

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Хорошо известно, что гносеологическая природа добродетели раскрывается в рассуждениях Сократа, в которых знание представлено в качестве залога нравственного совершенствования человека. Это положение получает наиболее полное концептуальное развитие и закрепление в эпоху Нового времени. Если воля будет руководствоваться разумом, тогда, благодаря познанию, станет возможен добродетельный поступок: «...Достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать, и достаточно самого правильного рассуждения, чтобы и поступать наилучшим образом, т. е. чтобы приобрести все добродетели и вместе с ними все доступные блага»¹.

Однако в контексте осмысления категорического императива И. Канта, возникают предпосылки для преобразования такого рода детерминации. Добродетель ничем не обусловлена и заявляет она о себе с ошеломляющей настоятельностью, и хотя ею можно пренебречь, перед самым фактом ее существования пасует логика рассудка, требующая иных действий: «...Нравственность *сначала* (курсив мой. – И. К.) раскрывает нам *понятие* (курсив мой. – И. К.) свободы и, стало быть, *практический разум* сначала ставит спекулятивному разуму самую неразрешимую проблему, связанную с этим понятием, дабы из-за этого понятия привести его в величайшее замешательство...»².

Можно ли это понимать так, что *случается* некое внешне фиксируемое, телесно облаченное событие, включающее в себя осознание его нравственного содержания, что, в свою очередь, запускает становление рассудочной мысли, в дальнейшем начинающей определять характер последующих поступков? И не будет ли это означать превращения нравственного субъекта в некую машину, совершающую поступки на основании врожденного ей чувства?

Человек рождается во внешне-телесном действии, которое не совпадает с общим порядком эмпирически данных вещей, не знающих морального измерения. Открытие себя в такого рода измерении определяет его разумность. Человек схватывает себя в качестве такового не через внутренний процесс рефлексии и накопление необходимого багажа знания, а во внешнем обнаружении своего нравственного свершения здесь и сейчас, в тактильной данности самому себе в окружающем его мире. Не через внутреннее осознание, а через внешне-тактильную явленность себе как осуществленное нравственно свободное действие полагается начало

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 262.

² Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., "Мысль", 1965. С. 346.

развития мысли, ведущей к рефлексивному закреплению подобного состояния и к формированию условий для его негарантированного воспроизводства.

В совершённом первом свободном поступке (в выходе из обусловленности природным миром к нравственному миру) мысль появляется как повернутая к самой себе, к своей способности определяться на своих собственных основаниях. В обнаруживаемой зеркальности себя (рефлексивности) открывается как собственная конечность (завершенность), так и цельность (осуществление себя в цели). Таким образом человек обретает возможность увидеть свою реализацию в действиях, благоприятных не только для него самого, но и для других, принадлежащих к цельности его свершения, – свершится как мать или отец, учитель или наставник, трудящийся или защитник, организатор или помощник. Естественное место человека раскрывается как нравственно-социальная жизнь, благодаря которой обеспечиваются служащие ей рефлексия и знания.

Изначальность саморефлексии – это данность себя как мыслящей свободы, по Канту, совпадающей с нравственностью. Осмысленный поступок – это поступок, подразумевающий свободную мысль, живущую в ноуменальной сфере, т.е. в обращенности ко всему миру с готовностью впустить его в себя целиком. Однако если здесь и будет напрашиваться вывод о врожденности нравственного чувства, обитающего в указанной сфере, нравственное свершение человека, тем не менее, не может быть уподоблено запрограммированному действию. Несостоятельность такой аналогии объяснима тем, что к свободному проявлению мысли принадлежит и выпадение человека из отмеченной сферы в силу того, что человек эмпирически феноменален. Он может отталкиваться от своей свободы, впадая в отчаяние из-за своей безысходной втянутости в эмпирическую жизнь и уступая диктату ее детерминирующих законов. Из этого следует, что каждый раз он вновь должен возрождать возможность своего нравственного бытия посредством экзистенциального усилия, преодолевая уныние и бегство от себя – произведением себя.

Имея в виду этот нюанс, свободный поступок будет подразумевать способность разрыва с ценностью своей эмпирической жизни, за пределами которой происходит встреча с таким Ничто, которое, превосходя бытие сущего, в своей независимости от него придает ему онтологическое значение. И именно этот тематический горизонт, открывающийся в философии конца XIX – начала XX вв. (казалось бы, порывающей с классической философией), снова возвращает нас к максиме категорического императива, полагающей отказ от себя ради признания Другого. Вместе с тем произошедшая смена философских приоритетов позволила дополнить характеристику трансцендентального субъекта аспектом его личной воплощенности, экзистенциальной насыщенностью его жизни эмпирическими переживаниями.

В рамках этого изменения могут быть намечены различия в стратегиях поведения в обстоятельствах классической и современной эпох. В этике Аристотеля или Канта моральность человека заявляла себя в предписании себе необходимости поступательного созидания, т.к. в сохраняющейся явственности материальной жизни не находилось достаточных оснований для сведения ее исключительно к трансцендентальной понятийности. Моральная аморфность или вовсе моральное безразличие современного «цивилизованного» человека может объясняться (помимо прочего) установлением осязаемых границ между материальным и воображаемым, в результате чего предпочтение начинает отдаваться *виртуальной жизни*. Материя жизни растворяется в словах и образах, стирающих эмпирическое ощущение реальности, размывая тем самым почву для бескорыстного поступка. Нарастающая нехватка тактильности и телесной активности парадоксальным образом становится препятствием для встречи со своим морально значимым лицом. Создаваемые симуляции жизни тела указывают лишь на их искусственно-рефлексивную сконструированность. Тело превращается в виртуально-ментальный объект, жизнь которого обуславливается инструкциями по использованию. Оно перестает осознаваться в качестве места актуализации морального сознания, все более выступая как средство самоаннигиляции, упраздняющей желание брать ответственность за свое (а не анонимное) слово и держать ответ за совершаемое действие.

Однако и в этом неосознаваемом парадоксально-декадентском действии заключена надежда на спасение от нравственного онемения. В действии от обратного (в желании изменить или вовсе избавиться от по многим параметрам несносного тела, которое, несмотря на все усилия, удручает своей неподвластностью) также проявляет себя стремление обрести живое тело, выступающее отправной точкой свершения события, отличного от тела. Выход к Другому не произведен исключительно от ментального опыта, силы и доблести (*virtus*) ума, якобы пребывающего в гомеостазе нравственного совершенства (*virtus*). Он возможен с учетом целостной вовлеченности человека, через активность как ума, так и тела, но без абсолютизации одной из сторон в ущерб целого: «И именно в человеке призывает Фуко, так же как и Ницше, искать совокупность тех сил и функций, которые сопротивляются... смерти человека»³.

В контексте данного подхода возникает сомнение относительно формулы о свободе как осознанной необходимости. В ней сказывается абсолютизация ума, тогда как Кант все же настаивает на ограничении претензий чистого разума. Поспешно привлекаемые некоторые кантовские формулировки, как, например, «религия в пределах только разума», могут показаться, как утверждения обратного. На деле же религиозные амбиции чистого разума ограничиваются положениями моральных законов. Сами эти законы запредельны природной и социальной обусловленности,

³ Делез Ж. Фуко. М., Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 123-124.

определяемой рассудочной деятельностью, т.е. они независимы от долженствования необходимости, диктуемой теми или иными эмпирическими условиями жизни. В расширительном плане с такого рода осознанием необходимости мы можем встретиться еще в животном мире, когда, например, млекопитающее имеет дело с ясной для него ситуацией выбора, в результате находя оптимальный выход, максимально соответствующий его родовой природной необходимости. Однако осознание этого не делает его свободным, не вырывает его за пределы его природы.

Если свободу поставить исключительно в зависимость от разума (рассудка) и не учитывать при этом необходимость тела и преодоление его границ, то в нравственном отношении она окажется пустой. Через тело нравственный поступок, совершаемый в имманентности мира, достигает всей своей трансцендентной значимости и высоты. Кантовская формулировка категорического императива, рассмотренная со своей формальной стороны, как рассудочная формула, укажет только на чистый опыт долга, лишаясь своей экзистенциально-порождающей энергии. В этом случае для этого опыта будет неактуальна, например, экзистенция прощения, имеющая нравственный потенциал и подразумевающая признание весомости тела для обретения нравственной свободы. Морально предосудительный поступок не может быть оправдан, но он может быть прощен. И в этом состоит принципиальность дополнения к моральному закону.

В прощении обозначает себя сила, способная преодолевать эгоизм человеческих обид и корысти, скапливающихся в телесной инстанции. В современных реалиях прощение теряет лично-значимый характер, нацеленный на признание Другого, т.к. эта функция по нарастающей делегируется различным правовым и государственным институциям, превращающим ее в машинно-бездушную процедуру. Например, в случае непосредственно личного участия в акте наказания преступника и следующего за этим его прощения пробуждается свободная нравственная воля, человек переступает через себя и открывается Другому, в то время как при положительном решении по исковому заявлению реализуется только принцип удовлетворения личного счастья. О значимости личной вовлеченности в события мира, проживания в себе драматичности его бытия и сопереживание ему, свидетельствует уже древность: «Трагедия лишь открывает в мире его онтологическое основание – загадочную амеханию, ждущую решения, изначальную и вековечную тяжбу. Лишь поскольку сущее стоит в этой тяжбе с собой, возможно в нем такое сущее, как человек – сознающий, мыслящий, волящий, свободный, ответственный, сосредотачивающий в себе или представляющий собой саму онтологическую неразрешенность, лежащую в основании сущего. В основе того, что со всей космической и даже божественной мощью бытия

определяет человека и его сознание, трагически обострившееся зрение усмотрит свободную волю самого человека, его само-определение»⁴.

Древние судебные тяжбы могли также превращаться всего лишь в игру интересов, от чего защищало поддержание напряжения личной включенности в жизненный процесс, в котором на кон ставилась не столько личная выгода, сколько сохранность своего места среди других в общем для всех мире: «Оправданий древнее право не может знать, но 'примирение', метафорический эквивалент 'воскресения из смерти', было возможно и принято. Оно проходило в формах, созданных смысловым значением метафоры 'оживания'. В родовую эпоху обе стороны могли 'помириться' и прекратить кровавую 'мечь', хотя бы дело касалось убийства: именно с 'убийцей' и возможен был 'мир' вопреки всякой, казалось бы, логике»⁵.

В заявленном Кантом понимании свободы через категорический императив человек как бы обосновывается в его вертикальном положении, в его способности прорываться в вечность (в божественно-ноуменальный мир), метафорой которой становятся небеса, звездное небо. В то же время акт прощения (примирения) подчеркивает связь небесного измерения человека с его земным и смертным существованием, с рядом существующим с ним человеком. В прощении человек умиряется в своих амбициях на неподсудность, якобы наделяющей его правом судить мир с опорой на «всесилие» рассудка.

Экзистенциальное прочтение метафизики нравственности И. Канта сталкивается с резонными возражениями, например, со стороны ницшеанцев. Кантовская мораль виделась Ницше чересчур рассудочной, обескровленной, лишенной жизни, присвоившей себе место Бога. Выше на это уже было обращено внимание, отчасти позволяя согласиться с оценкой Ницше. Тем не менее сам потенциал кантовской моральной философии включает в себе те возможности, о которых также было сказано. Понятно желание Ницше реабилитировать саму волю, ее жизненную динамику и силу, позволяющую человеку превозмогать себя, не застывая в границах моральных установок. Но все же не вполне справедливым будет упрек Канту в том, что он не разделил бы подобного устремления: «...Эта "сила"... как "переступание", "переход" или же как "превышение", "преодоление" любого личного бытия, понимаемого в качестве покоящегося в себе. Этот "переход" подчас равнозначен подчеркиваемому Хайдеггером понятию "трансценденция" (которому он, впрочем, и соответствует в дословном переводе). В данной связи, однако, следует привести и формулировку Ницше, что человек есть "мост, а не цель", "восхождение и нисхождение"»⁶.

⁴ Ахутин А. В. Открытие сознания (древнегреческая трагедия) // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., Наука, 1990. С. 23.

⁵ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., М., Издательская фирма "Восточная Литература" РАН, 1998. С. 210.

⁶ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб., Издательство "Лань", 1999. С. 51.

Кант дает нам описания таких экзистенциальных, сверхчеловеческих порывов, которые обеспечивают человеку его бытие человеком как экзистенции, как нравственного эксцесса бытия, проявляющего себя и в таких феноменах, как раскаяние и прощение. Превращение Кантом человека в цель не тождественно представлению человека в качестве самоцели, что как раз таки делало бы разум безграничным, тотальным и «циническим разумом» (П. Слотердаjk). Во избежание движения в эту сторону в посткантовской философии, во многом остающейся созвучной кантовским идеям, понятие свободы предлагается раскрывать через призму таких «практик себя», благодаря которым органичными бы предстали и «практики другого».

Когда Хайдеггер обращает наше внимание на то, что в бытии Dasein сущность и существование совпадают, то, также как и у Канта, в этом уравнивании не экспроприируется место Бога. Так показывает себя «форма» человеческого бытия, которая в контексте христианского учения может быть соотнесена с понятиями образа и подобия. В этой форме совмещена двойственность – атопично-внетемпоральное присутствие в пространственно-временной протяженности. И далее, например, в философии Ж. Делёза мы встречаемся с этой двойцей при описании концепта: «Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах. Но он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Он лишен пространственно-временных координат и имеет лишь интенсивные ординаты. В нем нет ординаты. В нем нет энергии, а есть только интенсивность, он анергитичен (энергия – это не интенсивность, а способ ее разворачивания и уничтожения в экстенсивном состоянии вещей). Концепт – это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этось, некая целостность – например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт)»⁷.

Если попробовать оценить данное суждение с точки зрения кантовского содержания моральной философии, то следовало бы сделать одну семантическую поправку в понимание энергии. Событие можно раскрывать через энергию, если интерпретировать ее как разворачивание присутствия в поле свободы. Энергия в этом случае предстанет в качестве содержания события, определяющего интенсивность его свершения.

Тем самым событие морального действия приобретает свойство мерцающего бытия, причастность к которому доступна человеку. Вне этого существования человек не может считаться даже природным существом, которому присущи свойственные ему онтологические формы существования. Форма события природного сущего имеет иную содержательную интенсивность, которая не позволяет ему удерживаться на поверхности того события, которое связано с прорывом к свободе. Вне такого прорыва человек будет больше соотноситься не с природным, а с искусственным, машинным существованием.

⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., Алетейя, 1998. С. 32.