

Доклад

Семинар "Койнония" №11.
/16 декабря 2009/

УДК 7.013.001.361

© Ведров А.И., 2009

Действию предпослана взаимность: назад к симметрии в этике

Алексей Ведров

В статье исследуется принцип симметрии в этике. Аргументация против этической асимметрии Э. Левинаса строится через исследование равенства и взаимности как условий человеческого достоинства. Показывается связь обещания как речевого акта и взаимности. Принцип этической симметрии применяется к рассмотрению альтруизма и дара. Ключевые слова: этическая симметрия, взаимность, честь, достоинство, обещание, альтруизм, дар.

Преобладающее большинство этических учений можно довольно-таки однозначно отнести к одной из двух категорий: в основе почти каждого из них лежит либо предпосылка о приоритетной роли симметричных отношений между людьми, либо постулат асимметрии как главного признака этического отношения. Нижеследующий текст пред-

ставляет собой очередную попытку описать этику как дисциплину о социальном взаимодействии, всегда носящем принципиально и неизбежно симметричный характер. При написании его я во многом отталкивался от размышлений Эммануэля Левинаса, которые считаю образцом противоположной позиции¹.

1. Предварительное прояснение понятий. Симметрия как предпосланная взаимность.

Симметрия — более узкое понятие, чем взаимность; её можно назвать *предпосланной* взаимностью в отличие от *привходящей* взаимности (или взаимной асимметрии). Я могу действовать по отношению к тебе, не ожидая с твоей стороны симметричного ответа, но тем не менее получаю ответ, если ты (непреднамеренно) действуешь по отношению ко мне так же, как я по отношению к тебе, при этом также не ожидая симметричного ответа от меня. Такие отношения можно назвать взаимными, но взаимность здесь не является осознанной предпосылкой интеракции, она лишь акцидентальна, так как не входит в наши намерения. Наоборот, предпосланная взаимность вполне осознанна, здесь мы учитываем потенциальный симметричный ответ и готовы к нему. В этом случае взаимность составляет само существо симметричной интеракции.

2. (Равное) достоинство.

Хотя я признаю положение о *свободе* (преимущественно понятой негативно) важной исходной посылкой любой прескриптивной этики, я хотел бы избежать понимания свободы как стремления к *власти*. Для Эммануэля Левинаса, похоже, моя свобода возможна только "за счёт" Другого: нет такого нейтрального

¹ Написание данного текста и его последующее обсуждение в рамках специально проведённого в декабре 2008 г. семинара в Харькове вряд ли случились бы без инициативы и помощи Евгения Галёны, Александра Филоненко, Екатерины Малаховой и Ларисы Карачевцевой, которым здесь и высказываю самую искреннюю благодарность.

"между", которое я мог бы занять при своём свободном действии, не посягая на Другого. Тогда претендовать на свободу значит претендовать на власть над Другим. Такова интерпретация свободы в изложении Левинаса, и она могла бы служить хорошим подспорьем в аргументации против тех этических систем, в основе которых лежит идея свободы. Чтобы ускользнуть от подобной постановки вопроса, я возьму за основу понятие не свободы, но *достоинства*.

Чарльз Тэйлор показывает, как в эпоху Модерна понятие чести сменяется понятием достоинства, которое и становится одним из основных для социальной философии Руссо, Канта и Гегеля². Понятие *чести* — детище иерархического социального порядка; в этом случае повышение статуса одного участника интеракции происходит непременно за счет другого участника. В поединке дуэлянтов свою честь защищает один за счет другого. Как метко выражается Тэйлор, "слава одного человека непременно является позором другого"³. В случае с достоинством, наоборот, происходит интеракция равных, один из двух взаимодействующих утверждается не вопреки другому и не за счет другого, а благодаря ему. Именно равенство и взаимность являются условием возможности достоинства гражданина. Если один из двух агентов существует для другого как обладающий большим достоинством (как господин для раба, выражаясь в терминах "Феноменологии духа"), достоинство того, кто претендует на "большее достоинство", т.е. господствующего, умаляется уже тем, что он как "более достойный", как господин, существует только для "менее достойного", для раба. В своем статусе он зависим от Другого, и у Другого всегда есть карт-бланш на выравнивание достоинства. Признанию друг друга, и именно признанию друг друга как достойных, всегда предпослана взаимность, а значит и равенство.

При такой постановке вопроса *достоинство* можно понимать как готовность воздерживаться от властного посягательства на Другого и удерживать Другого от властного посягательства на

² См.: Тейлор Ч. Мультикультуралізм і "політика визнання". — К.: Альтерпрес, 2004. — С. 46-52.

³ Там же. — С. 49.

меня. Достоинство обоих утверждается только во взаимном отношении равенства и при условии удерживаемого обоими баланса. В этой ситуации и я, и Другой выше собственной захваченности предметом возможного посягательства: воля направляется автономно, не гетерономно.

Не стоит понимать "наличие" достоинства как обязательное требование к "настоящему человеку"; его вообще не следует рассматривать как свойство человека. Достоинство — это характеристика поступка. Каждый поступок может быть более или менее достойным в зависимости от того, насколько в нем человек воздерживается от властного посягательства на Другого и сам удерживает Другого от властного посягательства на себя. В той или иной степени (конечно, со скидкой на герменевтическую проблему) степень достоинства поступка можно (количественно) измерить — подобным образом мы говорим о "достоинстве" купюры как носителя средства обмена. Сама же готовность к этому как *способность* всегда уже принадлежит каждому человеку и потому может быть причислена именно к частичной антропологии, а не к идеалу *humanum*, которого еще только предстоит воспитать. Видимо, это и подразумевали Руссо и Кант, апеллируя к достоинству.

Может показаться, что изложенная точка зрения должна побуждать воздерживаться от контакта с Другим вообще, поскольку каждое моё обращение к Другому является вызовом, на который он не может не ответить, ведь даже его молчание и бездействие будут определённым ответом. Проиигнорировать моё обращение значит содержательно ответить на него. Из всего этого, казалось бы, следует, что любая попытка вступить в определённые отношения с Другим ограничивает его свободу, поскольку *вынуждает* его ответить⁴. Данное возражение, помимо того что не вполне корректно описывает взаимодействие в категориях свободы вместо категорий достоинства, не учитывает следующего простого момента. Вступая в отношение с Другим и ставя его в ситуацию

⁴ Этим замечанием, надолго поставившим меня в тупик, я обязан Екатерине Малаховой.

выбора, я не просто создаю для него некоторую неизбежность. Я создаю для него этическую ситуацию и далее не просто допускаю, но обуславливаю свободу поступить так или иначе. Иной вопрос, что я должен всячески избегать "подталкивания" его к тому или иному решению и быть готовым принять любую его реакцию (вместе с тем, однако, и готовым пресечь его властное посягательство на меня, всегда в той или иной мере неизбежное). Иными словами, "вызов" есть не властное посягательство, но создание той ситуации, в которой впервые только и возможна свобода — поскольку свобода есть понятие этическое, а этике место там, где начинается *взаимодействие*.

3. Когнитивный приоритет потенциального перед актуальным.

Конечно, отношения, участники которых обладают идеально равным достоинством, в мире не встречаются; фактические отношения всегда в той или иной мере отмечены властью. Фактические отношения власти асимметричны; однако же при правильных личных взаимоотношениях и при правильном социальном строе это положение вещей выравнивается благодаря возможности симметрично изменить властные отношения. Если они основываются на достоинстве, члены отношения власти *потенциально* взаимозаменяемы: в личных отношениях каждый может надеяться на добровольную помощь Другого, оказывая Другому свою добровольную помощь в данный момент; в институционализированных отношениях власти каждый имеет (в идеале) равные шансы занять место того (возможно, анонимного) Другого, который в данный момент властен над ним.

Вообще, приоритет потенциальности оказывается прекрасным средством обоснования многих этических предписаний, которые в дальнейшем могут, а в некоторых случаях должны быть закреплены в позитивном праве. Так, Отфрид Хёффе обосновывает долг по отношению к детям и старикам посредством забавного для нашего уха "сдвига по фазе": каждый ребёнком по-

лучал заботу родителей или каких-то общественных институтов и может надеяться на помощь в старческом возрасте благодаря тому, что в дееспособном возрасте сам заботится о детях и стариках⁵. Сюда же можно добавить и помощь людям, (в силу обстоятельств) лишь потенциально обладающим необходимой в данном обществе компетенцией — например, фактически неспособным ходить или видеть или мигрантам, недостаточно владеющим языком. Наш долг по отношению к ним объясняется тем, что каждый из нас сам может оказаться в подобной ситуации: утратив способность ходить или видеть вследствие несчастного случая, переселившись в страну с другим языком общения.

4. На её месте мог бы быть я: подстановка и поправка на герменевтическую проблему.

Описанная выше возможность и необходимость подстановки себя на место Другого и (воображаемых) других на свое место — важная черта симметричной этики; более того, она фактически часто лежит в основе морального действия или суждения. По меткому замечанию Джорджа Герберта Мида, стремясь оправдать сомнительный поступок, люди обычно говорят, что "именно так поступил бы на их месте каждый"⁶. Интересно, впрочем, что этой фразой иногда пытаются умалить не только вину, но и заслугу; в свете этого подстановка оказывается чем-то вроде выравнивания.

(Правда, герменевтическая проблема усложняет такую подстановку, а в некоторых ситуациях даже делает ее вообще нерелевантной: наша потребность или наши ожидания при определенных обстоятельствах не всегда совпадают с потребностью Другого или его ожиданиями при тех же обстоятельствах, т.к. он может иметь другую биологическую конституцию (если это разумное существо, но не человек), принадлежать к другой культуре, иметь другие личные предпочтения. Собственно говоря, порой мы не можем "оказаться на месте Другого" уже потому, что возможно

⁵ См. Хёффе О. Справедливость. — М.: Практикс, 2007. — С. 128-129.

⁶ Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. — К.: Український центр духовної культури, 2000. — С. 343.

недоразумение, или потому, что "внутренний мир Другого" непонижаем для нас. Впрочем — и здесь я снова апеллирую к Хёффе — если предположить некую "частичную антропологию" как набор способностей, делающих возможным социальное действие вообще⁷, подстановка оказывается возможной по отношению к любому другому человеку, независимо от его культурной или другой дистанции по отношению ко мне. Однако нужно признать, что в отношениях с близкими людьми ситуация часто требует этического решения, выходящего далеко за пределы того, которое могло бы основываться на "частичной антропологии").

5. Перспективы проверки исходной гипотезы.

Руководящую роль симметричных отношений в этике можно проверить, анализируя конкретные ситуации с помощью некоторых философских инструментов. В этом смысле продуктивной мне кажется теория речевых актов, в особенности проведённый её представителями анализ обещания⁸. Джон Р. Сёрль в ранней работе "Что такое речевые акты?" истолковывает неискреннее обещание следующим образом: я веду себя так, словно даю обещание, но на самом деле не намерен делать то, что обещал. Смысл обещания в этой ситуации сохраняется, поскольку своим заявлением о том, что сделаю что-либо, я принимаю на себя ответственность за выполнение сказанного. Таким образом, сохраняется существенное условие обещания (принятие ответственности), хотя не сохраняется условие искренности (намерение выполнить обещание)⁹. Для нас важно во всём этом то, что структура неискренного обещания выявляет симметричную сущность этики: со стороны слушающего речевой акт говорящего выглядит как полное, в том числе искреннее, обещание, в то время как го-

⁷ См.: Гьёффе О. Трансцендентальный обмін — фігура легітимації прав людини? // Філософія прав людини. — К: Ніка-Центр, 2008 — С. 35-36.

⁸ Учитывая тот факт, что Джон Остин и Джон Р. Сёрль часто проводят аналогию между обещанием и утверждением, анализ обещания даёт не настолько узкоспециальные результаты, как может показаться на первый взгляд.

⁹ См.: Сёрль Дж.Р. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1986. — Вып. XVII. — С. 160-169.

ворящий знает о том, что его обещание является неискренним. При этом говорящий знает об этой асимметрии — назовём её асимметрией первого порядка, — а слушающий не знает о ней, что удваивает асимметрию, создавая асимметрию второго порядка; причём такое положение дел — двойная асимметрия — вошло в намерение говорящего. Хозяином положения, само собой, оказывается именно говорящий, поскольку только он обладает знанием об асимметрии, и знание это в данной ситуации гарантирует ему власть над слушающим. Таким образом, лживое обещание представляет собой сознательное нарушение взаимности и, согласно описанному выше пониманию достоинства, лишает достоинства обоих участников ситуации.

6. О некоторых аспектах асимметричной этики с точки зрения этики симметричной.

Полагаю, многим знаком "навязчивый" *альтруизм* — причина ситуации, когда чувствуешь себя в долгу перед Другим, даже если он настаивает на том, что никаких обязательств нет; когда Другой как бы самоутверждается за счёт своей помощи и, возможно, моей беспомощности; когда его помощь непропорциональна моей потребности или когда его фактическая помощь мне асимметрична моей потенциальной помощи ему. Этот дискомфорт мало с чем можно сравнить: хочется выйти из уже существующего отношения с Другим, но это невозможно, как невозможно отменить факт рождения или раз совершённый поступок. Вместе с тем каждый из нас может испытывать естественное стремление помочь Другому, и уже поэтому важно понимать, что Другой, в свою очередь, также может испытывать стремление помочь мне; и важно позволить ему помочь мне, так как я тоже могу ожидать от него, что он будет открыт для моей помощи. Естественная склонность к тому или другому может различаться у разных людей, и поэтому к ней, как не зависящей от воли, нельзя предъявлять требований. Нужно делать скидку на — отчасти, возможно, прирождённую — разницу в расположении людей на шкале, полюсами

которой являются эгоизм и альтруизм: ведь и я мог бы родиться с другой естественной склонностью. Несмотря на это, можно требовать некоторого минимального набора действий и установок, которые являются рациональными и могут не нарушать моего и чужого достоинства даже при врождённом эгоизме; к этому минимальному набору относится и диспозиция открытости к "естественной склонности" Другого. Где есть предпосланная взаимность плюс признание отличия Другого и готовность учесть это отличие в своих действиях, там альтернатива эгоизма и альтруизма становится второстепенной.

Переходя к краткому описанию смысла феномена *дара*, я ориентируюсь на его обыденное понимание и оставляю в стороне обширный дискурс дара, исследования Марселя Мосса, Жака Деррида и Жана-Люка Мариона. Меня интересуют представления, лежащие в основе практик дарения у типичного представителя общества, в котором живу я сам¹⁰. Итак, дар предполагает взаимность уже постольку, поскольку обладает некоторым дополнительным смыслом, не являясь просто бессрочной безвозмездной передачей. Одаряемый признаёт в дарящем дарящего и придаёт акту дарения особый, выходящий за пределы повседневных отношений смысл; дарящий при этом знает о такой диспозиции одаряемого. Дар прерывает отношения собственности, но не останавливает отношения обмена в принципе — хотя, возможно, несколько трансформирует их. Дарящий и одаряемый хорошо понимают роли друг друга, и потенциально каждый из них может выступить в противоположной роли; более того — как правило, он фактически когда-либо уже в ней выступал. Взаимность заключается и в том, что акт дарения может совершиться только по обоюдному согласию дарящего и одаряемого. Если дарение может нарушить баланс достоинств и оказаться властным посягательством дарящего на одаряемого, одаряемый вправе отка-

¹⁰ Здесь я не привлекаю подтвержденной эмпирическими исследованиями статистики и исхожу только из личных наблюдений и собственных представлений, относительно которых предполагаю, что они типичны для общества, в котором я живу и возникли благодаря усвоению социально укоренённых правил практики дарения.

заться от дара. Достаточно широко распространён литературный сюжет, когда один из героев стремится одарить другого героя, но тот отказывается от дара, поскольку дар нарушил бы симметрию их отношений.

Если всё это так, если дарение предполагает, что одариваемый может отвергнуть дар и, следовательно, сам акт дарения (также и дарящего в качестве дарящего), то, в частности, *мир* и *бытие* нельзя рассматривать как дар человеку. Нас не спрашивали, принимаем ли мы этот "дар". Мы властно заброшены в мир, а бремя бытия властно возложено на нас. С рождения мы заклеены как подвластные времени. Мир и бытие — злая пародия на дар: нам их просто всучили. Мы могли только беспомощно принять навязанное, как Бернар Бертран из "Бессмертия" Кундеры был не властен отвергнуть навязанную ему как "дар" грамоту о том, что он является стопроцентным ослом.

Наконец, последнее замечание в адрес асимметричной этики. Не есть ли вообще утверждение "фундаментальной *инаковости*" Другого насилие, навязывание ему этой инаковости, поскольку оно догматично, исходит от моей установки, а не от диалога с самим Другим? Если да, в чем же тогда обвинять этику, основывающуюся на свободе, взаимности или равенстве, симметричную этику? Отрицательный же ответ, по-моему, возможен лишь со следующей оговоркой: утверждение о фундаментальной инаковости Другого не когнитивно и не претендует на истину, это лишь этический принцип, призванный направлять наши действия; т.е. инаковость Другого признается *als ob*, в модусе "как если бы". Таковой принцип был бы принципом формальной этики долга, таковая максима была бы максимой автономной воли — вопреки установке Левинаса.