке (т. е. действию и речи уже в качестве поступка как энергии, энтелехии³) – и это не результат, а именно то, что от этого результата не зависит, не выводимо из него, не зависит ни от чего в объективированной развернутости поступка в эмпирическом мире⁴. Итак, *προαίρεσις* – это сознательный выбор того, что человек сам осуществляет в поступке, т. е. осуществляет не в качестве передаточного механизма, физической или социальной суммы сил, но сам, от себя и из себя: в античной терминологии – самого себя. Именно только в поступке он осуществляет самого себя и именно только в этом качестве он является самим собой.

При рассмотрении действий произвольных и непроизвольных Аристотель, вырываясь из потока многочисленных нюансов, фиксирует сильный соблазн возлагать ответственность за постыдные действия на внешние обстоятельства, а не на самого себя, а себя полагать ответственным за прекрасные поступки. Всякие поступки совершаются в обстоятельствах, но и с учетом обстоятельств ли, или вне них – важно, что, если источник, начало поступка заключено в поступающем – можно говорить о произвольном поступке. Произвольный поступок – такой, источник которого в деятеле, знающем частные обстоятельства, при котором поступок имеет место. Но после признания этого Аристотель в разных формах сводит знание обстоятельств до минимально значащего, признавая произвольными и поступки в ярости, по влечению, и ставя под вопрос, насколько человек может знать обстоятельства. Поступок всегда совершается в некотором неведении: Аристотель перечисляет множество того, что можно отнести к обстоятельствам, и утверждает, что, конечно, неведение может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок. Тут есть две крайности: безумец может ничего не знать, но при этом «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 111a 5). Последнее не является знанием, данным мне до, прежде поступка, но дано мне в самом поступке: пока я не поступаю, я не есть поступающий. И в этом – специфика знания о поступке. Это знание не отчуждаемо от бытия, не отделено от него, и в этом смысле это знание не о факте, не о событии: ведь сам поступок не дан как эмпирический факт – никак никакому наблюдателю извне невозможно увидеть сознательный выбор ради самого поступка, ради того, что деятель осуществляет в нем ради самого себя. Кроме того, есть такие поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить – т. е. никакие обстоятельства (EN 1110a 5) и никакое знание.

От произвольности Аристотель снова переходит к сознательному выбору (*προαίρεσις*), уже прямо отличая его от мнения (знания): знание бывает истинным и ложным, а не порочным и добродетельным, «мнения мы составляем о том, что такое благо и зло, кому это полезно и в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения» (EN 1112a 1). Аристотель очевидным образом разводит мнение и сознательный выбор и по содержа-

³ О понимании поступка как энергии, энтелехии см.: *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб., 2000; *Зубец О.П. Что презирает и что превосходит добродетельный человек* // *Этическая мысль*. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.

⁴ Эта мысль Аристотеля близка идее Бахтина о развернутости поступка в две стороны: в мир жизни и в мир культуры.

нию и по времени: можно хорошо знать (в том числе и обстоятельства и что есть благо и зло), но при этом быть порочным. Эту же мысль он высказывает и относительно знания (а не мнения) – «благодаря <...> знанию <...> мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b 20) (также как и не становимся здоровыми, зная, что такое здоровье). Конечно, этот выбор «сопряжен» с суждением и мышлением, но он не является ни содержанием мнения или знания, ни интеллектуальным выводом из него. Далее Аристотель переходит к решению, отсекает все, по поводу чего мы не принимаем решения и приходит к выводу, что его предметом является то, что зависит от нас и осуществляется в поступках. (Там, где знание точно и самодостаточно – нет места решению.) Но то, что человек сам осуществляет в поступках (а именно это есть единый предмет и выбора и решения) и о чем он принимает решение, осуществляется уже в акте решения, когда он возводит источник поступка к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души: «...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому (ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν), а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор (τὸ ἡγουμένον: τοῦτο γὰρ τὸ προαρούμενον)» (EN 1113a 5). Решение возводит начало поступка к тому господствующему, начальствующему, которое совершает выбор. Аристотель тут приводит в пример гомеровских царей, извещавших народ о выборе, который они сделали (EN 1113a 5). **Выбор осуществляет ведущая, разумная часть души, он сознателен, но не является выбором между чем-то: «предмет выбора уже заранее определен» (EN 1113a 1) решением, а раз он, согласно Аристотелю, один и тот же для выбора и решения, а решение выражается, осуществляется в возведении начала к самому себе, то таков и их общий предмет. Решение не может быть интеллектуальным актом – оно не может предшествовать поступку, быть его рациональным фоном: оно само осуществляется в поступке, т. к. именно в поступке человек и становится началом. То есть само решение, как касающееся того, что поступающий осуществляет в поступке, осуществляется при возведении начала к себе, собственно в бытии началом, т. е. оно есть сам поступок: поэтому решение есть решимость ворваться собой в бытие, по выражению Арндт, это есть решимость быть. Это избрание наилучшего для себя в поступке – т. е. acting, которое более достойно, чем being acted⁵. Иными словами, сам человек осуществляет в поступке именно собственную субъектность (бытие началом, превосходство активности). И она не может быть дана в виде знания о собственном выборе, но лишь в актуальности поступка.**

То, что решение о добродетельном поступке не существует в качестве познающего или анализирующего акта, знания внешних обстоятельств, просчета, что оно не является рассуждением, Аристотель вновь говорит, подчеркивая важность внезапности для мужества: оно основано на устоях, а не подготовленности, в том числе – интеллектуальной. «При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, а при внезапных – согласно устоям» (EN 1117a 20). **То, что решение не предстает и в качестве зна-**

⁵ Джон Рист считает эту мысль очень существенной для понимания того, в чем Аристотель противостоит Платону. См.: Rist J.M. Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // Rist J.M. Platonism and its Christian Heritage. L., 1985. P. 103–117.

ния о своем намерении, а также в какой-либо психологической форме, но дано лишь в самом поступке, становится видно и из того, что Аристотель говорит о смельчаке и мужественном: «смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны» (EN 1116a 5). Да и мужество в ярости Аристотель считает самым естественным и истинным при наличии сознательного выбора – очевидно, что речь не идет о выборе, решении как рассуждении, но скорее именно о решимости быть началом.

Моральное решение, таким образом, не является гносеологическим актом (рассуждением, познанием, знанием): это не решение теоретической или практической задачи, не решение проблемы, но решимость поступать. Поэтому такое решение дано самому поступающему в его поступке: неосуществленного в силу обстоятельств морального решения не существует, в таком качестве оно может принадлежать знанию или психологии, но не морали. Оно принципиально отлично от намерения⁶, которое претендует на существование вне зависимости от осуществленности и может не перейти в нее в силу обстоятельств. Иными словами, если поступка нет как актуальной действительности, значит нет и выбора, решимости и выбирающего и решающего. Как в понятие врача входит выздоровление больного, а в понятие царя – осуществление его решения, так и возведение начала к самому себе означает бытие начальствующим, властвующим, гегемоном, т. е. осуществленность решения и выбора.

Близкий ход мысли закономерно обнаруживается во многих рассмотренных, опирающихся на понятие субъектности поступка. Так, В. Декомб пишет: «Вывод практического рассуждения – это не просто предположение о том, что нужно бы было сделать, предположение, которое можно было бы еще проверить, изучить, оспорить, до того как мы перейдем к его реализации. Если агент не переходит к действию, это означает, что он еще не закончил, не сделал вывода из *своего* размышления»⁷. Можно сказать, что не только моральная задача никогда не может получить ответ в рассуждении, но лишь в поступке, но и сама мысль достигает завершенности, определенности только становясь поступком, т. е. тем, с чем себя идентифицирует, в чем бытийствует мыслящий субъект⁸. Декомб воспроизводит следующее рассуждение Эрнста Тугендхата. Если бы воля могла опираться на объективные аргументы, решение никогда не было бы моим, а значит, не было бы и того поступающего, без которого нет и поступка. Есть точка разрыва в аргументации, «когда рассуждение прерывается и оставляет меня наедине с самим собой»⁹ – разрыв с причинно-следственным миром, аристотелевское возведение источника поступка к самому себе и значит остаться наедине с самим собой. Тугендхат показывает (буквально показывает

⁶ См.: *Anscombe G.E.M. Intention*. 2nd ed. Cambridge (Mass.); L., 2000. P. 90–91.

⁷ *Декомб В.* Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М., 2011. С. 259.

⁸ К тождественности морального решения и поступка философия обращается и через проблему мышления и поступка: это и поставленная А. Бергсоном задача поступать в качестве мыслящего и мыслить в качестве поступающего, и рассуждения Х. Арендт о разведенности мышления и поступания и их связи в субъектности, это и идея Бибахина, что мысль, не остывшая в поступок, не является подлинной.

⁹ *Декомб В.* Указ. соч. С. 261.

на примере)¹⁰, что познание обстоятельств, рассуждение о целях, средствах их достижения, успешности результатов – во всем этом не нужен Я как субъект, как поступающий. И не просто не нужен в силу характера этой активности, но в ней меня, т. е. Я как субъекта, нет, ибо не может быть вне и прежде поступка.

Только в разрыве, а лучше сказать – обрыве аргументации возникает субъект, он бытийствует лишь в самом поступке, и его решение и выбор даны лишь в этом поступке, тождественны ему. В этом смысле невозможно никакое противостояние решения и обстоятельств, т. е. никакие обстоятельства не определяют мое решение, у меня нет морального алиби и разделения ответственности.

Аристотель многократно возвращается к своей идее поступка как такого сознательного выбора, который не продолжает логику мира-вне-поступка, но обрывает ее. Так, он говорит, что не возможность что-либо сделать или сказать ведет к поступку, а сознательный выбор (*προαίρεσις*) – а выбор этот есть выбор самого себя в качестве начала (его склада и его как такового): подлинная возможность переходящая в действительность поступка есть *κατὰ τὴν ἔξιν*, а не возможность ситуации, мира (см. о хвостуне – EN 1127b 10). Различение Аристотелем решения и выбора есть лишь попытка теоретически зафиксировать и описать возникновение субъекта или ту точку, в которой отменяется многообразие целей и причинно-следственных связей мира-вне-поступка, и задающим мир становится поступок и поступающий в их тождестве, точку удвоения мира на «ради чего-то другого» и «ради самого поступка». Но эта попытка почти безнадежна, и различение решения и выбора снимается общим понятием тождественности поступка и поступающего.

Аристотель возвращается к мысли о *προαίρεσις* в шестой книге «Никомаховой этики» в связи с рассмотрением дианоэтических добродетелей, и центральным эпизодом этой попытки прояснения является обращение к отношению между сознательным выбором, суждением и стремлением (EN 1139a 30–1139b 5). Аристотель делает здесь две вещи: с одной стороны, указывает на то, что сознательный выбор невозможен «ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев» (EN 1139a 30), чем, конечно, продолжает спор с Сократом, подчеркивая роль стремления. С другой же стороны, выявляет отношение рассудительности и мысли к нравственному поступку, которое он далее определяет как «причастность», сильно ослабляя их роль по сравнению с сократовской идеей. Но второй и наиболее загадочный момент аристотелевского высказывания – это различие, разведение рассудительности, суждения и стремления с одной стороны, и сознательного выбора – с другой: «Начало, [источник], поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью» (EN 1139a 30). Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели не достаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает *προαίρεσις*

¹⁰ «Диалог этот происходит между мной, субъектом, ищущим хорошее решение, и советчиком, наделенным опытом и здравым смыслом и указывающим мне причины, в соответствии с которыми лучше поступить так, а не иначе <...> Это диалог между кем-то, кто должен принять решение (в конкретной ситуации своей жизни) и его другом <...> Друг начинает с представления вариантов: ты можешь сделать так, и тогда будут такие плюсы, а можешь сделать вот так и т. д. Но в конце концов скажет: “Это твоя жизнь, и только ты можешь решить, что для тебя лучше и кем ты хочешь быть”» (цит. по: *Декомб В.* Указ. соч. С. 260–261).

как движущее начало. Добродетель не есть верное суждение, но лишь причастна ему (EN 1144b 30): **действительно, нельзя быть добродетельным без рассудительности, а рассудительным без добродетельности**, но если речь идет о поступке, о добродетельном поступке, то недостаточно описание причастного: основой идеи поступка является понятие его абсолютной самодостаточности и возведения начала к поступающему. И именно к этому снова движется Аристотель, теперь уже в связи с рассудительностью и мыслью: не к ним ведет он поступок, но от них идет к поступку. Он указывает на то, что «сама мысль ничего не приводит в движение», но только мысль, предполагающая цель. Но эта цель порождена творческой мыслью, то есть сама есть творение, а значит, она не безотносительна. Тогда как совершение поступка, поступание само по себе есть цель, и цель безотносительная: благополучение в поступке и есть та цель, которую утверждает *προαίρεσις* в качестве «стремящегося ума» или «осмысленного стремления». И «именно такое начало есть человек» (EN 1139b 5): *προαίρεσις* есть своего рода разрыв, внутренний переход от обретающего свое содержание в не безотносительной (т. е. относительной мира) цели и средствах ее достижения единства суждения и стремления к установлению начальности человека в поступке. В бытии началом поступка он оказывается единственным и окончательным, предельным бытием.

Аристотель, как кажется, даже в конце шестой книги скорее видит не ответы, а сложность рассматриваемого. Он понимает, что «благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» (EN 1143b 20): ведь добродетель есть склад души. Если же предположить, продолжает он, что рассудительный существует не ради знаний, но ради возникновения такого склада, то он бесполезен и для уже добродетельного и для не обладающего добродетелью, – «ибо не будет различия, сами ли [они] обладают [добродетелью] или слушаются тех, кто ею обладает» (EN 1143b 25-30). **Рассудительный другой может быть источником суждения точно так же, как и сам поступающий: переход от суждения к поступку возможен только в разрыве-полагании себя началом поступка.** В отношении суждения Аристотель признает тождество собственного суждения или согласия с суждением других и этим признанием он радикально разводит рассудительность и *προαίρεσις* как субъектную, не допускающую подмены другим, решимость поступить. Далее Аристотель не один раз выражает неудовлетворенность и пытается начать рассуждение заново. И вновь он приходит к приоритету душевного склада, устойчивой возможности-способности, опираясь на то, что человек может совершить должные и добропорядочные извне (наблюдаемые извне) поступки (хотя точнее было бы говорить о действиях, т. к. сам поступок не дан извне), но не быть при этом добродетельным (совершая действие, подчиняясь законам, или против воли, по неведению или другой причине): главное, что он совершает их «не ради самих правосудных поступков» (EN 1144a 15), а человек, обладающий складом, может в каждом отдельном случае поступать добродетельно, т. е. быть таким человеком, чьи поступки обусловлены *προαίρεσις* и совершаются ради самих этих поступков (EN 1144a 15–20). Правильность *προαίρεσις*, по прямому утверждению Аристотеля, задается добродетелью, т. е. тем, что его совершает добродетельный человек. Но сам

προαίρεσις есть бытие этого добродетельного в поступке. Так философ вновь воспроизводит неустранимый круг в описании отношения добродетельного человека и поступка.

За сознательным выбором ничего не следует во времени, он есть не причина поступка, но сам поступок в качестве бытия человека как начала. И моральное решение является не решением, за которым следует процесс его реализации, осуществления: подобно тому, как существуют перформативное суждение, т. е. такое, которое осуществлено уже самим собой (и наилучшим примером его может служить высказывание «Я свободен»¹¹), так и моральное решение, в отличие от решения об осуществлении некоторого действия или череды действий, является перформативным, т. е. оно само есть свое осуществление, а потому оно самодостаточно. Именно таковым представляется моральное решение как возведение начала поступка к самому себе, таково есть признание поступка своим или – что то же самое – своей ответственности за него, своего авторства. Моральное решение есть решение быть, решение «Я есть» или «Да буду Я». Это даже не вторжение собой в бытие (если вспомнить слова Ханны Арендт), но возникновение бытия из ничто субъектности.

Аристотелевское решение близко подписи под поступком (важнейшее образ-понятие М.М. Бахтина), которая есть признание его своим в полноте его бытия и содержания, но она вовсе не означает, что последнее «сочинено» мной, т. е. что я являюсь автором его содержания: это содержание может приходиться ко мне ниоткуда, свыше или снизу (от телесности, например). Так приходит мне в голову мысль – и она является моей не в силу того, что я есть причина ее содержания, но лишь в силу того, что я ее мыслю и мыслю как свою, признаю своей. Таково и чувство – я не управляю им, не порожаю его в его качественной определенности, но оно мое, я ответственен за него (в первую очередь, когда пытаюсь от него освободиться, когда не санкционирую его). Таковы же действие и слово: содержательно они никогда не определены и всегда порождены множеством причин самой разной природы, но, тем не менее, я считаю их своими, ставлю свою подпись под ними. Иными словами, я своей подписью утверждаю себя как начало, но не как причину, тем более – не как причину в ряду иных причин. Собственно, причина и не может быть единственной, она всегда есть момент бесконечных связей эмпирического мира, она тает в уходящих в бесконечность следствиях и в бесконечных причинах ее самой. Начало есть нечто совершенно иное: оно не предшествует следствиям, не угасает в них; оно не порождает множества и не порождено множеством; оно вообще ничем не порождено, но является абсолютным единственным началом. Это не сумма действующих сил и не сила, дающая толчок движению: это само бытие поступка и поступающего в их слитости, неразличимости, единственном единстве.

Когда человек решает спасти друга – он вынужден решать множество практических задач: как спасти, что сделать, что сказать, куда бежать, кому преградить дорогу и т. п. Все эти задачи подобны математическим, шахматным, экономическим, любым практическим задачам и их решение определяется содержанием мира, его связями, траекториями его движений, его законами,

¹¹ Об этом см.: http://iphras.ru/11_05_2017_dobrokhотов.htm (дата обращения: 08.03.2017).

и знание всего этого содержания опосредует и определяет решение. Но моральное решение есть само порождение такого мира, в котором я поступаю и за который я несу ответственность во всей его полноте, каково бы ни было его содержание, есть своего рода «большой взрыв», рождающий вселенную, есть бытие абсолютного начала. В нем нет знания мира без меня, но лишь знание себя как начала. Мир причин и следствий есть мир безначальный.

Моральное решение, столь отличное от решения познавательно-практических задач, тем не менее, оказывается и их решением, т. е. ответом и на мыслительные задачи. Лучшим объясняющим примером этого является сюжет о справедливости и несправедливости лжи, описанный в статье «Боги не лгут»¹². Размышление Сократа о допустимости лжи развивается в форме некоторой классификации, разделения лжи справедливой и несправедливой, то есть в логике жизненных ситуаций и отношений. Но на обвинение слушателя в том, что он, как всегда, не дает определенного ответа, Сократ отвечает, совершенно меняя саму природу решения: он говорит, что сам никогда не лжет. Таким образом, моральное решение оборачивается единственно возможным содержательно определенным ответом на теоретический вопрос, оно обрывает бесконечность и прирожденную безрезультативность мышления, оступается, проваливается в поступок, по выражению Бибахина. И пока оно не оступится в него, оно не будет завершено. Единственно возможным выводом мышления оказывается поступок, устанавливающий начало на место причин и следствий и абсолютную однозначность, определенность ответственности субъекта на место бесконечной неопределенности и незавершенности содержания мысли.

Очевидно, что между рассуждениями о справедливой и несправедливой войне, с одной стороны, и решением послать на войну сына, с другой, лежит пропасть. Между рассуждениями о допустимости и недопустимости смертной казни и личным осуществлением ее или даже присутствием при ней лежит пропасть. Между этическим рассуждением, сориентированным на наукообразность, на всестороннее рассмотрение некоторой данной реальности, ее описание с точки зрения объективного или полуобъективного наблюдателя, и решением о собственном бытии в поступке лежит пропасть. Между нарративом о действии, слове, мысли и чувстве и бытии самого себя в поступке лежит пропасть.

Моральное решение и означает то, что между мной как деятелем и моим действием нет никакого опосредования, которое могло бы изменить траекторию: нет ничего, что могло бы втиснуться в отношение меня как начала и моего поступка. Именно в этом отличие морального решения от решения как намерения или как интеллектуального акта. Например, решение жениться совсем не обязательно ведет к свадьбе: ведь могут возникнуть непреодолимые обстоятельства, могут передумать невеста или жених. Моральное решение же существует в самом акте женитьбы и никак иначе: только в самом поступке. И в этом оно абсолютно: неизменно и вневременно. Оно не может быть дано через нарратив стороннего наблюдателя, будучи утверждением субъектности: ведь поступок есть «мойность», невозможно помыслить действие другого человека как «его» и только «его» поступок, а этого другого человека как абсолютное начало поступка. Но можно помыслить действие моего другого как мой поступок. Мойность поступка означает, что нет другого предмета для философско-

¹² Зубец О.П. Боги не лгут // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 2. С. 55–69.

этического рассмотрения кроме моего собственного поступка, моего бытия. А это значит, что это рассмотрение не может выходить за рамки моего морального решения, моего бытия в форме морального решения, моего поступка. Для любого иного рассуждения недоступны ни поступок ни субъект как его начало.

Сознательный (моральный) выбор не есть выбор в том смысле, что человек выбирает между разными вариантами, между добром и злом, лучшим и худшим¹³: это не выбор, а изначальное избрание одного (себя как начала самодостаточного поступка) и избранность. Он не нечто, предшествующее вееру возможностей, но осуществленная возможность, являющаяся устойчивой. Не являясь, таким образом, выбором между чем-то и не являясь решением в смысле решения некоторой интеллектуальной задачи (например, выбора адекватных и эффективных средств), проαἰρέσις есть избранность и решимость. Но это есть и сам человек как моральное существо. Человек делает выбор, но и выбор делает человека: проαἰρέσις и есть сам человек¹⁴.

Список литературы

- Арендт Х.* Vita Activa, или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Аристотель.* Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Декомб В.* Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.
- Зубец О.П.* Боги не лгут // *Этическая мысль.* 2015. Т. 15. № 2. С. 55–69.
- Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этическая мысль.* 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.
- Anscombe G.E.M.* Intention. 2nd ed. Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 2000. 94 p.
- Aristotle.* The Nicomachean Ethics / Trans. by W.D. Ross. New edition, revised with an introduction and notes by L. Brown. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2009. 277 p.
- Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // *Rist J.M.* Platonism and its Christian Heritage. L.: Variorum Reprints, 1985. P. 103–117.

Choice and Deliberation: On the проαἰρέσις

Olga Zubets

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The article considers the question of understanding the choice and deliberation within the ethical teaching based on the concepts of self-sufficient act and the subject of morality as its origin. Aristotle's ethics is exactly such a theory, and the article analyses the fragments

¹³ «Для Эпиктета человек с хорошим проαἰρέσις не принимает решение, что он не должен воровать, после некоторого рассуждения, он просто не ворует» (*Rist J.M.* Op. cit. P. 106).

¹⁴ Так, по словам Дж. Риста, понимает проαἰρέσις Эпиктет: «так же верно было бы сказать, что для Эпиктета выбор делает человека или что, конечно, проαἰρέσις и есть подлинный человек» (*Rist J.M.* Op. cit. P. 105).

from “Nicomachean Ethics” crucial for the understanding of προαίρεσις. Aristotle makes an attempt to describe theoretically the point of transition from the human activity “for the sake of something else” to the acts of the doer making choice “for the sake of the acts themselves”. Within this philosophical task he introduces a concept of προαίρεσις (choice) and deliberation as leading the origin of the act to oneself. This choice does not mean choosing between something, but it is only the choice of self-sufficient acting. Neither the choice, nor the deliberation is the conclusion or deduction from any knowledge, as well as they do not have any form of knowledge, but are given in the actuality of an act. Deliberation as leading the origin of an act to the ruling part of a person and the choice for the sake of the act itself, so to speak, abolish the world based on the cause-effect relationship and means-ends connection: the combined thing of deliberation and choice is what man is doing in the act himself which is being of yourself. Neither the reasoning on the rightness of the act, nor the desire of an end are sufficient for the act; Aristotle puts προαίρεσις as an efficient, moving origin between them and the act.

Deliberation and the choice are performative that is they are equal to their givenness in the act. They are not mediated by either time, or circumstances, or the actor. Even more: προαίρεσις is the man himself and a virtuous man is the one choosing for the sake of the act itself.

Keywords: ethics, Aristotle, “Nicomachean Ethics”, choice (προαίρεσις), deliberation, act, origin, self-sufficient, virtuous, knowledge

References

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Second edition. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2000. 94 pp.

Arendt, H. *Vita Activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita Activa Oder vom Tätigen Leben], trans. by V. V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, trans. by W. D. Ross. New edition, revised with an introduction and notes by L. Brown. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 277 pp.

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Descombes, V. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Editions Gallimard, 2004. 521 pp.

Rist, J. M. “Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii”, in: J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*. London: Variorum Reprints, 1985, pp. 103–117.

Zubets, O. “Bogi nie lgu” [Gods Do Not Lie], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2015, Vol. 15, no. 2, pp. 55–69. (In Russian)

Zubets, O. “Chto preziraet I chto prevoskhodit dobrodetel'nyi chelovek” [What the Virtuous Person Despises and Is Superior to], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2016, Vol. 16, no. 1, pp. 34–50. (In Russian)