



К диалекти- ческой этике

Участвуют: Артемий Магун, Антон Сюткин,
Ирина Жеребкина, Рубен Апресян¹, Екатерина
Хан, Яна Маркова

К диалектической теории этики. Дискуссия

Магун: Моя книга об этике «От триггера к трикстеру» была написана в 2020–2021 годах, до нынешних катастрофических событий, но эти события сделали сегодня этическую проблематику еще более актуальной, чем раньше. Политические события заставили общество поляризоваться, а индивида — совершить личный выбор и постараться внести свой индивидуальный вклад, даже устранившись от активной политической борьбы. Этические вопросы (например, коллективная вина за происходящее, мера толерантности и неприятия по отношению к представителям противоположного лагеря) возникают как ослабленный вариант политических, как продолжение конфликта другими средствами. Но в таком случае не является ли этика ложным сознанием, своего рода индивидуалистическим и гиперэмоциональным форсированием противостоящих позиций, которые носят объективный и относительный характер?

В то же время обостряется специальный этический вопрос о зле. Он приобрел особое звучание в XX веке, когда в сторону как-то отошла инстанция субстанциального *добра*: добро ушло, а зло осталось. Почему? Почему нельзя свести «зло» к неуместному эссенциализму и вернуться к картине симметричного противостояния «ценностей»?

¹ Апресян Рубен Грантович (внесен в реестр иностранных агентов).

Этическая дискуссия в философии ведется весьма активно. Впрочем, на 80% под видом этики подается *мораль*, то есть спектр конкретных приложений принципа «не навреди другому». Этическая ситуация — это индивид, или группа, вредящие другим во имя каких-то своих целей, и отсюда возникают «трудные проблемы» типа вагонетки, насилия в отношении животных и т. д. Проблемы, конечно, трудные, но в философском отношении они все исходят из уже решенной этической картины: субъект действует без всякой этики в своих индивидуальных или в рационально просчитанных общественных интересах, и тут появляется Другой и грозит пальчиком. Философская же этика должна ставить и этого «Другого», и предполагаемый эгоизм/утилитаризм субъекта под вопрос.

Есть в современной литературе и иная, максималистская линия, присутствующая в словенской школе и восходящая к Жаку Деррида. Эти авторы правильно видят, что сама позиция этического (морализирующего) субъекта является этически сомнительной, и поэтому предлагают мыслить этический акт исключительно как акт принесения субъектом себя в жертву, как героический поступок против собственных позиций и ценностей, или как акт откровенного зла (который потом перерастает в добро). На мой взгляд, это, во-первых, неинтересно с практической точки зрения, во-вторых, является в устах буржуазной интеллигенции пустой болтовней (посмотрите на реальные политические позиции Жижека, например по текущему конфликту, — они совершенно мейнстримны).

Я, в противовес всему этому, предлагаю *диалектическую* теорию этики. Это само по себе может удивить, потому что диалектика вроде как по определению релятивистский жанр, где зло оборачивается добром и т. д. Но в моем понимании диалектика позволяет, во-первых, учесть многоголосие этического выбора и многосоставность этического субъекта, а во-вторых, обеспечить практическое применение противоречащих друг другу принципов на основе *иерархии* этических миров: что-то вроде модели Болтански и Тевено, но с поправкой на взаимную противоположность и негативность многих из этих миров.

Я не могу в этой краткой вводке останавливаться на всех нюансах этой диалектической теории. Укажу лишь на основную тему отношения субъекта к своему злу в двух формах: провокации и толерантности. Диалектика — это логика включения внешнего. Соответственно, провокация — это *prima facie* этическая позиция не самого субъекта, а того, кто его провоцирует. Мы ведь действуем этически не в вакууме, а в диалоге с Другим, пытаюсь как-

то ему ответить, а иногда и совершить что-то ему назло. Фихте в этой связи говорит о том, что поступок всегда — результат какого-то внешнего вызова, *Aufforderung*. Но нужно додумать здесь то, что *Aufforderung* зачастую принимает роль этической противоположности субъекту, вызова в смысле трикстерского «плохого» поведения. И вот мы отвечаем, демонстрируя свое благо. Но было бы благо, если бы «зло» не пыталось вывести субъекта на чистую воду? Было бы зло, если бы Благородный в свою очередь не провоцировал его своим лицемерным морализмом? Когда мы сегодня сталкиваемся с морализмом среднестатистического «западного» субъекта, одержимого выискиванием обиженных, чтобы им помочь, то, с диалектической точки зрения, мы имеем здесь не одну, а три этические позиции, все необходимые: Благородного, вечно жалящуюся жертву и садиста-насильника. Удивительно ли, что вокруг нас сочетаются, часто в одних и тех же людях, все три эти роли? Вообще, современная диалектическая теория широко применима в том смысле, что она хорошо объясняет, почему эмпирический индивид склонен попеременно играть разные роли в своем этическом театре. Посмотрите на нынешнее российское руководство, с легкостью переходящее от одной роли к другой в реконструкции Второй мировой войны.

Ну и в этой связи перед исходным субъектом, если он рассуждает диалектически, встает дилемма толерантности. Диалектика — это школа толерантности. Но толерантность — парадоксальный принцип. Тут есть две крайности: нетолерантность к нетолерантности, которая определяет современную *woke culture* на Западе, и толерантность к злу, которая наполняет субъекта негативностью. Реальная толерантность — это добродетель и мастерство, где субъект балансирует, ведет постоянный диалог со злом и не знает готовых ответов. Но это возможно только с *иерархических* позиций. Зло должно быть подчинено добру, хотя и отчасти признаваемо им (как «дома терпимости»). В этом смысле диалектическая этика — это своего рода продолжение делиберативной демократии, но такое, где не вырабатывается консенсус, а где совершаются и анализируются провокационные эксперименты в бытии.

Сюткин: Сначала я хотел бы сказать пару слов о проекте Артемия Магуна в целом, а затем перейти к обсуждению его работы об этике. Это позволит задать контекст, в рамках которого я рассматриваю его диалектическую этику. Амбициозный проект Магуна по созданию «энциклопедии диалектических наук» принадлежит по своему духу к общему движению мыс-

ли, возникшему в 1989 году и игравшему ключевую роль, по крайней мере в европейской мысли, вплоть до конца нулевых годов. Можно условно обозначить это движение как «философский оптимизм»: мыслители этого движения, от Алена Бадью и Славоя Жижека до Квентина Мейясу, выступали в защиту таких классических категорий, как истина, субъект и даже абсолют, оспариваемых предыдущим поколением. Однако все эти категории оказываются необходимы «философским оптимистам» не только для академических историко-философских исследований, но для анализа современности во всей ее сложности. Иными словами, они полагают, что классическая философская традиция подходит для анализа современности лучше, чем многочисленные studies, появившиеся на руинах французского экзистанс-структурализма 60-х годов.

Магун во всех своих больших книгах занимается реабилитацией диалектической философской традиции, которая после завершения истории «реального социализма» воспринимается как склонная к тоталитарности и вышедшая из моды. В первых своих работах он переосмыслил понятие негативности, следуя за такими критическими теоретиками, как Теодор Адорно и Славой Жижек (большое значение для него имеет также французская постхайдеггерянская мысль). Однако в дальнейшем происходит поворот к более аффирмативной диалектике. На первый план теперь выходят Гегель как мыслитель тотальности, содержащей собственное отрицание, и неоплатонизм в духе Алексея Лосева, для которого утверждение и отрицание, эйдос и меон оказываются коррелятивными понятиями, конечно, с приоритетом утверждения. Таким образом, негативность перестает быть самодостаточной, становясь модальностью абсолюта. Можно сказать, что от книги к книге Магун продельвает свой собственный путь от Канта к Гегелю, от критики к спекуляции.

В этом смысле книга «Триггер и трикстер» носит этапный характер, поскольку в ней на этическом материале Магун осуществляет свой собственный синтез неоплатонической диалектики и критической теории. Он начинает с утверждения невозможности субстанционального Блага. Если Благо является субстанциональным, то любые попытки воплотить его в этических поступках конечными субъектами обречены на провал. Следовательно, воплощением субстанционального Блага оказывается большее или меньшее зло. В итоге это заставляет нас отказаться от представления о субстанциональности Блага, однако не от Блага как такового. Действительно, в этическом опыте мы имеем дело с разными версиями зла, но само по себе зло

не имеет онтологического смысла. Зло существует только как несовершенное воплощение Блага, его искажение или превращенная форма. Поэтому диалектическая толерантность к злу, развиваемая Магуном в «Триггере и трикстере», не означает принятия его в качестве такового. Скорее, эта толерантность заключается в том, чтобы увидеть во зле искаженное воплощение Блага, которое не существует само по себе вне этого искажения. Этическая работа, таким образом, связана с восстановлением Блага, пусть и лишившегося собственной субстанциональности, из множества его несовершенных, «злых» воплощений. «Толерирование» зла становится процессом выстраивания системы, в которой оно превращается в момент Блага, находящегося в становлении самим собой. Используя собственные термины Магуна, можно сказать, что зло оказывается триггером к саморефлексии Блага, которая в свою очередь требует существования трикстера, то есть этического субъекта, способного к обратному диалектическому переворачиванию — обнаружению Блага во зле и восстановлению Блага из зла.

Здесь Магун вступает в интересный диалог с другими «философскими оптимистами», занимавшимися вопросами этики, — Аленом Бадью и Славоем Жижекком. Он солидаризуется со ставкой Бадью на этику Блага (или этику истины). Однако, с точки зрения Магуна, бадьюанская этика Блага носит исключительно формальный, или регулятивный, характер. Понимание истины как «родового множества» является пересказом кантовского регулятивного идеала на языке постканторовской математической теории множеств. Отсюда ригоризм Бадью, решительно осуждающий зло как предательство событийного разворачивания истины. Фундаментальным феноменом зла для него оказывается ренегатство (прежде всего, конечно, ренегатство его бывших товарищей по «красному Маю»; бывших маоистов, ставших в 80-е годы либеральными моралистами из телевизионных шоу). Проблема заключается в том, что, осуждая ренегатов, Бадью создает для самого себя пространство этической чистоты, которое лишает его возможности участвовать в реальной политике, связанной с компромиссами, альянсами и толерантностью. Иными словами, Бадью не видит, что верность истине иногда может заключаться в ее предательстве.

Славой Жижек, напротив, полагая субстанциональное Благо в качестве фантазма, связывает этику с радикальным и даже дьявольским злом. Он отказывается от неоплатонического понимания зла как нехватки Блага, настаивая на самодостаточности зла. Таким образом он делает возможным свободный этический

акт субъекта, выходящий за пределы символического порядка, в который он погружен. Однако это ведет к тому, что Жижек на протяжении своей теоретической работы движется от восхваления бессмысленного суицидального акта до «наслаждения своим симптомом» — то есть принятия собственного поражения в качестве победы. Подобная рефлексивная операция отчасти напоминает диалектическую толерантность Магуна, но без измерения Блага этика Жижека оказывается удивительно похожей на трагическую мудрость стоицизма. В этом смысле мы имеем дело с моральным ригоризмом Бадью и трагической резиньяцией Жижека. Диалектическая толерантность Магуна позволяет создать своеобразную параллаксную машину, позволяющую избавиться этические позиции Бадью и Жижека от их искаженных форм. Магун рассматривает диалектическую толерантность в качестве этики Блага, но осуществляющейся не через ригористскую верность, а через рефлексивное переворачивание, своеобразное превращение поражения (зла как несовершенного воплощения Блага) в победу (становление Блага как исправление зла).

Этика диалектической толерантности, конечно, не имеет прямого политического применения. Однако реабилитация Блага, возможности «истинной жизни», как сказал бы Бадью, сама по себе имеет политическое значение. Дело в том, что прямое отождествление любого этического поступка со злом ведет либо к цинизму, либо к созданию экологических или акселерационистских утопий, так или иначе отвергающих политику. Растворение субъекта в сложных экологических ассамбляжах или в общем искусственном интеллекте не оставляет пространства для коллективного организованного действия. Политика в таком случае неизбежно сводится либо к эко-поэтическому изменению чувственности, либо к технократическому администрированию. Поэтому без этической работы в (пост)катастрофической ситуации, связанной с вменением друг другу чувства вины, никакое политическое действие будет невозможно.

Жеребкина: Казалось бы, что может быть скучнее книги по этике? Но книга Артемия Магуна «От триггера к трикстеру. Негативность в этике» — не тот случай, когда читателю придется скучать. Интрига в ней захватывает с первых страниц и не оставляет нас до самого конца, как в детективном романе, когда читатель увлеченно следит за расследованием и судьбой героя: найдет ли он разгадку, заветный ключ к тайне или нет. Итак, какая этика возможна в современном мире расцвета цинического разума,

дискурсов постправды, fake news и т. п.? И неужели эта этика окажется этикой зла? Однако по жанру книга Артемия Магуна — это не классический большой нарратив. Напротив, она построена как серия обезоруживающих парадоксов юмора (автор называет их «амфиболии»), т. е. по своей структуре напоминает скорее «Логика смысла» Жюль Делёза, чем классический роман.

Магун называет свою философскую стратегию стратегией трикстерства или провокации, которая посредством тотального провоцирования окружающих и превращения любой ситуации в игровую (Магун 2022: 345–346) создает для субъекта ситуацию небезопасности, риска — риска поддаться соблазну/искусству порока — зла. Этика в результате определяется не как наука о благе, долге и добродетели, а как *этика зла*, в которой зло становится приоритетным объектом этического вопрошания способом вопрошания — прежде всего — о своем собственном зле (Там же: 104). Задача этики в этом контексте формулируется не как задача искоренения зла — которое «в реальности всегда остается неубиваемым» (Там же: 87), — или победы над ним, а как задача использовать фактор существующего в мире зла в качестве триггера, позволяющего при помощи зла дать проявиться добру, «которое зло предвосхищает в искаженной форме» (Там же: 73).

Такой тип современной этики Магун определяет как *этику негативности*, в которой акцент делается не на отрицании (зла), но которая в то же время не тождественна злу, хотя и чревата им (Там же: 87), а базируется на понимании того, что добро и зло взаимосвязаны, находятся в «интимных отношениях» (Там же: 174), что добро всегда допускает риск зла (Там же: 180). И, чтобы практиковать этическую позицию в терминах этики негативности, необходимо мышление, чуткое к переменам, неожиданностям (например, к тому, что сегодняшнее добро завтра может оказаться в зоне зла) и провокациям — в отличие от морали, фиксирующей содержание добра и зла и порождающей морализм, оборотной стороной которого является нетолерантность к малейшим отступлениям от норм морали (Магун 2023: 136).

Таким образом, этика Магуна ближайшим образом соотносится с традицией этики негативности в современной философии, к которой он относит теоретизации этического измерения в психоанализе, экзистенциализме, философии Алена Бадью, люблянской школе (Славой Жижек и Аленка Зупанчич) и в англо-американской аналитической философии, в которых негативность помещена в центр философского анализа и получает приоритет над любыми типами позитивности. Однако все эти школы этической мысли, акцентирующиеся на негативности, несмотря на

их теоретические достижения, оказываются, по мнению Магуна, малоэффективны на практике — «не очень хорошо справляются с описанием реальной этической жизни субъекта в современных условиях» (Магун 2022: 77), — поскольку не занимают по отношению к негативности позицию отстранения. А негативность, если мы с ней идентифицируемся, как показал еще Гегель, «как таковая легко оборачивается меланхолией, несчастным сознанием» (Там же: 76), т. е. ведет к дисфункции субъекта и занятию им «пассивно-патологической позиции» (Там же: 29).

Для того чтобы этика лучше справлялась с описанием современной реальности и была более эффективной в практическом применении в современных условиях, Магун противопоставляет традиции этики негативности в современной философии свою конструктивную методологию диалектической этики, ориентированной на то, чтобы развивать диалектическое мышление, чуткое к переменам и способное: 1) следить за собой и за ситуацией и «одновременно» 2) быть готовым к провокациям, к тому, что добро и зло могут поменяться местами (Магун 2023: 137). Еще один тезис об особенностях диалектической этики — это необходимость соблюдать баланс, т. е. балансировать на грани зла, поддаваясь соблазну (искусу), но принимая его в малых дозах («гомеопатическо-диалектический характер»), тем самым не позволяя ему полностью овладеть собой (Магун 2022: 92), т. е. практиковать такой практический разум, который позволяет сохранять минимум этической позиции даже в ситуации, когда, казалось бы, все не этическое, что могло произойти, уже произошло и поэтому уже поздно что бы то ни было менять в более этическую сторону.

Современный человек, констатирует Магун, часто обнаруживает себя заброшенным в мир, «который нам не подчиняется» (Там же: 32) и изменить который нам не по силам (в отличие от заявлений сторонников левой идеи). Но даже если мы не можем ничего изменить в объективном мире — устранить из него зло (или хотя бы уменьшить его количество), мы, утверждает Магун, определенно можем проделать определенную работу над самими собой — а именно «распорядиться своим злом» (Там же: 91–92); взять его под контроль и таким способом установить *баланс добра и зла* (Там же: 118); дать себе хоть какие-то правила, как нам поступать, чтобы «оставаться верным истине и себе в коррумпированных ситуациях» (Магун 2023: 139), совершая «акты уступительного принятия» (Магун 2022: 23), придерживаясь системы «пониженных, толерируемых принципов» (Там же: 34). Для этого Магун предлагает «систему этических уров-

ней, в которой субъект, узревший истину, способен продумать и существование в неистинных, сниженных модусах» (Магун 2023: 134).

Такая этическая позиция, базирующаяся на «пониженных принципах» или принципах «реальной толерантности», — это, по мнению Магуна, более честная этическая позиция, в отличие от провозглашаемого радикализма представителей люблянской школы (Жижека и Зупанчич), которые в терминах псевдореволюционной риторики буржуазной интеллигенции заявляют, что «единственным этическим поведением является революция» (Там же: 74), а на деле не предлагают ничего революционного и совершенно мейнстримны в своей теории и практике.

Диалектическая этика в интерпретации Магуна — это также этика аффекта, которая в то же время есть «разумная этика» (Там же: 244); она учит, как действовать в аффекте (Там же: 329), когда, казалось бы, никакое минимально разумное, а значит, этическое действие невозможно.

Главная причина зла внутри нас — это, по мнению Магуна, эксцессивная эмотивизация — этический «грех», нарушающий баланс разума и чувства (Магун 2023: 118). Здесь позиция Магуна, как он сам отмечает, близка к позиции стоиков (и классической просветительской этике). Но, в отличие от стоиков, автор ставит задачу не избавиться от аффектов, а научиться управлять ими, подчеркивая, что задача этики означает эмансипацию от аффектов, но без абстрагирования разума от кантовских «склонностей» (Магун 2022: 59). В результате становится возможной этическая позиция, «при которой ты продолжаешь понимать, что происходит, даже в возбужденном состоянии. Умная любовь, умная ненависть, умная истерия (при которой ты видишь, что любишь того, кого ненавидишь), умная obsессия (при которой ты разбираешься в том, что себя навязывает, понимаешь того, кто провоцирует)» (Магун 2023: 134–135).

Практикуя этику аффекта, предлагаемую Магуном, мы получаем возможность осуществлять этический выбор не как экзистенциальный, который стремится поставить субъекта в этическую позицию, выбив все позитивные опоры (Магун 2022: 66), а как выбор в логике делиберативной демократии — обдуманый и обсужденный совместно. Результатом в таком случае является шанс на удержание какого-то разумного порядка и баланса добра и зла.

Сегодняшний конфликт, как справедливо замечает Магун, сделал этическую проблематику еще более актуальной, чем и заставил общество поляризоваться, а индивида — сделать личные выборы, которые трудно интерпретировать в терминах теории

рационального выбора. Это скорее экзистенциальные выборы, совершаемые субъектами, которые, казалось бы, не способны их совершать, но — тем не менее — все-таки совершают. Например, как Владимир Зеленский — не экзистенциальный субъект по определению, который в условиях чрезвычайного положения неожиданно репрезентирует себя как экзистенциальный, а не как стремящийся к самосохранению расчетливо мыслящий либеральный субъект.

Аленка Зупанчич в книге «Этика Реального» (Зупанчич 2019) определяет подлинно экзистенциальный выбор как так называемый «монструозный выбор», когда власть предоставляет субъекту право выбора, хотя выбор — это то, чего он более всего хотел бы избежать. Пример такого монструозного выбора у Зупанчич — это ситуация выбора Софи из фильма Алена Пакулы (1982) по одноименному роману Уильяма Стайрона «Выбор Софи», когда Софи в нацистском концлагере вынуждена выбирать, кого из двух безмерно любимых детей она должна оставить в живых.

Драматическую ситуацию, когда субъекта лишают права выбора, как это происходит в авторитарных обществах — в частности, таких как современная Россия, — Зупанчич определяет как тиранию. Но тирания — это еще не ситуация этики Реального, когда никакой — ни рациональный, ни монструозный — выбор невозможен. Например, в ситуации несогласия с политикой авторитарного режима субъект может выбрать: 1) остаться в стране в состоянии внутренней эмиграции или 2) уехать, выбрав эмиграцию внешнюю.

Ситуация, когда субъект страстно не желает выбирать, но не может отказаться выбирать, — это, по определению Зупанчич, ситуация не тирании, но террора (как в случае выбора Софи). В ситуации с Украиной это — для политиков Запада — необходимость выбирать между 1) полноценной и эффективной поддержкой украинцев и 2) перспективой гибели мира в ядерной катастрофе. И они, конечно, очень не хотели бы переходить в своем выборе на уровень террора этики Реального и стремятся остаться на уровне тирании.

Поэтому Запад отчаянно тормозит процедуру радикализации своего выбора (перевода его на уровень экзистенциального), пытаясь совершать его в терминах делиберативной демократии, а Путин, как противник делиберативной демократии (и сторонник этики Реального), ускоряет движение от тирании к террору.

Подытоживая все вышесказанное/пересказанное, я хочу спросить Артемия Магуна: выстоит ли, по его мнению, в этой надвигающейся ситуации террора делиберативная демократия как

политическая практика и как институт? Или (ради победы «сил добра») Западу придется (временно) отказаться от делиберативной демократии во имя сохранения демократии грядущей (последняя понимается мною в терминах Жака Деррида)?

18+ Настоящий материал (информация) произведен, распространен и (или) направлен иностранным агентом Апресяном Рубеном Грантовичем либо касается деятельности иностранного агента Апресяна Рубена Грантовича

Апресян: В известном справочном издании Артемий Магун представлен как «специалист по диалектике». Он и сам характеризует себя как диалектика, стремится к диалектической репрезентации предметов своих рассматриваний, настаивает на необходимости диалектического метода. Вот и тезисы к данной дискуссии он назвал «К диалектической теории этики», что более чем кстати, если принять во внимание очевидную текучесть значения слова «этика» в его книге «От триггера к трикстеру». Что меня в принципе — т.е. только на основе общего знакомства, до какого-либо въедливого вчитывания, — привлекает в этой книге Магуна, как и в ряде его публицистических выступлений, с которыми я знаком (а многие из них впечатляют не только своей яркостью, амбициозностью, но и, можно сказать, *диалектической* пассионарностью), так это его эмансипированность по отношению к научно-дисциплинарной приспособленности. И диалектика этому только способствует.

В том же справочном издании Магун квалифицируется как «философ и политический теоретик». Это справедливо. Можно было бы сказать: «политический философ», принимая во внимание устойчивый интерес Магуна к разнообразным аспектам и проявлениям политической практики современных обществ, а также к авторам, пишущим на политические темы. Впрочем, достаточно вспомнить колоссальный в контексте русскоязычного литературного процесса его труд «Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени» (Магун 2011), чтобы удостовериться в полной адекватности такой его характеристики. Однако приоритетная самореферентность Магуна политической философии только подчеркивает его дисциплинарную автономию внутри этики (оговорюсь, имея в виду самобытность коннотаций термина «этика» у Магуна, что употребляя здесь это слово в значении теории морали, ее философской и рационально-нормативной рефлексии). И это, на мой взгляд, то, что придает работам Магуна по этике особый вес.

Диалектичность его «теории этики» я вижу еще и в том, что он употребляет традиционно этические категории также и в перспективе более широких смысловых контекстов: политического, экономического, эстетического, психологического — и вместе с тем не чувствует себя стесненным включать в свои этические (готовые перетечь в пара- и квазиэтические) рассуждения категории из смежных областей теоретизирования и релевантного им опыта. Магун не единственный в этом роде. Дисциплинарная раскованность — это веяние времени, и среди представителей его философского поколения я вижу больше именно таких теоретиков морали, чем рубрицированных, каковым считаю самого себя и большинство своих коллег — представителей старших поколений.

Повторю, что в такой теоретической диспозиции Магуна я вижу несомненную ценность. Она предполагает свободу от инерции, предустановленности, корпоративности, присущих любой акцентуированной дисциплинарности. Но, стараясь мыслить диалектически, не могу не заметить и риски, таящиеся в такой диспозиции. Они проявляются в произвольности (в значении не свободы, а своенравия) задаваемого контента и обустройства контекста рассуждений. Причем эта произвольность сама по себе *диалектична*. С одной стороны, Магун, по видимости, референтен своим чтениям, он находится в определенном, отнюдь не гомогенном, кругу авторов и, перекликаясь с ними более или менее явно, выстраивает свою этику (теорию морали). Можно было бы сказать, «новую этику», если бы не было ассоциаций этих слов с еще не так давно актуальной повесткой дня, по поводу которой, как я хорошо помню, Магун не раз имел возможность довольно четко высказаться. Это этика, предмет которой, ввиду мимолетности авторских ремарок на сей счет, еще подлежит реконструкции и концептуализации. С другой стороны, выстраивая новую этику, Магун не берется обозначить (не считая общих слов) своего отношения к этике «старой», хотя бы какой-то. Поскольку книга написана на русском языке, я бы, конечно же, ожидал самоопределения автора по отношению к соответствующей русскоязычной литературе. Даже с авторами своего круга он, как можно видеть, только перекликается, избегая на концептуальном уровне каких-либо проявлений связи или противостояния. Что касается «старой», или другой этики, то она просто игнорируется, независимо от того, насколько глубокие поводы в ней можно было бы заметить для теоретической полемики. Зная Магуна как участника разных публичных дискуссий, не допускаю, чтобы он не решался на такую полемику. Однако, имея в виду потребности

развития русскоязычного философского дискурса, не соглашусь с тем, что такая добровольная эксклюзивность сколь-нибудь конструктивна.

В книге «От триггера к трикстеру» немало тематических сюжетов и постановок проблем, которые, будучи привнесенными по междисциплинарным каналам, определенно расширяют круг этических дискуссий. Некоторые из этих сюжетов требуют дальнейшего продумывания ради их полноценного вписывания в современный этический дискурс. Это тем более важно, что ряд обсуждений в книге носят, по моему впечатлению, фрагментарный характер и, соотнесенные друг относительно друга, негативно проблематизируют предметность этики и смысл морали.

Например, мне понятно утверждение Магуна в тезисах, предложенных к данной дискуссии: «Мы ведь действуем этически не в вакууме, а в диалоге с Другим», — поскольку я считаю, что мораль это *прежде всего* социокультурный инструмент, позволяющий людям поддерживать свои взаимоотношения. Поддерживать в духе уважения, солидарности и заботы. Остальные ценности морали (и соответствующие им нормы) и ее функциональные характеристики заданы этими началами. Это — дескриптивное конституирование морали, но в него включен и содержательно определенный нормативный компонент. Люди не всегда владеют данным инструментом в должной мере, не всегда склонны пользоваться им. Девиации или депривация в этом деле — тоже материя морали, в ее негативных проявлениях. Но это то, что фиксируется и квалифицируется незаинтересованным наблюдателем или полевым исследователем. Даже из позиции включенного, т. е. заинтересованного, наблюдателя (или позиции «третьего лица») и тем более из позиции реципиента действия (или позиции «второго лица») моральные девиации и депривация воспринимаются как зло, как отпадение от морали. Так вот, я разделяю приведенные слова Магуна, но вся фраза, началом которой они являются, выглядит так: «Мы ведь действуем этически не в вакууме, а в диалоге с Другим, пытаюсь как-то ему ответить, а иногда и совершить что-то ему назло», — и в своей полноте она вызывает у меня недоумение. Но я ведь развиваю идею морали, согласно которой Мы не действуют морально, когда пытаются совершить кому-то что-то *назло*. Действие назло другому не соответствует логике и смыслу морали не только в нормативном, но и в дескриптивном отношении. И коль скоро такое утверждение предлагается, его этическое содержание (я уже имею в виду контекст книги) нуждается в концептуализации — в объяснении посредством соответствующего понятия морали.

В отсутствие такой концептуализации этическое содержание человеческих отношений и вообще любых феноменов, мыслимых релевантными морали, остается расплывчатым. Это содержание психологизируется, социологизируется, подменяется обыденными представлениями о морали, вследствие чего утрачивается (или не вырабатывается) этический фокус рассмотрения. Любопытно в свете сказанного рассмотреть те дискурсивные сюжеты в книге Магуна, которые развиваются в связи с темой «диалог с Другим». Очевидно предполагаемые в качестве этических (коль скоро Магун прямо позиционирует свой труд как этический), они оказываются скорее психологическими, представляющими психологию ценностно опосредованного сознания.

Дисциплинарно акцентуированная этика может оставлять впечатление схематичности, идеализирующей односторонности анализа. Но дисциплинарная акцентуированность способна обеспечить (хотя и не гарантирует непременно) строгость исследовательского подхода, основанную на постоянном учете специфичности предмета анализа. Для меня это актуальная задача — как совместить в этическом рассуждении дисциплинарную строгость с непосредственной ориентированностью на практику морали, которая в действительности поддается осмыслению лишь за рамками теоретических идеализаций, в дисциплинарно не скованном и основанном на широте познавательного кругозора исследовании.

Хан: Связь этики и политики стара как мир — и все же в качестве одного из ключевых вопросов практической философии она остается проблематичной. Онтологические посылки подобного рода связи можно было бы мыслить классически (*добро есть то, что оно есть*; тогда политика может выступать пространством и искусством реализации добродетели, а спор о справедливом устройении общества имеет очевидную ценность) или теологически (*откровение различия добра и зла*, а вслед за тем и учреждение мирской власти произошло в результате свободного выбора человека в соответствии с божественной волей Господа), прагматически (*добро есть некоторый расчет* — будь то в духе макиавеллизма, утилитаризма, теорий общественного договора или коммуникативной рациональности) или даже психоаналитически (*обнаруживая подмену желания стремлением к одобрению и страхом перед наказанием*: нормы заключают в себе репрессивно-сексуальный характер власти запрета, изоморфизм фигуры Отца и Вождя, гипнотический характер

идеологии и т.п.). Так или иначе, мы сталкиваемся с рядом ограничений, возникающих вследствие переноса некоторой модели на исторически-конкретные ситуации, ситуации этические и ситуации политические. Предлагаемая в «От триггера к трикстеру» диалектическая теория этики претендует на то, чтобы выявить самоотрицание в этике и обнаружить этику как *факт* реальности (Магун 2022: 29) и вместе с тем — школу толерантности. Вместе с этикой мы тут же обнаруживаем и политику: очевидно, что «этика имеет и политически-универсальные функции» (Там же: 32). Перспектива преодоления как толерантности к нетолерантности (индальгенция на бесчеловечность), так и нетолерантности к толерантности (неприятие апологии возможной инаковости) — предлагаемая Артемием Магуном новейшая «новая этика» представляется перспективой заманчивой и донельзя злободневной. Сочетание в себе множественности этических позиций в этом плане кажется эмпирически верным и, пожалуй, даже не слишком удивительным тезисом. Однако мне хотелось бы порассуждать над тем, какие подводные камни такая этика может в себе таить, — пусть даже сам подобный ход будет носить характер интеллектуальной провокации.

В самого разного жанра текстах зачастую можно встретить бездумно употребляемый оборот «между Сциллой и Харибдой», указывающий на некие две альтернативные крайности, две опасности, пройти между которыми весьма затруднительно. Однако, вспоминая этих двух морских монстров (пучину водоворота Харибды, рискующей утащить на дно морское весь экипаж, и суровый лай Сциллы, гарантированно пожирающей шестерых членов экипажа), мало кто эксплицирует тот факт, что, хотя мифический Одиссей у Гомера сознательно выбирает «меньшее зло» (заранее смириться с необходимостью пожертвовать, зато всего лишь шестью), рациональный выбор не окупается (в пучине сгинули в итоге все, кроме самого Одиссея, на которого возложена миссия искупления). В итоге первый герой, который прошел между Сциллой и Харибдой, есть тот, кто избрал меньшее зло и стремился в каждый момент выбирать оптимум, но все же оказался вынужден пожертвовать всем. В этом смысле ставка на диалектику негативности сулит лишь призрачный шанс добра, а не гарантированную добродетельную жизнь, которая в религиозных контекстах обычно суждена лишь подлинным праведникам.

Итак, я предлагаю рассмотреть предложенную в заголовке пару — этические триггеры и моральное трикстерство — как такие рискованные предприятия, которые легко могут обернуться

чудовищными последствиями. Триггеры, подобно Сцилле, гарантированно запускают в нас некоторый ограниченный комплекс эмпирических переживаний, инициируя серию аффектов. Однако злая провокация, в свою очередь, прежде всего требует эстетического, а не этического ответа, что с неизбежностью психологизирует и еще больше запутывает наши нравственные предпочтения; тем самым мы утрачиваем основания для предпочтений (остаются просто возможности садистических этосов, мазохистических, паранойяльных и т.д.). Я рассчитываю вызвать человечность и чувство справедливости там, где оно доселе не просыпалось, а вместо этого сталкиваюсь с неожиданной эскалацией.

Сознательное трикстерство же, подобно Харибде, на первый взгляд, несет фундаментальную этическую функцию побуждения всего сущего к так называемому добру, однако имеет тенденцию оборачиваться сокрушительной тотальностью зла, обходящегося слишком дорогой ценой (быть может, оттого и радикально неодолимого и лишь сдерживаемого).

Сознательная провокация, понятая как попытка актуализировать в Другом прекраснородушное проявление сердечности и человечности, могла бы быть отличным аргументом в пользу теодицеи (только Богу виднее, как привести нас в лучший из миров, о котором писал Лейбниц, — возможно, кратчайшая дорога к нему лежит именно через фундаментальное страдание и зло). Однако, попадая в измерение провокации человека человеком, неизбежно возникает соблазн чрезмерности: от бичевания *пороков* можно довольно легко перейти к *удовольствию от бичевания* пороков. Так же и толерантность, заняв высокое положение и став некоторого рода «мастерством», также рискует обернуться доминантностью. Не получаем ли мы тогда обратную ситуацию — диалектическую гарантию того, что всякая ситуативно воцарившаяся гегемония добра с необходимостью будет искать, а в случае неспособности найти буквально порождать исключения, формы зла, с которым необходимо бороться? Не был ли подобного рода находкой Ближний Восток для США, не является ли подобного рода «карманным мировым злодеем» для западного мира случай Северной Кореи, которой вменена определенная функция, при том, что никто всерьез не ставит вопрос о причине необходимости «соломенного пугала».

Наконец, давайте рассмотрим классическую философско-героическую провокацию: Сократ иронизирует, вопрошает и в конце концов переполняет чашу терпения афинян, действуя во благо. Копенгагенский Сократ, Сёрен Кьеркегор, артикулирует эту этическую диспозицию вполне отчетливо: «Лишь бы

удалось довести человека до перекрестка и поставить его так, что он принужден избрать какую-нибудь из лежащих перед ним дорог, а там уж он наверно выберет надлежащую» (Кьеркегор 2021: 241). Однако ведь и Тирания тридцати переполняла чашу терпения афинских граждан, дабы вернуть их к ценностям своих демократических институтов, и даже вернула их значительно быстрее, чем вернул к заботе о мудрости души своих сограждан Сократ. В предельном масштабе окажется, что и садизм тоталитарной власти нетрудно представить в роли воспитательной и поучительной провокации. Впрочем, есть ли какие-либо альтернативы, если сама природа власти требует самоутверждения и — так или иначе — этического побуждения? Единственная «чистая» ситуация обнаружилась бы тогда, когда провокатор и провоцируемый совпадали бы в одном эмпирическом субъекте, но тогда мы не сможем разомкнуть измерение поступка. Измерение этического требует Другого.

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, — это предложенная в книге первая амфиболия, связанная с «расширительной трактовкой зловредности». На мой взгляд, это один из самых важных и малоосмысленных сегодня феноменов. Недоотрицаемые объекты, вызывающие желания и тревоги, действительно следовало бы начать мыслить «не как инертные объекты, а как силы» (Магун 2022: 95). Действительно, без закона нет преступления, но решение состоит не в отмене и запрете, а в тактиках правоприменения и стратегии законодательного реформирования с учетом накопленного опыта. Если подумать о том, чтобы не пытаться *только лишь останавливать* злых субъектов в их порочной практике, а вызывать в них желание иной, более добродетельной практики, тогда эти самые этические субъекты обнаружат куда большую договороспособность, нежели в ситуации борьбы, неизбежно приводящей лишь к эскалации. Каков он, этический образ лучшего будущего, а не худшего, — вопрос, на который ответ «настоящий идеал как сам метод разума, <...> само движение отрицания» (Там же: 133), конечно, нуждается в решении общей сверхзадачи.

Маркова: Современность действительно кажется перенасыщенной этикой, под которой на самом деле понимается мораль: абстрактные правила, которым должен следовать человек, чтобы не навредить другому и таким образом не совершить зла. О такой морали можно говорить как о защитном механизме, который переносит системные проблемы общества на уровень индивида и его личной ответственности. Структурное неравен-

ство и эксплуатация, экологический кризис, война, — все эти вещи невозможно изменить в одиночестве, они требуют коллективного политического действия, и именно они-то в современном атомизированном мире как будто оказываются куда менее возможными, чем сто лет назад. Поэтому стратегии, которые естественным образом подсказывают сами себя, — это индивидуальные стратегии: снижать свой углеродный след, голосовать на выборах (и «голосовать долларом»), следить за идеологической чистотой своих подписок в соцсетях. Вместе с тем, даже если морализм ложен, он указывает на истину: всеобщее сегодня как никогда приблизилось к индивиду, и процессы тотализации, о которых писали Гегель, Маркс и представители Франкфуртской школы, достигли нового предела при участии цифровых технологий, платформенных предприятий и социальных сетей.

Современный морализм — это симптом противоречия, которое можно вслед за Джиллиан Роуз определить как противоречие между этикой и законом, или между частным и всеобщим, — главное противоречие капиталистического общества (частью которого в широком смысле является и Россия). Отступая в область морали, совести, ответственности, абстрактных императивов, мы пытаемся выйти из противоречия в одну сторону — апеллировать к до- или надсоциальному. Индивидуальный выбор парадоксальным образом здесь претендует на более универсальное, чем общественная данность: на благо, на справедливость. Истина современного морализма — пусть не всегда им достигаемая и осознаваемая — это истина Антигоны, которая бунтует против закона и здравого смысла и в своей предельной партикулярности претендует на большую универсальность, чем универсальность закона.

Эту истину, однако, можно удержать, только если удержаться от окончательного раскалывания закона и этики, Креонта и Антигоны. Антигона не представляет нечто внешнее по отношению к закону и обществу: в основе ее бунта лежат знакомые этому обществу идеалы — просто общество, с ее точки зрения, радикально этим идеалам не соответствует и потому в действительности нуждается в трансформации, в том, чтобы бунт Антигоны был вписан в новую версию конституции. Морализм имеет смысл, если его требования переводятся обратно из царства индивида и его императивов в царство конкретной общественной жизни. Поэтому претензии к так называемой *woke culture* должны заключаться не в том, что она слишком требовательна или недостаточно толерантна, а в том, что она слишком абстрактна и поверхностна, не претендует на изменение закона и общественного «базиса» —

в том, что она, в гегелевских терминах, остается моралью, не переходящей в нравственность. Яркой иллюстрацией этого является тот факт, что от ставшей главным пугалом консерваторов практики «канселинга» менее всего страдают те, кто обладает серьезным капиталом (символическим или реальным), — тогда как внутри сообществ самих угнетенных, на защиту которых он вроде бы должен встать, морализм становится реальной проблемой, из-за которой раскалываются организации, а отдельные активисты, уличенные за нарушением того или иного императива, прекращают деятельность, теряют средства к существованию, а иногда доходят и до самоубийства.

Дискуссия об этике необходима, но при этом она должна выходить за собственные пределы, сталкиваться с законом, с конкретной общественной жизнью. В противном случае она останется половинчатой и абстрактной. Постановка вопроса о «толерантности» и «терпимости» с этой точки зрения уже проблематична, потому что делается с позиции власти и заранее предполагает исключенность тех, к кому предлагается быть терпимыми, из поля закона. Креонт может быть толерантен к Антигоне, Антигона не ставит вопрос в таких терминах. Между тем в действительности они оба — часть одного полиса, и совместная этическая жизнь не будет достигнута, пока один делает вид, что вторая априори ниже его. Легальные «дома терпимости» — это, в современных феминистских дискуссиях о секс-работе, либеральное решение. Его радикальной левой альтернативой является самоорганизация тех, кого принято терпеть или не терпеть, и завоевание ими рабочих прав и автономии — автономии, которая предполагает выход за пределы капитализма. Поэтому диалектическая этика должна быть диалектической и в смысле своего взаимоотношения с общественной жизнью и ее реальными противоречиями, и в смысле признания и принятия партикулярности своей позиции, посредством которых только и может быть достигнуто всеобщее.

Магун: Огромное спасибо всем прочитавшим и высказавшимся! Тут очень много продуктивных интерпретаций и идей. Я попытаюсь кратко отреагировать на вполне понятные и легитимные возражения.

Рубен Апресян² возражает, что зачастую у меня место этики занимает психология и тем самым я делаю априори аморальное поведение моральным, в чем заключается противоречие. Тут

² Апресян Рубен Грантович (внесен в реестр иностранных агентов).

есть еще и методически-стилистическая критика: когда я говорю, что этический субъект действует «назло», то это получается противоречиво, нужно какое-то другое слово.

Отвечаю: мне кажется, но, возможно, это aberrация автора, — я в начале своей книги как раз это словоупотребление объясняю. Я в данном вопросе опираюсь на Гегеля, и моя позиция, по-моему, ничем от его позиции не отличается. «Этос» означает нрав, и в описании реально существующей психологии у нас соединяются дескриптивные и нормативные элементы. Психология в этом понимании рассматривается только при условии нормативного горизонта. Этикой предлагается называть порядок объективных практик и институтов, формирующих нравы, характеры, а моралью — сугубо нормативные правила поведения, вмененные индивидууму. Тот, кто действует «назло», безусловно, действует в нормативном горизонте: действует, имея в виду и добро, и зло, пытаясь своим действием вести некую этическую полемику от противного. При этом он поступает, с моральной точки зрения, неправильно: потому что в своих действиях, как верно считает Кант, надо быть автономным, а не вестись на провокацию Другого или провоцировать этого Другого. (У Гегеля несколько другие примеры, у него нет теории провокации, но, например, он говорит, что в становлении права центральную роль играет неправое — преступление.) Дальше, тоже по Гегелю, мы видим, что одномерная мораль, не соответствуя психологии, не только реализуема, но и может обернуться собственной противоположностью. Это т.н. теория «прекрасной души»: она пытается как раз реализовать кантовский идеал на практике, но при этом теряется адресованность, диалогичность, учет мнения Другого. А вот учет мнения Другого предполагает потенциальную истерию и рессентимент. Если же этого учета нет, то Другой сам становится в истерическую позицию («зло» у Гегеля). То есть ахиллесова пята морали — это то, что в ее содержании есть «Другой». Если он есть (а даже у Канта в одной из формулировок категорического императива он есть), то он может выйти с содержательного на формальный уровень, и там пиши пропало.

Одним словом, Гегель и вслед за ним я считаем, что этика (*Sittlichkeit*) — а у меня она опирается на психологию расколотого «я», в духе психоанализа, — снимает-преодолеывает мораль и способна затем выполнять все те же функции, только лучше.

Это рассуждение помогает и ответить на вопрос Ирины Жеребкиной. Она беспокоится, сохранится ли делиберативность в наше военизированное время. В том смысле, в котором я выше упоминаю делиберативность, она точно сохранится, ведь я упо-

требил это слово иронически: в действиях воюющих сторон, эмоционально реагирующих друг на друга, как раз полно делиберативности. Жижек верно отмечает, что, вопреки Левинасу, это злой человек все время думает о Другом, пытается ему что-то доказать, а доброму как раз скорее все равно. Дальше я выражаю надежду, что из этой первичной делиберативности «триггера» может вырасти нормативность диалога, что-то вроде дискурсивной этики Хабермаса, к которой в этой ограниченной роли я отношусь сочувственно.

Сюда же относится предложение Антона Сюткина (которому отдельное спасибо за точную реконструкцию) о том, что и нелюбимая многими дискуссия о том, кто виноват, а кто не виноват, тоже неизбежна там, где встает вопрос об этике: одни хотят спихнуть зло на других, другие принять его на себя, но и тут важно распределение уровней, иначе признание вины рискует поглотить самого субъекта во зло. И да, Екатерина Хан права в том, что толерантность ко злу чревата впадением в полную катастрофу: но об этом в моей книге сказано было.

Я согласен и с Екатериной Хан, и с Яной Марковой в том, что сама по себе этика толерантности — это такая барская этика господ, и она, во-первых, исключает рабов (зачем им вообще быть толерантными), а во-вторых, позволяет господам держать свое карманное зло типа Северной Кореи для усиления господства. В книге этот вопрос затрагивается. Проблема в том, что роли господ и рабов в современном обществе все время перемешиваются, и сама моральная (а не политически-этическая) постановка вопроса скорее характерна для просвещенных и обладающих социальными ресурсами граждан. «Нетолерантный» гнев, который модно высказывать от лица угнетенных, характерен в большей степени для среднего класса и используется для недопущения на научные конференции и т.п. Но и даже бунт снизу — скажем, хуту против тутси, — можем ли мы сказать, что он этически неограничен? Сейчас в академии популярно считать, что да, и цитировать при этом Франца Фанона. Я думаю, как и Маркова, что здесь этика неотделима от тактических соображений, с точки зрения которых насилие действительно зачастую необходимо. Но как только ты постулируешь абсолютное зло, оправдывающее насилие любой ценой, то ты кладешь это зло в основание своей этики и обречен его без конца воспроизводить!

В целом, подытоживая, мой подход в том, чтобы привести этику в соответствие с реальностью: делать то, что мы и так делаем, но сознательно и, соответственно, менее эмоционально, более прозрачно для других и с пониманием общей ориентации людей,

при всей их озлобленности, на коллективное благо. Философия не может предложить людям какого-то иного, альтернативного мира. Социальная психология их поведения по отношению друг к другу более или менее постоянна. Поэтому задача в том, чтобы прояснить и кодифицировать эту этическую психологию, выработать некие правила общежития и создать работающие институты, выйдя из состояния войны. На абстрактном уровне это уже много раз делалось, а на диалектическом — нет.

18+ Настоящий материал (информация) произведен, распространен и (или) направлен иностранным агентом Апресяном Рубеном Грантовичем либо касается деятельности иностранного агента Апресяна Рубена Грантовича

Апресян: Разделение понятий «мораль» и «нравственность»/«этика», возможно, имеет некий риторический эффект, но в теоретическом отношении неплодотворно. В литературе эти понятия разводятся по-разному, но, как я показал пару лет назад в отдельной статье на эту тему (Апресян 2021), специальных значений, которыми разные авторы их наполняют, значительно больше этих двух-трех (в зависимости от языка) терминов. Разнообразие морального опыта следует фиксировать не терминологически, а проблемно-аналитически. Но не только поэтому ссылка Магуна на Гегеля в данном вопросе, а в книге по этому же поводу есть ссылки также и на Ницше (да и вообще из авторов первой величины, предлагавших подобные дистинкции, причем каждый на свой манер, вообще можно составить хоровод), не кажется мне убедительной. Феноменология *Sittlichkeit*³ и *Moralität* у Гегеля представляет несомненный интерес как в этическом (в общем смысле этого слова), так и психологическом отношениях, но вместе с тем *Sittlichkeit* и *Moralität* у Гегеля — это моменты репрезентации духа (в «Феноменологии духа», а в «Философии духа» — моменты в развитии абсолютного духа), и без учета этого обстоятельства опора на Гегеля не будет полноценной. Данные Магуном в нашем обсуждении понятия «этики» и «морали» лишь внешне коррелируют с гегелевским пониманием

³ С этими терминами надо разбираться. Гегелевское *Sittlichkeit* предстало в книге в основном в образе «этики» (стоит принять во внимание, что на английский *Sittlichkeit* обычно переводится как «*ethical life*» у J. V. Baillie и M. Baur или «*ethical order*» у J. N. Findlay и M. Inwood). В русском есть в данном случае лексическая возможность наилучшим образом приблизиться к немецкому оригиналу. Магун в книге местами использует устоявшийся русский перевод гегелевского *Sittlichkeit* как «нравственность».

Sittlichkeit и *Moralität*, поскольку Гегель, повторяюсь, говорит о формах человеческого духа, стремящегося объективировать себя в действительности, а Магун — о неких внешних по отношению к индивиду реальностях — об «объективных практиках и институтах», о «правилах поведения».

Принимая гегелевский контекст, можно как-то понять слова Магуна о морали как «правилах поведения, вмененных индивидууму» (хотя Гегель так не говорит)⁴. Но что значит «вмененные» (в безличной форме) у Магуна, опирающегося на Гегеля, но нигде не обращающего свой взор к гегелевскому духу в его противоречивой целостности? Объект вменения указан: это индивидуум, — но кто тот таинственный субъект, который обладает полномочием, авторитетом или наглостью вменять моральные правила индивидууму? Если мы говорим о гегелевском *Moralität*, а не «морали» в обсуждаемой книге, то здесь (как и в случае кантовской морали, целиком спроецированной к субъекту) вообще нет места вменению правил. Значит, необходимо объяснение того, как возможен акт такого вменения с точки зрения не социального и социально-психологического взаимодействия, а механики моральной императивности.

Однако если все-таки предпринимать разделение «морали» и «этики» («нравственности»), то ссылками на Гегеля, Ницше, Фуко или кого угодно, как и общими определениями «морали» и «этики» («нравственности»), никак не обойтись. Необходимо выстраивание теории предполагаемых за этими словами феноменов, причем теории аналитической в отношении внутреннего содержания этих феноменов. И, конечно, взяв ноту, нужно ее держать. Если под «этикой» понимается «порядок объективных практик и институтов, формирующих нравы, характеры», как это сформулировано в реплике Магуна, то этот термин уже не укладывается для обозначения, например, «рефлексии над отношением субъекта к злу» (как «этики негативности») (Магун 2022: 31). Впрочем, это обычное дело даже у строгих авторов, таких, к примеру, как Зигмунд Бауман в «Postmodern Ethics»: блюсти дифференцированность «morality» и «ethics», пока сохраняется мыслительный повод, ради которого введено это различие, но

⁴ Как можно понять и точно такое же выражение из уст О. Г. Дробницкого (глубинного марксистского гегельянца, обычно воспринимаемого в качестве кантианского марксиста), выразившего гегелевский абсолютный дух в терминах «общих законов исторического развития». Моральные требования, в восприятии Дробницкого (высказывавшегося на этот счет крайне абстрактно, а иначе об этом и невозможно), в конечном счете были воплощением этих самых «общих законов» (см.: Апресян 2020).

упускать ее в остальных главах книги. Вот и в нынешней дискуссии некоторые участники, всецело солидаризирующиеся с Магуном, употребляют слово «этика» для обозначения теории и даже «науки» о морали.

Допущение отличия между «моралью» и «этикой» мне кажется тем более ненадобным в теории, использующей диалектический метод. Диалектической теории нет нужды в разделении «морали» и «этики». Показательно, что у самого Гегеля диалектика, однозначно просматриваемая на уровне динамики феноменологии духа как такового, оказывается почти неразличимой на уровне внутренней феноменологии *Sittlichkeit* и *Moralität*, а также в движении от одного к другому (в «Феноменологии духа» или от *Moralität* к *Sittlichkeit* в «Философии духа» и «Философии права»). В обсуждаемой книге в одном из примечаний (как раз в разделе про противоположность «этики» и «морали») есть интересное замечание о том, что «голоса предписаний», исходящих из внешних по отношению к человеку сфер, могут становиться его «внутренними голосами» (Магун 2022: 29). Среди таких сфер наряду с «медициной, потреблением, техникой, искусством» называется и «мораль». С «этикой», похоже, возможны такие же трансформации (Там же: 61).

Такое видение процессов внутри морального (в обычном значении этого слова) опыта и есть, на мой взгляд, возможный фокус для диалектического рассмотрения (если диалектика не сводится исключительно к негативной диалектике). Отвлекаясь от поэтически-мистической метафоры «голоса предписаний» и склоняясь больше к социологизированным терминам регуляции поведения, я вижу этот процесс как взаимную регуляцию, происходящую на горизонтальном уровне — во взаимодействии, которое каждым его участником может восприниматься как отношение агента и реципиента. В случае обоюдного взаимодействия положения участников находятся в постоянной реверсивной перемене. В случае необоюдного — эти положения остаются какое-то время статичными. При ситуационно-прагматической релевантности такой расклад статусов может восприниматься как уместный и приемлемый, накладывающий на участников соответствующие полномочия и обязательства; статичность статусов оказывается основой для сбалансированности взаимодействия, пусть и временной. С исчерпанием этой релевантности меняется и восприятие ситуации, для начала одной из сторон взаимодействия сбалансированность утрачивается, возникает борьба за новую конфигурацию обоюдности и перераспределение статусов агента и реципиента. Эта борьба может оставаться

в рамках морали, иными словами, проходить в форме взаимной регуляции, опосредованной апелляцией к общему чувству (*sensus communis*) и «общепринятым» ценностям, относительно которых в ходе взаимной регуляции тоже приходится договариваться и передоговариваться. Даже по такому краткому описанию можно видеть, насколько императивные процессы в морали сложны, многомерны и динамичны. Это то, что составляет ее внутреннее содержание (отнюдь не исчерпывающееся представлением зафиксированных в текстах формул ценностей/принципов и норм). Дивергенцией «морали» и «нравственности» перекрывается возможность континуального анализа моральной императивности — ее нормативного содержания и тех разнообразных механизмов вменения, санкционирования, оценки, посредством которых это содержание претворяется в практику человеческих и социальных отношений. Поскольку последнее возможно лишь при условии адаптации общего нормативного содержания к ситуациям и включенным в них деятелям, постольку конкретизация нормативного содержания, осуществляемая в ходе ситуативно-персональной адаптации, также становится предметом анализа моральной императивности. Без аналитического развертывания добра и зла, как и правильного и неправильного (коль скоро в морали ценностные определения — добро и зло — переводятся посредством изменения их модальности в предписания: противостоять злу и содействовать добру), на материале предметного нормативного содержания этика (как теория морали) остается метафизикой, то есть рассуждением об изначальных, общих, принципиальных условиях добра и зла.

В одном из примечаний Магун приводит без комментария цитату из Бадью: «Добро устанавливается относительно зла, а не наоборот» (Магун 2022: 30). С диалектически тривиальной точки зрения, добро, конечно, устанавливается относительно зла. Но точно так же и зло устанавливается относительно добра. И в этом смысле какие-либо «этики зла» или «этики добра» представляют собой совершеннейшее недоразумение. Но с антропологической, как и этико-генеалогической и даже нормативно-этической точек зрения, картина может быть иной, а именно: встреча с тем, что осмысливается как зло, дает импульс для осознания того, что получает название добра, но то, что осознается как добро, онтологически первичнее по отношению к тому, что осознается как зло. Та же картина меняется при морально-практической точке зрения, то есть такой, когда рефлексия обращена на задачи личности как морального агента: противостояние злу, недопущение зла (в себе и в других) требуют приоритетного внимания

морального агента, и этим они отличаются от остальных моральных задач — содействия благу человека (солидарности, помощи, заботы). Лишь в этой перспективе зло «первичнее» добра. Можно согласиться с тем, что «добро устанавливается относительно зла», но только с учетом определенного нормативного контекста, а именно такого, что добро должно совершаться в уверенности непричинения случайного зла. Будучи негативным в деятельностном или даже онтологическом плане, противостояние злу в этическом отношении, то есть как поступок (иными словами, нормативно мотивированное и обоснованное действие), является позитивным. В этом смысле негативность не может быть целостной установкой или программой этики. Как тотально негативная, этика просто невозможна.

Маркова: Соглашусь с ответной репликой Магуна: тот факт, что образованный интеллеktуал так сильно обеспокоен вопросами морали и вследствие этого постоянно стремится говорить от имени угнетенных, — это эффект противоречия между его конкретным и при этом привилегированным положением в обществе и тотальностью знания об этом обществе, которым он располагает. Это напоминает о гегелевском несчастном сознании. В случае с левыми и либеральными интеллеktуалами это осложняется еще и чувством вины за системное зло, к которому они в свете этого знания оказываются причастны, — можно сказать, происходит общественное производство знания и частное присвоение вины. И если либералы в мазохистском порыве берут на себя эту вину, что хорошо видно в нашей ситуации на примере публичных покаяний у так называемых «хороших русских», то правые склонны, напротив, присваивать позицию угнетенных, производить отмеченное Магуном смешивание ролей. Агрессор оказывается несправедливо обиженным и защищающимся, а большинство якобы страдает от угнетения меньшинства.

Поэтому установка на меньшую эмоциональность кажется уместной — хочется призвать интеллеktуалов, если они действительно стремятся к общему благу, иногда в принципе не вступать в насыщенный аффектом диалог, не вестись на провокацию Другого, который заявляет о своей угнетенности — или, что куда более вероятно, от лица которого это делает другой привилегированный интеллеktуал. Но не вступать в диалог — не значит замкнуться в своей позиции. Здесь, как и везде, очень важно осознавать свою расположенность. Философия действительно не может предложить альтернативного мира — альтернативный мир может предложить политик. И задача философа тогда, если

он левый философ, — это при помощи теоретических средств выделять среди голосов тех, кто не обладает его привилегиями, «точку зрения пролетариата» и дальнейшую работу выстраивать, опираясь на нее. Эта стратегия рискованная и потенциально трагичная, она требует доверия к Другому, который может не оказать этого доверия в ответ и в принципе не вступить с тобой в равноправный диалог — но именно для того, чтобы этот диалог когда-то стал возможен, необходимо политическое движение в сторону общего блага, а значит, и риск зла.

При этом я согласна, что постулировать то, против чего совершается бунт, как абсолютное зло, — это проблематичный жест, и какая-то смягчающая функция у философа тоже должна быть — он должен помнить, что на кону общее благо, а не война на уничтожение. Фанон, которого упоминает Магун, действительно писал о необходимости «манихейского» момента в бунте против колонизаторов. Принципиально отвергать возможность этого — значит считать, что на самом деле угнетенные не так уж и угнетены, что у них есть возможность вступить в цивилизованный диалог, просто они почему-то не хотят. Однако это не так, и один Мартин Лютер Кинг не добился бы успеха без Малкольма Икса и «Черных пантер». У самого Фанона же на манихейском противостоянии история вовсе не заканчивается, и когда аффект снижается, происходит различие и усложнение картины. В конце концов, от одобрения философа в действительности мало зависит, совершится бунт или нет, но вот это дальнейшее различие оттенков добра и зла может быть совершенно уже при его участии. Мне кажется, эта точка зрения вполне соответствует духу диалектической этики — и очень ценно и важно, что Магун ее разработал и что эта дискуссия состоялась.

Библиография

- Апресян, Рубен⁵ (2021). «О дивергенции понятий „мораль“ и „нравственность“». *Этическая мысль*, № 1.
- Апресян, Рубен⁶ (2020). «Проблематика всеобщности в советской этике 1960–1970-х годов». *Этическая мысль*, № 1.
- Зупанчич, Аленка (2019). *Этика Реального. Кант, Лакан*. СПб.: Скифия-принт.
- Магун, Артемий (2022). *От триггера к трикстеру. Негативность в этике*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Магун, Артемий (2023). «Ответы на вопросы редакции журнала Гендерные исследования». *Гендерные исследования*, № 26: 132–139.
- Кьеркегор, Сёрен (2021). «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал». В кн.: *Или — Или*. М.: Аст.

⁵ *Апресян Рубен Грантович* (внесен в реестр иностранных агентов).

⁶ *Апресян Рубен Грантович* (внесен в реестр иностранных агентов).