



К имманентному нравственности

Андрей Железнов

*Независимый исследователь, кандидат философских наук,
Екатеринбург, Россия
E-mail: itsnomoredancing@gmail.com*

К имманентному смыслу нравственности

Аннотация:

В этом тексте мы исследуем понятие нравственности. Это исследование строится вокруг разбора противоречий, или апорий, сформулированных в результате деконструкции морали Жаком Деррида, полагавшем, что эта деконструкция доводит постановку вопроса о морали до предела. Мы используем приемы Жюльена Делёза, чтобы обойти сформулированные Деррида противоречия. Проблема, или апория, которую показывает Деррида, заключается в том, что нравственный поступок невозможно представить в качестве разумного активного действия. Во-первых, потому что поступок не будет нравственным, если он совершается как ради выгоды, так и ради исполнения морального долга. Во-вторых, потому что мы не можем разумно, без противоречия представить себе ситуацию, в которой нравственный поступок состоялся, — Деррида говорит, что нравственность «желает невозможного».

Разрешая апорию нравственности, мы указываем на необходимость мыслить нравственность имманентно, то есть рассматривать нравственный поступок как ценный, исходя из его собственного содержания, а не внешних выгод или оценок.

В таком смысле нравственность довольно неожиданным образом оказывается возможностью «действовать не по обязанности», то есть выходить за пределы актуальных интересов, законов и правил. В таком смысле нравственный поступок

рассматривается как событие перехода от одного состояния социальных связей к другому. Причем это такой переход, который предполагает отсутствие необходимости выбора того или иного результата — новая социальная связь не определяется никакими обязательствами или выгодами. Заботиться о таком переходе к неизвестному новому, к новым отношениям, верить в ценность этих новых отношений, — это и значит быть нравственным.

Ключевые слова:

Этика, мораль, нравственность, апория, дружба, справедливость, дар, имманентное

Время говорить о нравственности

Статистика по ключевым словам научных статей очевидно показывает «мораль» в качестве самой востребованной темы в современном философском дискурсе¹. Можно предположить, что эта востребованность связана и с тем, насколько активно морализаторство используется в качестве политического инструмента для раскола общества. Политический контекст во многом обесценивает мораль: воспринимаемая как элемент пропаганды или манипуляции, она перестает рассматриваться как нечто, имеющее самостоятельную ценность. И в этот момент самое время снова спросить о том, что же такое на самом деле нравственность. То есть спросить о критериях, с помощью которых я смогу самостоятельно определить нравственно верный поступок.

Терминологически мы задаем этот вопрос как вопрос о том, что такое «нравственность», различая «мораль» в смысле набора норм или принципов с «нравственностью» в смысле личной заинтересованности в поиске и соблюдении таких норм. Человек действует «безнравственно», если его не волнует моральная оценка его действий. И наоборот, нравственный человек заинтересован в том, чтобы давать особенную нравственную оценку собственному поведению. Формулировка моральных норм, их конструирование, разрушение или пересборка являются в таком случае инструментом реализации нравственности.

Мы будем говорить обо всем этом на материале постклассической философии, в первую очередь Деррида, идеи которого мы будем дополнительно прояснять с помощью приемов из философии Делёза.

¹ Для оценки можно пользоваться различными статистическими инструментами, например dimensions.ai.

Так как наша работа построена в основном на текстах Деррида, имеет смысл более подробно обозначить место предлагаемого подхода в его анализе этики. Есть вполне определенная сложность с тем, чтобы говорить о сложившейся последовательной традиции трактовки Деррида в историко-философском смысле: «Всякая попытка синтетического рассмотрения идей Деррида представляется проблематичной, исследования распыляются на огромное количество публикаций, посвященных самым разным вопросам» (Фекондо 2019: 8–9). Такому состоянию во многом способствует сама мысль Деррида, крайне подозрительная к любой систематизации и сконцентрированная вокруг апорий нравственности. Так, большая часть исследователей, следующих за Деррида, приходят в конечном итоге именно к обсуждению различных аспектов «невозможности» (*im-possibility*) этики или отдельных нравственных поступков. Прекрасные тексты в этой парадигме мы находим как на английском (Raffoul 2008), так и на русском (Петровская 2011, Ямпольская 2012, 2014).

Вместе с тем мы полагаем, что более продуктивной была бы задача продвинуться за пределы апорий, не отказываясь при этом от принципов деконструкции. Такая постановка также не является исключительно новой и может быть реализована различным образом. Например, через указание на то, что поиск «абсолютной чистоты» нравственного поступка, характерный для поздних работ Деррида, противоречит методу, сформулированному в его ранних работах (Evink 2009). В этом подходе идея абсолютной чистоты нравственности рассматривается как некоторая невосполнимая пустота, заложенная в самой структуре языка как таковой (Evink 2009: 472)². В результате можно говорить об ответственности в реальном контексте или «горизонте» (Evink 2009: 475–476), не ставя ее в зависимость от совершенной ответственности как таковой.

Наш подход также заключается в том, чтобы некоторым образом снизить планку абсолюта, однако мы постараемся выйти за пределы апористичности, пользуясь другими приемами.

Первый из них мы получаем через сопоставление подходов Деррида и Делёза в работах Дэниэля Смита (Smith 2007: p. 46), развивающего тезис Агамбена о противостоянии имманентной и трансцендентальной траектории в этической мысли. Можно сказать, что наш ключевой методологический прием заключается в том, чтобы к результатам деконструкции морали применить методологические приемы Делёза. Так, мы говорим об

² Тут напрашивается, конечно, сравнение с желанием у Лакана или объектом идеологии у Жижека.

имманентности нравственности и о нравственном поступке как о «событии», подчеркивая его «глагольность».

Второй важный прием мы находим у Джона Милбанка (Milbank 1995, 1999, 2003). Отношение Милбанка к Деррида довольно критично: можно утверждать, что последний как бы является для Милбанка «противником» (Lawrence 2011). Однако в то же время Милбанк не пытается противостоять самой идее деконструкции или апорий, выявляемых Деррида. Вместо этого он снимает абсолютность требования этического идеала через принятие «недоэквивалентности», установление принципиального разрыва между событием нравственного поступка и его результатом.

В выборе Деррида и Делёза как основных источников можно увидеть и некоторую иронию: этика политически поляризованного мира, активно предписывая верный образ поведения, речи и мысли, оказывается дальше от понимания природы нравственности, чем «морально релятивистская» постмодернистская философия. Мы полагаем, что релятивистский облик деконструкции был создан скорее тем уровнем радикальности, с которым подвергались сомнению привычные ожидания от морали и задавались вопросы о ее границах. Но способность к радикальному сомнению всегда была и остается одним из самых последовательных философских действий — неслучайно Деррида говорит об этом как о поиске «ethicity of ethics» или «the morality of morality» (Raffoul 2008: 272). Научиться видеть границы морали и смотреть из-за этих границ — значит не только суметь избежать очередного морального тоталитаризма, но и подойти к ответу на вопрос о том, что собой представляет нравственность, или как возможно быть нравственным.

Апория морального долженствования

Когда мы говорим о том, что постклассическая философия обнаруживает границы нравственности, мы не имеем в виду целенаправленный проект вроде кантовского исследования границ разума. Осознание способности осмыслить нравственность становится скорее результатом констатации сложности, сопровождающей попытки мыслить моральный идеал или нравственное поведение. Эту сложность, вслед за Деррида, мы будем называть «апорией».

Термин «апория» здесь означает затруднение в мышлении, которое не дает помыслить некоторое реальное явление или процесс. Скажем, классические апории Зенона демонстрируют сложности в том, чтобы мыслить движение, хотя в нашем опыте

движение очевидно есть. Говоря об апории морали, мы таким образом признаем наличие опыта нравственных поступков или хотя бы опыта намерения совершить нравственный поступок, но также утверждаем, что не в состоянии его последовательно мыслить.

Деррида формулирует эту апорию как двойное ограничение: поступок не будет нравственным, если он совершается как ради выгоды, так и ради исполнения морального долга. Из этого, в общем-то, и следует, что нравственный поступок невозможно представить в качестве разумного активного действия — не остается никаких целей, которым он мог бы следовать. Это ограничение следует из доведенных до предела требований чистоты и искренности нравственности: исполнение долга или достижение соответствия некоторому эталону могут рассматриваться в качестве выгоды, а совершение поступка ради выгоды очевидно не кажется нравственным. В предельном смысле мы могли бы сказать, что нравственный поступок не может сообразовываться ни с какой целью, ведь если он целесообразен, то нет никакой нравственной ценности в его исполнении. Получается, что мы не можем представить нравственный поступок в качестве осознанного активного акта и подрываем идею морального долженствования.

Эта апория демонстрируется Деррида в нескольких различных текстах и контекстах: дружеский поступок, прощение, установление справедливости. При этом он не столько «доказывает» необходимость мыслить нравственность именно таким образом, но скорее демонстрирует следствия определенного восприятия этических категорий. Стоит отметить, что эта логика Деррида очень близка к кантовскому разделению нравственной мотивации с любыми «эмпирическими воздействиями». У Канта разум способен получить «чистое представление о долге, и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий (*Anpreizen*)» (Кант 1965а: 248), где «эмпирическими воздействиями» называются любые «посюсторонние» интересы. Это противопоставление становится яснее из примечания к данному тезису, где Кант говорит, что поступок, совершенный «без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете» очевидно «превосходит и затмевает всякий аналогичный ему поступок, на который, хотя бы в малейшей степени, воздействовал посторонний мотив» (Там же).

Здесь, собственно, утверждается та же логика «чистоты» или (мы будем подробнее говорить об этом во второй части) имманентности нравственности. Посторонние мотивы — это не

только «дурные», а вообще любые мотивы. Сочувствие или эмоциональное желание помочь другому также не может быть основанием для признания нравственности поступка: «участливо настроенные души», совершающие благодеяния ради удовлетворения только лишь своего настроения, не действуют нравственно, «ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а из чувства долга» (Там же: 234). (Аналогичные утверждения можно найти в «Критике практического разума» (Кант 1965b: 408, 411–412).) Это ожидание чистого смысла нравственности, который бы не сводился ни к каким «внешним», не тождественным самой нравственности мотивам — важная черта мысли Канта и Деррида, которая приводит к формулировке апории.

Для того чтобы отделить собственное содержание нравственности от всех внешних привнесений, Деррида использует форму противопоставления нравственного поступка его прагматическому двойнику: чистое прощение противопоставляется примирению, установление справедливости — исполнению закона, дружеский поступок — исполнению ритуала или обязанности. И каждый раз это противопоставление имеет одну и ту же формулу: нравственный поступок различается с похожим на него действием, которое имеет очевидный результат.

Так, примирение восстанавливает социальное единство, возвращает преступника в сообщество, лечит разрушенные связи, — возвращает общество к «нормальному» состоянию. Прощение же, напротив, не должно быть нормальным, нормативным или нормализующим, оно прерывает обычное течение истории или социального процесса, «прощение прощает непростительное» (Derrida 2001: 31–33). Если бы прощение прощало только то, что простить предписано (или нормально), то оно бы не имело собственного смысла. У этого есть и обратная сторона: если мы хотим мыслить прощение, то мы должны мыслить также и непростительное — то, что прощать «невозможно» с точки зрения обычного течения вещей. Отчасти можно говорить о том, что идея прощения требует идеи абсолютного зла (Todorovska 2018: 103–104). И прощение прощает именно это непростительное, оно совершает то, что «невозможно» или хотя бы бессмысленно с точки зрения обычного порядка.

Говоря о «справедливости», Деррида обсуждает ее не столько в качестве некоторого «статуса», справедливого состояния дел, справедливого устройства, сколько в качестве акта, действия по установлению справедливости: решение судьи или политическая забастовка — это основные примеры, которые он разбирает.

В этом контексте рассуждение Деррида относится не к функционированию суда в качестве части правоохранительной системы, осуществляющей вторжение в некоторую маргинальную область, где правила как раз не соблюдаются, а их восстановление и является действием справедливости. Деррида скорее говорит о суде, который устанавливает закон или новый принцип. Это как раз и соответствует его второму примеру — «чистой пролетарской забастовке», которая представляет собой некоторое коллективное действие, (пере)определяющее социальный порядок в целом. Установление справедливости, о котором идет речь, — это не принуждение преступников соблюдать справедливое правило, а акт установления такого справедливого правила.

И вот это действие по установлению справедливости противопоставляется расчету, в смысле запрограммированного следствия или развертывания процесса расчета (Derrida 1992: 24). И здесь речь не о расчете на личную выгоду, а о приведении правового статуса в соответствие с заранее установленным или реализованным порядком. Решение, которое просто применило к ситуации заранее известные правила, «будет законным, но не будет справедливым» (Ibid.). Справедливость (или «чистая справедливость») должна устанавливать новое правило там, где его не было (Ibid.: 23), то есть быть свободным и новым актом. Поэтому же установление справедливости всегда сомнительно: любой поступок или мотивацию всегда можно объяснить как торговлю или подчинение закону и т. д. «Чистая пролетарская забастовка», то есть такое действие, которое бы содержало нравственность во всей ее полноте (Ibid.: 38), невозможна, потому что мы никогда не можем в точности быть уверены в том, что такая забастовка не реализует закона или чьих-то интересов. В обсуждении чистой справедливости нам стоит обратить внимание на то, что она предполагает безнравственность следования закону — именно это отрицание закона и формирует двойное ограничение.

Тезис о том, что нельзя быть нравственным ради выгоды, довольно очевиден, а вот тезис о том, что нельзя быть нравственным ради исполнения закона, требует пояснения. Форма этого ограничения лучше всего проявляется в обсуждении дружеского поступка. Здесь Деррида указывает на то, что неискренне быть другом только потому, что уважаешь дружбу или уважаешь сам принцип дружбы: «Несомненно, было бы невежливым симулировать определенный жест, например отвечая на приглашение исключительно из чувства долга. Недружественным жестом было бы также ответить другу из чувства долга» (Деррида 2015: 22).

Нужно обратить внимание на то, что тут не отрицается напрямую нравственность поступка, который совершался бы ради морального долга, — такая лобовая атака была бы обречена на провал, увязнув в терминологических спорах. Вместо этого Деррида движется по флангу: он говорит, что мы не назовем дружеским поступок, который совершается только ради исполнения морального долга. Можно было бы продолжить эту линию: если прощение осуществляется ради исполнения нравственного долга, то оно перестает быть прощением — оно прощает то, что предписано простить. Если решение принимается исходя из представления о нравственном долге, то это не является актом справедливости — оно просто реализует некоторый уже известный закон. Иными словами, нельзя назвать нравственным поступок, который осуществляется ради исполнения морального закона.

Здесь может иметь смысл кратко напомнить аналогию с темой дара, в которой раскрывается похожее требование искренности, опровергающее саму концепцию дара: так как дарящий всегда получает ответ или возмещение за свой дар, то дарение — это всегда экономика, обмен, а не искренний и бескорыстный жест. Причем это касается не только ритуализированных практик обмена дарами в архаических обществах или на современных праздниках. Дарящий может получать вознаграждение в виде признания собственной добродетели — и такой «обмен» также уничтожает идею чистого дара (см. Деррида, Марион 2011). Аналогия с нравственным поступком довольно очевидна: если личное моральное совершенство является целью поступка, то он теряет свойство нравственности. Прощение или дружественное поведение, имеющие целью подтвердить свое моральное превосходство, очевидно не являются «настоящими».

Следование закону или исполнение долга, таким образом, отсылает к некоторой внешней оценке, к наличию соображений, исходя из которых предписано дружеское поведение (дар или прощение и т. д.). Причем содержание этих причин для нас может быть вторично: определено ли следование моральным нормам устройством природы, социальной структурой или законом судьбы — это не так важно. Важно, что в таком случае долг или моральный закон функционируют также в качестве внешней по отношению к самой нравственности выгоды.

Так мы получаем весьма неожиданный для этики поворот: само существование долга противоречит идее нравственности. «Соблюдение обязательства уклоняться от правила ритуализированной благопристойности заставляет также выйти за рамки

самого языка долга. Не следует быть дружелюбным или вежливым из чувства долга» (Деррида 2015: 21). И дело не только в том, что нравственность не является «обязательной». Дело в том, что вообще невозможно представить реальные основания для того, чтобы быть нравственным, — наличие таких оснований делает поступок прагматичным, но не нравственным. Последовательное требование «чистоты» нравственности разрушает идею морального долга: если долг известен заранее, то нет ничего нравственного в том, чтобы ему следовать.

Мы приходим к вопросу, который ставит в тупик: «Может ли, таким образом, существовать обязанность не действовать по обязанности: ни в соответствии с долгом, как сказал бы Кант (*pflichtmäßig*), ни даже из чувства долга (*aus Pflicht*). К чему бы нас обязывал такой долг, такая контробязанность? По отношению к чему? По отношению к кому?» (Там же). Исполнимо ли вообще требование действовать в соответствии с моральным долгом? В чем может заключаться долг, требующий игнорировать требование долга? Собственно, тут мы и приходим к апории, потому что утрачиваем возможность представить, ради чего тогда может совершаться нравственный поступок. Нельзя быть нравственным ради выгоды и нельзя быть нравственным ради исполнения долга. Это противоречие критично именно в практическом плане: мы не можем представить разумный мотив для того, чтобы действовать нравственно, — ни достижение результата, ни подчинение необходимости не может быть таким мотивом.

Мы можем задать этот вопрос вне (кантовского) языка долга, сохранив при этом напряжение. Переведа вопрос в терминологию цели или блага, мы должны спросить о том, как представить нравственное действие, которое не стремится быть нравственным. Если безнравственно стремиться к тому, чтобы быть нравственным, то что тогда является целью нравственного поступка? Что вообще может быть целью нравственного поступка?

Апория, сформулированная Деррида, вместе с тем не кажется нам непреодолимой. Идея «двойного ограничения» построена на том, что нравственность одновременно не может ни быть достижением вне-нравственных целей, ни представлять самостоятельную ценность. Но если с первой частью этого ограничения мы полностью согласны, то вторая его часть на самом деле проблематична. Деррида описывает стремление «быть нравственным» как стремление получить оценку, а не непосредственно желание «быть нравственным» исходя из понимания того, чем является нравственное существование.

Проводя аналогию, можно заметить тонкую разницу между тем, чтобы «бегать потому, что это хорошо», и тем, чтобы «бегать, потому что тебе нравится бегать». В первом случае «потому что хорошо» отсылает к некоторой позиции, с которой осуществляется оценка, это «потому что хорошо» предполагает какую-то иную причину для действия, кроме него самого. По аналогии с дружеским поступком, можно было бы сказать, что в занятиях бегом ради физической формы есть некоторая «неискренность», а вот в том, чтобы бегать, потому что тебе это нравится, никакой неискренности нет. Дружеский поступок в этом смысле перестает быть дружеским, если он совершается ради того, чтобы получить моральное одобрение. Но он не перестает быть дружеским, если совершается ради продолжения тех отношений, которые называют дружбой. Также нет неискренности и в том, чтобы быть нравственным, потому что тебе нравится этот способ существования.

Структурой апории является на самом деле не круг, а прямая — это не двойное ограничение, а одно ограничение, доведенное до логического предела. Точно так же, как нравственность не может быть воплощением вне-нравственного содержания, она не может быть и оценкой о соответствии чему-то — это одно и то же ограничение. И для того, чтобы найти способ говорить о нравственности, нужно принять это ограничение за методологический прием. Это можно сделать, например, используя концепцию мышления в «плане имманентности», который предлагают Делёз и Гваттари (Делёз, Гваттари 1998: 47).

Мыслить нечто имманентно — значит «освободить» это нечто от подчинения любому внешнему закону, смыслу или цели:

Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна. По крайней мере, всякий раз, когда имманентность толкуют как имманентную «чему-то», можно быть уверенным, что этим «чем-то» вновь вводится трансцендентное (Делёз, Гваттари 1998: 55).

В грамматическом плане это проявляется именно как запрет на выражение об имманентности «чему-то» — имманентным можно быть только «самому себе». «Мыслить нравственность имманентно» значит отказаться от идей о том, что она имманентна природе человека, социальному устройству или биологическому процессу. Но это также значит помыслить нравственность как нечто, что может быть ценностью само по себе, и это не тож-

дественно тому, чтобы быть ценностью исходя из некоторой оценки.

Интересно, что эту же самую проблему чувствует Кант, к которому Деррида активно обращается. Кант различает легальность (следование закону) и нравственность (уважение к закону) (Кант 1965b: 407). Следование закону только потому, что он «обязателен», не является нравственным — обязанность не может порождать нравственность. Но, наоборот, обязанность будет нравственной, если она следует из уважения к закону, то есть из принятия ценности содержания нравственного закона как такового. Уважение к долгу в этом смысле представляет собой выбор нравственности в качестве самостоятельной ценности, ради нее самой. А для того, чтобы понять, как можно уважать моральный закон или желать быть нравственным, нужно «всего лишь» ответить на вопрос о том, что имманентно самой нравственности или чем она является как таковая. Для того чтобы ответить, «как можно любить бег», нужно понимать, что такое бег как факт, как особенное действие. А чтобы быть нравственным, нужно понять, что есть нравственность как действие.

Невозможная цель и событие нравственного поступка

Для того чтобы мыслить нравственность имманентно, нам, однако, оказывается необходимо решить следующую проблему. Эта проблема заключается в том, что мы не можем разумно, без противоречия представить себе ситуацию, в которой нравственный поступок состоялся. Раскрывая это противоречие, Деррида говорит о том, что нравственность «желает невозможного». Это снова делает проблематичной нравственную мотивацию: получается, что, совершая нравственный поступок, я стремлюсь к тому, чего не только нельзя достичь, но и нельзя даже представить.

Скажем, опыт справедливости — это опыт невозможного, того, что никогда (или до сих пор) не существовало или не сможет существовать («*It is possible as an experience of the impossible, there where, even if it does not exist (or does not yet exist, or never does exist), there is justice*» (Derrida 1992: 15)). Справедливость «никогда не имеет места в настоящем», утверждение справедливого закона всегда осуществляется из-за пределов настоящего, оно одновременно присутствует и отсутствует («*always takes place and never takes place in a presence*» (Ibid.: 36)). Сам закон (моральный или закон справедливости) не может быть дан в виде актуальной нормы, твердого и чистого основания для насилия во исполне-

ние закона. Не потому, что «насилие — это плохо», а потому, что такое основание всегда ускользает, его невозможно представить. Справедливость остается пределом деконструкции, которая может поэтому осуществляться только в интервале между справедливостью и правом (Ibid.: 14–15). Справедливость не может существовать как устойчивое и повторяемое состояние: таким состоянием всегда будет только «закон», но приведение «к закону» никогда уже не требует справедливости, оно требует только легальности. Аналогичным образом невозможно представить дар и прощение:

Дарить — значит делать невозможное. Мы не должны мочь высказать событие дара; как только мы высказываем его, мы его разрушаем. <...> Если, когда я простил, проступок, рана, травма, обида из-за того, что я простил, становятся прощаемыми, то это конец, прощения больше не существует. Непрощаемое должно в прощении оставаться непрощаемым, невозможность прощения продолжает преследовать прощение. Невозможность дара продолжает преследовать дар. Это преследование является призрачной структурой такого опыта события, оно является абсолютно сущностным (Деррида 2020).

Получается, что нравственный поступок никогда не может достичь своих целей: можно прощать, но никогда нельзя простить. Уже совершившееся прощение раз и навсегда меняет положение: теперь проступок стал приемлемым и более не может быть прощен. Проблема прощения в том, что оно никогда не будет существовать как отношения, в которых травма одновременно непростительна и прощена. Мы просто не можем представить такие отношения в реальности.

Наконец, в деконструкции дружеского поступка мы встречаемся, пожалуй, с самым полным проявлением этой проблемы. Дружеский поступок описывается через понятие «приглашения» — жеста, который направлен к возможному другу. Это приглашение не должно быть принуждением и навязывать обязательство ответить ради исполнения закона, благопристойности или (взаимной) выгоды, но одновременно оно не может оставаться и безразличным, подразумевать, что «ответ не так уж и нужен» (Деррида 2015: 31). Ожидание от приглашения предполагает, что оно происходит в пространстве свободы, где есть возможность уклониться от ответа и не вступать ни в какую связь с приглашающим: «Всегда существует и всегда должно было бы существовать право не отвечать, и эта свобода является частью

самой ответственности, а именно свободы, которую всегда принято связывать с ответственностью» (Там же: 35). Отношения дружбы подразумевают, что другой отвечает не ради какой-то выгоды или по обязанности, но ради самих отношений.

Однако саму ситуацию, в которой состоявшееся приглашение не сформировало необходимости ответить, невозможно представить: невозможно избежать ответа на приглашение, ведь «очевидно, всегда можно сказать, и это будет справедливо, что не-ответ также является ответом» (Там же: 35). Воздержание от ответа, уклонение и молчание — это тоже ответ. Поэтому для Деррида это вновь апория:

Ответить невозможно. Невозможно ответить на вопрос об ответе. Невозможно ответить на вопрос, в котором мы спрашиваем себя именно о том, надо ли отвечать или не отвечать, является ли это необходимым, возможным или невозможным. Эта бесконечная апория блокирует нас (Там же: 42).

Потому мы могли бы сказать, что дружеский поступок (или «чистый дружеский поступок») так же невозможен, как и прощение или справедливость. Дружеские отношения должны быть одновременно свободными и несвободными, они одновременно должны устанавливать связь и обходиться без нее.

Однако там, где Деррида видит проблему и апорию, мы видим возможность выяснить, что же такое нравственный поступок. И первое, что нам нужно сделать, — это отказаться от разделения нравственного поступка и его результата. «Невозможность», о которой говорит Деррида, возникает, когда мы пытаемся представить прощение, справедливость или дружеский жест как некоторое длящееся состояние, ставшее результатом поступка. Вместо этого мы предлагаем говорить о них как о действии или событии. В таком ключе дружеский поступок (прощение или установление справедливости) не создает отдельного от него пространства, в котором будет реализована потенция свободного ответа, а сам является тем моментом, в котором дается свободный ответ.

Здесь мы снова обращаемся к приемам Делёза, говоря о нравственном поступке как о событии. В «Логике смысла» Делёз описывает событие в его противопоставлении длительности:

Если настоящее измеряет временное осуществление события, то есть его воплощение в глубине действующих тел и включение в состояние вещей, то событие как таковое — в своей беспристрастности световодозвуконепроницаемости — не имеет

настоящего, а отступает и устремляется вперед в двух смыслах-направлениях сразу, являясь вечным объектом двойного вопрошания: что вот-вот произойдет? что вот-вот произошло? Мучительная сторона чистого события в том, что оно есть нечто, что вот-вот произошло или вот-вот произойдет; но никогда — то, что вот сейчас происходит (Делёз 2011: 88).

Мы не можем представить «зеленение» или «умирание» как некоторое «состояние вещей». Зеленеть значит одновременно уже быть зеленым или еще не быть им. И ровно та же проблема имеет место с нравственным поступком: мы имеем дело с непрощительным проступком до и с прощенным преступником после прощения, с угнетением до и с силой закона после справедливости, с возможностью не-отвечать и с всегда-уже данным ответом на приглашение. Но это не означает, что мы должны признать, что нравственный поступок невозможен. Вместо этого мы должны рассматривать его как событие, как переход.

Собственно, эта смена теоретической модели в первую очередь возвращает нам возможность мыслить нравственный поступок практически — как осознанное действие, направленное на некоторый результат. Когда мы говорим о нравственном поступке как о событии, для нас перестает быть проблемой не только невозможность сочетать несовместимые условия, но и неизбежность ответа. Когда мы утверждаем, что приглашение обязательно получит какой-то ответ, непрощительное будет прощено, а старый закон будет заменен новым, это не мешает нам мыслить сам акт дружбы, прощения или справедливости как переход от одних отношений и одного закона к другим отношениям и закону. И главным свойством этого перехода будет то, что он осуществляется без всякой необходимости, обязанности или заранее известной цели.

Дружеский поступок не открывает нам эсхатологическим образом путь к вечному существованию не-ответченного приглашения — любое приглашение обязательно разрешится, получит какой-то ответ. Но «дружеским» этот жест делает желание, чтобы ответ (в виде любого ответа, даже не-ответа) был дан не по необходимости или обязанности. Дружеский поступок приглашает вступить в отношения, которые, конечно, будут иметь некоторую форму, но причина, по которой в них вступают, заключается не в том, что желанна эта форма, а в том, что желанно само свободное согласие на какую-то их форму.

Похожая ситуация с прощением: прощение становится апорией в тот момент, когда мы отказываем ему в восстановлении

прежнего или установлении определенного нового социального порядка. Но прощение вместе с тем можно рассматривать не как «вход» в отношения, но как выход: прощение разрывает отношения вины, возмещения или изоляции, не предлагая взамен ничего конкретного, ничего, что было бы «лучше». И поэтому оно само и является моментом возможностей для всех: прощаемого, прощающего и наблюдателей. Давая и принимая прощения, стороны переходят от старых отношений к новым, делая это уже без багажа вины. Сама возможность начать новые отношения — это та главная ценность, которую прощение дает и прощенному, и простившему.

И здесь как раз имеет смысл обратиться к идее Милбанка, который противопоставляет реальный обмен подарками и «чистый бескорыстный дар». Так, опыт реального обмена рождественскими подарками не предполагает уверенности в отсутствии ответа, он даже не предполагает безразличия к ответу. Вместо этого опыт обмена подарками основан на готовности принять любой ответ. Обмен неэквивалентными подарками Милбанк описывает как «non-identical repetition» (Milbank 1999), буквально «не-идентичное повторение» — парадоксальный термин, предполагающий повторение различия. Поддержание различия, неэквивалентности в обмене принципиально отличает обмен подарками от экономического контракта. Так же, как и в случае с ответом на дружеское приглашение, уже состоявшийся обмен подарками можно оценить экономически, посчитать сальдо. Однако обмен подарками имеет смысл именно благодаря тому, что он предписывает эти экономические рассуждения игнорировать. Это обмен, который не должен стремиться к тому, чтобы достичь верного соотношения расхода и прихода. Действие дара заключается, таким образом, в том, чтобы совершить обмен, не подчиненный никаким известным правилам или экономической логике. А принятие любого ответа имеет смысл не потому, что ответ безразличен, а потому, что ценна сама форма отношений, в которых этот обмен происходит.

Эта же логика может быть распространена на отношения, где Милбанк использует не язык справедливости и закона, а понятия любви или идеального сообщества. Дающая любовь (противопоставленная любви-желанию) в то же время не может хранить свою «чистоту», воспроизводя как бы позицию меланхолической отстраненности от другого. Напротив, само поддержание ситуации обмена неравноценными ответами и является ее целью, ценностью, которую она воспроизводит (Milbank 1995: 124). В этом смысле идеальное сообщество (или Церковь у Милбан-

ка) — это не сообщество, которое может быть описано как набор отношений, правил, практик и пр., но сам процесс или событие. Церковь «не дана, но бесконечно прибывает в преходящем. Когда она устанавливается и объективируется как состояние, находящееся в человеческой власти, ее природа утрачивается» (Milbank 2003: 105).

Нравственный поступок или нравственный образ существования создает некоторый разрыв между нормальным и новым, вносит в отношения с другим возможность действовать не по необходимости, за пределами правил или выгод. И именно это свойство связи, свойство отношений или поступка и составляет собой нравственность: действовать нравственно — значит создавать возможность таких отношений с другим, которые не обоснованы никакой необходимостью, никаким законом.

Такой подход позволяет, на наш взгляд, окончательно выйти за пределы противоречий, или апорий, описанных Деррида.

Во-первых, нравственный поступок совершается не потому, что он ценен исходя из каких-то внешних, не-моральных соображений; он совершается, потому что ценно само его содержание. Отвечая на уже процитированный нами вопрос о том, как может существовать обязанность не действовать по обязанности и к чему она может нас обязывать, мы скажем, что нравственность — это как раз и есть возможность «действовать не по обязанности». Эта возможность составляет «имманентный смысл» нравственности, то есть и составляет нравственность по существу. Она не является необходимой, но каждый может решить действовать нравственно, если он видит в этом ценность.

Во-вторых, нравственный поступок не предполагает производства никакого особенного пространства открытости или отсутствия конкретного социального — такое пространство действительно невозможно представить. Но вместо этого мы мыслим нравственный поступок как событие перехода от одного определенного состояния к другому. Причем это такой переход, который предполагает отсутствие необходимости выбора того или иного результата — новая социальная связь не определяется никакими обязательствами или выгодами. Ценить такой переход к неизвестному новому, к новым отношениям, верить в ценность этих новых отношений, — это и значит быть нравственным.

Библиография

- Делёз, Жиль (2011). *Логика смысла*. М.: Академический проект.
Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (1998). *Что такое философия?* М., СПб: Институт экспериментальной социологии; Алетейя.

- Деррида, Жак (2015). *Эссе об имени*. СПб: Алетейа.
- Деррида, Жак, Марион, Жан-Люк (2011). «О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом». *Логос*, № 3 (82): 144–171.
- Деррида, Жак (2020). «Некоторая невозможная возможность высказать себя-тие». *Syg.ma*. <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-niekotoraianevozmozhnaia-vozmozhnost-vyskazat-sobytiie>.
- Кант, Иммануил (1965а). Основы метафизики нравственности, в Кант, Иммануил, *Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1: 219–309. М.: Мысль.
- Кант, Иммануил (1965b). Критика практического разума, в Кант, Иммануил, *Сочинения в шести томах*, т. 4, ч. 1: 311–503. М.: Мысль.
- Петровская, Елена (2011). «Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида)». *Философские науки*, № 3: 108–115.
- Фекондо, Альфредо (2019). *Обоснование этики у Жака Деррида*. Дисс. канд. филос. наук (09.00.03).— Новосибирск: Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.
- Ямпольская, Анна (2012). «Прощение между даром и обменом: антипелагианская полемика Августина в контексте философии XX века». *Артикульт*, № 7(3): 1–18.
- Ямпольская, Анна (2014). «Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт». *Социологическое обозрение*, № 13 (2): 9–24.
- Derrida, Jacques (1992). “Force of law: The ‘mystical foundations of authority’.” In *Deconstruction and the possibility of justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Carlson. London: Routledge.
- Derrida, Jacques (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Psychology Press.
- Evink, Eddo (2009). “Finite responsibility.” *Philosophy and Social Criticism* 35 (2009): 467–481.
- Lawrence, Robert (2011). “Impatience: On Derrida, Milbank and the Decision.” *Political Theology* 12, N1 (2011): 24–47.
- Milbank, John (1999). “The Ethics of Self-Sacrifice. *First Things* 91 (1999): 33–38.
- Milbank, John (1995). “Can A Gift Be Given: Prolegomena To A Future Trinitarian Metaphisic: *Modern Theology* 11 (1995): 119–161.
- Milbank, John (2003). *Being reconciled. Ontology and pardon*. London: Routledge.
- Raffoul, François (2008). “Derrida and the Ethics of the Im-possible.” *Research in Phenomenology* 38 (2) (2008): 270–290.
- Smith, Daniel (2007). “Deleuze and Derrida, immanence and transcendence: Two directions.” *Contemporary Philosophy* Vol. 11 (2007): 123–130.
- Todorovska, Marija (2018). “The (im)possibility to forgive — some aspects of forgiveness and resentment.” In *Меѓународна конференција “Св. Климент Охридски: милоста и милосрдие во Библијата и во Црквата”* (Охрид, 2022. 10. 2016), 97–127. Скопје: Православен богословски факултет.

Andrey Zheleznov

Independent researcher, PhD

Ekaterinburg, Russia

E-mail: itsnomoredancing@gmail.com

Toward the immanent sense of morality

Abstract:

We explore the idea of morality using the analysis of contradictions or the aporia formulated by Jacques Derrida in his project of deconstruction. The concentration on this aporia gives final rigor to the analysis of morality.

We use Deleuze's methods to bypass the contradictions formulated by Derrida, such a method allows us not to deny the aporia itself, but to rethink it as positive knowledge.

The problem, or aporia, shown by Derrida is that we cannot describe a moral act as a rational act. Firstly, because an act will not be moral if it is committed for the purpose of any benefit, including personal moral perfection. Secondly, because we can imagine a situation where a moral act has successfully achieved its goals, the moral ideal seems fundamentally unattainable.

Discussing on this aporia of morality follows us to think morality immanently, that means to consider a value of a moral act based on very content of the act, but not any external benefits. In this sense, morality should be understood as an opportunity to “act out of duty”, that is, to go beyond the limits of actual interests, laws and rules. In this sense, a moral act is an event of transition from one state of social ties to another. Moreover, this is such a transition that implies the absence of the need to choose one or another state — a new social connection is not determined nor by obligations or benefits. To be moral is to appreciate such a transition to the unknown new, to new relationships, to believe in the value of these new relationships.

Keywords:

Ethics, moral, morality, aporia, friendship, justice, gift, immanence

References

- Deleuze, Gilles, Guattari Félix (1996). *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1990). *Logic of sense*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques, Marion, Jean-Luc (1999). "On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney." *In God, the gift, and postmodernism*, ed. Caputo, J. D., and Scanlon, M. J., 54-78. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques (1995). *On the name*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2007). "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event." *Critical Inquiry*, 33 N 2: 441-461.
- Derrida J. (1992) Force of law: The "mystical foundations of authority". In *Deconstruction and the possibility of justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Carlson. London: Routledge.
- Derrida J. (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Psychology Press. 60 p.
- Evink E. (2009). Finite responsibility. *In Philosophy and Social Criticism* 35 (4):467-481.
- Fecondo, Alfredo (2019). *Obosnovanie etiki u Zhaka Derrida* [Jacques Derrida's Justification of Ethics] [Doctoral thesis, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. Novosibirsk: Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
- Kant, Immanuel (1996). *Critique of Practical Reason*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Lawrence R. (2011) Impatience: On Derrida, Milbank and the Decision, *Political Theology*, 12:1, 24-47, DOI: 10.1558/poth.v12i1.24
- Milbank J. (1995) Can A Gift Be Given: Prolegomena To A Future Trinitarian Metaphisic – *Modern Theology* 11:1 January, 119 - 161.
- Milbank J. (1999) The Ethics of Self-Sacrifice // *First Things* 1999 March; (91): 33-38 url: www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice
- Milbank J. (2003) *Being reconciled. Ontology and pardon* – London, Routledge, 257 pp.
- Petrovsky, Helen (2011). "Vtorzhenie i gostepriimstvo (Zh.-L. Nansi i Zh. Derrida)" [Intrusion and Hospitality (Jean-Luc Nancy and Jacques Derrida)]. *Russian Journal of Philosophical Sciences* N 3 (2011): 108-115.
- Raffoul F. (2008). Derrida and the Ethics of the Im-possible, *Research in Phenomenology*, 38(2), 270-290.
- Smith D. (2007) *Deleuze and Derrida, immanence and transcendence: Two directions in recent French thought Contemporary Philosophy*. 2007. Vol. 11. P. 123–130.
- Todorovska M. (2018). *The (im)possibility to forgive – some aspects of forgiveness and resentment*. Меѓународна конференција „Св. Климент Охридски: милоста и милосрдие во Библијата и во Црквата“ (Охрид, 20-22. 10. 2016), Православен богословски факултет, Скопје, 97-127.
- Yampolskaya, Anna (2012). "Proshchenie mezhdudarom i obmenom: antipelagianskaya polemika Avgustina v kontekste filosofii XX veka" [The pardon is gift or change? Augustine's antipelagianism in the 20th century philosophy]. *Articult* 7, N 3 (2012): 1-18.
- Yampolskaya, Anna (2014). Rechevoy akt kak sobytie: Derrida mezhdudarom i Arendt [Speech Act as Event: Derrida, Austin and Arendt]. *Russian Sociological Review*, 13 N 2 (2014), 9-24.