

УДК 123

DOI: 10.34670/AR.2020.58.94.040

Моральное должествование в экзистенциальной философии

Мамедов Азер Агабала оглы

Доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
Российский государственный аграрный университет им. К.А. Тимирязева,
127550, Российская Федерация, Москва, Тимирязевская ул., 49;
e-mail: mamedov@mail.ru

Котусов Дмитрий Вячеславович

Кандидат философских наук,
Российский государственный аграрный университет им. К.А. Тимирязева,
127550, Российская Федерация, Москва, Тимирязевская ул., 49;
e-mail: mamedov@mail.ru

Григорьев Сергей Леонидович

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии,
Российский государственный аграрный университет им. К.А. Тимирязева,
127550, Российская Федерация, Москва, Тимирязевская ул., 49;
e-mail: mamedov@mail.ru

Аннотация

В статье предлагается этический анализ положения экзистенциальной философии о неопределенности человеческой природы. Авторы подчеркивают, что экзистенциальная философия, в отличие от классической философии, рассматривавшей мир с точки зрения категорий вечности, бога, абсолютного разума, рождается из осознания утери объективной реальности – «мира вообще». Размышления о некоем общем для всех бытии бессмысленны; бытие, о котором только и может идти речь, это «мое» бытие. Причем это бытие первично по отношению к сущности: человек сначала есть, а только потом определяется в качестве «что» этого есть. Соответственно, раз «мира вообще» нет и из него не может исходить никакого морального закона, раз человек изначально лишен всякой сущности и может быть определен только как свобода, можем ли мы говорить о его моральной вседозволенности? Авторы демонстрируют, что свобода рассматривается в экзистенциалистских текстах не просто как начальное состояние человека, но и как его долг: человек не только изначально свободен, но и должен себе оставаться свободным. Задача же сохранения свободы может быть понята как задача сохранения Другого, поскольку именно последний позволяет субъекту встать в позицию по отношению к самому себе, сохранив тем самым базовую неопределенность.

Для цитирования в научных исследованиях

Мамедов А.А., Котусов Д.В., Григорьев С.Л. Моральное долженствование в экзистенциальной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Том 9. № 5А. С. 191-202. DOI: 10.34670/AR.2020.58.94.040

Ключевые слова

Экзистенциализм, этика, свобода, мораль, Другой.

Введение

Как правило, экзистенциальная философия воспринимается как философия одиночки, человека, обращенного к самому себе, создающего проект самого себя без оглядки на общество и общественные нормы. Лишенный надежды на обретение истины, он может надеяться только на силу своего творческого духа, эту истину создающего. Человек есть только то, что он сам из себя создает – вот, пожалуй, одно из главных уравнений экзистенциальной философии. Однако не опасно ли подобное представление? Не должны ли мы все-таки положить определенные преграды «творческому духу», который, не дай бог, в своей оригинальности может зайти слишком далеко? Убивать, в конце концов, тоже можно творчески. Одно из возможных возражений экзистенциальной философии – это возражение этическое: не приведет ли фетишизация свободы к полному отрицанию любого закона, в том числе и закона добра? [Гайденко, 1997, 468-480]. Сможем ли мы в рамках экзистенциальной мысли возразить человеку, осознанно и ответственно выбирающему убийство и зло? Настоящая работа предполагает найти положительный ответ на поставленный вопрос.

Основная часть

Каждый день, совершая какое-то действие или даже бездействие, мы делаем выбор. Абсолютно любое наше действие есть выбор в пользу какого-то бытия. Бытия, в котором люди чистят зубы, ездят на работу или даже совершают самопожертвование. Я пью кофе утром и тем самым делаю выбор в пользу того, что моя утренняя бодрость есть некая ценность. Без меня эта ценность бы заметно пошатнулась в своем величии. Я поменялся – и теперь замечаю только ту информацию, которая связана с тем, что пить кофе вредно. Я замечаю, сколько людей кофе не пьют, и для меня этот мир уже иной. Никакого другого мира мне не дано. То, что я знаю о так называемом объективном мире есть именно мое знание, оно неизбежно искажено моей субъективностью. «Мира вообще» не существует, любой «мир вообще» есть не более чем идея моего сознания.

Возьмем, например, дверь. С объективной точки зрения это просто определенная структура атомов, но для меня это не так. Это всегда дверь куда-то. К начальнику, родителям, лучшему другу, на работу и т.д. Для меня эта «дверь» - единственная и неповторимая в своем смысловом окрасе. Для другого человека она может значить совсем иное, он, может быть, никогда не поймет моего трепетного к ней отношения – поэтому, это именно моя «дверь», моя, и ничья иная. Я могу ей «поделиться» с другими, рассказать о ее значении, но поймут ли они меня, переживут ли то же, что переживаю я напротив нее – это сложный вопрос. И уж тем более меня не поймет «мир вообще» - вряд ли где-то в его бесконечных квантовых глубинах прописано, что

за этой дверью я должен был, например, впервые увидеть свою любовь. В противном случае это была бы судьба (сам мир ждал бы нашей встречи!), и я могу воспринимать данное событие как судьбу, но только, боюсь, опять же с позиции моего видения, моей субъективности. И «судьба», и «дверь», и любой другой объект моего опыта не только вторгаются извне, но всегда в то же время есть и продолжение меня – я корень их существования именно как «судьбы», «двери» и т.д. Да, если по всем физическим законам я должен прищемить палец, я его прищемлю – я не господь бог, чтобы изменить и это, - но именно от меня зависит, сделать из этого факта Событие, увидеть, например, в нем знак не соглашаться на предложенную работу или выкинуть на помойку серых будничных событий.

Экзистенциальная философия рождается из осознания утери объективной реальности – «мира вообще» [Котусов, 2018, 193-202]. Я не могу видеть мир иначе, как своими глазами – вот его первая и отправная точка. «Классические» мыслители пытались посмотреть на мир по-другому, с точки зрения чего-то нечеловеческого: вечности, бога, абсолютного разума, – но подобные иллюзии в XX веке уже не могут быть оправданы. Мысль о том, что может быть некая абсолютная точка зрения, место, с которого *все* видно, пребывание на котором, следовательно, обеспечивает вас Истиной в последней инстанции – XX век бежит от этой мысли как чумы. Нет никакой Истины, скажет он, нет бога, возвещающего эту Истину, есть только человек и его представления об Истине и боге. Представления, но не они сами. И рассуждая о них (а о них, конечно же, надо продолжать рассуждать), мы говорим именно о человеке, а не о чем-либо еще. Раз кто-то верит в бога, значит ему зачем-то надо верить в бога, и нас в первую очередь должно волновать не то, насколько оправдана эта вера, а то, зачем она ему нужна. Что-то, видимо, происходит в нем очень важного, чего без этой веры произойти не может. И если мы поймем, что именно, мы поймем что-то и о самом человеке. Аргументы тут не при чем. Просто кому-то надо верить, а кому-то надо этого человека разуверить, переубедить. Страсть первого и второго говорит о том, что дело, на самом деле, не в боге, а в этой надобности – вот с ней-то и надо работать.

Не случайно Сартр свое программное произведение «Бытие и ничто» начинает с констатации того факта, что современная философия отказалась от традиционной дихотомии сущность-явление, поставив на место обоих феномен. Это означает, что «нет больше внешнего, если под ним понимать поверхностную оболочку, которая скрывала бы от взглядов истинную природу объекта. В свою очередь, нет и той истинной природы как сокровенной реальности вещи, существование которой можно предчувствовать или предполагать, но до которой никогда не добраться, поскольку она всегда остается «внутри» рассматриваемого объекта» [Сартр, 2000, 20]. Солнце, которое я вижу в данный момент, не скрывает за собой никакого *настоящего* солнца. Его смысл не отсылает к какому-то общему «вечному» смыслу. То, что можно назвать классической философией, гналось за последним, вслед за Платоном полагая, что есть некий объективный смысл вещей, независимый от человеческого разумения. Есть мир вообще, а есть наше мнение об этом мире, и главная задача философии – довести наше мнение до этого мира, до Истины. Мы знаем, что земля вращается вокруг солнца – это истина, а вот то, что я вижу обратное – это мнение, и задача мыслителя состоит в том, чтобы избавить меня от, безусловно, неправильного мнения и привести к истине. Экзистенциализм не отказывается от того, что земля вращается вокруг солнца, но его интересует не это, а то, какой смысл я вкладываю в это знание. Вижу я это вращение в материальном ключе или оно все равно остается для меня следствием грандиозной игры космических богов? Безразличен ли я к этому факту, или он

приводит меня в восхищение в связи с тем безграничным потенциалом человеческого познания, который заложен в его открытии? Может быть, наоборот, он меня пугает, и мне гораздо комфортнее было бы чувствовать себя не где-то на задворках вселенной, но в самом ее центре. В любом случае, земля никогда *просто так* не вращается вокруг солнца. Мы видим, что факт ее вращения еще должен быть как-то выражен, как-то понят и как-то осмыслен. Даже язык науки не лишен той связи с эпохой, которая позволяет назвать выражаемое им знание не более чем удачной интерпретацией. Все эти «как-то» отсылают уже не к миру самому по себе, но моему миру. Бытие земли и солнца в том смысле, в каком я о них говорю, есть продолжение моего бытия. Их смысловое содержание исчерпывается моим смысловым содержанием.

Таким образом, размышления о некоем общем для всех бытии бессмысленны. Бытие, о котором только и может идти речь, это «мое» бытие. И «дверь», и «Бог», и «солнце» корнями своего существования уходят в меня, если мне и доступна какая-то Истина в их отношении, то это моя, и только моя Истина. Разумеется, нельзя сказать, что она выбрана мной абсолютно сознательно, большая ее часть пришла ко мне с языком и культурой, в которой я вырос. Так, кажется, я всегда знал, что Бог бесконечен и благ, а земля вращается вокруг солнца. Разумеется, когда-то мне об этом сказали, но это было так давно, что я уже забыл о том моменте и теперь отношусь к подобным идеям как само собой разумеющимся. В любом случае, «Я», по-видимому, это нечто гораздо более глубокое, нежели я себя ощущаю (неслучайно Хайдеггер говорит о человеке лишь как о вот-бытии, просвете бытия – чем-то, через что всегда говорит нечто большее; это логически подвело его к герменевтике, к идее того, что дом бытия – это язык), но тем не менее, хотя часто Истина и кажется чем-то от меня независимым, я всегда могу подчинить ее себе и изменить. Я могу задать вопрос, действительно ли Бог благ и найти тысячу причин, почему это не так – мой «мир» изменится. Классические философы надеялись встать на место Абсолюта и обозреть с него весь мир, для экзистенциализма я уже стою на этом месте, но, к сожалению, могу видеть только свой «мир». Феноменологически подобные положение дел приводит к довольно непростым переживаниям, анализ которых в свое время стал визитной карточкой экзистенциализма. Остановимся на них поподробнее.

Ужас. Переживание ужаса сродни беспредметному страху. Я боюсь – но не знаю чего. Жизнь идет своим чередом, но мне почему-то тревожно. Что-то не так. В этой «нетаковости» кроется мое внутреннее понимание того, что окружающий мир не имеет основания. Точнее, оно есть – это я, но я настолько беспомощен и конечен, что его вроде как и нет вовсе. Да, сейчас я считаю эту медаль, полученную в школе, чем-то очень важным, но где гарантии того, что и завтра она будет для меня столь же важна? Что завтра будут столь же важны моя семья, работа, вера и тому подобное? Раз нет объективного смысла, имеет ли значение все то, на что я трачу свою жизнь? Имеет ли значение сама эта жизнь? Все, что кажется нормальным и правильным вдруг оказывается подвешенным в пустоте. Диплом, медали, удачная или неудачная любовь – когда меня не станет, это уже не будет иметь значение. Так может ли оно иметь его сейчас, перед лицом этой вечной темноты?

Подобные размышления подводят человека к пониманию абсурдности происходящего. Чувство абсурда связано с тем, что я, будучи сознательным существом, не могу не искать в мире смысла и разумного основания. Когда надежда на существование последнего терпит крах, человеческая природа кажется глупой и неуместной шуткой. Зачем человеку сознание, которое отчаянно ищет во всем себе соразмерность, осмысленность, если мир объективно человеку несоразмерен? Мир неразумен, и оттого нечеловечен. Нечеловечна природа, которой нет до

меня никакого дела. Я могу умирать и захлебываться кровью, ни один листик на дереве, цветок, которым я так восхищался, не обратят на меня внимания. Нечеловечен и сам человек, наблюдая за которым со стороны, нельзя не поразиться механической бессмысленности его действий. Человеческое поведение увлекает только тогда, когда мы вовлечены в пространство создаваемых им смыслов, но если посмотреть на него отвлеченно, например на разговаривающего по телефону человека сквозь стекло телефонной будки, станет ясно, насколько же пуста беззвучная мимика его лица.

Наконец, осознание бесосновности и абсурда происходящего подводят к пониманию собственной свободы. Раз наверху нет на меня никакого плана, раз нигде не прописано, что я должен прожить свою жизнь так-то и так-то, я вдруг оказываюсь безгранично свободен. Я не должен сажать дерево и становиться отцом, не должен идти в армию или заниматься наукой. Мир не предъявляет ко мне никаких обязательств. Обязательства предъявляют другие люди, но ни один из них не может говорить от имени вселенной или бога – пока я сам не наделю его такими полномочиями. Ни один приказ не ведет к его автоматическому исполнению, ни одна корона не символизирует безграничной власти надо мной до тех пор, пока я им этого не разрешаю. Но это же означает и то, что я не могу переложить на них ответственность. Ответственны не командир, король или бог, ответственен я, решивший исполнить их волю. Однако подобный груз зачастую слишком тяжок, поэтому я буду делать все возможное, чтобы его избежать: я буду вверять свою волю тоталитарным государствам и верить в некое абсолютное зло, потому что последнее автоматически требует своего уничтожения, я буду ссылаться на обстоятельства и свои инстинкты, которые я якобы не в силах преодолеть – лишь бы не чувствовать себя виноватым и найти искомое алиби. И хотя подобный самообман разрушителен, от него крайне непросто отказаться – более того, люди, его избличающие, могут даже прослыть жестокими и негуманными, бесчеловечными. Ведь это так по-человечески – совершать ошибки и быть зависимым.

Если феноменологический опыт, из которого исходит тот или иной философ-экзистенциалист может быть разным и, следовательно, разными до определенной степени могут быть и описания человеческой реальности (ужас для Хайдеггера свидетельствует о человеческой бесосновности и, как следствие, необходимости возвращения к бытию, к основе [Хайдеггер, 2015]; тревога выводит Сартра к мотиву бегства от свободы и требованию сохранить последнюю во что бы то ни стало [Сартр, 2000]; бессонница наталкивает Левинаса на идею освобождения от тотальности бытия [Левинас, 2013] и т.д.), то в одном, тем не менее, они всегда остаются едины – в описании человеческой экзистенции как неравной себе, неопределимой. Сущность человека состоит в постоянном ускользании. Человек, пишет Камю, есть «единственное существо, отказывающееся быть тем, кто он есть» [Камю, 2018, 19]. Сартр выражается еще более радикально: человек есть то, что он не есть и не есть то, что он есть. В подобном ключе высказывается и Ясперс: мы можем знать человека как некий объект, с точки зрения науки, но в таком случае утрачиваем знание о нем как о чем-то подвижном и неопределенном, как о свободе [Ясперс, 1994].

В этом смысле экзистенциальная философия противостоит интеллектуальной моде XX века, в любых человеческих поступках стремящейся обнаружить основания, не сводимые к свободной воле индивида. Не в ней (то есть в воле) мы должны искать начала человеческого действия, скажет эта мода, но в чем-то, что ей предшествует и ее определяет. Мотивы, например, будут определять бессознательное, мышление язык и его структура, а сами поступки инстинкты.

Весьма показательны эксперименты Либета, демонстрирующие, что работа в мозге, запускающая какое-то действие, начинается еще до сознательного принятия решения о совершении этого действия. Сознанию все чаще достается роль фальшивого короля, лишь убеждающему всех в своей власти, но на деле давно ее лишенному. И тем не менее подобный взгляд на человека появляется вследствие определенного сознательного восприятия некоего опыта, его интерпретации и выражения, то есть, иначе говоря, он сам является детищем сознания. Рабство сознания провозглашается в мире, возведенном самим сознанием – не чувствуется ли здесь некоторого лукавства и того самого вожделенного бегства от свободы, о котором мы уже упоминали? С эмпирической точки зрения я, как часть окружающего мира, не могу не находить с ним своих связей и корней, тех причин, которые приводят меня к тому или иному поступку, феноменологически же, тем не менее, я точно так же не могу не чувствовать своей свободы и вытекающих из нее тревоги и одиночества. Между мной и миром, между мной и мной как частью этого мира всегда остается некая зазубрина, пустота, не позволяющая почувствовать себя дома. Сколько бы я не примерял на себя роль исполнителя какой-либо важной для мира миссии (исторической ли, природной или еще какой), сколько бы не пытался быть учителем, пролетарием, врачом или орудием эволюции, я всегда остаюсь чем-то большим, чем-то, что никогда не удовлетворится полученной наградой.

Итак, бытие человеком предполагает неравенство, несовпадение. Человек, таким образом, это не что-то конкретное, а пустота, трещина в сущем. Быть человеком, скажет Сартр, это значит «ничтожить» окружающие обстоятельства. Что значит «ничтожить»? Делать ничтожными. Моя свадьба может казаться мне самым счастливым моментом моей жизни, я могу быть абсолютно на ней счастлив, но точно также я могу и обесценить этот момент, сделать его, сделать всю свадьбу несущественной. Я могу сделать несущественным все, что угодно – мое увольнение, болезнь, смерть матери и т.п. Во мне нет той сущности, которая бы прописала абсолютную значимость того или иного события. То есть, например, если бы я по своей сущности был художником, то обучение в художественной школе могло бы быть для меня абсолютно правильным действием – но это не так. У меня, безусловно, есть какие-то таланты, но их наличие не означает необходимости их реализации, выбор последнего остается за мной, и далеко не факт, что его положительное решение сделает меня счастливым. Почему? Потому что, повторимся, при любом раскладе я – это не только художник, но и всегда нечто большее. Если рассматривать человеческое «Я» как набор некоторых структур, таких как «мужчина», «отец», «бухгалтер», «порядочный» и т.д., то можно заметить, что сущность этого «Я» нельзя свести к какой-то одной из них или даже их сумме. «Я» – это движение между этими структурами, движение, которое сближает меня с некоторыми из них, удаляет от других, какие-то позволяет разрушать, а какие-то строить. «Я» – это не какой-то определенный набор этих структур, но та свобода, зазор, который существует между ними. Чем больше я отождествляю себя с одной из них, тем больше я становлюсь «кем-то» и тем меньше у меня свободного пространства для маневра. Чем больше я «кто-то», тем меньше я есть «Я». Как бы парадоксально это не звучало, но быть собой в данном контексте – это всегда быть в какой-то степени «ником», уметь выйти за рамки собственной структуры.

Наше повседневное представление о задаче стать собой предполагает идею того, что многие структуры личности формируются у нее под влиянием внешних обстоятельств. Общество предъявляет индивиду ряд социальных статусов и ролей, которые он должен «играть», но последние далеко не всегда соответствуют тому поведению, которое бы индивид действительно

желал реализовывать. Найти себя – значит найти ту роль, которая бы приносила действительное удовольствие моему внутреннему «Я», выполняя которую, я бы чувствовал себя «на своем месте». Однако возникает резонный вопрос: откуда берется первоначальное желание внутреннего «Я» быть кем-то? Оно заложено у него уже при рождении? Или то, что мы называем действительным желанием «Я» на самом деле таковым не является и формируется под воздействием идеологии все того же общества? Сложно представить себе, чтобы в изначальную сущность человека было прописано стремление стать президентом или космонавтом. Несомненно, данные желания формируются в контексте истории того мира, в котором он оказался и вряд ли среди них можно действительно найти какое-то «сущностно» необходимое. Ж.-П. Сартр прямо пишет о том, что ни о какой такой первоначальной сущности речи быть вообще не может: если сущность человека и существует, то только как результат его выборов, но никак не наоборот. В момент своего появления на свет человек «пуст». Разумеется, эта пустота сразу же заполняется: любой человек рождается в определенном теле у определенных родителей в определенной стране с определенной культурой – все это так или иначе структурирует его первоначальную «ничтожность», оформляет ее во «что-то» с определенными возможностями и требованиями к себе и окружающему. Эта структура, во многом бессознательная, впоследствии и будет восприниматься как настоящее «Я», как нечто, за что стоит бороться против новых навязываемых структур и желаний, но даже ее нельзя назвать необходимой составляющей человеческой природы. То, что действительно первично для человека – это «ничто», и именно с этим концептом будет работать экзистенциализм.

Представим себе ребенка, который в детстве в силу каких-то обстоятельств начал мечтать о карьере актера. Родители всегда выступали против этих «глупостей» и пророчили ему будущее врача. Станет ли этот ребенок собой, если вопреки их сопротивлению все же пойдет за своей мечтой? Разумеется, нет – он просто будет актером, ведь сложно себе представить, чтобы индивид весь до последней своей черточки исчерпывался актерством. Быть актером – это просто быть актером, быть собой – это быть чем-то большим, чем актер, уметь превзойти даже эту часть своей структуры. Именно в данном контексте нам кажется весьма примечательной фраза Л. Шестова о том, что человек «волен так же часто менять свое «мировоззрение», как ботинки или перчатки» [Шестов, 2011]. Призывая к свободе, экзистенциализм, разумеется, в первую очередь говорит о свободе от внешнего воздействия в лице традиций, морали и идеологии. Надо, скажет он, думать «своей головой» и уметь нести ответственность за свои решения и поступки. Если кто-то называет другого человека врагом, и я убиваю этого врага, именно я ответственен за это убийство, ведь в конечном счете поверить этому кому-то или нет – мое решение. Однако, как существует рабство у внешнего мира, так же может существовать рабство и у мира внутреннего. Можно быть ослепленным не только чужой идеей, но и внутренним желанием. Разгневанный муж, убивающий изменившую ему жену – разве не ставит он свой гнев превыше всего в этом мире? Между ним и его внутренней структурой оскорбленного мужа в данный момент нет никакого зазора и ни слезы, ни ужас испуганной женщины его уже не остановят. В данный момент он абсолютно произволен, но не свободен. Когда Сартр в «Бытии и ничто» пишет о том, что в основе всех отношений с Другим лежит конфликт, он апеллирует к индивидам, каждый из которых ставит свою произвольность превыше всего. Действительно, если между мной и моей внутренней структурой нет никакого зазора, другому человеку там просто негде поместиться. Нет, он будет существовать как часть этой структуры в виде моего представления о нем, но разрушить границы этого представления, «удивить» меня он уже будет не в состоянии. Моя

внутренняя уверенность в его «злодействе», например, будет заставлять интерпретировать любой его поступок как «злодейский», и ни одно его доброе дело не останется без моего подозрения о том, что за ним скрывается некий злой умысел.

Таким образом, если изначально человек не имеет сущности, если вначале он, фактически, никто, то и оставаться самим собой можно только при выборе никтоности. Повторимся: никтоность не означает бессодержательности, она, наоборот, предполагает сверхсодержание, возможность стать кем-то иным. Будучи проектом самого себя, человек всегда может себя «переписать», переделать, и в этом прежде всего и заключается сущность его свободы. Да, я не могу изменить какие-то обстоятельства своей жизни, но в моих силах изменить свое отношение к ним и, следовательно, свои действия. То же зло, совершенное другим человеком, можно рассматривать как ошибку, а можно как систематическое свойство человеческой природы. «Человек по своей природе стремится ко злу» или «человеку свойственно иногда совершать ошибки» - весьма разные утверждения, каждое из которых влечет за собой отличный подход к общению с людьми и самим собой. «Я не могу не творить зла» и «я иногда совершаю злые действия» - принципиально разные позиции. Вот только первое, кажется, оставляет человеку гораздо меньше пространства для маневра и, следовательно, свободы. По-видимому, с экзистенциальной точки зрения оно скорее будет признано ошибочным: если «я не могу не творить зла», я уже не «никто», я метафизически определен, и моя сущность довлеет над моей свободой.

Подобные размышления наталкивают нас на определенные представления о должном, которые можно сформулировать в рамках экзистенциальной философии. Долг этот, разумеется, не может вытекать из чего-то внешнего по отношению к индивиду: вспомним, мир, о котором только и может идти речь – это всегда мой «мир», в котором я – властелин и бог, и я, следовательно, за все ответственен. Экзистенциальный долг – это не долг перед чем-то в этом «мире» (будь то «человечество», «бог», «природа» или что-либо еще), это всегда долг перед самим собой. Я должен себе – вот первая ступень любой экзистенциальной этики.

Но что человек может быть себе должен? «Целью морали, - пишет Ж.П. Сартр, - издавна было дать человеку средство *быть*» [Сартр, 2000, 444]. Таким образом, мы можем конкретизировать: я должен себе бытие или, иначе, я должен быть собой, должен себе себя. В рамках экзистенциальной философии это можно понять следующим образом: я должен всегда оставаться той произвольностью, свободой, которой был изначально. То есть, иначе говоря, никем. Я должен себе не кого-то, не стать кем-то конкретно, но быть и оставаться тем свободным существом, которым когда-то пришел на эту землю.

Итак, я должен себе себя, свою свободу. Как минимум это означает совершать поступки, началом которых выступаю я сам, а не общепризнанная традиция, внушенная идея, инстинкт и т.д. Но поскольку изначально я бессодержателен, постольку и действие от своего имени должно содержать определенную толику бессодержательности. Я, конечно, могу стать богатым бизнесменом или знаменитым актером, но быть собой – это значит не быть только ими: в любой момент я должен уметь стать иным, абстрагироваться от тех ролей и мыслей, которые они мне навязывают. Будучи бизнесменом, я должен уметь думать не только как бизнесмен, иначе стремление к выгоде (если предположить, что именно она составляет сущностную основу желаний «бизнесмена») поглотит мою свободу и, следовательно, меня. Ссылаясь на Г. Марсея, мы можем заявить: человеческая мысль должна быть открыта. Если закрытая мысль стремится к «индивидуальной и социальной охранительности», к поддержанию себя в некоем

консервативном и неизменном состоянии, то открытая мысль, наоборот, «есть импульс, требование движения» [Марсель, 2004, 146-147]; сам Марсель апеллирует к образу открытой и закрытой морали А. Бергсона, но добавляет, что в данном случае философия Бергсона должна быть продолжена за рамки этики к мысли, способу существования вообще]. Считая себя католиком и поступая только так, как должны, по всеобщему мнению, поступать католики, я, без сомнения, определен в границах своей закрытости – я «католик» и ничего более, – но я ли это? Не оказываюсь ли я в таком случае в плену какого-то предиката себя, жертвуя своей свободой во имя его безраздельного господства? Не должен ли я во имя своей свободы научиться мыслить, как написал Г. Марсель, не по-католически? Вспомним отца-мусульманина, который не пустил спасателя на помощь своей тонущей дочери, потому что чужой мужчина не должен ее касаться: кажется, ему не помешало бы мыслить не по-мусульмански (по крайней мере в рамках того понимания ислама, который он себе вообразил).

Возникает резонный вопрос: как вообще возможно, будучи собой, не быть собой? И не снимает ли обозначенная «никто́йность» ответственности с человека? Как в известной истории с Одиссеем: кто ослепил циклопа? Никто. Тем не менее, именно «никто́йность» и делает человека по-настоящему ответственным. Если он «кто-то», то у него всегда остается возможность переложить тяжесть совершенного на природу своего «кто». «Я мужчина и не могу не изменять», «я солдат и должен исполнять приказы», «я не могла поступить иначе, ведь я же мать» – подобные отговорки можно услышать на каждом шагу. Каждая из них отсылает к реальности, которую невозможно преодолеть. «Никто́йность» делает ответственной человеческую свободу, выбирающую главенство над собой той или иной структуры (то есть выбирающую, быть ей «мужчиной», «солдатом» или «матерью»), «кто́йность», наоборот, перекладывает груз ответственности на саму эту структуру, определяющую свободу. Если я есть «кто-то», то моя свобода есть движение в рамках этого «кто» и не может быть виновна, если я «никто», то моя свобода есть движение от одного «кто» к другому, и именно она ответственна за выбор этого пути. Иными словами, моя свобода не исчерпывается теми выборами, которые я совершил, будучи «человеком», «солдатом» и «мужчиной», она заключается еще и в решении быть «человеком», «солдатом» и «мужчиной», принять на себя в качестве основополагающих те мотивы поступков, которые вытекают из этих структур.

Однако, возвращаясь к первому вопросу, как же возможно не быть собой? Как возможно не попасть в плен своих «кто» и мочь вырваться из тотальности собственного бытия? Для этого я, по-видимому, должен найти в мире что-то отличное от себя и через приобщение к нему достичь нового содержания. Чтобы не быть собой, я должен уметь быть другим. Но если мир, с которым я всегда имею дело, есть мой «мир», продолжение меня, то где же в нем искать эту друговость? Ответ до банальности прост: в Другом. Чтобы не быть собой, я должен уметь быть с Другим. Другой, пишет Э. Левинас, приходит как чужеземец [Левинас, 2013], его взгляд, скажет уже Ж.-П. Сартр, обжигает и выбивает меня из колеи. Только Он, таким образом, способен совершить революцию, освобождающую меня из тенет собственной субъективности. Разумеется, если подобная революция мне не нужна, если мне тягостна неопределенность моей свободы, и я хочу раствориться, успокоиться в своем «кто», я буду пытаться уничтожить Другого, элиминировать его друговость, сделать ее понятной и своей, но возможна ли подобная «идиллия»? Хотя я и являюсь условным богом в своем «мире», я, тем не менее, не являюсь богом вообще, мой «мир» – это достаточно шаткая конструкция, которая никогда не выдержит испытания вечностью, и верить в обратное – это, возвращаясь к Ж.-П. Сартру,

самообман, «плохая вера» (*mauvaise foi*). Я не могу стать себе своим собственным основанием, поэтому чтобы быть, я должен уметь от себя отказаться – вот та горькая правда, с которой начинается рождение экзистенциального героя. И не случайно Г. Марсель замечает, что вопрос «кто я?» - это, на самом деле, не вопрос в смысле задачи, это призыв. Призыв к чему-то иному по отношению ко мне, призыв к трансцендентному [Марсель, 2004, 114]. Ключи от моего бытия не находятся во мне – вот что этот призыв означает.

Что значит быть с Другим? Понятное дело, речь не идет о повседневной коммуникации: экзистенциальная философия в полной мере усвоила значение выражения «одиночество в толпе». Другой человек, если только я его «знаю», то есть расписал для себя все его идеи, реакции, эмоции, страхи и т.д., не может быть Другим: он «свой», он вписан в мой «мир» и является не более чем очередной его частью. Я ожидаю от него всего того, что он сделает и никакое его действие не способно меня удивить. Я его, по меткому выражению М. Мамардашвили, «отобъяснил» [Мамардашвили, 2012], вписал в некую идею и перестал рассматривать как загадку, как что-то неповторимое и уникальное. Я сделал его «кем-то» и отношусь как к «кому-то», совсем забыв, что за видимым фасадом его определенности скрыто бесконечное пространство его неопределенности, то есть свобода. Я не позволяю этой свободе случиться. Для меня этот человек, например, не более чем «русский», отличающийся нелюбовью к дисциплине, любовью к спорам и верой в «авось»; или «мужчина», который обязательно, не менее 19 раз в день, думает о сексе; или «Саша» - человек добрый, но простой и неглубокий. Нацисты, убивающие евреев, не видели в них Других, они видели в них «кого-то»: людей низкого сорта, недостойных для дальнейшего существования. Любые действия евреев интерпретировались в худшую для них, евреев, сторону. Еврей был частью «мира» нациста, очередным объектом, с которым надо было обращаться согласно инструкции. Там, где есть инструкции, не может быть Другого. В этом смысле вторая мировая война стала крахом классической нормативной этики (сегодня можно уже считать устоявшимся термин «этика после Аушвица» [Зубец, 2020]), исходившей из того, что как «человек», ты должен поступать так-то и так-то по отношению к другому «человеку». Однако, что такое «человек»? Эсесовец мог быть весьма альтруистичным человеком, спасти из огня детей и даже жертвовать собой, но только ради своих, таких же «людей», как и он. Еврей не был «человеком» в полном смысле этого слова, поэтому человеческого отношения не заслуживал. Точно так же, как этого отношения не заслуживали и «бревна» (так называли подопытных пленников) с точки зрения японского отряда 731. Знание о том, кто есть свои и чужие и как надо с ними поступать затмевало инаковость Другого. Экзистенциальная мысль полагает субъект и объект действия в сферу неопределенного – незнания. Я не знаю ни себя, ни Другого, мы есть «никто» и «ничто». Наше взаимодействие, поэтому, не может быть опосредовано ни истиной, ни природой, ни традицией.

Заключение

Итак, если я должен себе себя, а мое «себя» есть свобода, несовпадение с любым «кто», я должен уметь встать в отношение к себе, быть другим, а это возможно только через позицию Другого, через его обжигающий и выбивающий меня с насиженного места взгляд. Таким образом долженствование по отношению к себе перетекает в долженствование по отношению к Другому. Хотя моя природа, мое «кто» будет стремиться уничтожить его инаковость, сделать «кем-то», я должен уметь противостоять ей, одергивать себя ради спасения Другого. Если я убил

кого-то – это уже не изменить, я уже никогда не смогу быть никем (кем-то еще), но навсегда останусь убийцей. Причинив кому-то боль, я, теоретически, могу ее искупить, заставить забыть о ней и сделать «бывшее небывшим», но только не убийство. Последнее, как шрам, навсегда останется на моем теле и уже не позволит, говоря метафорически, вдохнуть полной грудью.

Библиография

1. Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX в. М.: Республика, 1997. 496 с.
2. Зубец О.П. Как мыслить совершившему немислимое // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 19-34.
3. Камю А. Бунтующий человек // Бунтующий человек. Падение. Изгнание и царство. Записные книжки (1951-1959): [сборник: перевод с французского]. М.: изд-во АСТ, 2018. 512 с.
4. Котусов Д.В. Интерсубъективность и проблемы аутентичности человеческого существования // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 2. С. 193-202.
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное. М.: изд-во Modern, 2013.
6. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 608 с.
7. Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина; общ. ред., послесл. и примеч. В.П. Визгина. М.: Республика, 2004. 224 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. / пер. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
10. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Азбука, 2011. 224 с.
11. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 528 с.

Moral obligation in existential philosophy

Azer A. Mamedov

Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of the Department of Philosophy,
Timiryazev Russian State Agrarian University
127550, 49 Timiryazevskaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: mamedov@mail.ru

Dmitrii V. Kotusov

PhD in Philosophical Sciences,
Timiryazev Russian State Agrarian University
127550, 49 Timiryazevskaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: mamedov@mail.ru

Sergei L. Grigor'ev

PhD in Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Timiryazev Russian State Agrarian University
127550, 49 Timiryazevskaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: mamedov@mail.ru

Abstract

The article offers an ethical analysis of the position of existential philosophy on the uncertainty of human nature. The authors emphasize that existential philosophy, in contrast to classical philosophy, which considered the world from the point of view of the categories of eternity, God, and absolute reason, is born from the awareness of the loss of objective reality – "the world in general". Thinking about a common being is meaningless; the only being we can talk about is "my" being. Moreover, this being is primary in relation to the essence: a person first is, and only then is defined as the "what" of this is. Accordingly, since there is no "world at all" and no moral law can proceed from it, since man is initially devoid of any essence and can only be defined as freedom, can we talk about his moral permissiveness? The authors demonstrate that freedom is considered in existentialist texts not just as the initial state of a person, but also as his duty: a person is not only initially free, but also must remain free for himself. The task of preserving freedom can be understood as the task of preserving the Other, since it is the latter that allows the subject to take a position in relation to himself, thereby preserving the basic uncertainty.

For citation

Mamedov A.A., Kotosov D.V., Grigor'ev S.L. (2020) Moral'noe dolzhenstvovanie v ekzistentsial'noi filosofii [Moral obligation in existential philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 9 (5A), pp. 191-202. DOI: 10.34670/AR.2020.58.94.040

Keywords

Existentialism, ethics, freedom, morality, the Other.

References

1. Gaydenko P.P. Proryv k transtsendentnomu: Novaya ontologiya KhKh v. M.: Respublika, 1997. 496 s.
2. Zubets O.P. Kak myslit sovershivshemu nemyslimoye // *Filosofsky zhurnal*. 2020. T. 13. № 2. S. 19-34.
3. Kamyu A. Buntuyushchy chelovek // *Buntuyushchy chelovek. Padeniye. Izgnaniye i tsarstvo. Zapisnye knizhki (1951-1959): [sbornik: perevod s frantsuzskogo]*. M.: izd-vo AST, 2018. 512 s.
4. Kotosov D.V. Intersub'yektivnost i problemy autentichnosti chelovecheskogo sushchestvovaniya // *Sotsialno-gumanitarnye znaniya*. 2018. № 2. S. 193-202.
5. Levinas E. Totalnost i beskonechnoye. M.: izd-vo Modern, 2013.
6. Mamardashvili M. Ocherk sovremennoy evropeyskoy filosofii. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2012. 608 s.
7. Marsel G. Opyt konkretnoy filosofii / per. s fr. V.P. Bolshakova i V.P. Vizgina; obshch. red., poslesl. i primech. V.P. Vizgina. M.: Respublika, 2004. 224 s.
8. Sartr Zh.-P. Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. / per. V.I. Kolyadko. M.: Respublika, 2000. 639 s.
9. Hajdegger M. Bytie i vremya. M.: Akademicheskij proekt, 2015. 460 s.
10. Shestov L. Apofeoz bespochvennosti. M.: Azbuka, 2011. 224 s.
11. Yaspers K. *Filosofskaya vera* // *Smysl i naznachenie istorii*. M.: Respublika, 1994. 528 s.