

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

---

Л. В. МАКСИМОВ

ПРОБЛЕМА  
ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ

**ЛОГИКО-КОГНИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ**

Москва

1991

Авторская редакция

**Максимов Л. В.**

Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. — М.:  
Философское общество СССР, 1991.

ISBN 5-201-02901-9.

На чем основана мораль, ее принципы и нормы, существует ли объективный критерий добра и зла, возможно ли научное обоснование императивов нравственности, могут ли эти императивы базироваться на других, неморальных (трансцендентных или «земных») ценностях? В поисках ответа на эти вопросы современная этика и метаэтика все чаще обращаются к логическому анализу этических рассуждений и доказательств. Такой анализ составляет главное содержание книги.

Для специалистов в области философии и этики.

ISBN 5-201-02901-9

© Философское общество СССР, 1991

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i> . Что значит рационально обосновать мораль? .....	4
<b>Глава 1. Типология обоснований морали</b> .....	15
<b>Глава 2. Эпистемологическое обоснование морали</b> . .....	34
Проблема предельных оснований (начал) морали .....	37
Ценность и знание .....	46
Ценность и эмоция .....	57
Обоснование и объяснение: два подхода к моральным ценностям .....	75
<b>Глава 3. Логическое обоснование морали</b> .....	83
Существует ли особая логика морали?.....	85
Доказательство морального тезиса: логический анализ .....	90
Обоснование морали: «аргумент от сущего» .....	101
Обоснование морали: «аргумент от ценного» .....	110
<i>Заключение</i> . Об объективных основаниях нравственной аргументации .....	121
<i>Литература</i> .....	133

### ЧТО ЗНАЧИТ РАЦИОНАЛЬНО ОБОСНОВАТЬ МОРАЛЬ?

Обосновать какое-либо утверждение, тезис — значит подвести под него рациональный фундамент, *разумное основание*. Эта процедура применяется для доказательства и подкрепления различных идей, знаний, целей, планов, ценностей, — в том числе ценностей *моральных*. В житейских конфликтах и спорах, в парламентских дискуссиях и на митингах, в партийных программах и пастырских посланиях — всюду звучат, наряду с обязательными моралистическими декларациями, обвинениями и восхвалениями, также и доводы, аргументы в защиту одних и против других нравственных ценностей и установок. Конечно, разумное доказательство далеко не всегда может соперничать на равных с политическими и иными страстями, нравами и предрассудками, и тем не менее оно является важным оборонительным и наступательным средством в противоборстве идей и интересов. Можно сказать, что обоснованием морали (если иметь в виду конкретные, единичные, ситуативные моральные оценки и императивы) занимается едва ли не каждый индивид, поскольку все люди так или иначе вовлечены в нравственные коллизии своего времени и своей среды.

Но обоснование морали не есть прерогатива деятеля, захваченного злобой дня и поглощенного решением сиюминутных и преходящих практических проблем. Обоснованием морали занимается также *моральная философия*, или *нормативная этика*, причем объектом обоснования для нее служат не только частные нормы и оценки, но и общие универсальные принципы нравственности, не зависящие от единичных ситуаций. Что такое добро, каков его критерий? В чем состоит назна-

чение человека, смысл его жизни? Может ли благая цель оправдать дурные средства? На эти и многие другие вопросы отвечает философ-моралист, доказывая, обосновывая свои решения и подвергая критике другие моралистические подходы. Этические учения отличаются друг от друга не только содержанием провозглашаемых моральных ценностей, но и способом обоснования этих ценностей.

Обоснование морали, следовательно, осуществляется и на обыденно-прикладном, и на отвлеченно-философском уровне. Однако и в том, и в другом случае обоснование представляет собой процедуру *практического* морального сознания, а не *теоретизирующего, познающего* разума. С помощью рационального обоснования решается практическая задача: защитить определенные моральные ценности.

Вместе с тем мораль (и как целостный феномен, и в отдельных своих проявлениях) составляет *объект исследования* для целого ряда теоретических и описательных наук: социологии, этнографии, истории, социальной и общей психологии, биологии, лингвистики, логики, теории познания, риторики и т. д. Предметом научного интереса становится, в частности, моральное рассуждение, язык и логика морали, а значит, и нравственная аргументация, обоснование моральных высказываний. Сложилась особая научная дисциплина, исследующая эти стороны морального сознания, — *метаэтика*. На протяжении последних десятилетий за рубежом издано огромное число метаэтических работ, в том числе специально посвященных рациональному обоснованию морали.

Метаэтика — это область исследований, а не какая-то определенная философская школа или «точка зрения». Вопросы, которые ставит метаэтика, и тем более ответы на эти вопросы весьма разнообразны. Разногласия между учеными касаются как самого понимания морали, ее специфики, так и интерпретации обосновательной процедуры. Имеются ли принципиальные различия между моральными (оценочными, нормативными) и познавательными (когнитивными) суждениями? Применим ли к моральным суждениям критерий истины? Возможно ли научное обоснование морали? Допускают ли правила логики доказательство «должного» через «сущее»? Откуда берутся исходные принципы мо-

рали, можно ли их чем-то подтвердить? Следует ли учитывать при обосновании моральных суждений их эмотивный характер? В чем разница между психологическим убеждением и рациональным обоснованием? От решения этих проблем зависит правильность, а тем самым — и эффективность моральной аргументации. Метаэтика, можно сказать так, «обслуживает» нормативную этику, совершенствует ее инструментарий.

У метаэтики нет собственного метода, она использует методы и концепты, выработанные другими науками. Для того чтобы ответить, например, на вопрос о принципиальной возможности рационального обоснования морали, раскрыть смысл и содержание этой процедуры, недостаточно быть узким специалистом «по этике», надо также владеть в определенной степени понятийным аппаратом логики, эпистемологии, лингвистики, психологии. А поскольку эти науки не являются чем-то завершенным и устоявшимся, то их внутренние проблемы и поиски отражаются и на метаэтических исследованиях. Ученый, анализирующий структуру моральных рассуждений, явно или неявно солидаризируется с определенными концепциями или школами в логике и т. д., тем самым вступая в теоретический конфликт с представителями других концепций и школ. Поэтому метаэтические изыскания неизбежно вводят исследователя в круг проблем более общего, методологического уровня, как то: знания и ценности, обоснование и открытие (объяснение), теория и эмпирия, разум и чувства, статус «ценностной логики» и пр. В предлагаемой книге эти проблемы будут рассматриваться лишь в том объеме и постольку, поскольку они сопутствуют анализу обоснования морали и являются его предпосылкой.

Мне представляется целесообразным предварить основной текст кратким изложением, своего рода конспектом того, о чем более подробно пойдет речь дальше. Такое введение поможет лучше уяснить предмет обсуждения, отделить главное от второстепенного. Сделать это важно потому, что обоснование морали в качестве объекта анализа — тема сравнительно новая для русскоязычного читателя, даже если он является специалистом в области этики. В отечественной литературе эта тема затрагивалась лишь эпизодически и фрагментарно.

Правда, если говорить об обосновании не морали, а знания (прежде всего — знания научного), то эта про-

цедура хорошо известна и обстоятельно изучена в философии и науковедении. Методы рационального обоснования традиционно делятся на два класса: **аналитические и синтетические**. К первому классу принадлежат логико-выводные, дедуктивные операции: тезис считается обоснованным, если найдены такие достоверные суждения, из которых он необходимо вытекает по правилам логического вывода. Синтетический метод обоснования — это непосредственное, прямое усмотрение истины разумом («интеллектуальная интуиция» по Декарту, «синтетическое априори» по Канту): суждение считается обоснованным, если его достоверность очевидна для разума.

Все эти методы издавна применяются и для обоснования морали (т. е. моральных принципов, норм, оценок). Некоторые философы — Декарт, Лейбниц, Кант, Дж. Э. Мур и др. — сознательно переносили эти методы из сферы познания в сферу морали. Однако большинство авторов этических учений (таких как гедонизм, утилитаризм, религиозная этика и т. д.) не фиксировали своего внимания на методах обоснования, а применяли их неосознанно, стихийно.

Англоязычная метаэтика XX века тщательно исследовала рассуждения моралистов, их аргументацию в поддержку моральных принципов и норм. Эти исследования не закончены, они продолжаются и сейчас, имеются теоретические расхождения между разными учеными. Но есть также результаты, принятые большинством метаэтиков. Это относится, главным образом, к пониманию аналитического (т. е. логического, дедуктивного) обоснования морали.

Всем — и метаэтикам, и самим моралистам — ясно, что одни моральные суждения могут быть обоснованы через другие, тоже моральные, но более общие. Если, например, имеется достоверный моральный принцип, согласно которому «мы должны помогать всякому, кто нуждается в нашей помощи», то, опираясь на этот принцип, можно обосновать частный моральный императив: «долг здоровых и сильных людей — заботиться об инвалидах и больных». Но при обосновании самих этих общих принципов («first principles»), или «начал», морали возникают сложности. Что может ответить этик тому человеку, который задаст вопрос: «Почему я должен соблюдать этот ваш моральный принцип? Почему

я вообще что-то *должен*? Если этик попытается логически обосновать предельно общий моральный принцип, то ему придется искать основания для этого где-то за границами морали. Но как это сделать? Могут ли моральные суждения быть дедуцированными из неморальных суждений?

Очень многие этики, моралисты, проповедники смело брались за решение этой задачи, нисколько не задумываясь о том, позволяет ли логика это сделать. История этики дала несколько типов логического обоснования морали. Различаются эти типы тем, что именно берется в качестве исходной посылки.

I тип: обоснование морали через *«естественные» человеческие ценности*. Упрощенная схема обоснования: «Должно, поскольку полезно, выгодно» (или: «поскольку доставляет наслаждение»; или: «поскольку приносит счастье»). Это — аргументы утилитаризма, гедонизма, эвдемонизма.

II тип: обоснование морали через *«высшие ценности»*, т. е. такие ценности, которые в каком-то смысле стоят «выше» интересов индивида, «выше» ближайших и частных интересов людей. (Это, например: бог, общество, нация, государство, партия, прогресс, светлое будущее и т. д.). Схема обоснования выглядит здесь так: «Должно, ибо служит высшей ценности». К подобным аргументам прибегают идеологи различных политических, религиозных, национальных и других общественных движений.

III тип: обоснование морали через *«сущее»*, через *«факты»*. Логическая схема обоснования такова: «Существует А, поэтому должно делать В»; или: «Мир устроен так-то, поэтому мы должны делать то-то». По такой схеме строится, например, один из аргументов стоицизма («человек должен жить сообразно природе»), аргумент эволюционной этики («морально добрым и должным является все то, что совпадает с направлением естественной эволюции»), марксистской этики («какие-либо действия являются морально добрыми, поскольку они содействуют исторической необходимости»).

Все рациональные доказательства такого рода содержат в себе логическую ошибку и потому не являются действительными доказательствами моральных принципов. Впервые этот недостаток традиционной этической

аргументации отметил Д. Юм, указав на невозможность логического перехода от суждений «есть» к суждениям «должен». Кант, отстаивая автономию морали, показал ошибочность всякой гетерономной концепции, выведившей мораль из чего-то другого, неморального. Затем уже в нынешнем столетии Дж. Э. Мур дал блестящий анализ той же традиционной для этики ошибки, которую он назвал «натуралистической ошибкой».

Можно считать твердо установленным то обстоятельство, что правильное логическое обоснование морали, т. е. дедуцирование моральных суждений из неморальных, невозможно. Это — не «точка зрения» Юма или Мура, с которой можно было бы спорить, это — проявление логических законов, столь же непреложных, как и законы природы.

Каковы же последствия этой логической критики? Отказалась ли нормативная этика XX века от ложных классических аргументов? Ничего похожего не произошло. Что касается, условно говоря, «восточной» (т. е. советской, марксистской) этики, то она не сочла нужным примерить к себе критические доводы, идущие от агностиков, скептиков, идеалистов, формалистов и вообще «буржуазных» философов. Нашим авторам представлялось, что марксистская методология автоматически оберегает от ошибок, свойственных домарксистской и немарксистской философии и этике. Это, конечно, заблуждение. Однако и «западная» нормативная этика очень слабо отреагировала на указанную критику. После некоторой заминки вновь возродились и набирают силу натуралистические учения, множатся разные варианты утилитаризма, влиятельна, как и раньше, религиозная этика.

Почему так обстоит дело? Может быть, найдены какие-то новые доводы, опровергающие логицистскую критику? Таких доводов нет. Причина, очевидно, в другом. Если бы логическая ошибка была обнаружена в научной теории, это оказалось бы губительным для нее. Нормативная же этика, как и проповедь, и пропаганда, и вербальные методы воспитания, — принадлежит не научному, а ценностному сознанию. Логичность не относится к числу достоинств этого сознания; наоборот, алогизм — важный компонент ценностной ментальности. Отсутствие или недостаток логики не наносит серьезного ущерба политике, искусству, религии, — не говоря

уже о таких массовых поветриях как астрология, парапсихология и пр. Само существование этих духовных реалий — не аномалия, а норма, ибо все они выражают и обслуживают определенные общественные потребности.

Что касается этических аргументов, то их убеждающая сила важнее (в практическом отношении), чем соблюдение правил логического вывода. А эта убеждающая сила обеспечивается не столько логикой, сколько риторикой, многократным повторением, суггестией, авторитетом проповедника или института, который за ним стоит (государства, вождя, церкви, партии и т. д.).

Итак, алогичность естественна, органична для нормативной этики в той мере, в какой она ориентирована на убеждение, на внедрение и закрепление нравственных ценностей в психике людей. Но вместе с тем алогичность обычных этических аргументов несет в себе серьезную опасность для морали. Это выражается в том, что неморальные основания могут подчинить себе доказываемый тезис, так что он перестает быть действительно моральным. Возьмем, к примеру, обоснование нравственности через общественный прогресс: «Такие-то действия являются нравственными, поскольку они прогрессивны (или содействуют прогрессу)». Согласившись с этим аргументом, мы получим моральный карт-бланш на любые поступки, лишь бы они работали на прогресс. Но ведь «прогресс», вообще говоря, понятие не моральное, поэтому и прогрессивные поступки могут оказаться морально-нейтральными или даже аморальными. (Мы это хорошо знаем по своей недавней истории.) Таким образом, если в качестве основания или критерия морали берется что-то иное, внешнее по отношению к ней, то мораль может разрушиться.

Нравственность невыводима из посторонних оснований, и не следует насильственно преодолевать этот логический запрет. **Правильное логическое обоснование осуществимо лишь для частных и единичных моральных высказываний, но не для первых принципов.**

Но если моральные принципы нельзя получить аналитически, путем логического вывода (а так полагает большинство метаэтиков), то остается только одна возможность, один путь рационального обоснования этих принципов — *прямое усмотрение разума, умозрение, спекуляция*. Такой способ обоснования морали также

традиционен, у его истоков стояли еще Сократ и Платон. И многие позднейшие философы, вплоть до нашего времени, связывали начала морали с деятельностью разума. В современной специальной литературе появляются все новые и новые варианты интеллектуалистического обоснования морали.

Но действительно ли спекулятивный разум способен каким-то образом отыскать или предложить нам основания морали? Сомнение в наличии у разума подобных «способностей» не означает, будто ставятся под вопрос его познавательные возможности и преимущество в этом отдается чувственному, перцептивному, эмпирическому познанию. Вовсе нет. Просто дело в том, что старый спор между эмпиризмом и гносеологическим рационализмом (теоретизмом) *не имеет отношения* к обоснованию морали, поскольку моральные суждения не являются знаниями и не подлежат доказательству с помощью теоретического разума или чувств (перцепций).

Правда, следует сказать, что многие философы, говоря о рациональном разрешении моральных проблем, имеют в виду не *познающий, теоретический* разум, а разум *практический*. Однако остается непонятным, каким образом и из какого «материала» этот практический разум синтезирует моральные принципы. Прежнее кантовское деление на теоретический и практический разум в наше время уже не может использоваться для адекватного обозначения определенных человеческих способностей, поскольку психологическая наука не обнаруживает в человеческой психике никакого аналога для «практического разума».

Вообще, главный методологический дефект всех концепций, допускающих возможность рационального обоснования морали, состоит в пренебрежении реалиями психики. Я полагаю, правы *эмотивисты*, утверждающие, что моральные императивы и оценки не существуют без психического, эмотивного компонента: чувства долга, одобрения и т. д. Категоричность, безусловность морального принципа — это не абстрактно-метафизическое, а эмоционально-психологическое свойство. Именно поэтому спекулятивный разум не в состоянии выдвигать никаких моральных суждений.

**Разумное обоснование моральных принципов невозможно** — эта точка зрения представляется мне убедительной. Однако тот, кто принимает такую точку зре-

ния, должен ответить на несколько трудных вопросов, которые ему задают рационалисты.

(1) Если моральные принципы нельзя рационально обосновать, то не отдаются ли они во власть иррациональной *свободной воле, субъективному произволу*? Не ведет ли эта концепция к *моральному релятивизму и аморализму*?

(2) Если моральные принципы нельзя рационально обосновать, то имеет ли смысл само *существование нормативной этики*? Не теряет ли она в таком случае свое главное практическое назначение, которое и заключается в обосновании морали?

Как ответить на эти вопросы?

(1) Действительно, философ, отрицающий рациональное обоснование морали, может прийти к мысли об иррациональности морального выбора. Но так произойдет только в том случае, если этот философ не увидит никакого другого способа *детерминации* морали, кроме ее обоснования. На самом же деле содержание моральных ценностей обусловлено целым рядом социальных (и, возможно, биологических) факторов, так что о «свободной воле» и «произвольном выборе» в морали не может быть и речи.

Вместе с тем следует признать, что детерминистический подход к морали не исключает релятивизма. В самом деле, если разные (даже противоположные) моральные принципы равным образом детерминированы, причем нет разумного основания для того, чтобы предпочесть какой-то один из них перед другими, то, выходит, все они «равноправны»; всякая мораль «по-своему моральна». Это и есть релятивизм. Можно ли его избежать?

Мне кажется, выход здесь не такой уж сложный, поскольку опасность релятивизма в любом случае невелика. Сама эта проблема носит искусственный, «головной» характер. Можно сказать, что моральный релятивизм «придуман» теоретиками, он существует как абстрактная, а не реальная возможность. В действительности никто, даже отъявленный злодей, не исповедует такого *морального* принципа, который противостоял бы «золотому правилу» или «категорическому императиву» (в кантовской формулировке). **Исходные основания морали едины для всех; это единство не «ме-**

**тафизическое», а фактическое.** Имеется только одна — общечеловеческая мораль, альтернативной морали не существует. (Аморализм — это пренебрежение моралью, а не какая-то «другая» мораль). Поэтому начала морали просто не нуждаются в обосновании. Ведь обоснование нужно только тогда, когда имеется сомнение в правильности данного принципа и когда реально возможен альтернативный вариант. Для «первых принципов» морали эти условия отсутствуют.

**Таким образом, рациональное обоснование моральных принципов и невозможно, и практически не нужно.**

(2) Несколько слов о том, не утрачивает ли нормативная этика своих традиционно исполняемых ею функций, если допустить, что обоснование первых принципов морали невозможно.

Я думаю, нормативная этика потеряет очень мало, если не будет заниматься обоснованием этих принципов. Даже если взять одну только рационально-аргументирующую функцию нормативной этики, то и здесь остается для нее широкое поле деятельности, а именно: логическое обоснование частных и единичных норм и оценок с помощью общих принципов (конечно, не сконструированных этикой, а взятых как социальная данность).

Кроме того, нормативную этику можно рассматривать как культурную рефлексию практического морального сознания. Она вырабатывает понятийный аппарат морали, дает практическому сознанию адекватный язык, инструмент для самовыражения, для ведения моральных споров; она также кодифицирует мораль, систематизирует моральные нормы применительно к разным социальным группам и видам деятельности.

Наконец, нормативная этика выполняет и суггестивную, практически-воспитательную функцию. Для выполнения этой задачи этика применяет не только рациональные (логико-когнитивные) методы, но и весь арсенал риторики, все средства вербального воздействия на сознание.

Таким образом, невозможность рационального обоснования начал морали не порождает релятивизма и не ведет к параличу этической мысли. Практическая польза теоретического положения, выражающего этот запрет, в том, что оно предостерегает от бесплодной растраты интеллектуальных сил, от ошибок в обоснова-

нии, чреватых опасными последствиями для самой морали.

В физике, как известно, открытие закона сохранения энергии остановило чрезмерную активность творцов «вечных двигателей». Подобную очень полезную профилактическую роль выполняют и другие «запреты», сформулированные наукой.

Эти запреты вовсе не являются препятствием для успешной практической деятельности. «Хитрость разума», как говорил Гегель, состоит в том, чтобы достигнуть цели, подчинившись закону, а не действуя наперекор ему. Применительно к сфере нравственных рассуждений и доказательств сказанное означает, что возможности для эффективной аргументации моралист должен искать в рамках объективно заданных логических и эпистемологических ограничений.

## ТИПОЛОГИЯ ОБОСНОВАНИЙ МОРАЛИ

Какие вообще существуют способы обоснования морали? По каким признакам они могут быть сопоставлены друг с другом и систематизированы? Те исследователи, которые задавались этими вопросами, обычно брали в качестве отправного пункта сложившуюся типологию этических школ и направлений, в соответствии с которой выстраивали и типологию обоснований, — различали, например, обоснование утилитаристское и гедонистическое, метафизическое и натуралистическое, автономное и гетерономное и т. д.

Однако традиционные подразделения этической мысли вряд ли могут служить подходящей базой для классификации обоснований. Этические концепции различаются не столько характерными для них способами обоснования морали, сколько по другим параметрам: по способам объяснения морального феномена и по содержанию провозглашаемых нравственных принципов. Поэтому типологию обоснований следует базировать на других критериях, учитывающих специфику данной процедуры.

Специально составленную, эксплицированную систему этических обоснований можно найти лишь в немногих работах. Большею частью такая система выявляется только через анализ контекста. Это относится, в частности, к концепции Дж. Мура, которого принято считать основоположником метаэтики. В «Принципах этики» Мур исследует *определения* добра, выдвигаемые представителями разных этических направлений, и несколько реже говорит собственно об *обосновании* этических (моральных) суждений; однако контекстуальное сопоставление этих понятий позволяет увидеть

их тесную внутреннюю связь. Пока на вопрос «Что такое добро?» не будет дан ответ, пишет Мур, «до тех пор невозможно *доказательство* какого-либо этического суждения. Между тем главный предмет этики как систематической науки состоит в том, чтобы давать правильные *обоснования* отдельных суждений о добре, и, если этот вопрос не решен, такие доказательства не могут быть даны»<sup>1</sup>.

Иными словами, точка зрения Мура такова: этика занимается доказательством и опровержением суждений, содержащих термины «добродетель», «порок», «долг», «обязанность», «добро» и т. д.<sup>2</sup>; доказательство, или обоснование, конкретных этических суждений возможно лишь путем апелляции к более общим суждениям (основаниям); самым общим основанием, к которому мы в конечном счете обязательно приходим, является суждение о добре как таковом, добре самом по себе. Действительно, чтобы доказать правильность оценки «Данный поступок добр», надо исходить из определенного понимания того, что такое «добро вообще». На этот вопрос философы-этики дают разные ответы, по-разному определяют добро, т. е. строят свои этические системы на разных **основаниях**. Но «добро само по себе», считает Мур, объективно, и разные определения его не могут быть одинаково верными. Поэтому дефиниции добра следует подвергнуть критическому испытанию, проверив их либо на содержательную истинность, либо на формальную правильность. Скрупулезный анализ имеющихся определений добра привел Мура к выводу, что ни одно из них не является правильным и, более того, добро как «простое», элементарное понятие неопределимо в принципе. Это означало, что исходные моральные суждения не подлежат *рациональному* обоснованию, гарантом их «истинности» является лишь *интуиция*.

В зависимости от того, что именно кладется в основу этического доказательства, т. е. какое определение дается понятию добра, Мур делит этические школы на разные группы, типологизирует их. Он выделяет, прежде всего, «два типа этических теорий» — *натуралистические* и *метафизические*. К первому типу принадлежат те, в которых понятие «добро» определяется «путем

---

<sup>1</sup> Мур Дж. Принципы этики. — М., 1984; — С. 62..

<sup>2</sup> Там же. — С. 57.

соотнесения с каким-то *естественным предметом*». Если же добро сопоставляется с предметом, «о котором мы можем судить лишь опосредованно, как о существующем в некоем сверхчувственном мире», то речь идет о теориях второго типа<sup>1</sup>.

Натурализм имеет свои модификации. В рамках его особое место занимает этическое направление, рекомендуемое «жить *согласно природе*», поскольку «природа устанавливает и определяет, что есть добро» и «что должно существовать» (в этой связи Мур упоминает концепции стоиков и Руссо)<sup>2</sup>. Такой способ обоснования добра Мур решительно отвергает: «Из того факта, что данный предмет является естественным, мы не должны... сделать вывод, что он есть добро...»; «Ошибочно... доказывать, что какой-то предмет является добром потому, что он естественный, или злом потому, что он неестественный...»<sup>3</sup>.

Разновидностью натурализма в этике являются и *эволюционистские* доктрины, также апеллирующие к природе. «Согласно этим доктринам, ход эволюции, показывая направление, в котором идет наше развитие, уже тем самым показывает направление, в котором мы *должны* далее развиваться» (Г. Спенсер, М. Гюйо)<sup>4</sup>. Однако ссылка на эволюцию, полагает Мур, не может служить доказательством суждений добра и долга, так как «более развитое» не равнозначно «этически лучшему»<sup>5</sup>.

Еще одна форма натуралистической этики — *гедонизм* (к которому принадлежат, согласно Муру, также *эгоизм* и *утилитаризм*)<sup>6</sup>. В этом учении моральное добро получает определение через «удовольствие», т. е., другими словами, оценка некоторой вещи как «хорошей» (в моральном смысле) обосновывается указанием на доставляемое ею удовольствие. Такое отождествление добра с «естественным» свойством Мур расценивает как проявление общей для всего натурализма ошибки, критике которой в основном и посвящены «Принципы этики».

---

<sup>1</sup> Мур Дж. Принципы этики. — С. 101.

<sup>2</sup> Там же. — С. 104, 105.

<sup>3</sup> Там же. — С. 106, 108.

<sup>4</sup> Там же. — С. 109.

<sup>5</sup> Там же. — С. 113.

<sup>6</sup> Там же. — Гл. III.

Обратившись далее к этическим теориям «метафизического типа», Мур воздержался от деления их на какие-то определенные классы. Он лишь отметил, что примером такого типа теорий могут служить концепции стоиков (поскольку их идея «природы» имеет большие метафизический, чем натуралистический смысл), Спинозы и Канта, а также «некоторых современных авторов», испытавших влияние Гегеля<sup>1</sup>. Мур делает акцент на том общем, что свойственно всем представителям метафизической этики: все они полагают, «что этические истины логически вытекают из метафизических истин, что этика должна быть основана на *метафизике*»; последняя, по их мнению, составляет необходимую основу для ответа на главный вопрос этики: «Что должно быть?», «Что такое добро само по себе?»<sup>2</sup>.

Метафизическую этику Мур пропускает через плотное сито логического анализа и вылавливает в ней ту же самую ошибку, что была обнаружена при исследовании натуралистических концепций: во всех определениях добра оно неправомерно отождествляется с какими-то другими реалиями — «естественными» или «сверхчувственными». Таким образом, все этические учения, согласно Муру, объединены общей для них «натуралистической ошибкой»; различаются же они тем, что смешивают добро с разными вещами: одни — с требованиями «природы», другие — с «удовольствием», третьи — с повелениями «сверхъестественного авторитета» и т. д. На этом различии и построена в «Принципах этики» типология определений добра. Каждое из этих определений составляет *основание* той или иной нормативно-этической системы.

Предложенная Муром классификация этических оснований по-своему стройна и последовательна. Но именно «по-своему», ибо стройность ее обеспечивается принятием ошибочной методологической посылки: существует якобы «добро само по себе», и этические школы разнятся между собой тем, как они понимают это «объективное добро», как они его определяют, какое знание о добре они имеют... Онтология платонизма (идея добра объективна) соединяется здесь с ценностным когнитивизмом (понятие добра есть знание о соответствующем объекте).

Мур, по существу, считает осмысленными только те

---

<sup>1</sup> Мур Дж. Принципы этики. — С. 186.

<sup>2</sup> Там же. — С. 186, 195.

ответы на вопрос «Что есть добро?», которые даются в предположении, что существует «добро в себе», и вот эти-то ответы он анализирует, систематизирует, подвергает критике. Все прочие суждения о добре он исключает из сферы «научной этики». (Правда, некоторые из таких суждений, например, гедонистические или утилитаристские высказывания о добром и должном, явно далекие от платонизма, он вставляет в свою типологию, интерпретируя их таким образом, будто они содержат хоть и неверный, но все же ответ на вопрос о добре как таковом).

Если согласиться с Муром, что задача этики — исследовать «объективное добро» (с тем чтобы обслуживать практическую «казуистику» — приложение общего знания о добре к частным ситуациям), то огромный пласт традиционной этической мысли окажется вне этой науки. Пришлось бы отбросить, в первую очередь, те этические высказывания, которые вообще не являются «знанием» или «исследованием» (и даже не претендуют на этот статус), а *выражают определенную ценностную позицию*: что-то одобряют, к чему-то призывают и т. д.. Формально (логически и грамматически) такие высказывания могут выглядеть как дефиниции добра или долга (поэтому, как уже сказано, Мур и зачисляет некоторые из них в разряд определений), фактически же они представляют собой лапидарное выражение оценки или императива предельно обобщенного уровня. К ним нельзя подходить как к верным или неверным, истинным или ложным определениям; критика их ведется обычно в другом ключе: моралист, не принявший данной ценностной позиции, противопоставляет ей другую (например, аскетизм против гедонизма), аналитик же отмечает необоснованность (или изъяны в обосновании) данной ценностной установки.

Из «научной этики», как ее понимает Мур, выпадают также и многие *дефиниции* добра, — такие дефиниции, которые фиксируют не «добро само по себе», а *фактическое содержание* принятых людьми моральных ценностей, т. е. то, что люди «считают добром». От ученых-этиков, говорит Мур, «мы хотим узнать не то, как люди употребляют данное слово, и даже не то, какого рода поступки они одобряют... Мы просто хотим знать, «что *такое* добро?»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мур Дж. Принципы этики. — С. 69.

Это «простое» желание обычного человека, от имени которого выступает здесь Мур, основано на убеждении, что добро в каком-то смысле существует помимо субъекта, помимо его реальных нравственных установок, и потому «субъективные мнения» не должны интересовать исследователя (мало ли что люди «считают» добром! Ведь они могут и ошибаться). Но если ученый-этик по мировоззренческим соображениям не приемлет платонистского безлюдного мира добра, красоты и пр., то для него (как теоретика, а не как моралиста) вопрос «Что есть добро?» может означать только одно: какое содержание люди вкладывают в понятие добра? Ответить на этот вопрос нелегко, в особенности если не ограничиваться эмпирической констатацией существующих и существовавших моральных позиций, а попытаться (как это делали многие крупные мыслители) свести их к общему знаменателю, извлечь из них некий общезначимый элемент. Независимо от того, осуществима ли такая задача, сам этот подход вполне правомерен.

Таким образом, единые по своему логико-грамматическому строю суждения типа «Добро есть то-то» могут быть интерпретированы — сообразно контексту — тремя разными способами: (1) как концентрированное выражение определенной системы моральных ценностей; (2) как описание специфических признаков «объекта», именуемого добром; (3) как раскрытие значения слова «добро». В первом случае имеются в виду суждения, принадлежащие практическому моральному сознанию (включая нормативную этику) и не являющиеся дефинициями в точном смысле слова. В двух других интерпретациях указанные суждения выступают уже в качестве собственно определений добра. Но это — принципиально разные виды определений; в логике их называют соответственно *реальными* (так как они ориентированы на «реалию», объект) и *номинальными* (поскольку дефинируется слово, «имя»)<sup>1</sup>. Понятно, что «реальное определение» предполагает, как минимум, *существование* определяемого объекта, без которого оно теряет смысл.

Ошибка Мура в том, что нормативную этику он отнес к сфере теоретического сознания, усмотрев в ней

---

<sup>1</sup> См.: Горский Д. П. Определение. М., 1974; Попа К. Теория определения. М., 1976.

науку, цель которой — получить знание об объективном добре, т. е. дать *реальное определение добра*. И совсем не удивительно, что добросовестный анализ всех наличных дефиниций такого рода привел Мура к выводу об их несостоятельности, о принципиальной неопределимости добра. Этот вывод совершенно правилен, поскольку определяемый объект попросту отсутствует; это — фантом, который исчезает сразу же, как только оказывается под критическим взором науки<sup>1</sup>. Но невозможность *реального* определения добра не служит препятствием для *номинальных* определений. И сколько бы ни иронизировал Мур по поводу никчемных, как ему кажется, дефиниций, фиксирующих «человеческие представления» о добре, сам он в своей критике различных этических концепций **фактически** опирается на общечеловеческое понимание морально доброго. Так, не соглашаясь с отождествлением добра и удовольствия, Мур наряду с тонкими логическими разграничениями этих понятий прибегает, как бы между прочим, к следующему доводу: совершенно очевидно, «что мы не всегда одобряем то, что приносит нам удовольствие»<sup>2</sup>. Но ведь это означает, что у нас уже имеется критерий добра, и хотя трудно выразить его в чеканной формуле, все же он достаточно определен для того, чтобы уверенно исключить из разряда морального добра некоторые вещи (такие, например, как «удовольствие садиста»). Выявить, эксплицировать указанный критерий — значит дать номинальное определение добра<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Мур, разумеется, иначе объясняет крах любых попыток рационально дефинировать добро. Он утверждает, что добро — это «простое», «неразложимое на составные части» качество, а потому и *понятие* добра также является элементарным, неразложимым и, следовательно, неопределимым через другие понятия (см.: Принципы этики. — С. 66—67). Эти рассуждения Мура весьма уязвимы с позиций логической теории определений.

<sup>2</sup> Там же. — С. 127.

<sup>3</sup> Сам факт, что для моральной оценки тех или иных явлений мы в состоянии использовать неэксплицированное понятие добра, свидетельствует об участии *интуиции* в этих оценочных актах. Интуиция восполняет недостаточную рефлексированность морального сознания, не умеющего ясно сформулировать собственные принципы (содержание которых обусловлено действием многих социальных факторов). Адекватная рационализация этих принципов, осуществляемая теоретической этикой, делает интуицию («смутное самосознание») излишней. Мур же толкует интуицию как особый, незаменимый метод познания «добра в себе», — метод, благодаря которому преодолевается якобы органическая неспособность разума постигнуть «объективное добро».

Однако Мур, как уже сказано, анализировал не номинальные, а реальные определения добра, выполнявшие функцию оснований некоторых нормативно-этических систем. Поскольку же такие определения в любом случае некорректны (в силу ложности методологической идеи, на которой они базируются), и поскольку многие этические учения вопреки тому, как они были интерпретированы Муром, вовсе не выставляли никаких определений добра самого по себе, — составленную Муром типологию исходных этических дефиниций нельзя считать ни точной, ни полной моделью тех способов обоснования морали, которые представлены в истории этики.

В западной философско-этической литературе последних десятилетий имеется несколько работ, авторы которых, так же как и Мур, подвергают критическому анализу различные методы обоснования морали, опираясь при этом на иные методологические принципы и давая собственную типологию обоснований. Среди этих работ выделяется своей систематичностью и обстоятельностью (при отсутствии, впрочем, отчетливой и оригинальной авторской позиции) книга австрийского философа *Виктора Крафта* «Рациональное обоснование морали»<sup>1</sup>. Моральные предписания, пишет Крафт, принимаются людьми либо непосредственно («догматически»), либо на каком-нибудь *основании*. С древности и по сию пору таким основанием часто служит *авторитет* — бога, общества, социальной группы. Однако авторитет не является надежным фундаментом морали: он не обладает общезначимостью и устойчивостью, к тому же современное сознание склонно избавляться от слепого доверия к авторитетам. Но не отдается ли тогда человеческое поведение на откуп «свободному произволу»? Нет, считает Крафт, ибо прочную, общепризнанную опору для морали может дать «*рациональное обоснование, или обоснование посредством знания*»<sup>2</sup>.

Далее Крафт обозначает и исследует две теоретические позиции: ту, которая отрицает принципиальную возможность рационального обоснования морали, и ту, которая такую возможность признает. Первую точку зрения он связывает с «научным направлением в фи-

---

<sup>1</sup> Kraft V. *Rationale Moralbegründung*. — Wien etc., 1963.

<sup>2</sup> Ibid. — S. 5—6.

лософии», т. е. с позитивизмом, взяв за начало отсчета концепцию Г. Зиммеля (Введение в науку о морали, 1892) и проследив эволюцию этого течения по трудам Л. Леви-Брюля, А. Росса, А. Айера и др. В рамках второго из названных подходов он анализирует и группирует разные приемы рационального обоснования морали, показывает их недостатки и дает собственное, «правильное» обоснование.

Типология рациональных обоснований морали выглядит в книге Крафта следующим образом. «Наиболее значительная попытка» подвести рациональный фундамент под мораль принадлежит, по его мнению, «английскому утилитаризму» (Бентам, Дж. Ст. Милль, Сиджвик)<sup>1</sup>. Рыхлость и эклектичность утилитаризма (в частности, смешение в нем объяснения морали с ее обоснованием) делают эту концепцию трудноуязвимой для строгой критики. С этой трудностью столкнулся и Крафт. Но если отвлечься от его пространственных рассуждений, не относящихся к проблеме обоснования, то можно увидеть, что главный «рациональный аргумент» утилитаризма в пользу нравственности («ты должен заботиться о всеобщем благе, поскольку тем самым ты обеспечишь свою личную выгоду»), он убедительно опровергает (используя, вообще говоря, известные доводы): во-первых, действия на общее благо далеко не всегда приносят пользу индивиду, во-вторых, даже если бы это было так, данное обстоятельство не могло бы служить основанием для *морального долга*<sup>2</sup> (т. е. из утверждения о полезности чего-либо для кого-либо логически не вытекает долженствования).

Другой тип обоснования морали, фигурирующий под именем социологизма, Крафт извлекает, главным образом, из трудов Дюркгейма. Последний, по его собственному выражению, пытался «обсудить факты моральной жизни методом позитивных наук», объяснить происхождение и функции морали<sup>3</sup>. Но при этом «он не довольствовался одним только причинным исследованием моральных фактов. Среди множества моральных правил он различал «нормальные» и «анормальные»... Дюркгейм исходил из традиционной предпосылки, будто имеется сама по себе правильная, «истинная» мо-

---

<sup>1</sup> Kraft V. Rationale Moralbegründung. — S. 16—17.

<sup>2</sup> Ibid. — S. 17—18.

<sup>3</sup> Ibid. — S. 18—19.

раль»<sup>1</sup>, познав которую, «мы убеждаемся в ее преимуществах «над моралью неподлинной, ложной... Правда, ценой некоторой непоследовательности Дюркгейм отстраняется от платонистской концепции «добра в себе», вводя в качестве критерия, позволяющего различить моральную патологию и здоровье, некие усредненные представления большинства общества о добре и зле.

Главная методологическая ошибка Дюркгейма, очевидно, состояла в том, что научному знанию о морали он приписал функцию защиты, обоснования определенных моральных ценностей, совершив тем самым логически недопустимый скачок. Крафт же, хотя и констатирует, что «моральная социология Дюркгейма есть тщетная, бесплодная попытка обоснования морали», видит причину этой неудачи в том, что французский социолог применял «эмпирический индуктивный метод»<sup>2</sup>, — как будто какой-нибудь иной (здесь подразумевается — теоретический) метод познания морали может обеспечить морально-ценностные выводы!

Еще один специфический способ обоснования морали Крафт находит в *интуиционизме*, внутри которого он выделяет три разновидности: (1) концепцию Brentano, (2) феноменологию ценностей Шелера и Николая Гартмана и (3) нормативный интуиционизм Канта. Объединяет их всех, согласно Крафту, то, что нравственно доброе они обосновывают посредством интуитивного познания этого «объекта»; различаются же указанные течения своим особым, характерным для каждого из них толкованием интуиции. Критикуя интуиционистское обоснование морали, Крафт (как и в случае с социологизмом) не ставит под сомнение когнитивистскую парадигму относительно самой возможности «доказать истинность» морали путем «познания добра»; его критика направлена только против конкретного метода познания. Интуиция, пишет Крафт, не гарантирует истины. «Обоснование морали, ее оценок, норм через интуитивное познание является очень удобным», поскольку позволяет обойти реальные сложности обосновательной процедуры. Однако интуитивное познание не дает действительного обоснования: «Оно есть лишь перифраза догматических (моральных) утверждений. Оно не в со-

---

<sup>1</sup> Rationale Moralbegründung. — S. 20.

<sup>2</sup> Ibid.

стоянии подвести общезначимую основу под мораль»<sup>1</sup>.

Какое же позитивное решение предлагает Крафт, чем венчает он историческую типологию обоснований морали? Предшествующие его рассуждения заставляют думать, что он выдвинет какой-то метод познания, свободный от недостатков эмпиризма и интуиционизма и гарантирующий получение достоверного, общеобязательного «знания о добре». Однако он неожиданно сходит с когнитивистской колеи, заявив, что моральные ценностные суждения вовсе не являются знаниями, и поэтому их рациональное обоснование не следует понимать как «доказательство истинности»<sup>2</sup>. Подлинно рациональное обоснование морали, говорит Крафт, включает в себя следующее: во-первых, принятие некоторой *цели*, во-вторых, доказательство того, что мораль есть *средство*, способствующее реализации данной цели; при этом имеется в виду не любая цель, а лишь «коллективная», «общая» (*gemeinsam*)<sup>3</sup>.

Разумеется, «целесредственное» обоснование морали не изобретено Крафтом, оно проходит через всю историю этики; по этой схеме строятся, в частности, аргументы утилитаризма, рассмотренные выше самим же автором (хотя он и не акцентировал указанные особенности утилитаристского обоснования). За рамками типологии, разработанной Крафтом, остались многие этические концепции, использующие целесредственный способ обоснования и отличающиеся друг от друга тем, какой именно целью они освящают мораль: личным счастьем, интересами класса, нации, государства и пр., мировой гармонией, общественным прогрессом и т. д. Можно не признавать ту или иную из этих концепций, можно поставить под вопрос саму возможность обоснования морали в качестве средства для какой бы то ни было *внеморальной* цели, однако не подлежит сомнению, что аргументация такого рода широко используется в нормативной этике, воспитании и пропаганде и потому заслуживает специального анализа.

Что касается доводов Крафта в защиту морали, то они не содержат чего-то такого, что не воспроизводилось бы уже не раз в этической литературе. Мораль содействует сплоченности общества, и поскольку мы все в этом заинтересованы (т. е. это является нашей

---

<sup>1</sup> Kraft V. Rationale Moralbegründung. — S. 24—28.

<sup>2</sup> Ibid. — S. 45.

<sup>3</sup> Ibid. — S. 37, 45.

целью), то мы должны быть моральными... Развивая этот довод. Крафт постоянно сбивается, не замечая этого, с *обоснования* морали на ее *объяснение*; иными словами, он подменяет вопрос «Почему *следует соблюдать* нормы морали?» другим вопросом — «Почему эти нормы *существуют*, откуда они взялись?». И отвечает (в духе старинной теории общественного договора): заботясь о целостности и стабильности общества и тем самым о собственных интересах, люди установили, ввели нормы морали. Независимо от того, правильна ли эта объяснительная теория или неправильна, она в любом случае не тождественна обоснованию морали.

При всех недостатках той классификации обоснований, которая представлена в книге Крафта, в его актив может быть занесено указанное выше разграничение двух подходов к обоснованию морали: *когнитивного*, или *гносеологического* (когда этик стремится утвердить моральное суждение через доказательство его истинности), и *целесредственного* (когда моральные ценности подкрепляются ссылкой на некоторые другие ценности, или цели, осуществление которых зависит от моральности человеческого поведения). Целесредственное обоснование представляет собою, на мой взгляд, разновидность логического обоснования (поскольку здесь присутствуют все составные элементы логического вывода)<sup>1</sup>.

В других зарубежных изданиях, затрагивающих рассматриваемую здесь проблему, типология обоснований морали разработана менее обстоятельно, чем у Крафта. Правда, монография немецкого автора Х. Вестермана<sup>2</sup> содержит обширную сводку разных подходов к проблеме обоснования, однако в ней излагаются взгляды не этиков и правоведов (как можно было бы ожидать, исходя из названия книги), а логиков и эпистемологов; иначе говоря, здесь рассматриваются не способы обоснования морали, а различные теоретические интерпретации этой процедуры. Еще один исследо-

---

<sup>1</sup> «Поступки типа X суть средства достижения цели Y; следовательно, поступки типа X морально добры». Это умозаключение может быть верным или неверным (в зависимости от характера контекстуальных, т. е. подразумеваемых, но не высказанных явно, посылок), однако и в том и в другом случае оно относится к группе «логических обоснований» морали.

<sup>2</sup> Westerman, Ch. Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre. — В., 1977.

ватель из ФРГ, Аннемари Пипер<sup>1</sup>, анализируя методы обоснования норм в «современной моральной философии», выделяет всего два вида обоснований — прагматические и этические. Прагматическим она называет то, которое не восходит к высшим трансцендентным принципам, ограничиваясь лишь конкретно-научным доказательством значимости (Geltung) норм. Такого рода доказательство, говорит она, не может утвердить безусловной обязательности, свойственной моральным предписаниям, и, следовательно, нормы морали остаются в этом случае необоснованными<sup>2</sup>. Единственно правильным является «этическое» обоснование, совершаемое путем метафизической апелляции к «последнему принципу» (Letzprinzip) — принципу добра (по Аристотелю) или свободы (по Канту)<sup>3</sup>.

Англоязычная литература последних лет, несмотря на обилие работ, посвященных обоснованию морали<sup>4</sup> и некоторым смежным проблемам, дает очень мало обобщающих исследований в этой области. Как правило, автор той или иной статьи или книги отстаивает свой вариант обоснования в споре с другими авторами или с какой-то определенной школой. Споры ведутся почти исключительно в границах, очерченных доктриной морального когнитивизма. Эта методологическая доминанта заставляет исследователей-систематизаторов высматривать и в истории этики, и в современных нормативно-этических концепциях одну только смену теоретико-познавательных подходов, что дает одностороннюю картину движения этической мысли. При класси-

---

<sup>1</sup> Pieper A. *Pragmatische und ethische Normenbegründung*. — Freiburg; München. — 1979.

<sup>2</sup> Ibid. — S. 7—8. — К методам прагматического обоснования автор относит аналитические («предпочитаемые англосаксонской метаэтикой»), коммуникативно-дискурсивные, междисциплинарно-диалектические и революционные («развиваемые в немецкоязычной литературе»). Эта классификация, как и ряд других высказываний А. Пипер, показывает неразличение ею «методов исследования» и «методов обоснования» морали.

<sup>3</sup> Ibid. — S. 8.

<sup>4</sup> См.: Nielsen K. *Why I should be moral? Revisted* // *American philos. quarterly*. — 1984. — Vol. 21, N 1; Haan N., Aerts M., Cooper B. *On moral grounds*. — N. Y.; L. — 1985; Hare R. M. *How to decide moral questions rationally* // *Critica*. — Mexico, 1986. — Vol. 18, N 54; Sprigge T. L. S. *The rational foundations of ethics*. — L.; N. Y. — 1987; Montmarquet J. A. *Justification: Ethical and epistemistic* // *Metaphilosophy*. — Oxford, 1987. — Vol. 18, N 3/4; Gewirt A. *The justification of morality* // *Philos. studies*. — Dordrecht, 1988. — Vol. 53, N 2 etc.

фикации способов обоснования морали разделительным критерием выступает обычно отношение соответствующих этических концепций к самому принципу гносеологизма: по одну сторону ставятся те, кто рассматривает моральные ценности как особого рода знания, по другую — те, кто считает гносеологическую трактовку морали неверной. Вторую точку зрения большинство западных этиков сейчас отвергает по некоторым теоретическим и моральным соображениям (подробнее об этом будет сказано далее); сторонников же когнитивного понимания морали принято делить по тому признаку, к какому методу доказательства «моральных истин» они тяготеют. Больше всего приверженцев имеют «рациональные методы», однако само понятие рациональности вызывает очень много разноречивых толкований, трудно укладываемых в какую-то определенную систему. Видимо, по этой причине имеющиеся типологии обоснований морали отрывочны и непоследовательны.

Так, в объемистом труде *Т. Сприджа* «Рациональные основания этики» формулируются три вопроса, по характеру ответов на которые автор различает несколько способов обоснования морали (соединяя их с определенными «этическими теориями»). Эти вопросы таковы: «(1) Обладают ли моральные суждения объективной истинностью или ложностью? (2) Имеется ли рациональный метод (или методы), позволяющий решить, принять или не принимать такое суждение? Если имеется, то что это за метод? (3) Имеется ли рациональный метод... длительное применение которого может привести к согласию (convergence) всех тех, кто его использует?»<sup>1</sup>. Ответы сгруппированы в книге частью по «направлениям» (утилитаризм, интуитионизм, аттитюдная теория этики), частью по персоналиям (Спиноза, Юм, Кант, Шопенгауэр, Сантаяна, Ролс и др.).

Типологию рациональных обоснований набросал в общих чертах известный этик *Р. Хеар* в статье «Каково рациональное решение моральных вопросов». Развитие моральной философии за последние полвека, пишет он, можно представить как «развертывание последствий одной фундаментальной ошибки», суть которой — низведение моральных рассуждений к фактологии, к

---

<sup>1</sup> Sprigge T. L. S. The rational foundations of ethics. — L.; N. Y., 1987. — P. 1.

«описанию моральных фактов»<sup>1</sup>. Рациональное доказательство морального утверждения, если встать на эту «дескриптивистскую» позицию, оказывается доказательством его истинности, т. е. его соответствия фактам. Дескриптивистское направление представлено двумя основными школами: натурализмом и интуиционизмом. Натуралистические теории «полагают, что моральные суждения эквивалентны по смыслу фактуальным утверждениям обычного неморального типа» и что открытие «моральных фактов» совершается «путем обычного наблюдения». Интуиционисты же считают, что моральное суждение констатирует «факт особого рода, недоступный для обычного метода открытия» и требующий подключения специальной познавательной способности — интуиции<sup>2</sup>.

Дескриптивизм, по мнению Хеара, в целом ошибочен, но и отрицание его не выводит автоматически на правильный путь. Примером тому, говорит он, служит эмотивизм, который, опровергая фактуальный (и вообще когнитивный) статус моральных высказываний, отдает их «иррациональным эмоциям»; разум, с точки зрения этой теории, не может быть использован для «закладки», «установления» (establishing) морали<sup>3</sup>.

Сам же Хеар пытается примирить антидескриптивизм и рационализм, соединить их в своей концепции без противоречия. Все дело в том, как понимать «разум», «рациональное». Моральное (прескриптивное) суждение рационально, однако не потому, что оно есть «знание о фактах» (с этим, как уже сказано, Хеар не согласен), а потому, что оно — продукт «размышлений», т. е. некоей отвлеченной деятельности разума. Но что это за деятельность? Откуда берет разум основания для морали («универсальные прескрипции») — извлекает из собственных глубин, синтезирует из элемен-

---

<sup>1</sup> Hare R. M. How to decide moral questions rationally // Critica.- Mexico, 1986. — Vol. 18, N 54. — P. 63.

<sup>2</sup> Hare R. Op. cit. — P. 64—65.

<sup>3</sup> Ibid. — P. 64, 65—66. — Следует заметить, что значение термина «дескриптивизм» в работе Р. Хеара сильно отличается от другого, также употребляемого в специальной литературе. Дескриптивистами нередко называют тех, кто утверждает, что *наука о морали* (в отличие от самой морали) описывает свой объект, но ничего не предписывает (см., напр.: Prodanov V. May the normative ethics be a science? // 16 th World Congress of Philosophie. — Düsseldorf, 1978. — P. 527—530). Хеар же имеет в виду ту точку зрения, по которой моральные суждения, т. е. «прескрипции», являются одновременно знаниями о фактах («дескрипциями»).

тов мирового эфира? Пояснения Хеара на этот счет очень скупы и неопределенны. Можно лишь уловить, что речь идет все-таки о *познавательной* деятельности, хотя объект познания не называется; ясно только одно: он не принадлежит «миру фактов». В духе той же неопределенности выдержан и ответ Хеара на заглавный вопрос. Он рекомендует ориентироваться на гипотетическое «в высшей степени рациональное» существо, которое «решает все моральные вопросы путем критического размышления». Но мы, люди, не столь рациональны и можем ошибаться. Поэтому «мы должны, в меру нашего умения, развивать свои способности к рассуждению, ибо не существует иного надежного руководителя или авторитета»<sup>1</sup>.

Некоторые авторы при выборе типологического признака, позволяющего определенным образом сгруппировать многочисленные способы обоснования морали, обращаются к традиционной дихотомии «разума» и «чувств», продолжая нескончаемый спор между «рационалистами» и «эмоционалистами». Так, канадский этик К. Нильсон ищет новые доводы в пользу того, что именно чувство подсказывает нам линию морального поведения, разум же не может ответить на вопрос: «почему я должен быть моральным?»<sup>2</sup>. Большинство других авторов, развивающих эту тему, отстаивают приоритет разума. Только разумное обоснование (или «оправдание»)<sup>3</sup> моральных императивов, пишет, например, А. Гьюэрт, делает их аподиктическими, «категорически принудительными, так что подчинение им является рационально принудительным для всех — действительных или возможных — деятелей, невзирая на их личные желания...»<sup>4</sup>. В этом споре, я думаю, обе стороны неправы. Антитеза рационализма и эмоционализ-

---

<sup>1</sup> Hare R. Op cit. — P. 77.

<sup>2</sup> American philos. quarterly. — 1984. — V. 21, N 1. — P. 81, 90.

<sup>3</sup> Слово «оправдание» (англ. «justification», нем. «Rechtfertigung») применительно к морали используется в качестве синонима «обоснования» не только в цитируемой здесь, но и во многих других работах (сошлюсь на знаменитое «Оправдание добра» Вл. Соловьева). Такая словозамена вряд ли удачна, ибо «оправдание» имеет четко выраженный оценочный смысл, противоположный «обвинению» или «осуждению», тогда как мораль (морально положительное, добро) не нуждается в оправдании: она сама и есть тот критерий, с помощью которого выносятся оправдательные или обвинительные оценки.

<sup>4</sup> Philos. studies. — Dordrecht, 1988. — V. 53, N 2. — P. 245.

ма базируется на ложном представлении о том, будто человеческая «душа» есть фронт борьбы двух самостоятельных, самоцельных начал — «разума» и «чувств». Иллюзорность указанной антитезы (к этой проблеме мы еще вернемся) делает бессмысленным сопоставление рационального и эмоционального способов обоснования морали. Таких отдельных способов не существует. Любое обоснование является «рациональным» (поскольку представляет собою логико-когнитивную процедуру) и в то же время «эмоциональным» (поскольку оно включено в структуру убеждений, воздействует на человеческие чувства, переключает их с одного объекта на другой).

Главным недостатком всех рассмотренных типологий мне представляется то, что они обходят стороной (или, в лучшем случае, упоминают вскользь, как нечто несущественное) большой класс обоснований, к которым постоянно прибегает практическое моральное сознание, а именно — класс *логических обоснований* морали. Логическое обоснование — это поиск, подбор аргументов, посылок, из которых вытекает доказываемое суждение. Нравственные учения, проповеди и назидания пронизаны аргументацией. Эта логическая аргументация, вплетенная в проповедь, неизбежно выводит к некоторым исходным посылкам, «началам», на которых она угасает. Значительная часть нормативно-этических учений довольствуется «самоочевидностью» исходных оснований (причем эти основания могут быть совершенно разными у разных авторов), другие же, сталкиваясь с невозможностью логического доказательства начальных принципов, не останавливаются на этой констатации, а ищут способы «гносеологического» доказательства основоположений морали, с тем чтобы утвердить «истинные» принципы и отбросить «ложные». Вот эти когнитивистские обоснования и включены, главным образом, в типологические перечни, образцы которых мы видели выше.

Обоснование морали когнитивными методами (философско-спекулятивными или конкретно-научными, теоретическими или эмпирическими) неосуществимо в принципе, поскольку моральные ценности — правила, нормы, оценки, идеалы — несводимы к «знанию». Большой интерес представляют логические обоснования, практикуемые в нормативной этике, воспитании, пропаганде. Здесь, в отличие от тупиковой гносеоло-



гической линии, содержатся определенные позитивные моменты, которые следует освободить от посторонних наслоений и ошибок.

Общая типология обоснований морали, с учетом сказанного, должна выглядеть следующим образом (см. схему). Первый шаг дихотомической процедуры делит все способы обоснования морали на две группы —

(1) *гносеологическую* и (2) *логическую*. Логическая ветвь подразделяется далее на более мелкие ответвления сообразно содержанию посылок, или аргументов, к которым апеллируют защитники моральных ценностей. Эти аргументы могут быть (2.1.) *внеценностными* (когда в качестве основания берется ссылка на тот или иной процесс или факт, т. е. на нечто «сущее», из которого выводится «должное» и «доброе») и (2.2.) *ценностными*. Последние, в свою очередь, предполагают последующую градацию по видам ценностей. В качестве основы для такого деления можно было бы принять какую-либо из имеющихся в специальной литературе моделей, однако в данном случае целесообразно ограничиться той же дихотомией, поместив в один класс все (2.2.1.) *внеморальные* ценности (красота, польза, интересы государства и т. д.), а в другой — (2.2.2.) *моральные* (так как при обосновании морали очень часто среди исходных посылок находятся — явно или скрыто — моральные же аргументы).

В соответствии с приведенной здесь типологией далее будут последовательно рассмотрены разные способы обоснования морали.

## ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ

Эпистемологическое (гносеологическое) обоснование морали — это доказательство ее *истинности*, ее соответствия неким объективным «фактам» или трансцендентным «сущностям». Тот, кто прибегает к такого рода доказательству, явно или неявно исходит из того, что моральные принципы, нормы, оценки, идеалы и т. д. суть *знания*, по своему эпистемологическому статусу не отличающиеся от других знаний (в том числе знаний научных).

Принятие указанной позиции автоматически распространяет на мораль всю исторически выработанную гносеологическую атрибутику, применяемую к знанию (познанию): истинное — ложное, опытное — умопостигаемое, чувственное — рациональное и пр. Ценностные, практические проблемы оказываются вплетенными в научно-познавательные; мысль, ищущая ответа на вопросы «что такое добро», «как должно поступать», «в чем смысл жизни» и т. п., движется теми же путями, по которым идет познание сущего: явлений, законов, причинных связей. Непосредственным следствием этой позиции является просветительство, т. е. установка на распространение этических (эстетических и пр.) «знаний» с целью внедрения соответствующих ценностей в души людей.

Познавательная (когнитивная) модель моральных ценностей имеет глубокие корни в истории культуры, а также в обыденном, донаучном сознании. Об этом свидетельствует, в частности, характерное и для современного разговорного языка, и для старинных текстов употребление слов «знание» и «истина» не в прямом, когнитивном, а в ценностном значении (вспомним, на-

пример, ветхозаветное «древо познания добра и зла» или новозаветные нравоучительные «истины», возвещаемые Христом). Ценностная сторона духовной жизни общества — нравственные метания людей, поиски смысла бытия, выработка идеалов и целей и т. д., — все это на уровне повседневно-эмпирического обобщения непосредственно воспринимается, истолковывается как деятельность познания, стремящегося к постижению истины.

Такое же — без рефлексии, без доказательства — понимание ценностей как знаний характерно для многих крупных мыслителей прошлого, но за этой позицией у них обычно скрываются определенные философские, мировоззренческие предпосылки. Одним из таких философских источников является восходящее к античности учение об объективной (вне- и надчеловеческой) природе ценностей: блага, добра, красоты и т. д. Эти объективные ценности — принадлежат ли они миру вещному, или же трансцендентному — могут стать достоянием человека только через познавательные каналы: прямое созерцание, умозрение или интуицию. Следовательно, субъективные ценности предстают как когнитивные феномены — образы, понятия, идеи, представления и т. д.

Однако самым мощным философским основанием ценностного когнитивизма послужила общая гносеологизаторская тенденция, возобладавшая в философии Нового времени. Эта тенденция первоначально выразилась в разрастании теоретико-познавательной проблематики за счет онтологии и других традиционных философских дисциплин, а затем и в полном поглощении их гносеологией. Составляющее главный интерес для прежней философии взаимодействие человека и мира постепенно было сведено к соотношению субъекта и объекта познания. Таким образом, реальное многообразие человеческой жизнедеятельности оказалось втиснутым в познавательную схему.

Одним из долговременных последствий указанного идейного поворота явился методологический принцип, утвердившийся в науках, изучающих сознание или отдельные его фрагменты, — принцип, согласно которому *все то, что составляет человеческое сознание (духовный мир, психику), может быть редуцировано к познанию (знанию)*. Прямым результатом применения

этого принципа к сфере ценностей и является «моральный гносеологизм» (или «моральный когнитивизм»).

В истории философии и науки прослеживается также и «антигносеологизаторская» линия, объединяющая довольно разнородные концепции и подходы. Сюда можно отнести, например, антропологизм Фейербаха и ряда других философов, выступающих против абстрактно-спекулятивной гносеологии, из которой вытеснен человек во всей его конкретности. Особую ветвь образуют иррационалистические школы («философия жизни» и др.), отвергающие притязания науки и разума на адекватное постижение мира и на роль жизнеучителя. Вразрез с эпистемологической трактовкой сознания идут также некоторые положения и идеи, выдвигаемые авторами, в целом не покидающими господствующей в философии «гносеологической» линии. Подобные идеи (например, о непознавательной природе чувств, эмоций, о различии теоретического и практического разума, миропостигающей и целеполагающей функций сознания и т. д.) способствовали более четкому выявлению специфики ценностей.

В XX веке противостояние ценностного гносеологизма и антигносеологизма наиболее явственно определилось в рамках большой и многоплановой проблемы «наука и ценности», «наука и мораль». Выступая, в частности, против претензий моралистики на объективную истинность, научную обоснованность своих положений, антигносеологизм вовсе не ставит под вопрос саму возможность научного подхода к морали как объекту исследования. И все же сторонники ценностного гносеологизма подвергают резкой критике эту точку зрения за негативные последствия, к которым, как им кажется, она приводит. Если, говорят они, ценности (моральные и иные) не являются знаниями, то это означает, что отсутствует объективный критерий, позволяющий отличить добро от зла, прекрасное от безобразного и т. д., — критерий, каковым в сфере познания служит объективная истина; следовательно, открывается путь субъективному произволу в выборе ценностей. Кроме того, критикуемая позиция ведет якобы к разрыву теории и практики, к отрицанию практического значения науки о морали — этики. Приводятся и другие доводы.

Спор этот далек от завершения. Поэтому можно

сказать, что проблема эпистемологического обоснования морали состоит не столько в нахождении конкретных способов и приемов такого обоснования, сколько в решении принципиального вопроса о том, правомерен ли вообще гносеологический подход к моральным и прочим ценностям. Ведь если когнитивное истолкование ценностей является ошибочным, то теряет смысл и сама проблема их доказательства, верификации теми методами, которые применяются в познании. Выяснению гносеологического статуса ценностей и посвящен данный раздел работы.

### **ПРОБЛЕМА ПРЕДЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ (НАЧАЛ) МОРАЛИ**

Обоснование каких-либо конкретных моральных императивов и оценок осуществляется, как правило, путем подведения их под более общие императивы и оценки. Такое направление обосновывающей мысли свойственно и обыденному, и философскому сознанию. Однако если обыденное сознание после одного-двух обобщающих шагов считает свою задачу выполненной и успокаивается на этом, то философская мысль стремится дойти до предельных оснований, первоначал морали. При этом философ сталкивается с проблемой: откуда берутся, на чем базируются сами эти первоначала? Имеют ли они под собой достаточно надежную опору?

Вот как излагает суть этой проблемы современный американский философ Гарри Генслер. Он приводит воображаемый диалог со своим юным племянником, любящим, как и все дети, задавать вопрос «почему?». Предположим, пишет Генслер, я говорю: «Кейт, ты должен сделать то-то», и Кейт, естественно, спрашивает: «Почему?». «Потому, Кейт, что все люди должны поступать именно так». «Но почему все люди должны так поступать?» Можно было бы продвинуться еще на несколько шагов, обосновывая одно этическое суждение через другое, более фундаментальное, однако даже искушенный дядя-философ рано или поздно исчерпает свои доводы и придет к «основному этическому суждению» (basic ethical judgment), дальше которого идти

уже невозможно<sup>1</sup>. Что же ответить настырному мальчику, если он вздумает продолжить допрос?

Конечно, исследователь озабочен вовсе не тем, чтобы удовлетворить праздное любопытство ребенка, которого навряд ли действительно интересуют абстрактные начала морали. Этот условный персонаж в принципе может быть заменен другим, более достоверным. Однако ученому-теоретику не так уж важно, кто и при каких обстоятельствах задает подобные вопросы, да и задает ли их вообще хоть кто-нибудь. Ученый мысленно моделирует ту проблемную ситуацию, которая могла бы возникнуть, анализирует ее, пытается ее разрешить. Для науки и философии является достаточно обычным то, что они отвечают на вопросы, ими же и поставленные, и потому их ответы до поры до времени могут оставаться в некоем культурном запаснике, пока не будут востребованы обществом. Это в полной мере относится к проблеме моральных начал. Можно было бы сказать, что наука *изобрела* эту проблему, ибо в повседневной практической жизни никому в голову не приходит задаться «предельными» вопросами типа «Почему люди должны быть моральными? Почему вообще что бы то ни было должно?» Человек обычно ориентирован на нечто более конкретное: его «почему» касается обстоятельств, имеющих место здесь и сейчас, и не распространяется на общие правила и нормы морали. Наука же доводит цепочку рассуждений до логического конца, до последних оснований. При этом выявляются такие проблемы и трудности, которые стимулируют научную мысль, вызывают уже не ценностные, а теоретические споры, столкновения разных концепций и философских школ.

Вообще говоря, проблема начал давно уже освоена философской мыслью. Но для древних философов эта проблема была, главным образом, составной частью онтологии, они искали *начала бытия*: элементы мира, первопричину, перводвигатель, демиурга и т. д. Несколько позднее философия обратилась к *началам познания*: ученые стремились отыскать такие простые и бесспорные положения, на которых могла бы базироваться вся громадная система производных знаний; стремились также найти самодостоверные, основопола-

---

<sup>1</sup> Gensler H. J. Ethics is based on rationality // The Journal of Value Inquiry. — Vol. 20. — N 4. — 1986. — P. 251.

гающие источники истинных знаний<sup>1</sup>. В роли начал познания в разных философских учениях выступали, например: аксиомы, свидетельства разума, показания органов чувств, врожденные идеи, истины Священного Писания и т. д. Что касается *начал морали*, то их чаще всего рассматривали в одном ряду с первичными, исходными знаниями в качестве особой их разновидности; причем «истинность» моральных основоположений удостоверялась, как и в сфере познания, непосредственным усмотрением разума или чувств, авторитетом божества и т. д. Поэтому попытки обосновать начала морали были сопряжены с теми же трудностями и парадоксами, что и обоснование начал познания.

Что это за трудности?

Главная из них такова: исходное суждение невозможно обосновать (именно потому, что оно — исходное), вместе с тем оно не всегда является самоочевидным или общепринятым; теоретик, изучающий мир, ученик, осваивающий уже добытое наукой знание, воспитанник, внимающий моральным прописям, нередко ищут (или требуют) рационального ответа на свои «почему», отвергая иррациональное «нипочему», «так есть», «так надо» и т. п. Проблема начал в том и состоит, что обосновать их логически невозможно, но... нужно. Нужно, потому что без этого исходные положения науки или морали выглядят случайными, произвольными, не имеющими никакого преимущества перед другими, альтернативными положениями, и эта их произвольность и зыбкость распространяется на всю систему знаний или нравственных ценностей.

Как же обосновать то, что — в качестве начала — не может быть обосновано? Можно ли отыскать такие основания, которые по отношению к исходным являются «еще более исходными»? Конечно, само это предпо-

---

<sup>1</sup> «Проблема обоснования знания проходит через всю историю западноевропейской философии. Она предстает то как задача сведения знания к каким-то бесспорным «началам», то как проблема обоснования тех или иных методов выведения знания из предполагавшихся бесспорными «начал», то как проблема критериев истинности знания, то как выяснение отношения знания к последним элементам бытия и т. п. Словом, она многообразна и пронизывает собою все проблемное поле традиционной гносеологии, тесно переплетаясь с представлениями об устройстве реальности, о природе и назначении человека» (Сокулер З. А. Проблема обоснования знания: Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера.— М., 1988. — С. 3).

ложение абсурдно<sup>1</sup>. Однако указанную проблему можно поставить несколько иначе, устранив заложенную в ней парадоксальность. Дело в том, что нет абсолютных начал, любое из них является «началом» лишь в некотором определенном отношении, в других же отношениях оно выступает не как исходный пункт рассуждений, а в качестве вторичного, промежуточного положения. Поэтому, чтобы доказать, обосновать то или иное «начало», надо взять его в той связи, где оно выступает как продукт, следствие чего-то иного, более фундаментального. Если, например, ученый, доказывая истинность некоторых утверждений своей науки, выходит к предельным основаниям, составляющим логический базис теории и не подлежащим дальнейшему логическому обоснованию, — как он поступает? Он применяет нелогические средства подтверждения, которые опираются «на ту или иную гносеологическую концепцию: например, непосредственную очевидность неэмпирического характера в теориях интеллектуальной интуиции (Декарт), эмпирическую очевидность, «непосредственно данное» (эмпиризм), акт соглашения (конвенционализм)»<sup>2</sup>.

Таким образом, обоснование начал, невозможное *логически*, оказывается осуществимым *гносеологически*, т. е. исходные положения логического дискурса могут быть удостоверены с помощью познавательных средств: интеллектуального или чувственно-перцептивного усмотрения. (Что касается конвенционализма, то его упоминание среди концепций, выдвигающих свой способ обоснования логического базиса, на мой взгляд, неправомерно, поскольку конвенция как раз и противостоит любому обоснованию). Суть гносеологического обоснования начал — в том, что их истинность доказывается не путем логического выведения, а через сопоставление с *объективным положением дел*, с внешними (по отношению к этим когнитивным началам) реалиями. Вещи, явления, объективные связи и

---

<sup>1</sup> «Парадоксальность самой идеи начала» (какой-либо теории) В. С. Библер усматривает в том, что это начало, являясь «исходным определением данной теории», вместе с тем неопределимо «в собственных терминах и понятиях этой теории» (Библер В. С. К философской логике парадокса // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 30).

<sup>2</sup> Обоснование // Философская энциклопедия. — М., 1967. — Т. 4. — С. 110.

отношения, мир в целом — это то, что в принципе не подлежит «обоснованию»<sup>1</sup> и в чем познающее мышление находит опору для обоснования своих начал. Инструментом, обеспечивающим прямой выход познания к объекту и гарантирующим достоверность получаемых при этом знаний (благодаря чему они и выступают в роли начал), служат упомянутые выше «познавательные способности» — интеллектуальная интуиция и чувственное восприятие, соотношение которых было и остается предметом философских дискуссий.

Рамки настоящей работы не позволяют даже в предельно конспективном виде изложить суть основных подходов к названной проблеме, имевших место в классической и современной философии. Но в этом и нет необходимости. Во-первых, систематический и квалифицированный обзор различных подходов к проблеме когнитивных начал можно найти в изданных сравнительно недавно трудах отечественных авторов, критически переработавших значительную массу зарубежных источников<sup>2</sup>. Во-вторых — и это главное — гносеологические концепции указанного плана затрагиваются здесь лишь постольку, поскольку они имеют отношение к обоснованию моральных начал, втягивают их в поле своего действия.

Крупные мыслители прошлого, как правило, универсализировали свои методы обоснования начал, считая их равно пригодными и для знаний, и для ценностных позиций. Горячие споры шли (по крайней мере, начиная с философии Нового времени) именно вокруг методов, вопрос же о сущностном различии когнитивных и ценностных начал как объектов приложения этих методов если и возникал, то лишь спорадически, на периферии методологии познания. Для философии, ориентированной на науку, обоснование морали вообще не представлялось чем-то проблематичным. Так, Декарт, наиболее видный представитель гносеологического рационализма (или «теоретизма») в классической философии, свои суждения о самоочевидных принципах морали рассматривал только как иллюстрацию к применению универсального когнитивного метода в сфере

---

<sup>1</sup> Все это подлежит объяснению, а не обоснованию. О различии этих процедур речь пойдет далее.

<sup>2</sup> См.: Никитин Е. П. Природа обоснования: Субстратный анализ. — М., 1981; он же. Открытие и обоснование. — М., 1988; Сокулер З. А. Проблема обоснования знания. — М., 1988, и др.

нравственности. Согласно Декарту, человеку доступны два способа абсолютно достоверного познания: интеллектуальная интуиция и дедукция. Интуиция есть средство получения истинных начал, т. е. самых простых и самых легких для понимания идей, а остальные знания дедуктивно выводятся из этих начал<sup>1</sup>. Путем непосредственного усмотрения разума, по мнению Декарта, могут быть открыты некоторые «правила морали» (которые он осторожно именуется «временными» и «предварительными»): «повиноваться законам и обычаям моей страны», «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу» и пр.<sup>2</sup>. Б. Паскаль (на том этапе развития своего противоречивого мирозерцания, когда он разделял Декартову установку на верховенство разумного познания над чувственным) писал: «Постараемся же мыслить достойно — в этом основа нравственности»<sup>3</sup>. В той же тональности звучит тезис Б. Спинозы: «Истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума»<sup>4</sup>.

Эпистемологический рационализм помещает начала морали в общий ряд с аксиомами дедуктивных наук (к которым принято относить, главным образом, математические дисциплины). По словам Лейбница, «необходимые истины — вроде тех, которые встречаются в чистой математике... должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а сле-

---

<sup>1</sup> См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 85.

<sup>2</sup> Там же. — С. 263, 264. — Мысль Декарта о том, что критерием «истины» в морали является ясность и отчетливость ее исходных понятий, была встречена весьма критично современными ему религиозными философами (см.: Асмус В. Ф. Декарт. — М., 1956. — С. 204), так как эта мысль, несмотря на предусмотрительное признание бога в качестве источника ясных идей, радикально расходилась с христианским пониманием происхождения и критерия нравственности. Поэтому Декарт, последовательно избегавший конфликтов с церковью и богословием, не представил собственной моральной системы, основанной на «самоочевидных» принципах. То, что в специальной литературе часто называют «этикой Декарта», представляет собою в одном случае естественно-научную концепцию, описывающую психические механизмы морали, в другом случае — набор некоторых не претендующих на общезначимость прагматических правил, следование которым позволяет избежать участия в социальных конфликтах и обеспечивает условия для научных занятий.

<sup>3</sup> Ларошфуко Ф., Паскаль Б., Лабрюйер Ж. Суждения и афоризмы. — М., 1990. — С. 237.

<sup>4</sup> Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1. — С. 552.

довательно, и от свидетельства чувств... Точно так же логика вместе с метафизикой и моралью... полны подобных истин; следовательно, их доказательство можно получить лишь с помощью внутренних принципов, называемых врожденными». «Наука о нравственности... врождена таким же образом, как и арифметика, поскольку она тоже зависит от доказательств, доставляемых разумом»<sup>1</sup>.

Основоположения морали, будучи столь же априорными и не отягощенными ничем эмпирическим, как и аксиомы логики и математики, оказываются вместе с ними — если использовать известное выражение Лейбница — «истинными во всех возможных мирах». Нравственные законы, по Канту, действительны «не только для людей», но и для «других разумных существ», каковы бы они ни были и где бы ни существовали, поскольку «основу обязательности (морального закона — Л. М.) должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума»<sup>2</sup>. Априоризм — концепция гносеологическая, однако Кант без колебаний распространяет ее на сферу «практического» (морального) сознания. Это объясняется не только тем, что Кант — вместе с рационалистами Нового времени — находился в плену эпистемологической парадигмы, сводящей всю человеческую духовность к познанию: ведь та же парадигма господствовала и в эмпиризме. Дело в другом: очень важная для кантовской этики *категоричность* (безусловная обязательность) нравственных императивов могла быть обоснована только перенесением на них характеристик *всеобщности* и *необходимости*, присущих априорным истинам и отсутствующих в эмпирическом познании.

Кроме нравственного закона, в числе умопостигаемых ценностных начал традиционно фигурировали также понятия (идеи, принципы) прекрасного самого по себе, высшего добра и блага и др. Естественно, рационализм исключал из этого ряда *пользу, удовольствие, счастье* и т. п., поскольку эти ценности «субъективно-случайны» и явно не претендуют на членство в клубе небожителей. Этические (и другие ценностные) учения, которые так или иначе апеллируют к земным, че-

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. — М., 1983. — Т. 2. — С. 49—50, 94.

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 219.

ловеческим чувствам и устремлениям, принято называть «эмпирическими» и «сенсуалистскими»<sup>1</sup>. Если судить по этим наименованиям, то можно предположить, что указанные учения сложились под направляющим воздействием соответствующей гносеологической концепции<sup>2</sup> и, следовательно, пользуются ее методом для обоснования своих нормативно-оценочных положений. Мне представляется, дело обстоит не совсем так.

Согласно эпистемологическому эмпиризму, абсолютные, предельные основания, на которых базируется человеческое знание, доставляются чувственным опытом. Показания органов чувств (или же «факты», «протокольные предложения» и пр.) являются теми началами, к которым неизбежно приходит познание при попытке обосновать истинность утверждений любой степени общности. Между этой эпистемологической позицией, с одной стороны, и утилитаризмом, гедонизмом и пр. — с другой, нет *прямой* связи, ибо никакое жизнеучение не обосновывает своих установок ссылкой на чувственную данность в *познавательном* (перцептивном) смысле этих слов: когда этика обращается к «изначальным», коренящимся в человеческой природе *чувствам*, то имеются в виду, конечно, не «зрительные образы» и т. п., а желания, стремления, переживания, эмоции<sup>3</sup>.

Тем не менее определенная связь между гносеологическим эмпиризмом и «натуралистскими» ценностными

---

<sup>1</sup> См.: Гусейнов А. А., Иррлицц Г. Краткая история этики. — М., 1987. — Часть третья, гл. IV.

<sup>2</sup> Эмпиризм, пишет Е. П. Никитин, проявляется не только в теории познания, «но и в исследованиях других сфер сознания (в теории права, этике, эстетике)». Так, в этике к подобным проявлениям эмпиристского подхода можно отнести гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм (см.: Никитин Е. П. Природа обоснования. М., 1981. — С. 93).

<sup>3</sup> О двух разных значениях слова «чувство» (*sensus*) — перцептивном и эмотивном, смешение которых — одна из причин «гносеологизации» ряда этических учений (например, теорий нравственного чувства), подробнее речь пойдет в другом разделе этой работы. Но есть еще одно обстоятельство, способствующее незаконному проникновению в этику гносеологических концептов: это — многозначность термина «эмпирическое», имеющего (в разных словосочетаниях) как когнитивный, так и некогнитивный смысл. Этим термином обозначают, например, определенный вид (уровень) знания, форму и способ познания, а вместе с тем — самую реальность в ее «низших» проявлениях, в ее телесности и неупорядоченной случайности; его применяют также к человеку, принадлежащему к этой реальности («эмпирический субъект» у Канта).

учениями все же существует, о чем свидетельствует то, что философы-эмпиристы в своих этических симпатиях склоняются, как правило, к натурализму. Эта склонность объясняется, главным образом, их неприятием спекулятивно-метафизических методов рационализма, его умозрительной онтологии, допускающей запредельное бытие высших ценностей. Признавая единственность *чувственно воспринимаемого* («эмпирического») мира, философы указанного направления именно в нем ищут побудительные источники человеческого поведения и нередко усматривают эти источники в *естественных чувствах* (переживаниях, стремлениях) индивида. Таким образом, этический натурализм — это косвенное, достаточно отдаленное следствие гносеологического эмпиризма, а вовсе не результат непосредственного опускания данного теоретико-познавательного принципа на нравственное сознание.

В столкновении рационализма и эмпиризма решается вопрос о началах *знания*, о способе их обоснования. В этом историческом споре не оказалось победителя, возникали и исчезали различные компромиссные варианты научной методологии, отдающие должное разуму и чувственному опыту, дедукции и индукции, анализу и синтезу и т. д. В современной западной философии науки некоторое время (30-е — 50-е годы) преобладала установка на эмпирическое обоснование теорий. Сейчас там идут новые процессы: «Выросшие на почве кризиса неопозитивизма исторический релятивизм, фаллибилизм (от английского слова *fallible* — погрешимый) и методологический анархизм проповедуют еще более радикальный антифундаментализм: они вообще отвергают представление о науке как обоснованном знании, которое доминировало в классической философии и удерживалось, правда, в значительно ослабленном виде, неопозитивизмом»<sup>1</sup>. Опровержением антифундаментализма (как особой разновидности агностицизма) является обращение к критерию *практики*, благодаря которому разрешается старая дилемма рационализма и эмпиризма и тем самым в принципиально иной план переходит проблема обоснования когнитивных начал: показателем их истинности служит не

---

<sup>1</sup> Печенкин А. А. Проблема концептуального обоснования научного знания: классика и современность // Вопросы философии. — 1987. — № 6. — С. 48.

какая-то извечно данная самодостовверная «познавательная способность», а успех практической деятельности, опирающейся на знание. Один из крупнейших философов XX в., Л. Витгенштейн, последнее основание знаний усматривал в человеческой деятельности, ее устойчивых формах. Обоснование, писал он, не может идти бесконечно, оно неизбежно приходит к концу. «Но этим концом является не предпосылка, которую не надо обосновывать, а способ действия, который не надо обосновывать». Приведя эту цитату, З. А. Сокулер справедливо замечает, что Л. Витгенштейн «в своих исканиях нащупывает те пути, которые уже были проложены К. Марксом»<sup>1</sup>.

Однако даже самые глубокие и плодотворные методологические идеи, позволяющие решить проблему обоснования *когнитивных* начал, не могут выполнить аналогичную функцию по отношению к началам *ценностным*. И дело не в «ограниченности» этих идей, а в том, что объекты обоснования (и, соответственно, цели и результаты применения обосновательной процедуры) в обоих случаях существенно различны и требуют разных подходов.

## ЦЕННОСТЬ И ЗНАНИЕ

Встречающиеся в специальной литературе способы редукции ценности к знанию весьма многообразны. Особой разновидностью когнитивизма является концепция, согласно которой ценности суть низшая ступень, исторический подступ человеческого духа к высшей стадии своего развития — мышлению, рациональному познанию. Ценность (т. е. оценка, норма, идеал и пр.) — это, так сказать, «недоразвитое» знание, его временный и частичный заменитель, эрзац. Пока человек (индивид или род) не владеет действительным знанием, которое позволило бы ему ориентироваться в данной исторической или житейской ситуации и указывало, что и как следует делать, он вынужден пользоваться упрощенным делением вещей на «положительные» и «отрицательные», «хорошие» и «дурные», вынужден руководствоваться стихийно сложившимися обычаями, бездоказательными предписаниями, нормами. Прогресс в

---

<sup>1</sup> Сокулер З. А. Проблема обоснования знания. — М., 1988. — С. 151, 152.

духовном освоении мира (как одна из сторон общесоциального прогресса) ведет к постепенному вытеснению ценностей знаниями, ценностного сознания — теоретическим, научным сознанием. Развитие науки снимает одну за другой ценностные проблемы, дает их рациональное разрешение. «Все вопросы о конечных целях, смысле жизни, человеческого назначения и о человеческом значении природы решаются тем же научным способом, что и проблемы познания внешнего мира», — писал О. Г. Дробницкий<sup>1</sup>, в работах которого названная концепция представлена очень четко и последовательно.

По мнению Дробницкого, особые моральные регуляторы поведения сложились в древнем обществе вследствие того, что люди были не в состоянии понять, осознать подлинный смысл, назначение, социальную целесообразность определенного рода поступков. Но постепенно — по мере развития науки об обществе — такое понимание и осознание приходит, наука объясняет, делает прозрачными причинно-следственные и целесредственные связи в обществе. Какова же судьба морали в этих условиях? Не будет ли она заменена наукой? Дробницкий, по существу, дает положительный ответ на этот вопрос. Социально-историческая наука, полагает он, в значительной мере «заместила мораль, оттеснив последнюю в область обыденного сознания — мечты о лучшем будущем и упований на конечное торжество справедливости»<sup>2</sup>.

Такое представление о второсортности, заменимости морали — прямой результат ее сопоставления с наукой в гносеологическом ключе: здесь наука, естественно, вне конкуренции.

Применение к морали и науке единого эпистемологического шаблона имеет следствием не только то, что мораль признается знанием низшего разряда, предчувствием настоящего знания, но и то, что наука предстает как более квалифицированный и авторитетный — в сравнении с моралью — судья и учитель жизни. Правда, дело здесь не только в «гносеологизме», но и в многозначности самого понятия науки: говоря о ее практических рекомендациях, часто имеют в виду науку как *социальный институт* (академии, НИИ, эксперт-

---

<sup>1</sup> Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. — М., 1967 — С. 194.

<sup>2</sup> Наука и нравственность. — М., 1971. С. 302.

ные группы и пр.), а не как *систему знаний*. Действительно, научные учреждения и отдельные ученые высказывают свои оценки тем или иным явлениям, дают советы и рекомендации (удачные или неудачные). Однако надо иметь в виду, что в подобных случаях работник науки выходит за пределы узко-профессиональной роли добытчика знаний и выступает в качестве общественного деятеля, использующего доступные ему — как ученому-профессионалу — знания для выработки практических решений, ценностных установок. Не следует смешивать два разных вопроса: (1) могут ли научные знания привлекаться *для производства* (или изменения, уточнения) целей, для поиска соответствующих средств, и (2) может ли наука *производить* цели в качестве собственной продукции, — т. е. так, как она производит знания.

Положительный ответ на первый из этих вопросов является общепринятым (хотя конкретный механизм взаимодействия знаний и ценностей исследован пока очень слабо). Второй же вопрос как раз и воплощает в себе дискуссионную фундаментальную проблему относительно способности науки руководить человеческими поступками, ее способности заменить в этом деле мораль и другие формы ценностного сознания. Признавая тот очевидный факт, что научное знание используется на практике, мы не обязаны из этого заключать, будто наука дает людям цели и устанавливает, что мы *должны* делать.

Зачем нам мораль, если у нас есть наука? Наверное, у этой формулы нет безоговорочных сторонников, в том числе и среди тех, кто считает мораль низкосортным знанием, уступающим науке по всем параметрам. Тем не менее указанная формула наложила явную печать на деятельность организаций, специально предназначенных для формирования духовного мира людей. Совершенно очевиден сильнейший просветительский крен в работе этой громадной системы, — т. е. перевес различных способов передачи информации над ценностно-формирующей деятельностью, приоритет образования перед воспитанием. Эта установка сквозит даже в соответствующей профессиональной терминологии: «воспитывающее обучение», «пропаганда знаний», «правовое (этическое, эстетическое, сексуальное и т. д.) просвещение», «учить добру» и пр. Ценностный когнитивизм — один из методологиче-

ских истоков просветительской установки. Это не значит, что указанная философская позиция подчинена просветительству или органически с ним связана. Гносеологизация ценностей имеет собственные мировоззренческие корни, нередко она является итогом философского исследования, выводом из определенных концептуальных предпосылок.

Самый распространенный способ «гносеологизации» ценностей — это расширительная трактовка знаний, в результате чего в этот класс попадают другие духовные феномены, включая и ценности. «Знать — значит не только иметь представление о том, что есть, но и представление о том, что должно быть», — пишет, например, А. А. Ивин<sup>1</sup>. Часто в литературе употребляются выражения: *нормативное, рецептурное, оценочное, проективное* знание. В последние годы, в связи с возрождением интереса к философским проблемам герменевтики, появилась масса публикаций, посвященных *пониманию* как особому способу познания, органически включающему в себя ценностное отношение к объекту.

Интенсивные обсуждения и споры относительно специфики «ценностного знания» происходят в науковедении. Многие авторы, признающие гносеологический статус ценностей, полагают вместе с тем, что «ценностное знание» несовместимо с наукой, что оно принадлежит вненаучному (обыденному или мифологическому) сознанию. Другие считают, что «ценностное знание» производят, по крайней мере, некоторые науки: например, те, которые традиционно относят к *нормативным* (логика, грамматика, риторика, этика, юриспруденция и т. д.), или же *гуманитарные* науки, изучающие «человеческие» проблемы, или науки *прикладные*, обслуживающие практику. Встречается, наконец, и такая точка зрения, согласно которой любое научное знание (как и знание вообще) по своей сути является «ценностным».

Несколько слов о так называемых *нормативных* науках, которые, как принято считать, непосредственно вырабатывают нормы (правила) человеческой деятельности в той или иной сфере. Если согласиться с такой интерпретацией нормативных наук, то придется сделать и

---

<sup>1</sup> Ивин А. А. Ценности и понимание // Вопросы философии. — 1987. — № 8. — С. 31.

следующий шаг: признать, что нормы суть разновидность знаний, — ибо, как известно, продукцией науки являются именно знания.

Но дело в том, что никакая наука (если действительно имеется в виду наука, а не что-то другое под этим именем) не вырабатывает норм и правил<sup>1</sup>. Не следует путать знания о нормах и сами нормы как объект познания. Любая нормативная наука дает *знание о нормах*, и это знание, в отличие от своего объекта, ничего не предписывает и ни к чему не призывает. Путаница же происходит оттого, что и норма (нормативная установка, императив), и знание о ней в равной мере являются духовными образованиями, принадлежат сознанию, и отдифференцировать одно от другого не так просто. Указанное смешение облегчается еще и тем, что объект той или иной конкретной науки нередко обозначается тем же термином, что и сама наука. Такой двойной смысл несут термины «психология», «физиология», «экология» и т. д. Это же можно сказать и о нормативных науках — логике, этике и др.

Так, логикой называют и *науку о правилах мышления*, и сами эти *правила*, сложившиеся и действующие до и независимо от соответствующей науки. Отсюда и возникает иллюзия, будто наука логика не описывает, а предписывает нормы, «учит правильно мыслить»<sup>2</sup>. Схожая ситуация и в этике: даже недвусмысленное требование отличать этику как науку от ее объекта — морали не мешает тем, кто декларирует это требование, тут же нарушать его, приписывая этике свойство нормативности, отчужденное от морали, или включая в состав этической науки (в качестве ее раздела) «нормативную этику», т. е. окультуренный, рационализированный слой практического нравственного сознания.

Никакая наука не говорит нормативным языком,

---

<sup>1</sup> Не считая норм и правил самой научно-познавательной деятельности. (Впрочем, и они тоже «вырабатываются» совсем не так, как знания).

<sup>2</sup> На эту ошибку указывал в свое время Гегель: «Предрассудок, будто логика научает мыслить, — в этом раньше видели ее пользу и, стало быть, ее цель (это похоже на то, как если бы сказали, что только благодаря изучению анатомии и физиологии мы научаемся переваривать пищу и двигаться), — этот предрассудок давно уже исчез...» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — М., 1970. — Т. 1 — С. 76). Гегель неправ лишь в одном: он счел указанный «предрассудок» исчезнувшим.

иначе она превратилась бы в какую-то иную форму сознания: политическую, правовую, нравственную и т. д. Наука всегда дает идеальную модель действительности, дает *знание* — истинное или искаженное, всестороннее или одностороннее, поверхностное или сущностное. Эти гносеологические характеристики сами по себе не несут никакого ценностного смысла. Только в более широком контексте знания, обладающие указанными характеристиками, приобретают свойства полезности, нужности для общества или определенной социальной группы. Однако из того, что некоторое знание является полезным, выгодным, вообще — ценным, нельзя заключить, будто оно существует в виде норм и оценок.

Широко распространено представление о том, будто ценностные (моралистические и пр.) положения входят в состав *гуманитарного* (или *социального*) знания, чем оно и отличается от естествознания. Подобная мысль высказывается во многих работах по методологии социального познания. Например, Л. Б. Баженов, отмечая, что единственное мерило науки — объективная истина, а не ценностные ориентации, относит это утверждение лишь к таким наукам, которые в англоязычной литературе обозначаются словом «сайенс»; гуманитарные же науки он включает в число тех «созданий человеческого разума, из которых в принципе неустранима ценностная ориентация субъекта...»<sup>1</sup>. «Отстраненная позиция ученого гуманитария по отношению к предмету его исследований, его попытки во имя объективности преодолеть в себе элементы эмоционально-ценностного отношения к этому предмету нередко оборачивались теоретическим бесплодием», — пишет другой автор<sup>2</sup>. По мнению А. М. Коршунова и В. В. Мантатова, «в отличие от естественных наук, которые направляют на овладение вещным миром «как он есть», безотносительно к субъективным ценностям, гуманитарное знание выступает ценностно-смысловым освоением и воспроизведением человеческого бытия... Понятие истины в гуманитарных науках необходимо предполагает ценностное отношение. Объективизм тут недопу-

---

<sup>1</sup> Баженов Л. Б. Обладает ли наука особым эпистемологическим статутом? // Вопросы философии. — 1988. — N 7. — С. 115, 116.

<sup>2</sup> Рашковский Е. Б. Науковедение и Восток. — М., 1980 — С. 41.

стим. Факты вне отнесения их к ценностям не имеют познавательного значения»<sup>1</sup>.

На чем основано такое толкование гуманитарных наук? Часто за этим стоит весьма простая мысль: исследователь — это «живой человек», включенный в определенную систему ценностей, а не парящий над ними; поэтому, рассуждая о человеческих делах, о социальных отношениях и институтах, он не может избежать одобрения или осуждения в адрес действующих лиц и учреждений, не может удержаться от призывов и назиданий.

Да, наверное, отстраниться от всякой оценки изучаемого события не всегда легко (а в некоторых случаях — если от ученого требуют не знаний, а апологетики — даже и опасно), но почему невозможно? Разве существуют принципиально непреодолимые препятствия для ученого-историка, желающего фиксировать некоторый факт или событие без моральной или политической его оценки? Задача науки — производить объективное знание, и если общественная наука зачастую не справляется с этой задачей, то отсюда все же не следует, что она в принципе не может и не должна к этому стремиться. Впрочем, и в том случае, когда ученый не в силах отрешиться от своих субъективных симпатий и антипатий, его ценностная предвзятость совсем не обязательно выразится в прямом порицании или восхвалении социальных структур или персонажей: она проявится, скорее всего, в искажении фактов, построении ложной картины событий и т. п. (например, в приписывании историческому деятелю поступков, которых тот не совершал); т. е. сама наука в этом случае не оценивает непосредственно факты и события, предоставляя эту возможность потребителю научной продукции. Но даже если нормативно-оценочные суждения проникнут в гуманитарный текст (а такое случается постоянно), они все равно не сольются с фактологическими суждениями и не заменят их; знания и ценности могут соседствовать и взаимодействовать, сохраняя свою специфику.

Рассмотренные выше проявления ценностного когнитивизма ориентированы на одну и ту же, традиционную, господствующую в науке и философии, простую

---

<sup>1</sup> Коршунов А. М., Мантатов В. В. Гуманитарное знание и понимание // Философские науки. — 1986. — № 5. — С. 37.

гносеологическую модель, согласно которой знание (мысль, понятие, суждение) воспроизводит некоторую реальность, и это воспроизведение может быть истинным или ложным, соответствующим или не соответствующим реальности. В рамках этой модели ценностное сознание (нормы, оценки, цели, интересы и пр.) также истолковывается как верное или неверное отображение тех или иных «объектов».

Однако ценностный когнитивизм развивается также в русле другой, весьма влиятельной эпистемологической (и вообще мировоззренческой) концепции, которая рассматривает предметы и явления как своего рода проекцию, инобытие мысли (понятия), а истину трактует как *соответствие предмета своему понятию* (а не понятия — предмету). Понятие при этом выполняет роль образца, эталона, частично или полностью воплощенного, материализованного в предмете. Отклонение от эталона — свидетельство порчи, ущербности предмета, совпадение же его с идеальным прототипом — показатель совершенства и т. п. Эти *ценностные* (негативная и позитивная) характеристики предмета сливаются, таким образом, с *гносеологическими* — ложью и истиной.

В отличие от «формальной истины», или «голой правильности», писал Гегель, истина «в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то более глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об *истинном* государстве или об *истинном* произведении искусства. Эти предметы *истинны*, когда они суть то, чем они должны быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое подобным образом **неистинное есть то же самое, что обычно называют также плохим**. Плохой человек есть неистинный человек, т. е. человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению»<sup>1</sup>.

Имеется ли рациональное зерно в этих рассуждениях? Если отсечь от «понятия» тот мистический смысл, который оно несет в контексте гегелевской системы, и видеть в нем именно человеческое, субъективное понятие, мысль, то следует признать, что защищаемый Гегелем приоритет мысли перед объектом выражает нечто реальное в отношениях человека к внешнему миру.

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975. — С. 401. — (Выделено мною. — Л. М.).

Действительно, в каждом конкретном познавательном или оценивающем действии объект подводится под уже имеющиеся, сложившиеся ранее категории и образы. Однако из этого не вытекает, будто предметы суть «копии» понятий, характеризующиеся через истину и заблуждение. Апелляция к обыденному, разговорному языку, в котором фигурируют выражения типа «истинный друг», «истинная любовь» и т. п.<sup>1</sup>, вряд ли уместна: естественное словоупотребление не подчиняется канонам терминологической строгости, и потому слова истина и ложь применительно к предмету совсем не обязательно имеют тот же смысл, что и в сочетании «истинная (ложная) мысль». Отнесенное к объекту, слово «истинный» (а также «подлинный», «настоящий», «неподдельный») не содержит никакого гносеологического оттенка; чаще всего в подобных приложениях оно выражает позитивную ценностную характеристику этого объекта.

Вот здесь-то, по-видимому, и скрывается источник смешения истины и ценности: поскольку **оценка** предмета осуществляется через понятие *истины* (причем непознавательный статус этого понятия остается незамеченным), то возникает иллюзия, будто «дать оценку» («выявить ценность») — это то же самое, что «познать истину». При этом и истинность, и ценность онтологизируются, им приписывается реальное предметное бытие; наука — с указанной точки зрения — производит истинное знание, обладающее вместе с тем и нормативно-ценностным смыслом. Такой подход: представляет собою разновидность ценностного гносеологизма.

Помимо двух названных выше эпистемологических моделей, применяемых для когнитивистского истолкования ценностей, в современной философской литературе представлена еще одна, комбинированная модель, которая, на первый взгляд, позволяет четко размежевать знания и ценности, но на самом деле не выводит за пределы ценностного гносеологизма.

---

<sup>1</sup> «...Истина не только предикат нашей мысли...»; повседневному языку «известны такие обороты, в которых истинность выступает материально, как предикат действительного мира. Мы говорим, например, о ком-нибудь, что он «попал в ложное положение»... Значит, бывает также «истинное положение». «Хотите вы этого или нет, вам не обойтись без таких выражений, как истинный патриот, истинное открытие, что само по себе указывает на строение окружающего нас мира» (Лифшиц М. А. В мире эстетики. — М., 1985— С. 267).

Согласно этой модели, отношение между мыслью и объектом можно рассматривать с двух сторон: со стороны мысли (соответствует ли она объекту) и со стороны объекта (соответствует ли он мысли). В первом случае перед нами — классическое *истинностное отношение*, во втором — *ценностное отношение*<sup>1</sup>. Таким образом, задан, как может показаться, однозначный критерий, позволяющий отличать истину от ценности, предостерегающий от смешения того и другого.

Однако более внимательный взгляд обнаруживает в этой стройной схеме существенный дефект. Дело в том, что ценностное отношение не может быть получено из сопоставления понятия и предмета, в какой бы комбинации, в какой последовательности их ни брать. Такое сопоставление — это подчиненный, неспецифический момент оценки. Собственный же, специфический признак ценностного подхода — наличие субъективной психической интенции: стремления, желания, интереса, переживания, эмоции и т. д. Если устранить эту интенцию и оставить только «идеальный образ» (понятие, суждение, представление) в его соотнесенности с предметом, то ценностное отношение исчезнет, останется одно познавательное.

Когда предмету дают позитивную оценку на том основании, что он «соответствует своему понятию», то фактически под «понятием» имеют в виду не когнитивный феномен, не мысленный образ, а образец, т. е. ценностный эталон. Образец, несомненно, содержит в себе некоторый образ, но это образ желаемого, нужного, одобряемого, — того, что человек хотел бы видеть реализованным (или стремится реализовать); иными словами, образец — это образ, соединенный с субъективной интенцией.

Неразличение образа и образца — именно эта ошибка характерна для рассматриваемой концепции. Вот пример. «Если план считать описанием дома, т. е. принять за исходное сам дом, — пишет А. А. Ивин, — то несоответствие плана дому должно характеризоваться как ложность плана, а соответствие — как его истинность». Это очевидно. Автор продолжает: «Если же за исходное принят план, а дом рассматривается как его реализация, то расхождение между планом и

---

<sup>1</sup> См.: Ивин А. А. Ценности в научном познании // Логика научного познания: Актуальные проблемы. — М., 1987. — С. 234, 240.

домом оценивается как недостаток дома, а соответствие его плану — как достоинство». И резюме: «План, не соответствующий дому, является ложным; дом, не отвечающий плану, является плохим»<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что за одним и тем же словом «план» стоят два разных значения: в первом случае это — «образ», во втором — «образец». Дом хорош не тем, что он вообще соответствует некоей произвольно взятой схеме, плану, а тем, что он соответствует *хорошему* плану, т. е. «образцу». Мысленная конструкция, понятие сами по себе не содержат критерия добра, красоты и пр., этим критерием обладает практический субъект, носитель определенных интересов, целей, стремлений.

Мы относимся к предмету как к ценности, даем ему позитивную оценку, если он согласуется не с понятием (в строгом, когнитивном смысле), а с идеалом, эталоном, олицетворяющим собою ценность определенного вида. Фактически все те авторы, которые выводят «ценное» из соответствия предмета понятию, вольно или невольно вкладывают в «понятие», наряду с когнитивным, также и ценностное содержание, т. е. отождествляют понятие с идеалом, образцом. Для платоновско-гегелевской модели мироустройства такое отождествление органично: здесь «идея» противопоставляется «вещам» как совершенный образец — несовершенным копиям; познавательное и ценностное непосредственно совпадают в идее, понятии. Материалист, исключая трансцендентный источник эталонных «сущностей», но отстаивающий при этом тот или иной вариант ценностного гносеологизма, должен искать какой-то иной способ соединения понятия с нормативностью. Способ, избранный А. А. Ивиным, таков: он пытается доказать, будто нормативность, «образцовость» есть свойство всякого человеческого понятия и, стало быть, в любом случае подведение предмета под понятие даст оценку: «Называние — это подведение под определенное понятие, под представляемый им образец вещей определенного рода и, значит, оценка»; поэтому любые утверждения (в том числе положения науки) не только описывают что-либо, но и оценивают. «...Ценности неизбежны в структуре всех теорий, как гуманитарных, так и естественно-научных. И поскольку ценно-

---

<sup>1</sup> Ивин А. А. Указ. соч. — С. 234.

сти входят в теорию, как правило, не в виде явных оценок, а в форме дескриптивно-прескриптивных утверждений, невыполнимо не только требование устранять ценности из науки, но и более слабое требование отделять содержащиеся в теории оценки от чисто описательных утверждений»<sup>1</sup>.

Таким образом, взяв в качестве определяющего признака ценностного подхода *познавательную* операцию (подведение предмета под понятие)<sup>2</sup>, А. А. Ивин вполне логично пришел к тому, что вся сфера познания оказывается одновременно и сферой «оценивания». Ценностное отношение человека к миру упраздняется в качестве особого отношения, растворяясь в познавательном. Этот вывод был предопределен исходной ошибочной посылкой, в которой уже заранее постулировался (в несколько скрытой форме) когнитивный характер ценностей.

Действительная, некогнитивная природа ценностей может быть выявлена лишь при учете эмоционально - психологических характеристик ценностного сознания.

## ЦЕННОСТЬ И ЭМОЦИЯ

Когнитивные элементы в составе ценностного сознания обнаруживаются без особого труда: они представляют собою рационально-понятийное и (или) перцептивное отображение тех реалий, на которые направлена оценивающая и преобразующая активность субъекта. Если мысленно устранить, элиминировать эти познавательные структуры, то определится и *некогнитивный* элемент ценности, каковым является указанная направленность сознания на предмет, или субъективная *интенция*. В современной философской, психологической, логической и лингвистической литературе этот термин несет весьма важную смысловую нагрузку. Собственно, само слово «интенция» (лат. *intentio* — стремление, намерение) не является новым для философии и науки; показательно то внимание к интенциональным

---

<sup>1</sup> Ивин А. А. Ценности и понимание // Вопросы философии. — 1987. — № 8. — С. 34—36.

<sup>2</sup> Соотнесение предмета с понятием есть один из важных моментов познания: даже простое описание некоторого фрагмента реальности предполагает подведение его под уже сложившиеся понятийные структуры. («Любой факт теоретически нагружен» — это общепринятое положение современной методологии науки).

состояниям человеческой психики, которое характерно именно для современной философии сознания, что связано с ее отходом от доминировавшей ранее интеллектуально-когнитивистской трактовки «ментальных процессов»<sup>1</sup>.

Психическая интенция — это как раз то в сознании человека, что не поддается когнитивизации, гносеологизации. Содержание этого понятия обычно раскрывается через его синонимы или путем перечисления видов интенциональности: «целенаправленность» (Э. Агацци), «преднамеренность», «нацеленность» (П. Рикер), «желания», «убеждения», «намерения» (Дж. Серль) и т. п.<sup>2</sup> Далее для обозначения разных оттенков и проявлений интенциональности я буду употреблять обычные, традиционные понятия философии и психологии: эмоция, чувство, переживание, склонность, аффект, воля, побуждение, желание, потребность, интерес, мотив, цель и пр.

При всем различии перечисленных феноменов<sup>3</sup>, их объединяет то, что они выражают отношение человека к миру, служат носителями личностного смысла, значимости объектов внешнего мира для субъекта, непосредственно управляют человеческим поведением. В этом состоит их отличие (и структурное, и функциональное) от другой группы психических реалий, объединенных по когнитивному признаку: ощущение, восприятие, представление, понятие и т. д. Часто в обыденном языке (а иногда и в специальной литературе) «ощущение» и «восприятие» выступают как синонимы «эмоции», «чувства», «переживания», чем затрудняется разграничение когнитивного и некогнитивного слоев психики. Предостерегая от подобного смешения, известный психолог К. К. Платонов подчеркивал принципиальную разнородность ощущения и эмоции: если ощу-

---

<sup>1</sup> См. материалы XVIII Всемирного философского конгресса в Брайтоне (Великобритания) в 1988 г. (Вопросы философии. — 1989. — № 2).

<sup>2</sup> См.: Агацци Э. Человек как предмет философии; Рикер П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 31, 45 и др.; Серль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. — М., 1987. — С. 96—126.

<sup>3</sup> Ясно различимы, в частности, эмоционально-аффективная и побудительно-волевая подгруппы в пределах указанной совокупности; эти подгруппы составляют психологический субстрат соответственно для оценок и норм.

щение представляет собою некий **образ** объективного мира, то «**эмоция образа не имеет**»<sup>1</sup>.

Некогнитивная специфика ценности обусловлена, таким образом, тем, что в ее психологическом фундаменте необходимо присутствуют те или иные элементы интенционального (необразного) ряда, «типичным представителем» которого может служить эмоция<sup>2</sup>. Ценность несводима к знанию, поскольку — в дополнение к своим когнитивным компонентам — она еще и эмотивна.

Этот тезис отнюдь не самоочевиден. Он порождает множество вопросов, обсуждаемых в философской литературе. Действительно ли эмоции органичны для ценностей? И если так, то можно ли считать, что эмотивность есть свойство только ценностей и не имеет от-

---

<sup>1</sup> Платонов К. К. Структура и развитие личности.— М., 1986.— С. 42. — (Выделено мною. — Л. М.). — В работе Б. И. Додонова «Эмоция как ценность» (М., 1978) отмечается традиционный характер такой классификации психических явлений, при которой мышление, ощущение, восприятие и т. д. объединяют «в группу познавательных процессов, а эмоции либо выделяют в самостоятельный разряд, либо «приплюсовывают» к воле» (с. 25). И действительно, разделение психики на познавательные и непознавательные структуры имеет очень давние истоки. Это деление наметилось уже в античной науке и затем в большей или меньшей мере присутствовало в многочисленных — концептуальных или метафорических— биполярных сечениях человеческой духовности: «голова» и «сердце», разум и чувства, интеллект и темперамент, ум и характер, перцепция и эмоция, знание и влечение, образ и переживание и т. д. Конечно, все эти оппозиции не строились специально для того, чтобы разграничить когнитивные и некогнитивные формы психики: только ретроспективный взгляд позволяет обнаружить в них указанную тенденцию.

<sup>2</sup> Разумеется, «представителем» данного ряда могла бы быть и какая-либо другая из перечисленных выше реалий. Выбор на эту роль именно эмоции согласуется с устоявшимся (не очень строгим) применением этого термина для обозначения целого класса психических явлений — «мира чувств» (если использовать еще более распространенное выражение). «Отсутствие строгого определения эмоции, — пишет Е. Л. Дубко, — объясняет «непопулярность» этого слова в теоретическом контексте. Так называемые эмоциональные явления объединяют эмоции, чувства, аффекты, настроения, установки, мотивы и побуждения в один смысловой комплекс» (Рациональное и эмоциональное в морали. — М., 1983. — Гл. II, § 4. - С. 93). При таком словоупотреблении в разряд эмоций (и чувств) попадают не только «пассивно-переживательные», но и «активно-побудительные» феномены психики. Но именно это — расширительно-родовое — значение слова «эмоция» оказывается очень удобным при рассмотрении указанного смыслового комплекса в целом, без членения его на отдельные феномены (каждый из которых имеет свои особенности).

ношения к знанию? Не является ли само обращение к эмотивному аспекту данью так называемому психологизму, подменяющему содержательный анализ ценностей изучением их психологического механизма? Не ведет ли принятие указанного тезиса к субъективистскому и иррационалистическому истолкованию нравственных и эстетических ценностей, что характерно, в частности, для эмотивизма? Кроме того, многие психологи вообще отвергают некогнитивную (антигносеологизаторскую) трактовку эмоций, считая их (как и психику в целом) познавательным отображением внешнего мира.

Посмотрим, насколько оправданны эти вопросы и возражения.

**Дилемма психологизма и антипсихологизма.** Под психологизацией ценностей (нравственных, эстетических и пр.) обычно понимают такой методологический уклон, который побуждает исследователя искать объяснение любых ценностных установок (их происхождение и конкретное содержание) в неких изначальных свойствах человеческой психики. Этот способ объяснения противостоит в равной мере и социологическому (социально-детерминистскому), и гносеологическому (отражательно-познавательному) подходам, которые исходят из признания внешней — по отношению к психике — обусловленности ценностных ориентиров, отводя психическому лишь функцию нейтрального носителя (субстрата) и механизма ценностного сознания. Кроме того, альтернативу психологическому объяснению ценностей составляет также трансцендентальный идеализм, помещающий ценности в особый умопостигаемый мир, где они неподвластны естественной детерминации и не нуждаются в естественной (психической) субстанции.

Психологизм — это распространение, экспансия психологического подхода за пределы его действительной применимости. Но критика психологизма правомочна лишь до тех пор, пока она не посягает на законную территорию психологического исследования. Радикальный антипсихологизм постоянно стремится захватить эту территорию, что приводит — в случае удачи — к полной «депсихологизации» ценностного сознания.

Каковы проявления этой депсихологизации?

Можно отметить, во-первых, идущую от Канта трактовку морального мотива как настолько специфич-

ного по сравнению с другими двигателями поведения (интересами, желаниями, склонностями), что этот мотив оказывается несовместимым с «обычной» человеческой психикой. Убедительно доказанная Кантом несводимость морального должествования к какой бы то ни было иной побудительной силе была неверно истолкована им как отсутствие у велений долга всякой «материи желания». Склонности, желания и т. п. — «все это предмет эмпирической психологии», а «все эмпирическое... совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности<sup>1</sup>. В то же время в этических сочинениях Канта, вопреки его антипсихологизму, постоянно фигурируют выражения типа «моральное чувство», «уважение к нравственному закону» и т. п.<sup>2</sup>. В этом можно видеть некоторую теоретическую непоследовательность мыслителя, но отнюдь не ошибку<sup>3</sup>; совсем наоборот, именно здесь Кант преодолевает искусственную изоляцию морального сознания от его психической основы, мораль утрачивает свою эфирность и обретает плоть человеческого переживания. Но подобная уступка «эмпирии» все же инородна для философии Канта, во многом определившей последующее движение этической мысли в русле антипсихологизма.

Другой, более характерный для современных философско-аксиологических исследований способ отделения ценностей от психики — это *игнорирование* психологической стороны ценностного сознания, *абстрагирование* от нее как от чего-то лишнего, ненужного для понимания природы ценностей. Речь идет, таким образом, не об отрицании «психичности» норм, оценок и прочих ценностных форм, а лишь о возможности пренебречь этих фактом для решения определенных познавательных задач.

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 267, 266.

<sup>2</sup> «Нет человека без всякого морального чувства, ибо при полной невосприимчивости к этому ощущению он был бы нравственно мертвым» (там же. — Т. 4, ч. 2. — С. 335).

<sup>3</sup> Согласно О. Г. Дробницкому, специфика нравственного мотива исчерпывается его *содержанием*, безразличным к конкретике *психических переживаний*: моральный долг «психологически может проявляться как угодно: как привычка, склонность, спонтанный порыв». Поэтому он и считал «ошибочным» представление Канта о том, что «нравственный мотив... должен иметь также соответствующий эмоциональный облик — чувства долга, самоподчинения, «уважения к закону» (Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. — М., 1974. — С. 141).

Универсальность метода абстракции не означает, конечно, будто мысленное отвлечение от тех или иных свойств и сторон предмета всегда является плодотворным в научном отношении. Правильная научная абстракция — та, которая схватывает существенные признаки предмета, позволяющие построить хотя и упрощенную, но целостную его модель. Если исследователь абстрагируется от психических структур сознания, рассчитывая при этом выделить и теоретически зафиксировать полный набор специфически-ценностных свойств, то он не достигает цели, так как вместе с психикой из поля зрения теоретика исчезнут некоторые существенные для понимания ценностей признаки — эмотивность, побудительность и пр.; если же подобная абстракция произведена для того, чтобы изучить ценностное сознание в каком-то одном аспекте (например, когнитивно-содержательном или формально-логическом), имея в виду последующее дополнение полученного результата другими аспектами анализа (включая психологический), то такую операцию следует считать правомерной и продуктивной. Первую из названных позиций можно охарактеризовать как антипсихологистскую, поскольку она отвергает психологический подход там, где он совершенно необходим для уяснения природы исследуемого объекта (т. е. ценностного сознания).

Но почему отвлечение от психического (эмоционально-побудительного) компонента ценностей ведет к утрате их специфики? И почему такой утраты не происходит при «внеэмоциональном» анализе *познавательного* процесса, как об этом свидетельствует исторический опыт гносеологии и логики? Ведь познание связано с эмоциями не менее тесно, чем оценка.

Дело, очевидно, в том, что эмоции в составе ценностей занимают существенно иное место, нежели в структуре знания.

**Эмоции в сфере знаний и в сфере ценностей.** Любые проявления человеческой активности так или иначе сопряжены с эмоциями (и другими психическими феноменами — интересами, аффектами и пр., которые, как уже отмечалось, в философской литературе часто маркируют общим термином «эмоция»). Это относится и к познавательной деятельности, эмотивная сторона которой стала в последние десятилетия интенсивно исследоваться общей психологией и ее специализирован-

ными разделами (психология познания, психология науки), а также западной когнитивной психологией<sup>1</sup>.

Познание, как и всякая другая деятельность, движимо эмоциями; познающее мышление производно от «мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наши влечения и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции»<sup>2</sup>. Но вхождение эмоций в познавательный процесс не исчерпывается их двигательной-регулятивной функцией. Так называемые «интеллектуальные эмоции» (сравнительно новый термин в научном аппарате психологии) присутствуют на всех стадиях этого процесса, «включены во все формы человеческого познания — чувственные и рациональные»; «Интеллектуальные эмоции выполняют... функцию ориентации в образе внешнего мира, ибо в них переживается успешность или неуспешность протекания мыслительного процесса, отражающего внешний мир»<sup>3</sup>.

Процесс познания, таким образом, направляется эмоциями и сопровождается эмоциями. Если нас интересует социальная и биологическая детерминация познания, условия и стимулы эффективной работы познающего индивида, то учет эмоциональных механизмов этой деятельности обязателен. Однако познание может быть рассмотрено и в другом ракурсе, исключая из поля зрения рефлектирующего теоретика все, что относится к эмоциям, переживаниям, психике вообще. Так происходит, например, при выявлении объективных, надындивидуальных характеристик всех когнитивных (рационально - логических и перцептивных) форм, при анализе знаний в плане их объективной истинности, содержательного соответствия своему предмету. Другими словами, если нас интересует детерминированность познания свойствами отображаемого в нем объективного мира, то мы не только вправе, но и обязаны абстрагироваться от эмоционально - психического обеспечения познавательного процесса: в противном случае придется отказаться от понятий «объективная

---

<sup>1</sup> См.: Брунер Дж. Психология познания. — М., 1977; Величковский Б. М. Современная когнитивная психология. — М., 1982; Тихомиров О. К. Психология мышления. — М., 1984.

<sup>2</sup> Выготский Л. С. Избр. психологии, произведения. — М., 1956. — С. 379.

<sup>3</sup> Васильев И. А., Поплужный В. Л., Тихомиров О. К. Эмоции и мышление. — М., 1980. — С. 18.

истина» и «логическая правильность»<sup>1</sup>. Знание и логика, освобожденные (с помощью инструмента абстракции) от сопутствующих им эмоций, сохраняют во всей полноте свою специфику.

Но эти утвердившиеся в философии и науке представления становятся неверными, когда их — в согласии с «гносеологизаторскими» традициями — распространяют на сферу ценностей, понятых как «знания». Нормы, оценки, идеалы и т. д., лишённые эмотивности, перестают быть нормами, оценками, идеалами. «Эмоция, чувство есть та форма, которая является основной и фундаментальной для существования ценностного мироощущения»; «Чувство выступает первичной, исходной и вместе с тем собственной формой бытия ценностей»<sup>2</sup>.

Если по отношению к знанию эмоция является чем-то внешним, то в составе ценности она представляет собою один из важнейших внутренних ингредиентов. Об этом свидетельствуют данные психологической теории установки. Вообще говоря, «ценность» — это философское и социологическое понятие, а «установка» («аттитюд») — это ее психологический коррелят. В структуре установки принято выделять «эмоциональные, смысловые (когнитивные) и поведенческие (готовность к действию) аспекты предрасположенности к восприятию и поведению в отношении социальных объектов и ситуаций»<sup>3</sup>. Что касается побудительно-волевого (здесь — «поведенческого») компонента, то он, как уже говорилось, может быть отнесен к тому единому

---

<sup>1</sup> Психологистское истолкование логики, математики и теории познания, связанное с именами Локка, Юма и Дж. Ст. Милля, а также некоторых позитивистов начала XX в., в настоящее время практически не имеет сторонников. Следует, однако, иметь в виду, что антипсихологизаторская тенденция, доведенная до предела, является и сейчас одним из источников трансцендентального идеализма. «Поводом для радикального антипсихологизма служит обычно то, что логическое как всеобщее и необходимое действительно не зависит от текущих психических состояний индивида, выступает как нечто надличностное, обязательное для всякого конкретного мыслительного процесса. Это обстоятельство особенно заостряется в логике и математике, достигая нередко платонистского звучания» (Дубровский Д. И. Проблема идеального. — М., 1983. — С. 54). — См., напр.: Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия. Логика. Язык. — М., 1987. — С. 42.

<sup>2</sup> Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. — 1987. — № 4. — С. 12.

<sup>3</sup> Установка // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 708.

гнезду психических реалий, «представителем» которого выступает эмоция. С учетом этой оговорки, установку (и, значит, ценность в ее психологическом срезе) можно представить как органическое соединение двух одинаково необходимых и выражающих ее природу элементов: эмоционального и когнитивного. При отсутствии первого из этих элементов нет и «установки» как особого, целостного психического образования; нет, следовательно, и «ценности», ибо когнитивный остаток не содержит ничего специфически ценностного. «Безэмоциональная оценка» — это вовсе не оценка. То же можно сказать о цели, норме, идеале и пр.

Ценностный гносеологизм делает акцент лишь на одной — когнитивной стороне ценности, отводя эмоции роль эпифеномена, необязательного доведка. Участие эмоции в процессе оценки усматривается лишь в том, что этот процесс обычно сопровождается эмоциональным аффектом. Но в таком случае оценка по своему эмотивному статусу ничем не отличается от объективной информации, которая тоже может вызвать аффективную реакцию у ее получателя. В действительности разница между оценкой и знанием принципиальна: оценка *выражает, несет в себе* эмоциональное отношение субъекта к оцениваемому предмету, тогда как знанию эмоция лишь *сопутствует*.

Но разве индивид, производящий, например, моральную оценку, обязательно испытывает при этом чувство одобрения или осуждения? Разве оценка не может быть объективно-беспристрастной?

«Беспристрастность — не то же самое, что «бесстрастность». Третьейская позиция состоит в том, чтобы процесс оценивания (т. е. выявление обстоятельств дела и сличение их с общезначимым ценностным образцом), не искажался под воздействием каких-либо посторонних интересов (пристрастий), однако это не значит, что итоговая оценка лишена человеческих эмоций, «страстей»: тот, кто выносит оценку (и кто ее разделяет), выражает — в большей или меньшей степени — определенное чувство, «субъективное отношение» к предмету оценки. Разумеется, логико-познавательные процедуры, входящие в акт оценки, равно как и грамматические формы, и содержание оценочных высказываний могут быть объектом самостоятельного исследования, без включения в этот объект эмотивной составляющей.

При этом исследователь может ошибочно полагать, будто он имеет дело с оценкой как целостным образованием, тогда как в действительности он производит анатомические сечения мертвого тела оценки, лишенного «души» — эмоции, чувства. Анатомирование трупов, как известно, помогает понять устройство и функционирование живого организма, и на каком-то этапе познания этот метод незаменим, но его возможности все же весьма ограничены. И уж в любом случае биолог или медик не отождествляют живое и неживое. А вот при анализе оценки подобное «отождествление» — не редкость.

«Такой-то поступок хорош» — это оценка или нет? Любой однозначный ответ может быть неверным, поскольку отсутствуют необходимые исходные данные. К чему, собственно, мы должны отнести этот вопрос — к логико-грамматической структуре высказывания? К его семантике? Или, может быть, имеется в виду многомерный — вербальный, логический, психический, социальный — комплекс, сущность которого высвечивается только через единство всех этих измерений (и по отношению к которому, приведенное высказывание — лишь внешнее обозначение, знак)? Только в этом последнем случае, я думаю, можно говорить об оценке в точном смысле слова. Если же ограничиться анализом отдельно взятого высказывания, то в нем трудно найти такие признаки, которые безоговорочно свидетельствовали бы о его принадлежности (или непричастности) к оценке. Например, синтаксис оценочного предложения совершенно неспецифичен (по этому показателю предложения типа «поступок хорош» и «снег бел» неотличимы). Может показаться, что оценочные высказывания выделяются среди прочих своими семантическими особенностями: ведь характерные для них предикаты «хороший», «красивый», «прекрасный» и т. д. имеют явно выраженный оценочный смысл. Однако и здесь положение не столь очевидное: атрибуция какого-либо явления как «хорошего» и т. п. в определенном контексте равнозначна констатации объективно присущих этому явлению свойств, которые в данном обществе «принято считать» хорошими; следовательно, указанное слово может выступать и в безоценочной (объективно - констатирующей) роли. Действительно оценочным это слово (как и другие слова из того же ряда) становится в том социально-психологическом контексте,

где оно несет не только когнитивную, но и экспрессивно-эмоциональную нагрузку<sup>1</sup>.

Сказанное по поводу оценок относится и к нормам, — с тем уточнением, что нормативные высказывания по своей грамматической форме, как правило, отличаются от фактологических и оценочных. Несмотря на это отличие, можно все же утверждать, что специфика нормы не исчерпывается теми языковыми средствами, с помощью которых строятся императивные предложения. Зачастую подобные средства вообще оказываются излишними: императивность высказывания обеспечивается особой ситуацией, особыми взаимоотношениями действующих лиц и т. д. «Ты пойдешь туда-то, сделаешь то-то» — такая грамматическая конструкция характерна для предсказания (т. е. когнитивного суждения), однако в практике человеческого общения она обычно используется в повелительной функции<sup>2</sup>. Поэтому более важным, чем определенная система знаков, подлинно сущностным признаком нормы является ее эмотивность (побудительность).

Неотчуждаемость эмоций от ценностного сознания ставит принципиальные ограничения для его гносеологизации, для применения к нему различных логико-познавательных процедур. Человеческие эмоции, «душевные состояния» не подпадают под критерий истины и лжи (во всяком случае, в строго эпистемологическом понимании этого критерия), и эта их особенность препятствует решению ценностных проблем исключительно познавательными средствами, т. е. путем доказательства истинности тех или иных норм, оценок, идеалов (и, соответственно, ложности других норм и пр.).

Это не значит, конечно, что в ценностных спорах вообще нет места выяснению истины и дело сводится лишь к борьбе эмоций. Редукция ценностных

---

<sup>1</sup> Вообще говоря, очень многие слова меняют свою узко-когнитивную модальность на оценочную (и наоборот) при изменении контекста. Такие определения, как *полезный*, *выгодный*, *трудолюбивый* и т. п., могут либо обозначать некоторые свойства предмета, либо — дополнительно к этому — выражать субъективное (эмоциональное) отношение к нему. Поэтому суждения, в предикате которых имеются указанные определения, могут быть квалифицированы в качестве фактологических или оценочных лишь по выяснении их социально-психологического окружения.

<sup>2</sup> На разнообразии грамматических форм, в которых может быть представлено нормативное предложение, указывают В. Кнапп и А. Герлох (Логика в правовом сознании. — М., 1987. — С. 179).

суждений к их эмотивному компоненту и вытекающее отсюда цинично-прагматическое отношение к ним исключительно как к инструменту воздействия на духовный мир человека в нужном для воспитателя (идеолога, политика, управленца и т. д.) направлении — основной порок радикального эмотивизма. Ценностное суждение, помимо эмотивности, несет в себе и определенное предметное содержание, причем «сцепление» эмоции именно с данным, а не другим содержанием определяется не произволом субъекта, а объективными социальными причинами. Подобные устойчивые сцепления, ценностные блоки в основном одинаковы для людей, сформированных одинаковыми (или схожими) общественными условиями, чем и обеспечивается принципиальная возможность для спорящих сторон прийти к единому мнению по поводу той или иной конкретной оценки (или императива).

Правда, согласие в оценке не делает последнюю «истинной». Но сам процесс вынесения оценки включает в себя познание объективных свойств оцениваемого предмета, доказательство истинности получаемого при этом знания, его сличение с предметным содержанием общезначимого ценностного принципа и другие операции, которые мы подробно рассмотрим в последующих разделах работы. Все эти процедуры участвуют в обосновании норм и оценок, будучи подчинены общей задаче: добиться эмоционально-психологического принятия субъектом данной оценки или нормы, ориентируясь на уже сложившиеся (и разделяемые этим субъектом) более общие ценностные критерии. Обоснование ценностей (в отличие от обоснования знаний) не может быть отвлеченно-безличным; оно всегда обращено к индивиду, имеющему определенные интересы и стремления.

Позиция, которая мне представляется правильной, состоит, таким образом, в том, что ценности не существуют без эмотивной составляющей и что наличие последней обуславливает несводимость ценностей к знаниям. Однако оба этих пункта легко, казалось бы, опровергаются следующими возражениями: (1) ценностные ориентации человека не обязательно эмотивны, они могут определяться и разумом; (2) наличие эмотивного компонента не делает ценности некогнитивными образованиями, ибо чувства тоже дают нам знание (существует, мол, «чувственное познание» наряду с рацио-

нальным). Эти доводы опираются на традиционное понимание разума и чувств как двух «руководителей» человеческого поведения и *одновременно* двух «познавательных способностей». Данный стереотип эклектичен, внутренне противоречив; он препятствует выяснению действительной структуры ценностного сознания. **Альтернатива разума и чувств** в сфере мотивации и сфере познания нередко является альтернативой ложной. Сами понятия *разум* и *чувства*, *рациональное* и *эмоциональное* нуждаются в уточнении.

Выделение в духовном мире человека двух разных (и нередко противопоставляемых друг другу) мотивационных центров — рационального и эмоционального — не имеет опоры в представлениях современной психологической науки. Для описания психических механизмов поведения психология не нуждается в концептуальной дихотомии «разум — чувства (эмоции)». Конечно, эти понятия в науке используются, но не в том значении, которое они приобретают в рамках указанной дихотомии. Это относится, прежде всего, к понятию разума: оно обозначает в психологии и гносеологии определенную *познавательную* (а не *мотивирующую!*) способность сознания, поэтому разум не выступает в качестве альтернативной — по отношению к чувствам — действующей силы поведения. Будучи особым способом (или уровнем) *познания*, разум может быть сопоставлен с другими *когнитивными* способностями человека, в результате чего образуются вполне корректные парные понятия: разум — рассудок, разум — перцепция (ощущение, восприятие, представление), разум — интуиция и пр.

Что же касается оппозиции «разум — эмоция», то она осмысленна лишь в том контексте, где специально сопоставляются когнитивная и некогнитивная сферы человеческой психики (например, «познание — переживание»). В этом случае по одну сторону логического барьера вместе с «разумом» оказывается «рассудок», «ощущение» и т. д., а по другую — «эмоции», «аффект», «воля», «стремление» и т. д.

Но все эти концептуальные членения, принятые в психологической науке, похоже, несколько не нарушили устойчивости того ложного стереотипа, согласно которому разум трактуется как противоположный чувствам руководитель поведения. Указанный стереотип, несмотря на свою метафоричность и неадекватность

психическим реалиям (а может быть, как раз благодаря этому), прочно вплетен в обыденное, литературно-художественное, гуманитарно-научное и философское осмысление человеческой мотивации. Он используется, например, при объяснении внутренних коллизий ценностного выбора («борьба разума и чувств»), при классификации типов личности («рациональный» и «эмоциональный» типы), при определении стратегии и тактики воспитания, пропаганды, рекламы (апеллировать к «разуму» или «чувствам», культивировать «рациональную» или «эмоциональную» стороны духовного мира ребенка) и т. д.

Ошибочное приписывание разуму побудительно-ориентирующих качеств не снимает с него действительно ему присущей (и никем не отрицаемой) познавательной функции. В результате разум предстает необычным, бифункциональным феноменом: с одной стороны, он осуществляет абстрактно-логические операции, позволяющие получать знание о мире, а с другой — занимается целеполаганием, руководит поступками и дает им оценку, — «учит жить». Если учесть к тому же аналогичную двойственность понятия «чувство», которое, как уже отмечалось, обозначает и перцептивное отображение (т. е. познание посредством «органов чувств»), и переживание (эмоцию и пр.), то нетрудно видеть, что дихотомия «разум — чувства» в целом обременена двусмысленностью: она может иметь и гносеологическую, и ценностную интерпретацию. Соответственно этому философское направление, именуемое *рационализмом*, в одном случае выступает как концепция, отдающая приоритет абстрактному *познанию* перед чувственно-перцептивным (тут она противостоит *сенсуализму*), а в другом случае рационализм трактуется как такая позиция, которая основой *поведения* считает разум (в пику *эмоционализму*, выдвигающему на первый план чувства-эмоции)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Термин «эмоционализм», вообще говоря, малоупотребителен; чаще речь идет о той или иной конкретной концепции, выступающей против рационалистического объяснения мотивов человеческого поведения (аффективно-волевые теории ценностей, теории нравственного чувства, этический сентиментализм и т. д.). «Представляется очевидным, — писал, например, Юм, — что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей...» (Юм Д. Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 337).

В антагонизме к рационалистическому направлению находится также *иррационализм*. Основанием для этого антагонизма служит разграничение не разума и чувств, а разума и вне- или антиразумного. В зависимости от того, как понимается внеразумное начало: в познавательном (ясновидение, мистическое озарение и т. п.) или побудительном смысле (подсознательные влечения, беспредпосылочные, спонтанные порывы и пр.), контроверза рационализма и иррационализма становится борьбой либо гносеологических, либо духовно-практических концепций.

Перипетиям борьбы рационализма с сенсуализмом, эмоционализмом, иррационализмом, — борьбы, ведущейся с древности по настоящее время, — посвящена огромная литература. Я выделяю здесь только один аспект проблемы: всегда ли сопоставление рационализма с альтернативными философскими течениями зиждется на правильном понимании человеческой психики, ее структуры и функций?

Если подходить с этой точки зрения, то, мне кажется, следует признать неверной саму дилемму «рационализм — эмоционализм», ибо она вырастает на ложном представлении о процессах, совершающихся в психике ценностно-ориентированного индивида, — на том представлении, будто практические установки субъекта производны от разума и чувств как особых руководящих начал. В своем противостоянии рационализм и эмоционализм одинаково несостоятельны, первый — потому, что приписывает разуму несвойственную ему императивно-оценочную функцию, второй — потому, что считает эмоции самодостаточным источником целеполагания, не нуждающимся в содействии *познающего* разума. Попытка преодолеть односторонность указанных концепций, признав цели и установки продуктом *взаимодействия* разума и чувств, не разрешает теоретической коллизии, поскольку дело вовсе не в «преувеличении роли» одной из этих способностей за счет другой, а в неверном понимании психической природы и функциональных возможностей обеих.

Альтернативное сочетание рационализма с иными концепциями, их противостояние становится осмысленным, логически оправданным лишь в гносеологическом контексте, в столкновении рационализма с сенсуализмом и иррационализмом (в когнитивном варианте последнего). Однако уложить в эту схему реально су-

шествующие (и существовавшие) философские учения весьма затруднительно, так как рационализм чисто гносеологического толка встречается скорее в виде исключения, чем правила: чаще всего он содержит более или менее значительную примесь ценностного («анти-эмоционалистского») рационализма. Такого рода учение, отстаивая достоинства и преимущества разумного *познания*, одновременно видит в разуме поставщика *ценностных принципов* (добра, долга, красоты, пользы и т. д.); знания и ценности соединяются в «разуме», ставятся в один ряд, эмоционально-побудительная специфика ценностей утрачивается. Это и есть ценностный гносеологизм в его наиболее респектабельном философском варианте, представленном именами Платона, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля и других мыслителей.

Доказывая ограниченность чувственного (перцептивного) познания, на основе которого нельзя построить теоретических понятий, постулатов, законов, обладающих *всеобщностью и необходимостью* (в *познавательном* смысле), философы указанного направления обращались к разуму как источнику таких понятий и законов. Этот же *гносеологический* концепт проецировался и на сферу *ценностей*, в результате чего императивно-оценочные постулаты (типа кантовского «категорического императива») оказывались производными от разума, умопостигаемыми принципами, свободными от всякой нарушающей их чистоту «чувственности», — причем чувственности не только познавательно-перцептивной, но и эмоционально-аффективной.

Рационалистские и эмоционалистские модели человеческой мотивации, вырастающие из тех или иных методологических посылок, из внутренних нужд соответствующих философских систем, имеют опору также в обыденной рефлексии, сводящей едва ли не всю душевную жизнь человека к взаимодействию «бесчувственного разума» и «неразумных чувств». Опыт самонаблюдения отложился в расхожих представлениях о том, что внутренний мир человека — это поле действия двух вполне автономных, целостных субъектов — разума и чувств, обладающих собственными, характерными для них ценностными установками и повадками, находящимися между собой в ладу или (что бывает чаще) конфликтующих друг с другом. Когда человек руководится чувствами, он поступает иначе, чем если бы подчинялся разуму. Разум — существо осторожное, осмотри-

тельное, ориентированное в основном на меркантильные цели; чувства же несколько ограничены, «глуповаты», но зато им свойственна открытость, решительность и, как правило, бескорыстие. Столкновение этих полярных начал — обычная причина душевных метаний литературных героев.

Из монолога Гамлета:

. . . . .  
Так трусами нас делает раздумье,  
И так решимости природный цвет  
Хиреет под налетом мысли бледным,  
И начинанья, взнесшиеся мощно,  
Сворачивая в сторону свой ход,  
Теряют имя действия...

(Пер. М. Лозинского)<sup>1</sup>

Когда идет речь, например, о контроле разума над чувствами, о необходимости прислушиваться к голосу разума или, наоборот, к голосу чувств и т. п., каждый из этих двух элементов психики фактически персонифицируется, принимая на себя функции целостной личности. Разум, коль скоро он способен к руководству, уже не может быть сведен к мыслительным операциям: он еще и *стремится* к чему-то (например, к выгоде), имеет собственные предпочтения, пристрастия, — т. е. это не только мыслящая, но и чувствующая «личность» (пусть даже чувства ее «холодны»). Точно так же и эмоции: если они в состоянии самостоятельно направить действия индивида по определенному руслу, значит, они обладают способностью *осмыслить* ситуацию, в которой приходится действовать, — т. е. чувства не только «чувствуют», но и мыслят (хотя бы и «неглубоко»).

Подобная персонификация разума и чувств уместна в качестве художественного образа или обыденного объяснения внутренних механизмов поведения, однако эта модель непригодна для философского и научного осмысления человеческой деятельности. Вообще, повседневный язык содержит много выражений, обеспечивающих взаимопонимание на житейском уровне, но в своем буквальном значении несовместимых с современными научными представлениями о человеке (его психике, физиологии и анатомии), например: «сердце подсказывает», «душа болит», «упрямст-

---

<sup>1</sup> Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т.— М., 1960. — Т. 6. С. 71.

во у него в крови» и т. п. В том же ряду стоит и «борьба разума и чувств».

Выбор поступка и в самом деле совершается обычно через борьбу, только борются не разум и чувства, а разные мотивы, за которыми стоят потребности, интересы данного индивида, разделяемые им ценности (нормы, идеалы). В составе любой ценностной установки, как уже говорилось, имеются и эмотивный, и когнитивный элементы. Ценностная установка определяет поведение индивида лишь потенциально, актуализируется же она (т. е. становится побудительным мотивом к действию) в какой-либо конкретной ситуации, образ (модель) которой совпадает с предметным (когнитивным) содержанием этой установки. Так, воспринятая субъектом норма, повелевающая поступать определенным образом в определенных ситуациях, превращается в реальное чувственное побуждение, когда этот субъект попадает в соответствующие обстоятельства. Но поскольку человек является носителем одновременно многих установок (моральных, утилитарных и пр.), которые в одних и тех же обстоятельствах могут побуждать к разным действиям, то его сознание становится ареной борьбы мотивов.

Что касается разума, то в такого рода внутренних конфликтах ему принадлежит роль не «источника» ценностных установок (они сформированы целым комплексом социальных и природных факторов) и не «движущей силы» поступков (эту функцию выполняют эмоции)<sup>1</sup>, а *нейтрального посредника* между наличной ситуацией, в которой приходится действовать субъекту, и его ценностными установками. Посредством рациональных (познавательных и логических) операций субъект получает информацию об обстоятельствах дела, прогнозирует последствия предполагаемых поступков, сличает полученные данные с содержанием принятых ценностей. Именно благодаря этому разум оказывает влияние на выбор поступка, а вовсе не из-за того, что он будто бы имеет какие-то собственные устремления и предпочтения.

Таким образом, ни разум, ни чувства (эмоции) не

---

<sup>1</sup> «Рационально-логическая грань нашего сознания обеспечивает схему объективных явлений и процессов, но в этой схеме, взятой самой по себе, нет ни грана побудительности» (Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. — 1987. — № 4. — С. 12).

руководят человеческим поведением, не определяют содержания ценностных установок: норм, правил, целей, идеалов и пр. К тому же «разум» вообще не несет в себе побудительной силы, интенции, которая лежит в основе ценностного отношения человека к миру.

Взятые к своему *эпистемологическому* качеству, разум и чувства (причем уже не чувства-эмоции, а чувства-перцепции) также не являются источником ценностных установок и не могут удостоверить их «истинность», ибо ценностные феномены, в силу своей органической эмотивности, не редуцируемы к знанию, не имеют объективного аналога, прообраза. Иными словами, эпистемологическое обоснование ценностей невозможно.

### **ОБОСНОВАНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ: ДВА ПОДХОДА К МОРАЛЬНЫМ ЦЕННОСТЯМ**

Положение о том, что моральные и другие ценности не сводимы к знаниям и потому не подлежат обоснованию когнитивными методами, не содержит в себе ничего агностического, иррационалистического и т. п. Речь ведь идет не о том, будто все или некоторые ценностные принципы и нормы «непознаваемы» (или же доступны только познанию особого рода — мистическому озарению, вере и пр.): нет, они, как и любые другие реалии духовного и материального мира, разумеется, поддаются «обычному» познанию — описанию, анализу, причинному и функциональному объяснению и т. д. Иначе говоря, *знание* о ценностях вполне достижимо, и наука (философия, социология, психология, этика, эстетика и др.) значительно преуспела в его производстве. Наука эмпирически и теоретически фиксирует ценностные установки как социально-психологическую данность, выясняет происхождение моральных и иных принципов и норм, их историческую динамику, социальную роль и т. д.

Но надо иметь в виду, что объективное *знание* о ценностях не есть *аргумент за или против* них. Тот факт, что наука дает описание и объяснение ценностей, не следует истолковывать как показатель ее способности «подкрепить», обосновать эти ценности. Может получиться так, что некоторые ценности *объяснены* (т. е. вскрыты их источники, причины, общественные функ-

ции), но *не обоснованы* (т. е. их «правильность», их преимущество перед другими ценностными положениями не доказаны). Смещение указанных процедур, весьма характерное для гуманитарных исследований, ведет к тому, что размывается грань между объяснительной теорией и нормативной проповедью, одно подменяется другим, утрачивая свою специфику и назначение. Чтобы избежать подобной ошибки, надо ясно представлять себе, в чем различие между объяснением и обоснованием.

Вообще говоря, эти процедуры уже давно составляют предмет устойчивого интереса со стороны логики и методологии науки<sup>1</sup>. Это не значит, что они принадлежат только к инструментарию науки (или познания в целом, как особой сферы духовной деятельности); они используются также в ценностном сознании, поскольку последнее включает в себя, помимо эмоционально - побудительных, еще и рациональные (логико-когнитивные) компоненты.

Обе указанные процедуры (и в этом — источник их частого смешения) применяются при ответе на вопросы одного, как может показаться, типа — те, что обычно начинаются со слова «почему». Однако смысл этого «почему» на самом деле неоднозначен, он существенно меняется в зависимости от того, относится ли заданный вопрос к некоторому **явлению, событию** (почему, т. е. по какой *причине*, оно такое, а не другое, почему оно возникло и существует) или к какому-либо **положению, суждению** (почему, т. е. на каком *основании*, его следует признать истинным, правильным, приемлемым и пр.). **Непонятное событие требует объяснения, а сомнительный тезис — обоснования.** В первом случае устанавливаются причины (условия, обстоятельства, предпосылки), детерминирующие объясняемое событие, во вто-

---

<sup>1</sup> Объяснение и обоснование исследуются, как правило, порознь, причем каждое из соответствующих науковедческих ответвлений насчитывает многие сотни источников на разных языках. Выше я уже упоминал и цитировал некоторые работы по проблемам *обоснования*. Назову также несколько публикаций, посвященных анализу *объяснения*: Никитин Е. П. Объяснение — функция науки. - М., 1970; Юдин Б. Г. Объяснение и понимание в научном познании // Вопросы философии. — 1980. — № 9; Никифоров А. Л., Тарусина Е. И. Виды научного объяснения // Логика научного познания: Актуальные проблемы. — М., 1987; Карпович В. Н. Объяснение в социальном познании. — Новосибирск, 1989.

ром — отыскиваются основания, доказательства, подкрепляющие высказанное суждение<sup>1</sup>.

В научном познании рассматриваемые процедуры выполняют разные (и взаимодополняющие) функции. Цель объяснения, как она обычно определяется в специальной литературе, состоит в том, чтобы вскрыть сущность изучаемых явлений (открыть закон, которому подчиняется данный феномен, обнаружить необходимую причинную связь за внешней последовательностью событий и пр.). В более общем плане цель объяснения (если его, наряду с описанием, предсказанием и другими познавательными процедурами рассматривать как разновидность «открытия») может быть обозначена как *приращение знаний*<sup>2</sup>. Задача обоснования иная: подвести теоретический или эмпирический базис под уже полученное, сформированное знание, проблематичное в отношении его истинности, достоверности, аподиктичности и т. д. Посредством обоснования достигается, следовательно, *приращение прочности* — доказательности, убедительности — фактологических и теоретических «открытий»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Простой пример. (1) «Почему Земля вращается вокруг Солнца?» — В этом вопросе само знание о вращении Земли предполагается истинным, не ставится под сомнение; здесь требуется указать *причины данного явления*, т. е. *объяснить* его. — (2) «Почему вы утверждаете, что Земля вращается вокруг Солнца?» — Это уже совсем другой вопрос, здесь нужно доказать *истинность суждения* о вращении Земли, т. е. *обосновать* его, привести соответствующие доказательства, аргументы.

<sup>2</sup> См.: Печенкин А. А. Обоснование как процедура научного исследования // Вопросы философии. — 1984. — № 1. — С. 70.

<sup>3</sup> Приведенная здесь традиционная трактовка объяснения и обоснования («стандартная концепция», как ее иногда называют) подвергается критике со стороны многих исследователей. В реальном процессе познания, говорят они, границы между указанными процедурами весьма размыты; поиск оснований — это эвристическая операция, и потому обоснование следует считать разновидностью открытия (см.: Никитин Е. П. Открытие и обоснование. — М., 1988. — С. 158 и далее; с 207—208; см. также: Поппер К. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания: Избранные работы. — М., 1983).

Однако эти аргументы не разрушают изложенную выше традиционную схему, а лишь уточняют и дополняют ее. Безусловно, сам поиск оснований эвристичен (а не дискурсивен), однако, будучи найденными, эти основания служат фундаментом для обосновываемого знания, полученного в результате «открытия» (объяснения и пр.). Иными словами, обоснование даже в современной, уточненной интерпретации все же имеет свою специфику и радикально отличается от объяснения.

Насколько применима данная модель к процессам, совершающимся в ценностном сознании? Можно ли ее непосредственно спроецировать на моралистические, правовые, политические и другие ценностно-ориентированные учения, или же ее следует перестроить сообразно особенностям рационального механизма, действующего в сфере ценностей? Ответ, собственно, содержится в самом вопросе: разумеется, надо учитывать особенности исследуемого предмета, т. е. ценностного сознания. Но какие именно поправки должны быть внесены в выработанную науковедением модель, с тем чтобы она отражала специфику ценностных рассуждений?

Самая значительная поправка касается роли объяснительной процедуры в мире ценностей. Если для познания (в особенности научного) эта процедура является главной<sup>1</sup>, то в ценностном сознании она занимает подчиненное место: объясняя явления, мы получаем информацию, необходимую для оценивания их (путем подведения этой информации под общие ценностные установки), сама же операция объяснения (как и ее результат — знание) не тождественна оценке и не служит ее защите или опровержению. В том случае, когда *объектом объяснения становятся ценности* (а не явления, подлежащие оценке, и не ситуации, в которых совершается выбор поступка), т. е. когда выясняются социальные и другие факторы, обуславливающие возникновение и конкретное содержание норм и оценок, — тогда объяснительная процедура вообще перестает быть компонентом (хотя бы и подчиненным) *ценностного сознания*, а выступает уже как способ *научного познания*, как метод науки о ценностях.

В отличие от объяснения, *обоснование* — это важнейшая процедура морального, эстетического и других ценностных форм сознания, органически им свойственная, — тогда как в познании она пребывает, можно сказать, на втором плане, обслуживая и дополняя ведущую («добывающую») функцию этого вида духовной активности. По своей *логической* структуре обоснование оценочных и императивных высказываний,

---

<sup>1</sup> «В самом широком смысле можно сказать, что объяснить нечто — значит его познать, а познать — значит объяснить» (Мельвиль Ю. К. Гипотеза и объяснение реальности // Разум и культура / Труды международного франко-советского коллоквиума. — М., 1983. — С. 93).

как мы увидим далее, неотличимо от обоснования когнитивных суждений. Проповедник, моралист, литературный критик и т. д., провозглашая и защищая определенные ценности, пользуются той же логикой, подчинены тем же правилам вывода, что и ученый, доказывающий истинность знания. Другое дело — обоснование *гносеологическое*, т. е. подтверждение истинности высказываний через апелляцию к эмпирии, свидетельствам разума и пр. Такое обоснование пригодно лишь для когнитивных суждений, но не для оценок и норм, поскольку они «неистинностны». (Поэтому ценностные начала всегда остаются необоснованными, в то время как логически исходные положения науки в принципе доказуемы).

Таким образом, **объяснение ценностей — это прерогатива науки о ценностях, а обоснование их — дело самого ценностного сознания** (обыденного или философского). Различая указанные процедуры, мы получаем благодаря этому важный методологический критерий, позволяющий избежать столь нередкого для гуманитарных исследований ценностно-познавательного синкретизма, отделить научно-теоретические составляющие от нормативных. Одна из причин смешения этих разнородных элементов — неверная, гносеологизаторская трактовка ценностей — рассматривалась в предыдущих разделах работы. Теперь на первый план выходит другая причина — взаимоподмена (в силу некоторого «внешнего» сходства) двух рациональных операций, характерных соответственно для познания и императивно-оценочного сознания, — операций объяснения и обоснования.

К чему приводит такая подмена?

Вот типичная ситуация: моралист или воспитатель, обосновывая определенные ценности (т. е. действуя в ценностной системе отсчета) и желая придать своим доводам «научный характер», сбивается на объяснение причин, вызвавших к жизни эти ценности (т. е. переходит в другую — когнитивную — систему координат). Предполагаемый вначале вопрос: почему такие-то явления заслуживают положительной (или отрицательной) оценки, почему такие-то поступки следует (или не следует) совершать, — незаметно трансформируется в другой вопрос: почему в обществе (или в конкретной социальной среде) возникли и существуют данные принципы и нормы, почему люди их принимают. При-

чинное объяснение, возможно, удовлетворит научную любознательность того, кому оно адресуется, но не разрешит его «смысложизненных» проблем: он получит, так сказать, камень вместо хлеба. Разумеется, объяснение ценностей не есть ничемное занятие любопытствующего ума, оно имеет и прикладное значение. Во-первых, знание соответствующего причинного механизма позволяет воспитателю в известной мере управлять формированием духовного мира воспитанника. Во-вторых, это знание может включаться в состав ценностных аргументов, т. е. участвовать в обосновании ценностей. Однако при всем том объяснение не заменяет обоснования, оно не может выполнить его функции. (Камень, если продолжить указанную аналогию, может найти применение при производстве хлеба — в качестве, например, материала для жерновов, — но это не придаст ему пищевой ценности).

Отсутствие ясной границы между объяснением и обоснованием негативно отражалось (и продолжает сказываться) на *исследованиях феномена морали*. Эта методологическая нечеткость является, в частности, одним из источников мистификации и иррационализации морали во многих философско-этических концепциях — от Юма и Канта до Дж. Мура и неопозитивистской этики. Доказывая невыводимость должного из сущего, «нравственного закона» — из «эмпирических интересов», ценностей — из фактов, эти философы ошибочно заключали о *необъяснимости* морали из естественных причин, об отсутствии причинно-следственной связи между сущим и должным, интересами людей — и нравственными императивами. Тем самым мораль выносилась из сферы природной и социальной детерминации, оказывалась принадлежностью особого, интеллигибельного мира, продуктом «свободной воли», интуиции, конвенции и т. п.

Что касается *обоснования* морали, то здесь представители антинатуралистской линии в этике во многом правы. Они показали своеобразие морального мотива, его несводимость к другим побудительным силам человеческих поступков, логическую разнородность моральных и неморальных суждений. Но эта разнородность вовсе не служит, как они полагали, препятствием для *объяснения* морали из неморальных факторов. Действительно, хотя моральное установление и в самом деле *нельзя обосновать* ссылкой, например, на «полез-

ность» предписываемого поступка (как это пытаются сделать утилитаристы), однако вполне *можно объяснить* происхождение и содержание этого императива из материальных и иных интересов людей. Поэтому критика в адрес утилитаристского обоснования морали («должно, ибо выгодно») ни в малой мере не относится к социально-детерминистскому ее объяснению через интересы («содержание моральных норм в определенной степени зависит от интересов данного индивида или группы»). Можно, конечно, спорить с этим объяснением, предлагая взамен какое-то иное, но речь в данном случае не в том, какое именно объяснение является верным; речь о другом: объяснение морали через интересы и обоснование ее через те же интересы — совершенно разные операции, и если указанное объяснение окажется правильным, то это само по себе еще не свидетельствует о правильности соответствующего обоснования.

Недостаточно четкое размежевание причинного объяснения и обоснования в сфере гуманитарных наук и в практической моралистике имеет, безусловно, более серьезные предпосылки, нежели чья-то невнимательность, методологическая небрежность. Главный источник указанной нечеткости кроется в особенностях «гуманитарного объекта». Естествоиспытатель никогда не спутает объяснения с обоснованием, поскольку первая процедура направлена на изучаемый объект (природное явление), а вторая — на знание о нем, причем отождествить *объект* и *знание* (и тем самым спровоцировать подмену процедур) в естественно-научном контексте практически невозможно: никому не придет в голову «обосновать» явление природы, его надлежит познать — т. е. описать и объяснить. Гуманитария сложнее: среди его объектов есть такие, которые в равной мере подпадают под обе рациональные процедуры. Это — политические программы и лозунги, правовые и моральные кодексы и нормы, эстетические принципы и оценки и прочие *духовные* образования. В качестве *явлений*, исследуемых общественной наукой, они подлежат объяснению (задача которого — вскрыть их генезис, функцию, социальную обусловленность и т. д.). Будучи вместе с тем особыми логическими формами — суждениями, каждое из которых предполагает некоторую содержательную альтернативу, они нуждаются в обосновании (цель которого — привести доводы в

защиту или против определенных политических, правовых и других ориентаций. А так как явление и суждение в данном случае суть ипостаси и того же духовного объекта, то их нетрудно спутать и тем самым подменить обоснование объяснением (и наоборот).

Таким образом, объяснить какое-либо явление путем указания сто причины — не значит «обосновать» его, поскольку обоснованию подлежат только высказывания, а не явления. Поэтому сформулированный выше тезис о *необосновываемости* морали (ее принципов, норм, оценок) когнитивными средствами не опровергается тем фактом, что социально-гуманитарные науки более или менее успешно *объясняют* мораль.

### ЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ

*Логически* обосновать некоторое суждение — значит дедуцировать его из других суждений (оснований). Объектом логического обоснования могут быть, наряду с прочими, и моральные суждения: нам часто приходится доказывать правильность тех или иных оценок и императивов, выводя их из более общих и не подлежащих сомнению нравственных ценностей, принципов и норм морали.

Как надо строить такого рода аргументы, чтобы добиться надлежащей убедительности их и эффективности — это проблема практической моралистики, нравственного воспитания, проповеди. Помощь в решении этой проблемы могут оказать многочисленные пособия по логике и риторике. Трудности же философского, мировоззренческого характера возникают, как уже отмечалось, при попытке обосновать *предельные, логически исходные* принципы морали, которые нельзя дедуцировать из «более общих» моральных положений — ввиду отсутствия таковых. Обосновать эти принципы нелогическими (эмпирическими и рационально-интуитивными) методами, применяемыми в науке для доказательства *когнитивных* начал, также невозможно, поскольку моральные суждения, как отмечалось выше, некогнитивны.

Однако философско-этическая мысль стихийно искала и находила пути и способы, позволяющие обойти указанные трудности и все же обосновать моральные принципы, логически вывести их из каких-то других положений. Эти стихийные, нерелексированные поиски и находки стали в XX в. предметом метаэтического анализа, прояснившего логическую структуру классиче-

ских аргументов этики<sup>1</sup>. Как оказалось, принципы морали получали в этих аргументах доказательную силу благодаря тому, что их неявно выводили из достоверных *внеморальных* оснований: либо из фактологических, когнитивных суждений, либо из таких, которые выражают утилитарные, эстетические и иные ценности.

Такой способ обоснования морали позволяет этику-аргументатору просто *снять* проблему когнитивного доказательства моральных начал. Мораль не подлежит эпистемологическому обоснованию? Пусть так. Но что мешает нам дедуцировать моральное высказывание из какого-нибудь другого, несомненного и тем самым доказать (хотя и косвенно) его правильность?

Задавшись подобным вопросом, мы получаем новый набор проблем, активно обсуждаемых в метаэтической и логической литературе:

Подчиняются ли нормативно-оценочные рассуждения вообще каким-либо логическим правилам? Или здесь господствует исключительно суггестия, воздействие на психику с помощью разного рода «нелогических» приемов?

Если законы логики все же имеют силу для морального сознания, то — законы *какой логики*: «обычной», действующей в когнитивной сфере, или «особой» — деонтической, нормативной, ценностной и пр.?

Допускают ли правила логики выведение моральных высказываний из внеморальных (например, суждений долга — из суждений факта, нравственного императива — из прагматического указания)?

Если правила логики запрещают обоснование моральных суждений через внеморальные, то как следует относиться к традиционным этическим учениям, нарушающим данный запрет? Признать ли их целиком ошибочными или искать в них некие рациональные зерна?

Перечисленные вопросы пока еще не имеют общепризнанных ответов. Это обстоятельство, а также очевидная прикладная значимость искомых решений стимулируют научные изыскания в этой области. Один из возможных подходов к указанной проблематике представлен в настоящей работе.

---

<sup>1</sup> Первые подступы к такому анализу наметились значительно раньше — в трудах Д. Юма (XVIII в).

## СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ОСОБАЯ ЛОГИКА МОРАЛИ?

Для того чтобы узнать, по каким правилам строится обоснование суждений (тезисов, высказываний), достаточно заглянуть в учебник формальной логики — в те его разделы, которые посвящены умозаключениям и доказательствам. Однако ни в одном традиционном учебнике мы не найдем ответа на вопрос: применимы ли фиксированные там правила к доказательству моральных (и вообще ценностных) положений? Такой вопрос до недавних пор просто не ставился, поскольку в науке и философии господствовало представление о том, что логические формы не зависят от вкладываемого в них мыслительного содержания, т. е. что существует единая и единственная логика с универсальной предметной областью. Но возникновение и бурный прогресс так называемой математической (или символической) логики, появление неклассических (в том числе модальных) исчислений для разных предметных областей, — все это привело к такой ситуации, когда для исследования любой логической проблемы требуется предварительно выяснить: о какой, собственно, логике идет речь?

Многие исследователи полагают, что ценностные рассуждения регулируются особой логикой, установления которой отличны от традиционных. Эта точка зрения развивалась первоначально в рамках философии лингвистического анализа, которая, отправляясь от фактически сложившихся устойчивых структур естественного языка, возвела их в статут логики. Если для эмотивистов «рациональные обоснования» ценностей стоят вообще вне логики, то, по мнению лингвистических аналитиков (П. Ноуэлл-Смит, Р. Хеар и др.), подобные операции логичны, но «по-своему»: они подчиняются специфической неформальной логике, позволяющей отличать правильные ценностные рассуждения от неправильных.

Концепция ценностной логики имеет немало сторонников и за пределами аналитической философии, поскольку эта концепция хорошо согласуется с основными методологическими установками, определяющими главное направление современных логических исследований. Поэтому тот, кто считает традиционную силлогистику универсальной, имеющей силу в рассуждениях

любого типа (включая моральные), вступает в теоретический конфликт не только с аналитическим течением в метаэтике, но и с некоторыми фундаментальными положениями современной логики вообще.

От того, признается или нет существование «ценностной логики» со своими особыми правилами, зависит ответ на вопросы, очень важные для нормативной этики: каков критерий обоснованности морального суждения? где искать этот критерий — в традиционной или современной логике? как быть, если предложенные этими «логиками» критерии не совпадают? А такое несовпадение вполне реально; во всяком случае, можно сослаться на одну хорошо известную теоретическую коллизию: традиционная логика однозначно запрещает выведение нормативных суждений из фактологических, тогда как в «деонтической логике» принципиальная возможность обоснования должного через сущее не отвергается (хотя и не считается «пока еще» вполне доказанной)<sup>1</sup>.

На мой взгляд, развитие логической науки нисколько не подрывает прежнего представления о единой логике, о безусловности и универсальности ее норм<sup>2</sup>. Нормативной этике нет нужды сверять свои выкладки с «деонтической логикой»; здесь, как и повсюду, где совершается движение мысли, нужна обыкновенная логическая культура, основные ингредиенты которой не претерпели изменений со времен Аристотеля. Из требований «обычной логики» и следует исходить, анализируя структуру ценностного обоснования.

Нельзя, разумеется, отрицать факт действительного развития логической науки, факт получения ею новых, нетривиальных результатов. Современная логика — это громадная, разветвленная, прогрессирующая отрасль знания, без которой немислимо само существование науки в ее нынешнем виде. Деонтическая логика составляет лишь небольшое звено этой системы, будучи (наряду с алетической логикой) одним из разделов логики модальной<sup>3</sup>. Когда же говорят о том, что в мо-

---

<sup>1</sup> См.: Ивин А. А. Логика норм. — М., 1973. — С. 113.

<sup>2</sup> Такое понимание логики получило заверченный вид у Канта (см.: Кант И. Логика: Пособие к лекциям // Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 323—324 и др.).

<sup>3</sup> См.: Слинин Я. А. Современная модальная логика. — Л., 1976; Хинтика Я. Виды модальности // Семантика модальных и интенциональных логик. — М., 1981; Смирнова Е. Д. Основы логической семантики. — М., 1990. — Гл. V.

ральном сознании действует «обычная» («естественная», «реальная») логика, то имеют в виду не отрасль знания, не логическую науку, а «законы логики, практически используемые всеми людьми... т. е. систему очевидных правил умозаключения, в отличие от различных искусственных построений, которые также называются логиками...»<sup>1</sup>. Правила умозаключений не предписываются наукой, последняя может лишь эксплицировать их, описать, изобразить в виде формулы. Если экспликация верна, то никакое последующее развитие науки и всей человеческой культуры не может ее отменить; если неверна — возможны изменения и уточнения. Но в любом случае «естественная логика» первична по отношению к отображающей ее логике-науке.

Что касается деонтической логики (как науки), то ее нельзя считать отображением каких-то специфических правил, которым якобы подчиняется нормативное мышление. То, что называют деонтической логикой, есть искусственный язык, фиксирующий в специальных символах и формулах синтаксические и семантические особенности естественного нормативного языка. Но ведь язык и мышление — не одно и то же; тот факт, что, скажем, язык морали имеет свою специфику, не означает, будто в моральных рассуждениях присутствуют особые *формы мысли*, — в частности, особые правила вывода. Язык морали — объект лингвистики, а не логической науки в строгом смысле слова. Однако термин «логика» употребляется в специальной литературе настолько расширительно, что он охватывает и правила мышления, и правила языка (причем первые растворяются в последних). Получается, что существует столько «логик», сколько «языков», а «языков» — столько, сколько «предметных областей», относительно обособленных друг от друга; иными словами, логика, которой мы пользуемся, определяется будто бы тем, о чем мы говорим: о морали или искусстве, о биологических или квантово-механических процессах...<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Беляев Е. А., Перминов В. Я. Философские и методологические проблемы математики. — М., 1981. — С. 102.

<sup>2</sup> «Логика квантовой механики» была разработана Дж. фон Нейманом, Г. Рейхенбахом и др. специально для нужд этой науки (см.: Тальягамбе С. Об одной концепции логики микрофизики // Вопросы философии. — 1972. — № 7; Панченко А. И. Соотношение логического и физического мышления: На примере квантовой революции // Диалектика и научное мышление. — М., 1988).

В «Словаре по этике» говорится, что в моральном сознании «существует своя особая связь между различными формами представлений и суждений. Если, скажем, утверждается, что «воровство есть зло» (оценочное суждение), то отсюда следует *логический вывод*: «Люди не должны воровать» (предписательное суждение)»<sup>1</sup>. Приведенный пример, на мой взгляд, не подтверждает наличия специфически-моральной логики: второе суждение не вытекает непосредственно из первого; очевидная правильность вывода обеспечивается неявным присутствием еще одной посылки: «Все то, что является злом, люди не должны делать». Таким образом, вывод совершается не по какой-то «моральной», а по самой обычной, универсальной логике (в соответствии с правилом так называемой первой фигуры силлогизма). Собственно моральными (по содержанию) являются здесь *суждения*, логическая же *связь* между ними не несет никаких следов моральной специфики. То же самое, я полагаю, можно сказать и относительно любых других нормативных и оценочных суждений<sup>2</sup>.

Вообще, вопрос о существовании особых правил вывода для ценностного рассуждения возник не в этике, эстетике, юриспруденции и пр.: на протяжении веков авторы ценностных концепций, моралисты, идеологи, юристы пользовались «обыкновенной» логикой, не подозревая о возможности какого-либо иного способа мышления. Указанная проблема — всецело продукт развития науки о правильном мышлении (т. е. классической и неклассической логики) и науки о ценностях (аксиологии). Трудности здесь возникли в связи с *истинностной квалификацией* суждений, участ-

---

<sup>1</sup> Словарь по этике. — М., 1989. — С. 161—162. — (Курсив мой. — Л. М.).

<sup>2</sup> В. Кнапп и А. Герлох (Логика в правовом сознании. — М., 1987) считают, что «в области правовой деонтической логики действует... импликация  $O(p) \rightarrow D(p)$ » (с. 175), где оператор «O» означает «обязательно», «D» — «разрешено», символ «p» — «предмет» («поступок»), « $\rightarrow$ » — знак следования; т. е.: «если данный поступок обязателен, то он разрешен». Здесь, как и в приведенном выше примере, логическое следование обусловлено неявным присутствием еще одной посылки: «все, что обязательно, разрешается» и, таким образом, ни о каких особых правилах логики нет речи. Под «деонтической логикой», по существу, понимается набор символов (и их интерпретаций), позволяющий производить удобную и наглядную запись выражений, свойственных естественному нормативному языку.

вующих в логическом выводе. В традиционной (аристотелевой) логике в формулировки основных законов правильного мышления (во всяком случае, законов противоречия и исключенного третьего) органически входят характеристики «истинности» и «ложности» суждений, а потому и правила умозаключений, основанные на этих законах, также зависимы от истинностных определений посылок и выводов. Однако эти фундаментальные для традиционной логики представления несколько пошатнулись, когда предметом логического анализа стали суждения, не подпадающие под двузначное деление на истину — ложь, т. е. имеющие какую-либо иную *модальность* (например, вероятность, возможность, необходимость, неопределенность и пр.). Со временем логическая наука вышла на исследование деонтической (нормативной, императивной) модальности, которая придает внеистинностный статус соответствующим суждениям. В связи с этим и была поставлена проблема: пригодна ли традиционная логика, апеллирующая к понятию истины, для нормативных рассуждений и выводов, или же требуется разработка специальной логической теории для норм?

Мне представляется, что радикальное решение указанной проблемы связано с исключением понятия истины из теории логического вывода. Ведь правильность умозаключения определяется формальными, а не содержательными признаками: логической структурой посылок и вывода, соотношением входящих в их состав терминов; при этом не имеет значения не только «истинность», но и «истинностность» любых структурных элементов умозаключения<sup>1</sup>. Поэтому неприменимость к нормам (и к ценностным высказываниям вообще) категории истины не является препятствием для использования в этой сфере известных правил логического вывода, включая силлогистику. **Ценностные суж-**

---

<sup>1</sup> По словам Е. А. Сидоренко (Логическое следование и условные высказывания. — М., 1983. — С. 10), «в процессе рассуждений нас вообще не интересуют истинностные значения высказываний и тем более какая-нибудь конкретная система их оценки. Высказывания, из которых осуществляется вывод, рассматриваются так, как будто бы они истинны, независимо от того, какие значения они имеют или могут иметь на самом деле. С учетом этого обстоятельства и должна строиться теория логического следования...». — См. также: Бессонов А. В. Теория объектов в логике. — Новосибирск, 1987. — Гл. II.

дения подлежат логическому обоснованию по тем же самым правилам, что и когнитивные, хотя эти суждения и различаются по ряду признаков. Этими различиями можно совершенно пренебречь, пока анализ ограничивается логико-операционной стороной обоснования, однако они выступают на передний план при переходе к содержательно-смысловому анализу посылок (оснований) и выводов, к выяснению источника, происхождения исходных оснований, т. е. ценностных принципов, на которых покоится система конкретных норм и оценок. А поскольку в данном разделе работы речь идет именно о структуре, логической схеме обоснования ценностей, мы вправе ориентироваться на универсальные правила формальной логики, оставив в стороне всю проблематику деонтической, ценностной и любых других «логик»<sup>1</sup>.

### **ДОКАЗАТЕЛЬСТВО МОРАЛЬНОГО ТЕЗИСА: ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

По своей логической структуре обоснование (идет ли речь об обосновании ценностей или знаний — все равно) — это всегда то или иное умозаключение, т. е. такая **«интеллектуальная операция, посредством (в результате) которой из некоторого количества заданных суждений выводится иное (суждение, определенным образом связанное с исходными)»**<sup>2</sup>. Будучи идентичными в структурном отношении, умозаключение и обоснование различаются функционально: в умозаключении мысль идет от известных посылок (оснований) к новому, «неизвестному» выводу (следствию), при обосновании же, наоборот, — от следствия к основаниям<sup>3</sup>. Иначе говоря, обоснование — это поиск некоторых несомненных (доказанных, принятых — в широком смысле слова) положений, могущих послужить посылками,

---

<sup>1</sup> «Законы логики совершенно не зависят от материала суждений, они совершенно универсальны...» (Беляев Е. А., Перминов В. Я. *Философские и методологические проблемы математики*. — М., 1981. — С. 99); «Собственно логическая сторона в некоторых создаваемых многочисленных «логиках» в сущности тождественна универсальной логике или отдельным ее частям» (*Проблемы на ценностите и деонтичната логика*. — София, 1972. — С. 249).

<sup>2</sup> Свинцов В. И. *Логика*. — М., 1987. — С. 190.

<sup>3</sup> Ход мысли от посылок к выводу принято называть «прогрессивным», обратное движение — «регрессивным».

из которых по правилам логического вывода вытекает уже имеющееся, сформулированное, провозглашенное положение, тезис (или их система — теория, учение). Однако независимо от того, что фактически служит исходным пунктом — основания или следствие, — правила логического вывода в обоих случаях остаются одними и теми же.

Ценностное обоснование (доказательство, аргументация)<sup>1</sup> отличается от когнитивного, во-первых, нормативно-оценочной модальностью защищаемого тезиса, во-вторых, имплицитным характером, «замаскированностью» внутренних логических связей. Ценностный аргумент, в котором ясно сформулирован тезис и указаны его основания, — это почти всегда результат экспликации, рациональной реконструкции оригинального «непричесанного» текста (или речи, проповеди). Логический остов ценностного рассуждения обычно с трудом угадывается за мощной плотью метафор, эпитетов, риторических приемов, однако этот остов — с изъятием или без них — обязательно имеется и может быть исследован.

Степень логической прозрачности во многом зависит от жанра аргументации, ее социального предназначения, уровня образованности и культуры аргументатора и реципиента (адресата, аудитории). В философских трактатах дискурсивность ценностного обоснования выражена отчетливее, чем, скажем, в публицистических работах и тем более — в беллетристике<sup>2</sup>; в юриспруденции — яснее, чем в нормативной этике, а в последней — чем в повседневном моральном сознании; в письменной речи — в целом более четко, чем в устной.

При обосновании ценностных положений использу-

---

<sup>1</sup> Слова «обоснование», «аргументация», «доказательство» близки по смыслу, поскольку обозначаемые ими процедуры базируются на одной и той же логической операции — умозаключении. Поэтому анализ логической структуры обоснования есть в то же время анализ аргументации и доказательства, а употребление в каждом конкретном случае того или иного из этих терминов определяется лишь теми семантическими оттенками, которые им свойственны. (См.: Свинцов В. И. К вопросу о соотношении понятий «аргументация», «доказательство», «обоснование» // Философские проблемы аргументации. — Ереван, 1986).

<sup>2</sup> Интересный анализ «доказательственных процедур» в структуре художественного (литературного) произведения дан в статье В. И. Свинцова «Художественная аргументация» (философские науки. - 1988. — № 11).

ются практически все виды умозаключений, все формы логического вывода, которые сложились в человеческом мышлении. Для того чтобы продемонстрировать специфику ценностного обоснования, незачем выстраивать все множество возможных (и действительно применяемых) логических фигур; достаточно взять в качестве демонстративной модели какую-либо одну схему умозаключения. Такой моделью далее будет служить наиболее простой и наглядный модус силлогизма, в традиционной логике предикатов именуемый Barbara:

$$\begin{array}{l} \text{Все } M \text{ суть } P \\ \underline{S \text{ есть } M} \\ S \text{ есть } P, \end{array}$$

или, в более современной записи,  $(MaP \wedge SaM) \rightarrow SaP$ . В роли ценностного тезиса, подлежащего обоснованию, будет выступать то или иное моральное суждение — предписание или оценка. Что касается моральной оценки, то сведение ее логического строения к форме «S есть P» не может вызвать затруднений (не что «есть добро», или «является добрым» и т. п.). Но и моральная норма, предписание, императив вполне редуцируемы к той же форме. Например, высказывания типа «делай то-то», «должно поступать так-то» могут быть интерпретированы, в зависимости от контекста, следующим образом: «Все люди должны (т. е. являются обязанными) делать то-то; или: «Такие-то поступки являются обязательными, должными (суть объекты долга)» и т. п.

Обычный способ обоснования нормативного или оценочного суждения — это, как уже говорилось, подведение его под более общую норму или оценку. Так, в силлогизме

$$\begin{array}{l} \text{Каждый гражданин данного государства обязан соблюдать его законы} \\ \underline{K. \text{ — гражданин данного государства}} \\ K. \text{ обязан соблюдать законы данного государства} \end{array}$$

отстаиваемый тезис («K. обязан соблюдать законы...») предстает как необходимое логическое следствие двух посылок: большей, в которой выражена общая нормативная установка, и меньшей, где указаны отличительные признаки конкретной ситуации, благодаря которым она подпадает под действие нормы. В обыденном

моральном сознании и в нормативной этике обоснование оценок и норм далеко не всегда имеет столь простую структуру, как в приведенном примере. Но и самые сложные, многоступенчатые и изощренные аргументы должны подчиняться правилам логического вывода.

В реальном, живом мыслительном процессе далеко не все его составные части предстают в явном виде. Многие логически обязательные элементы рассуждения присутствуют неявно, и потому необходимо известное усилие для того, чтобы проследить и воссоздать логику уже свершенной мысли. Значительная (иногда — преобладающая) часть ценностного обоснования существует имплицитно, в обширном социально-психологическом, духовном контексте. Эксплицитно даны лишь осколки, фрагменты мысли, которые сами по себе, без учета контекста, не могут быть объектом логического анализа; они — в своем словесном выражении — скорее представляют интерес для психологии, лингвистики, филологии. Только расшифровка контекста позволяет реконструировать аргумент в его целостности и определить, не содержит ли он логической ошибки.

Имплицитным аспектам ценностного доказательства много внимания уделяется в теории аргументации, которая за последние несколько десятилетий сложилась как особое направление философских и межнаучных исследований. Так, в книге М. Мейера «От логики к риторике» аргументация рассматривается как диалог, неявный контекст которого составляют знания участников этого диалога друг о друге (прежде всего о том, какой информацией располагает партнер-оппонент), а также о правилах вывода, о содержании некоторых (невысказанных) посылок и т. д.<sup>1</sup> Это относится к вне-научной аргументации. Что же касается доказательства в науке, то оно, пишет автор, целиком строится эксплицитно; объективность обоснования гарантируется здесь полным устранением имплицитных элементов путем их выявления и строгой формализации<sup>2</sup>.

Действительно, ценностная аргументация крайне редко дается в развернутой дискурсивной форме, ха-

---

<sup>1</sup>Meyer M. From logic to rethoric. — Amsterdam; Philadelphia. — 1986. — P. 18.

<sup>2</sup>Ibid. — P. 21.

рактерной для науки<sup>1</sup>; «нормальный» способ ее существования — фрагментарность, разорванность, наличие многочисленных лакун. Авторы, разрабатывающие современную теорию аргументации, и особенно представители основанной бельгийским философом Х. Перельманом школы «новой риторики», стремятся защитить указанный способ ценностного рассуждения от педантичной логицистской критики, начатой в свое время Д. Юмом и подхваченной неопозитивизмом.

В чем суть этой критики и каким образом она парируется адептами «новой риторики»?

В «Трактате о человеческой природе» Юм обратил внимание на то, что авторы всех известных ему этических теорий постоянно совершают — незаметно для самих себя — логически недопустимый переход от посылок, содержащих связку «есть» или «не есть», к выводам, в которых связкой служит «должен» или «не должен». Поскольку «должное» выражает некоторое новое отношение, то следовало бы показать, «каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него...»<sup>2</sup>. Несмотря на позднейшие попытки показать несостоятельность сформулированного Юмом логического табу, преодолеть его никому не удалось. Причина неудачи — в том, что этот запрет базируется на незыблемых законах логики, правилах логического вывода.

Вообще, смысл любых логических преобразований заключается в особой перегруппировке имеющегося мыслительного материала, а не в порождении совершенно новой информации; такое порождение было бы чудом, подобным возникновению вещества или энергии «из ничего». Одно из правил вывода гласит, что «в заключении не может быть терминов или, говоря более общо, элементов, частей материи, отличных от тех, которые содержатся в посылках»<sup>3</sup>. Применительно к моральным рассуждениям это означает следующее: тезис, декларирующий некоторую моральную позицию (вы-

---

<sup>1</sup> Один из немногих образцов такого рода аргументации — Спинозовская «Этика», в которой ценностные положения (например: «Ненависть никогда не может быть хороша») представлены в виде «теорем», сопровождающихся «доказательствами», «схолиями», «короллариями» и предваряемых «определениями» и «аксиомами» (Спиноза Б. Избр. произв.: В. 2 т. — М., 1957. — Т. 1. — С. 559).

<sup>2</sup> Юм Д. Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 618.

<sup>3</sup> Формальная логика. — Л., 1977. — С. 87.

раженную через понятия добра, долга или их производные), нельзя обосновать с помощью таких посылок, в которых полностью отсутствуют соответствующие моральные понятия, употребленные в том же смысле. Иначе говоря, моральные суждения не могут быть выведены из одних только неморальных (эстетические — из «внеэстетических» и т. д.).

Вот эти логические установления и пытается обойти «новая риторика», выдвинув идею *контекстуальности*, согласно которой ценностные аргументы следует рассматривать в их живом окружении, в их межчеловеческой циркуляции. Х. Перельман и его ученики стремятся «реабилитировать практический разум», преодолеть абстрактно-логические запреты, которые расставляет позитивистская методология на пути доказательства ценностных положений, хотя бы показать «возможность рационального обоснования ценностей»<sup>1</sup> и т. п. Вместе с тем критика отвлеченного логицизма доходит у сторонников «новой риторики» до прямого отрицания обязательности правил логики в сфере аргументации: здесь, по их мнению, действует особая рациональность («неформальная логика»); аргументация не подчиняется правилам вывода, «она характеризуется только релевантностью или нерелевантностью»<sup>2</sup>. Алогизм, таким образом, возводится в методологический принцип.

Происходит это потому, что отмеченный «новой риторикой» действительный факт наличия в аргументации неявных и, следовательно, *неформализованных* элементов ошибочно истолковывается как *принципиальная неформализуемость* этих элементов, их неподвластность «обычной» логике. Здесь властвует якобы уже не логика, а риторика (что подчеркивается, в частности, самим названием упомянутой книги М. Мейера — «От логики к риторике»). Типовые риторические схемы, отработанные веками приемы ораторского искусства, а также новейшие вербально-психологические средства «промывания мозгов», — вот что, в сущности, понимается под «неформальной логикой», призванной вытеснить логику формальную, пригодную будто бы лишь для внутринаучного употребления.

---

<sup>1</sup> Practical reasoning in human affairs. — Dordrecht, 1986. — P. 69, 8, 96.

<sup>2</sup> Ibid. — P. 93.

Риторика, вообще говоря, совсем не обязательно расходится с требованиями традиционной логики. Риторический аргумент вполне может быть логичным, и в этом случае его убеждающая сила возрастает. Но такое совпадение бывает не всегда: нередко риторика используется не для того, чтобы усилить воздействие логического доказательства, а для того, чтобы восполнить его отсутствие. Неизбежно возникающие при этом логические ошибки и софизмы «новая риторика» узаконивает под именем «неформальной логики», тем самым вольно или невольно поощряя практику манипулирования общественным сознанием.

Однако отказ от формальной логики в пользу риторики неверно было бы считать обязательным следствием контекстуалистского подхода к исследованию ценностной аргументации: этот подход еще до появления школы «новой риторики» разрабатывался некоторыми западными философами в полном согласии с классической логикой. Так, Р. Брандт, один из первых представителей контекстуализма (сам этот термин предложен им)<sup>1</sup>, признавал, что «нельзя *дедуцировать* этические высказывания из набора посылок, в котором не содержится никаких этических высказываний»<sup>2</sup>, и что поэтому из фактологических положений науки «нельзя правильно (*validly*) произвести этических заключений»; в то же время, по мнению этого автора, данные запреты не служат препятствием к тому, чтобы «наука могла играть центральную роль в обосновании (*establishing*) этических предложений»<sup>3</sup>. Как такое возможно? Дело в том, поясняет Р. Брандт, что научные данные включаются в определенный «контекст», они комбинируются с некоторыми общими, широко принятыми этическими принципами и лишь в этом сочетании способны подкреплять или разрушать те или иные частные этические (моральные) предписания и оценки. Трудности же философского характера «возникают только тогда, когда мы рассматриваем этические проблемы... вне конкретных практических контекстов»<sup>4</sup>.

С этими положениями нельзя не согласиться. В по-

---

<sup>1</sup> Brandt R. B. *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*. — N. Y., 1959. — P. 41.

<sup>2</sup> *Ibid.* — P. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.* — P. 39, 41.

<sup>4</sup> *Ibid.* — P. 41.

вседневном общении, в беседах и спорах мы крайне редко строим свои доводы по схеме полного силлогизма с двумя посылками. Как правило, одна из посылок (обычно это — общая норма, «этический принцип» и т. п.) не высказывается явно (эксплицитно), она присутствует неявно (имплицитно), т. е. лишь подразумевается собеседниками или оппонентами (причем они зачастую даже не отдают отчета в наличии и фактическом использовании этой общей посылки). Поэтому возникает иллюзия, будто ссылка на некоторый «факт» вполне достаточна для доказательства ценностного (морального и пр.) положения. Может показаться логически безупречным, например, усеченный силлогизм, из которого выброшена большая посылка: «*К.* — гражданин данного государства, *поэтому* он обязан соблюдать законы этого государства» (см. пример на с. 91). Однако указание на принадлежность субъекта *К.* к числу граждан данного государства непосредственно не влечет за собой вывода о каких-то обязательствах этого субъекта. И если мы все-таки интуитивно улавливаем правильность приведенного аргумента, то лишь потому, что неявно мыслим, подразумеваем еще одну, не названную посылку — общую норму, определяющую обязанности гражданина. Рассматриваемая модель, в соответствии с которой строится обоснование ценностных суждений, весьма характерна для юридической практики. Вот предельно упрощенный пример подобного «практического силлогизма»:

- (1) Всякий, кто совершил поступок такого-то типа, подлежит осуждению
- (2) Данный субъект совершил поступок, относящийся к указанному типу
- (3) Данный субъект подлежит осуждению.

Посылку (1) можно истолковать как правовую норму, сложившуюся в обществе до и независимо от рассматриваемого конкретного события; посылку (2) — как фактические обстоятельства дела; вывод (3) — как юридическое решение. Вывод следует признать обоснованным, если доказана истинность 2-й (фактологической) посылки. Получается, таким образом, что обоснованность *ценностного* положения зависит от установления *факта*. Поэтому аргументация сторон, участвующих в тяжбе, непосредственно выступает как

выяснение (или сокрытие) истины, как получение (или утаивание) информации: был — не был, знал — не знал, совершал — не совершал и т. п. Однако ценностный (обвинительный или оправдательный) вердикт рождается, естественно, не только из всей этой информации, дающей картину события, но также из содержания общих ценностных установок (норм, принципов), под которые подводится полученная информация. Еще в средневековой юриспруденции процесс вынесения приговора представлялся в виде развернутой логической операции — подведения малой посылки (казуса) под общую посылку (норму); эта процедура именовалась «казуистикой».

Такая же трехчленная структура может быть обнаружена и в составе аргументов, используемых различными движениями и партиями для пропаганды своих политических, экономических, религиозных, моральных и пр. установок, доктрин, лозунгов, оценок. Вот эта структура в схематически-обобщенном виде:

(1) Совокупность распространенных в массовом сознании утилитарно-групповых, национально-патриотических, моральных, эстетических и др. **ценностных** ориентиров

(2) **Информация** (истинная или ложная, или препарированная определенным образом) о различных событиях и людях, о политической кухне, платформах и программах партий и групп, об экономическом положении страны и т. д.

(3) Моральная, утилитарная и др. **оценка**, квалификация конкретных событий, политических деятелей, социальных систем и т. д.; конкретные **императивы**, лозунги, призывы.

Массовые ценностные установки, выполняющие здесь роль первой (большой) посылки, образуют тот общий фон, на котором разворачиваются пропагандистские акции и без которых эти акции утратили бы свой пропагандистский характер, т. е. не оказывали бы воздействия на взгляды, эмоции, поведение людей (а именно такое воздействие и есть цель пропаганды). Информация, в точном смысле этого слова, ничего не оценивает и ни к чему не призывает, из нее не могут быть получены логическим путем ценностные выводы. Однако, заняв место «малой посылки» в гигантском силлогизме, пронизывающем общественное сознание, информация реально участвует в обосновании определенных лозунгов и оценок, планов и целей и т. д.

Учет ценностного контекста (1-я посылка) позволяет понять роль знаний (2-я посылка) в обосновании конкретных оценок и императивов (3-й член силлогизма — вывод). Говоря здесь о «знании», я имею в виду не только «информацию» (набор фактов, перечень событий и деяний), но и научные теории, законы, причинные объяснения и прогнозы. Взятая сама по себе, теория (естественно-научная, социально-гуманитарная или философская — все равно) не является посылкой морального или другого ценностного заключения. Но, будучи погружена в контекст общественного сознания, эта же теория, нисколько не теряя в своей научности, тут же обретает ценностный смысл, укрепляет одни и подрывает другие практические, идеологические, ценностные установки.

Так, политэкономия, описывая и объясняя экономические структуры общественного производства, не прибегает к моральным и иным оценкам, воздерживается от одобрения или осуждения агентов производства, различных способов его организации, разных форм собственности и т. д., поскольку назначение науки — вырабатывать знания, а не оценки. Однако содержание той или иной политэкономической теории, становясь достоянием человека — носителя моральных (и прочих ценностных) ориентиров, влечет его к определенным моральным выводам. Например, экономический анализ некоторой системы хозяйствования, вскрывающий механизм образования и распределения доходов, может послужить основанием для негативной моральной оценки этой системы, если результаты анализа подпадут под общие критерии морально осуждаемого:

(1) Присвоение чужого — дурно

(2) Данная экономическая система зиждется на присвоении — собственником или распорядителем средств производства — прибавочного продукта, созданного трудом работника

(3) Данная экономическая система дурна и несправедлива<sup>1</sup>.

В свое время марксова теория прибавочной стоимости подвела научный фундамент под нравственное негодование социалистов по поводу капиталистической эксплуатации; капиталистический способ произ-

---

<sup>1</sup> Понятно, что все эти суждения искусственно примитивизированы, с тем чтобы яснее проступили логические связи между ними.

водства был объявлен не только исторически отжившим и неэффективным, но и аморальным, нарушающим требования социальной справедливости. К таким же выводам и, по существу, на тех же основаниях приходят ныне сторонники радикальной перестройки нашей экономической системы, базирующейся на государственной собственности на средства производства: помимо низкой эффективности этой системы, исследователи обнаруживают в ней и элементы эксплуатации труженика со стороны фактического собственника — государства, что позволяет апеллировать к общественному мнению, морально не приемлющему эксплуатации.

В изображенных выше силлогистических конструкциях представлен типичный способ «стыковки» теоретического исследования с моральным сознанием: наука (как и знание вообще) нередко играет роль посредствующего звена между абстрактными принципами морали и частными оценками и нормами. Используя «техническую» аналогию, можно было бы сказать, что наука, познание *не генерирует, а трансформирует* моральные ценности. Моральные принципы — это социальные реалии, сложившиеся помимо науки и философии. Ученый, философ может дать адекватную словесную формулировку этим принципам, но не «вывести» их из знаний о мире. Выясняя структуру и законы общества и природы, вскрывая объективно-необходимый характер тех или иных процессов, наука может повлиять на мироощущение человека, может способствовать его моральной (прагматической, эстетической и пр.) *переориентации* — на уровне конкретных, единичных оценок и императивов, но основополагающие принципы, начала морали остаются вне сферы ее влияния. Эти принципы не поддаются *логическому обоснованию через знания*, т. е. выведению их из знаний, — любых знаний о чем бы то ни было.

Вообще, как уже отмечалось, выведение моральных высказываний из одних только неморальных посылок — будь то фактологические или ценностные (утилитарные и пр.) положения — невозможно без нарушения правил логики. Эти общие формальные соображения будут учтены далее при разборе, критическом осмыслении аргументов, на которые опираются в своем обосновании морали многие известные этические учения и концепции.

## ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ: «АРГУМЕНТ ОТ СУЩЕГО»

Особую группу аргументов образуют те, которые подкрепляют нормы нравственности ссылкой на некое их соответствие, согласованность с определенными реалиями внешнего мира: законами природы, направлением естественной эволюции, объективным ходом истории и т. д. В советской философско-социологической литературе, в этике, да и в массовой пропаганде универсальным основанием для ценностно-нормативных выводов долгое время служила идея *исторической необходимости*. «Теория установила, что переход от одной общественной формации к другой, переход от капитализма к социализму совершается закономерно, в силу объективной необходимости. Следовательно, мы должны содействовать этому переходу», — вот одна из логических схем, по которым строилось теоретическое, философское обоснование идеологизированной нравственности реформатора, революционера, строителя нового общества.

Ошибочность данного способа обоснования достаточно очевидна, когда оно представлено именно в виде схемы, в виде умозаключения: посылка — вывод. Речь в данном случае идет об ошибке в логике, а не в содержании исходной посылки, постулирующей закономерный переход к социализму; допустим, эта посылка верна, и все же — разве знание о неотвратимости некоторого процесса, о неизбежности наступления определенного события может послужить каким бы то ни было основанием для вывода об обязанности людей содействовать этому процессу, приблизить закономерный финал?

Отвлечемся от контекста, в котором обычно встречается указанное построение, и спроецируем ту же логическую схему на совсем другую ситуацию. Каждый здравомыслящий человек твердо знает о неизбежном конце своего земного существования. Он может гнать от себя эту мысль или, наоборот, устойчиво сконцентрироваться на ней; думая о предстоящем телесном распаде, он может испытывать парализующий страх, или светлую грусть, или ожидание вечного блаженства, или оставаться равнодушным; не исключено также, что под влиянием размышлений на эту тему он захочет приблизить то, что все равно рано или поздно свершится, — все это зависит от мировоззрения, психологиче-

ского состояния, минутного настроения данной конкретной личности. Но даже совершенно созревший для сведения счетов с жизнью субъект не направит свою мысль по такому пути: «Я с необходимостью умру, следовательно, мой *моральный долг* — способствовать этому исходу». Принять подобный «аргумент» невозможно, ибо он попирает общезначимые, не зависящие от индивидуальных или групповых особенностей психики правила логического вывода.

Но почему же тогда довод «Должно, ибо необходимо» часто проходит в философско-мировоззренческих, нравственно-политических рассуждениях и текстах, не вызывая возражений? На то есть несколько причин. Во-первых, этот довод никогда не дается в легко обозримой форме, обычно он размыт, распределен, упрятан во множестве слов и фраз, и обнаружить его алогичность не так просто. Во-вторых, сама ссылка на «необходимость» и «закономерность» чаще всего фиктивна, она лишь придает некоторое наукообразие, теоретическую солидность соответствующим рассуждениям; на самом деле эту ссылку можно вовсе исключить, и тогда обнажится подлинный ход мысли, вполне корректный в *логическом* отношении: «Коммунизм (или социализм, или демократия, или христианское общество и т. д.) есть *справедливое, морально одобряемое* социальное устройство; следовательно, люди *должны* всячески содействовать его становлению». Грядет ли такое общество с объективной необходимостью или нет — фактически это не имеет никакого касательства к моральному императиву, заключающему данный силлогизм. Иными словами, призыв строить светлое здание будущего приобретает моральную окраску лишь постольку, поскольку само это здание представляется как определенная моральная ценность, а совсем не потому, что его возведение как-то согласуется с законами истории.

В-третьих, понятие «необходимости» нередко толкуется таким образом, что его становится возможным использовать для обоснования некоторых нравственных предписаний. Само это слово (причем не только в русском, но и в других европейских языках) двусмысленно: необходимым называют и то, без чего *не обойтись* (т. е. в чем есть нужда, потребность), и то, что *не обойти* (т. е. что обязательно произойдет, чего

нельзя избежать)<sup>1</sup>. И вот когда говорят, например, что революция (реформа, перестройка и пр.) «необходима», имея в виду объективную закономерность и неизбежность этого исторического этапа, то из данной констатации еще ничего не вытекает относительно того, *должны* ли мы поддерживать эти преобразования, является ли это нашим моральным долгом. Если же под «необходимостью» революции (реформы и пр.) подразумевают крайнюю и неотложную «надобность», «нужность» ее для общества, для людей, то отсюда вполне можно сделать вывод о моральных обязательствах членов общества по ее осуществлению. Получается так: теоретик (философ, социолог) вещает об исторических закономерностях, об объективно-необходимых процессах и событиях, а обыденным сознанием (да иной раз и самим теоретиком) это воспринимается как рассуждение об общественных нуждах и интересах. Из-за этого смешения двух разных смыслов понятия «необходимое» незаконный силлогизм «Должно, ибо необходимо» прочно угнезвился во многих философско-социологических трудах.

Попытка обосновать мораль через объективную историческую необходимость имеет вполне реальные практические последствия. Субъект, принявший такое обоснование и уверенный в своем знании объективного хода истории, может стать очень опасным деятелем, легко преступающим общечеловеческие нормы нравственности и гуманности: ведь критерием добра и долга является для него служение объективной, надчеловеческой необходимости, и если он обнаружит, что колесо истории нужно смазать кровью — своей или чужой, то с моральным воодушевлением он выполнит эту работу, принесет в жертву себя и других: «история меня оправдает!». Фанатики исторической необходимости играют первые роли на начальных этапах нового общественного движения, ведомого подобной идеологией; их постепенно вытесняют циники и прагматики, для которых апелляция к исторической идее, оправдывающей творимые во имя ее неприглядные дела, служит лишь пропагандистским камуфляжем; затем, по мере разочаро-

---

<sup>1</sup> Согласно Аристотелю, необходимость (*ananke*) — это «то, без содействия чего невозможно жить... без чего благо не может ни быть, ни возникнуть», и вместе с тем «то, что не может быть иначе» (Соч.: В 4 т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 151).

вания в истинности теории, обещавшей и прогнозировавшей неуклонное продвижение общества к новому состоянию, утрачивается оправдательная сила указанной идеи, и прежние герои и их деяния предстают перед массовым сознанием уже без всякого морального флера.

Таким образом, историческая необходимость непригодна в качестве основания нравственности: закономерно-неотвратимый характер некоторого процесса не заставит логически мыслящего человека прийти к выводу о своем «долге» по отношению к этому процессу; если же вопреки логике, в силу какой-то психологической аберрации такой вывод все же будет сделан, то императив, получивший обоснование через «необходимость», решительно разоидется с содержанием «обычной», общечеловеческой морали.

Близок к рассмотренному и другой аргумент, в котором место исторической необходимости занимает *естественная эволюция*. Речь идет, главным образом, об обосновании морали в так называемой *эволюционной этике*, основоположник которой Г. Спенсер «ответствен за превращение научной теории об органическом происхождении в систему предписаний для жизни и поведения»<sup>1</sup>. Приверженцы этого учения, в частности, «считали себя вправе утверждать, будто дарвинизм показывает не только неотвратимость борьбы за существование, но и что успех, достигнутый в этой борьбе, — вещь хорошая с точки зрения морали»<sup>2</sup>. Иными словами, моральны те побуждения и действия, которые способствуют эволюции или в каком-то другом смысле соответствуют ей, вписываются в нее.

Те, кто ссылается на эволюцию как критерий моральности, исходят из того, что, во-первых, эволюция — это процесс восходящий, процесс движения от низшего к высшему, от «худшего» к «лучшему», и потому все, что на пользу этому процессу, является хорошим в моральном отношении; во-вторых, эволюция — это естественный, биологический процесс, а все естественное, природное, в отличие от социального, наносного, не может быть «плохим», поэтому порожденные эволюцией, возникшие в ходе естественного отбора

---

<sup>1</sup> Рьюз М., Уилсон Э. О. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. — 1987. — № 1. — С. 94—95.

<sup>2</sup> Там же. — С. 95.

и доставшиеся человеку по наследству от его животных предков потребности, побуждения, установки изначально нравственны.

Опустим пока первую часть аргумента от эволюции: к «восхождению» как критерию морали мы еще вернемся. Рассмотрим другой довод, который уже с давних пор, задолго до возникновения эволюционной этики, использовался философами натуралистической ориентации для обоснования морали: «Должно, ибо естественно». За этим частным доводом стоит целое мировоззрение, разделяемое не только философами определенной школы, но и массовым сознанием, которое с уважением и доверием относится ко всему естественному, натуральному... Природа добра, источником зла может быть только человек. «У природы нет плохой погоды, каждая погода благодать». Нельзя подходить к природе с внешним, искусственным мериллом добра и зла, она сама является таким мериллом: естественное — это и есть доброе, это синоним добра, зло же — это отклонение от природы, ее извращение. Поэтому моральный долг человека — «идти путем природы», действовать сообразно природе, прислушиваться к ее голосу. Экологические бедствия, социально-политические катаклизмы нашего времени умножают число сторонников этой древней максимы.

Подобному мировоззрению издавна противостоит (хотя и не абсолютно) другое, *супранатуралистское*, для которого все природное, земное, материальное, телесное является чем-то низменным, ущербным, греховным, а позитивные ценности — добро, красота, истина — принадлежат иному, запредельному, идеальному миру (платонизм, христианская философия). Однако обе противостоящие концепции сходны в том, что приписывают природе те или иные *ценностные* характеристики (природа якобы сама в себе хороша либо плоха), и на этом основании пытаются определить содержание морального долга, линию человеческого поведения, смысл жизни и т. п. Здесь кроется принципиальная мировоззренческая ошибка, укорененность которой в широком сознании делает критический анализ ее важной задачей.

Зададимся вопросом: вправе ли мы *давать оценки* естественным, природным явлениям, — т. е. не просто констатировать факты (светит солнце, идет дождь, хищники пожирают травоядных, человек смертен

и т. д.), а говорить о хорошем и плохом, полезном и вредном, прекрасном и безобразном, о радостных или грустных, светлых или трагических событиях и процессах, совершающихся в природе согласно ее законам? Конечно, такие оценки правомерны — при условии, что речь идет о хорошем, плохом и пр. для кого-то, для определенного субъекта, имеющего цели, интересы, потребности, желания; сами же по себе явления природы ни хороши, ни плохи, они не обладают — если употребить специальное философское выражение — «внутренней ценностью». Что же касается моральных оценок, то они вообще неприменимы для «естественных» (объективных, закономерных) реалий, даже с той оговоркой, что данное событие является морально добрым (или злым) не само по себе, а для субъекта. Действительно, природное явление может быть для меня, например, вредным, но не «аморальным», поскольку за ним не стоит ничья «злая воля». Моральные оценки (в этом — их особенность) имеют смысл только применительно к действиям вменяемой личности, обладающей к тому же реальными возможностями для выбора того или иного поступка. Бессмысленно порицать природу за стихийные бедствия, болезни, страдания и неизбежную смерть каждого существа, но если предположить, что эти трагедии обусловлены чьей-то волей (Бога или Дьявола), то подобные обвинения станут вполне осмысленными.

Позиция тех, кто полагает возможным обосновать моральные императивы через их соответствие природе, такова: *для субъекта* природные явления могут быть хорошими или плохими, а вот *сами по себе* они только хороши, хороши в силу своей «естественности». Погода бывает плохая — для нас, «у природы» же она всегда благодатна. Психологически-утешительная функция этих рассуждений понятна: изменить печальный ход событий, предотвратить страшную развязку мы не можем, поэтому проникнемся мыслью о благодати всего происходящего и будем соответствующим образом относиться к перипетиям жизни. Что ж, человек способен перестроить свое мироощущение, «низкой истине» он часто предпочитает «возвышающий обман», однако никакие субъективные предпочтения не отменяют, не уничтожат той истины, что природа абсолютно нейтральна в ценностном отношении, и искать в ней объективный критерий ценного (прекрасного, доброго и пр.)

— это все равно, что пытаться, подобно Пигмалиону, оживить статую.

В свое время Владимир Соловьев обнаружил, что русская интеллигенция мыслит «странным силлогизмом»: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга. Это язвительное замечание философа, разумеется, не следует понимать как точное изложение им чьей-то конкретной мысли; «странность» этого силлогизма очевидна, и вряд ли кто-нибудь всерьез стал бы его отстаивать. Однако здесь удачно схвачено общее направление духовных поисков революционной интеллигенции, которая не желала строить свои социально-политические программы на таких «эфемерных», субъективных основаниях, как идеи справедливости и гуманности, и последовательно старалась подвести под эти идеи прочный объективный фундамент. Таким фундаментом, в согласии с веяниями эпохи, стала материалистическая философия, тяготеющая к науке, естествознанию. Идеологам революционного движения представлялось, будто их преобразовательские порывы, их «новая мораль» находят опору в новейших естественно-научных концепциях (включая дарвиновскую теорию происхождения видов). Иллюзорность подобных представлений и выявляется, в частности, через логическую несостыковку положений науки («человек произошел от обезьяны») и моральных императивов («мы должны любить друг друга»): вторые явно не вытекают из первых.

Когда исследователь толкует о «природе» как источнике и критерии нравственности, он нередко имеет в виду не мир в целом и не внешние условия существования людей, а внутреннюю, собственную *природу человека*, его сущность, естество. Прислушайся к голосу своей природы, познай самого себя, будь настоящим человеком, старайся соответствовать своей человеческой сущности, — издавна наставляют философствующие моралисты. Но как быть, если «внутренний голос» побуждает меня, скажем, красть и убивать? Могу ли я считать эти указания нравственными, коль скоро они исходят из глубин моей природы? Нет, скажет моралист, ты ослышался, неверно понял суть того, к чему призывает природа; нанесение вреда ближнему не может быть естественным побуждением человека, ибо по природе своей он добр...

Не все философы соглашались с таким прекрасно-

душным истолкованием человеческого существа, многие, напротив, полагали, что коренным свойством человека является зло, умеряемое лишь социальным законодательством (правовым и моральным) и государственным принуждением. Сам этот спор знаменателен: он показывает, что спорящие стороны уже располагают готовым критерием добра и зла, а вовсе не выводят его из человеческой природы; последняя выступает лишь объектом моральной оценки, а не исходной мерой ее. Философ может искренне заблуждаться, полагая, что он извлекает критерий морали из природы, на самом деле он заблаговременно и незаметно для себя наделяет природу моральными качествами, руководствуясь утвердившимися в обществе представлениями о добре и зле. Подобную ошибку обнаружил Фридрих Ницше в этическом учении стоиков. Бичуя «предрассудки философов», он писал: «Ах, вы желаете *жить* «сообразно природе»?.. Представьте себе это существо — Природу... вообразите себе само Безразличие у кормила власти — и вы *могли бы жить* «сообразно» такому безразличию?.. В действительности все совершенно иначе... Гордыня вынуждает вас предписывать свою мораль, свой идеал самой природе — пусть она их усваивает себе, и вы требуете, чтобы она была природой «сообразно учению Стои», и хотели бы, чтобы все сущее существовало лишь по вашему образу и подобию!..»<sup>1</sup>.

Заявление о том, будто некоторые действия морально добры лишь в силу их естественности для человека, является таким же абсурдным, каким было бы причисление к «полезным ископаемым» некоторых материалов только на том основании, что они суть природные предметы, а не из-за их действительно важных и полезных для нас свойств. Да и разве не очевидно, что «естественное» поведение субъекта, диктуемое, например, его биологическими потребностями, может быть весьма аморальным, попирающим принятые нормы нравственности?

Попытки обосновать мораль, отправляясь от объективной необходимости, естественной эволюции и природы, являются разновидностями, дериватами более общего подхода, который можно выразить следующим

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии.— 1989. — № 5. — С. 127.

образом: «Мир устроен так-то, поэтому должно то-то». В истории философии и этики разнообразные морально-нормативные учения почти всегда рассматривались их авторами как следствие определенного миропонимания. «Этика была частью философских систем, имеющей смысл именно в связи с целым: ответ на вопрос: что есть добро и что, стало быть, человек должен делать? — представляется логически вытекающим из воззрений на мир, на человека, на место человека в мире»<sup>1</sup>. Но действительно ли имеется такая связь между моральной позицией и философским представлением о мироустройстве? Автор цитированной статьи констатирует, что в истории философии переходы от исследования сущего к учению о должном имели место «де-факто», причем такие переходы были «обоснованными или необоснованными»<sup>2</sup>. Очевидно, это можно понять так, что он допускает принципиальную возможность логически правильного вывода моральных суждений из философского знания о сущем, из определенного миропонимания, полагая вместе с тем, что тут возможны и ошибки.

Однако при выведении «должного» из «сущего» ошибки не просто возможны — они неизбежны, ибо такая операция запрещена «де-юре», законами логики. При этом не имеет особого значения, идет ли речь об элементарном «суждении факта», из которого хотят извлечь конкретный императив, или же о грандиозной философской онтологии, которую делают основанием этического учения о правильной жизни. Разумеется, если философ видит мир в моральной расцветке, если разработанная им онтология имплицитно или эксплицитно несет в себе моральные ценности, то из нее можно — без логической ошибки — вывести соответствующие императивы и оценки. Но это будет выведением «должного» не из «сущего», а из того же «должного».

Таким образом, попытки «вывести» мораль из фактологических оснований либо (1) логически ошибочны («должное» неправомерно имплицитно выводится из «сущего»), так что мораль в действительности не получает обос-

---

<sup>1</sup> Шердаков В.Н. Об исходных посылах и цели историко-этического исследования // Методологические вопросы истории этики. — Вильнюс, 1985. — С. 43.

<sup>2</sup> Там же. — С. 45.

нования, либо (2) опираются на скрытые моральные посылки, обоснованность которых так и остается проблематичной.

### **ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ: «АРГУМЕНТ ОТ ЦЕННОГО»**

Самый распространенный в этике (хотя и не всегда акцентированный) аргумент в защиту морали — это выведение ее из каких-либо иных, неморальных ценностей. Нечто является *нравственно ценным* (добрым или должным) постольку, поскольку оно подчинено некоторой *другой ценности*, производно от нее, — вот редуцированная форма такого аргумента. Упомянутая «другая ценность» мыслится при этом как *высшая* (в абсолютном смысле) или *более высокая* по сравнению с моралью. Именно на этом превосходстве отправной ценности над моралью и строится обоснование рассматриваемого типа.

В истории философии и этики на роль критериальных высших (или «более высоких») ценностей выдвигались, например, абсолютное благо, мировосвершенство, красота, божественная воля, прогресс, светлое будущее, общественная польза, интересы государства, нации, класса и т. д. Этим критериям соответствуют разные — нередко враждебные друг другу — кодексы морали, разные системы конкретных предписаний и оценок. Авторы этических концепций, воздвигнутых на той или иной из этих ценностей, не сомневаются в принципиальной выводимости морали из принятых неморальных оснований; проблему они обычно видят лишь в том, какую именно ценность взять за основание: абсолютную или относительную, трансцендентную или естественную, объективную или субъективную и т. д. Если базовая ценность подобрана правильно, то она, как предполагается, выступает критерием «подлинной», «истинной» морали, если же неправильно, то из нее выводится «неподлинная» или «плохая» мораль.

Эти концепции, при всех своих междуусобицах, объединены тем, что именем доброго и должного они освящают поступки, ценные в другом, неморальном отношении. Такая ошибка далеко не безобидна, она не остается в замкнутой сфере абстрактно-отвлеченных построений: ведь этическая концепция снабжает уверовавших в нее практическим определителем добра и зла.

Конечно, неморально-ценное — не обязательно аморальное, но оно вполне может быть таковым. В истории — это общеизвестно — не было таких злодеяний, которые не получили (или не могли бы получить) положительной моральной санкции от лица тех или иных «высших ценностей». С другой стороны, под высшую ценностную санкцию попадают и действительные добродейния (т. е. поступки, признаваемые «добрыми» по собственно моральным критериям). Это происходит в том случае, когда под псевдонимом высшего блага и т. п. фактически выступает самое же мораль, ее наиболее общие принципы и нормы.

Типичная философская конструкция, претендующая на обоснование морали через иные ценности, выглядит так. Возводится некоторая **иерархия ценностей** — от самых малозначимых, низших до самых высоких, причем размещение их на той или иной ступени иерархической лестницы определяется каким-либо «объективным» признаком (чаще всего — целесредственным соподчинением: та ценность ставится ниже, которая является средством для другой; на самом верху располагается самоценность, или цель сама по себе)<sup>1</sup>. Конкретная номенклатура и субординация ценностей очень разнообразны, они зависят не только от методологических принципов философа, но и от его субъективных пристрастий. Мораль может занимать какое-то промежуточное положение среди прочих ценностей, и тогда ее обосновывают через более высокие и, в конечном счете, абсолютные ценности. Часто долг или добро ставят на самую вершину ценностной пирамиды, снимая тем самым вопрос об их обосновании через ценности другого сорта (Кант, этический интуитивизм). А, например, в феноменологической этике (М. Шелер, Н. Гартман) мораль вообще не занимает особого места в иерархии ценностей: критерием морального добра объявляется отказ субъекта от низших неморальных ценностей в пользу более высоких.

Тезис о подчиненности морали высшим ценностям прокламировали и последовательно защищали русские

---

<sup>1</sup> «Высшие ценности... обладают принципиально неинструментальным и неутилитарным характером: являются ценными не потому что служат для чего-то иного, нежели они сами, напротив, все иное приобретает смысл и значимость лишь в свете высших ценностей» (Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. — 1987. — № 4. — С. 13).

философы-идеалисты в конце прошлого — начале нынешнего веков (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк и др.). Всякий человек, излагает эту позицию С. Л. Франк, стремится либо к высшим — космическим, сверхчеловеческим, религиозным, вообще — объективным и абсолютным ценностям, либо к ценностям земным, человеческим, — субъективным и относительным. Что касается морали, то она не имеет самодовлеющего значения, каждое моральное требование подлежит обоснованию и выведению из той или иной конечной цели. Подлинная мораль — та, которая является служебным средством по отношению к «объективным» ценностям. Деятельность же, направленная на реализацию «субъективных» целей, на удовлетворение потребностей (пусть даже не своих индивидуальных, а потребностей других людей), — такая деятельность не может быть признана подлинно моральной, поскольку тут нет служения абсолютным ценностям-целям<sup>1</sup>.

Выходит, для того чтобы быть моральным, незачем сообразовывать свои интересы с интересами других людей, как и нет необходимости вообще вступать с ними в какие-то отношения. Моя моральность определяется не тем, эгоист я или альтруист, она зависит лишь от того, ценностями какого сорта я руководюсь в своем поведении — абсолютными или относительными. «Если «альтруизм», — писал Н. А. Бердяев, — требует, чтобы человек жертвовал своим духовным «я» во имя счастья других, то это безнравственно, потому что духовное «я» имеет абсолютную ценность, а счастье другого — вещь прекрасная, но не имеет никакой нравственной ценности»<sup>2</sup>. Такого рода высказывания явно расходятся с общепризнанными критериями моральности, что само по себе уже дискредитирует попытку обосновать мораль через «высшие» ценности.

Чем же объяснить столь рискованные пассажи незаурядных мыслителей, чья личная порядочность несомненна? Эту позицию можно понять лишь в контексте их идейного и политического противостояния тем общественным силам, которые готовили России социа-

---

<sup>1</sup> См.: Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. — М., 1909. — С. 180 — 183.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Этическая проблема в свете философского идеализма // *Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные.* — СПб., 1907. — С. 76.

листическое будущее. Социалистическая идея, овладевшая русской интеллигенцией на рубеже двух веков, подпитывалась, в частности, моральным мотивом, требующим от образованного, привилегированного слоя жертвовать во имя народного блага и справедливости своими интересами и ценностями, в том числе, если понадобится, и ценностями элитарной культуры<sup>1</sup>. Идеейные противники такой ориентации, предсказывая бедствия, к которым приведет попытка реализовать социалистические проекты (и оказавшись в некоторых отношениях провидцами), старались лишить морального оправдания саму идею социализма и мотивы, направляющие действия революционеров. Однако отрицать наличие определенных нравственных достоинств у подвижников революции (или, по крайней мере, у многих из них), как и лишить ореола справедливости ту картину грядущего общества, которая рисовалась в их воображении, невозможно. Но невозможно только в том случае, если пользоваться обычными, «расхожими» критериями моральности. Вот этой — «ненастоящей», «неподлинной» — морали, содержанием которой является только «человеческое, слишком человеческое», и была противопоставлена мораль «подлинная», берущая свой критерий у высших, абсолютных ценностей. В свете этого критерия, позиция критиков социализма выглядит предпочтительней.

Как бы ни относиться ко многому из того, что совершалось от имени социализма, ставить под вопрос *подлинность* морального духа, вызвавшего к жизни это учение и соответствующее политическое течение, нет оснований. Русский идеализм был прав не в этом пункте своей критики, а в другом — там, где он уловил реальную возможность отчуждения идей социализма и

---

<sup>1</sup> Подобную драму пережил в свое время Генрих Гейне: «...несказанная печаль, — писал он, — овладевает мной при мысли, что победоносный пролетариат угрожает гибелью моим стихам, которые исчезнут вместе с романтическим старым миром. И все же, честно сознаюсь, этот самый коммунизм, столь враждебный моим вкусам и склонностям, держит мою душу во власти своих чар... Страшный силлогизм околдовал меня, и если я не могу опровергнуть посылку, что «все люди имеют право есть», я вынужден подчиниться и всем выводам из нее. ...Великодушное отчаяние охватывает мое сердце, и я восклицаю: ...Да будет он разрушен, этот старый мир, где невинность погибала, где процветал эгоизм, где человек эксплуатировал человека!» (Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т.— Л., 1958. — Т. 8. — С. 12—13).

«всеобщего счастья» от первоначального морального содержания. «Непосредственное альтруистическое служение нуждам народа», писал Франк, вытесняется и поглощается «религией абсолютного осуществления народного счастья». Социалист «любит уже не живых людей, а лишь свою идею — именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей»<sup>1</sup>. Действительно, «народное благо» и пр. легко может превратиться (что и происходило не раз) в метафизическую, абсолютную, по существу религиозную ценность, т. е. «самоценность», которая уже не поверяется человеческой моралью, а, напротив, выступает как ее высший критерий и оправдание. Забота о счастье ближнего, переродившись в «высшую ценность», становится опасным оружием в руках верующего в эту ценность фанатика.

Дело, однако, в том, что если социализм способен *власть* в грех религиозности, то для его критиков этот грех является *первородным*. Философский идеализм с самого начала предъявляет ценности, стоящие выше человеческой морали, выше гуманизма. Земные интересы индивида, да и сама его «материальная» жизнь перед Высшей Духовностью, Спасением и т. п. столь же ничтожны, как и перед идеей Всеобщего Счастья. «Тем, кто верит в бесконечную духовную жизнь и ценности, превышающие все земные блага, ужасы войны, физическая смерть не так страшны... Во всякой любви к дали, к выси, к сверхчеловеческой ценности есть своя жестокость. Сухой огонь этой любви пожирает влагу жизни и несет страдания всему, что близко, что на плоскости», — писал Н. А. Бердяев<sup>2</sup>, фактически оправдывая зло, порождаемое «любовью к выси».

Патриарх русского философского идеализма, Владимир Соловьев, исследуя природу «нравственных заблуждений», установил, что главная их причина состоит в подмене Абсолютного Добра чем-то другим, добрым лишь в каком-то определенном отношении. «Так, например, подчинение народным и отеческим преданиям и установлениям есть доброе дело... в той мере, в какой сами эти предания и установления выражают добро... Но если это условие будет забыто, условная обязан-

---

<sup>1</sup> Вехи — М., 1909. — С. 189, 190, 193.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Судьба России. — М., 1990. — С. 168, 174.

ность принята за безусловную, или «национальный интерес» поставлен на место Правды Божией, то доброе может превратиться в злое и в источник зол»<sup>1</sup>. В отличие от Бердяева, Франка и других представителей рассматриваемого философского течения, которые готовы допустить в качестве верховного критерия морали такие «объективные ценности», как истина, красота, духовность, даже государственные интересы, Соловьев во всем этом видит в лучшем случае «относительное добро», могущее стать и злым. Критерий добра не произведен от подобных ценностей, наоборот, сами эти ценности мы можем поверять на добро и зло посредством имеющегося у нас нравственного эталона.

Выходит, Соловьев, вслед за Кантом, признает мораль автономной? Не совсем так: отвергая возможность основать добро на чем-то ином, внешнем, Соловьев все же делает одно исключение. Этим исключением, как можно видеть из приведенного выше его высказывания, является «Правда Божия». Впрочем, философ хочет быть последовательным, он стремится доказать, что божественное начало не является наружной подпоркой для морали, оно как бы встроено в само ее основание, так что мораль все-таки не определяется ничем извне. «Нравственность действительно самозаконна — и в этом Кант не ошибся... Но нравственность самозаконна именно потому, что ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а *имеет в себе все условия своей действительности*. И то, что необходимо предполагается нравственной жизнью — существование Бога и бессмертной души, — не есть требование чего-то другого, приводящего к нравственности, а есть ее собственная, внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности»<sup>2</sup>.

Заменяя вопрос о *разумном обосновании* («оправдании») нравственного закона другим вопросом — чем поддерживается практическая нравственность (а поддерживается, стимулируется она, по Соловьеву, верой в Бога), философ этим самым пытается избежать болезненного для него — как глубокого и трезвомыслящего исследователя, с одной стороны, и верующего

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 94.

<sup>2</sup> Там же. — С. 244 — 245.

христианина, с другой — выбора между двумя несовместимыми альтернативами: либо признать (вместе с Кантом), что нравственный закон не имеет никакого более «высокого», чем он сам, оправдания, либо допустить (вместе с религиозными ортодоксами), что «имеются вещи поважнее, чем мораль» — Бог как абсолютная ценность, от которой добро получает свое содержание и нормативность. Соловьев более склоняется ко второй альтернативе. На свою «теоретическую философию» он возлагает задачу доказать «действительность Бога, бессмертия и свободы», доказать подлинное бытие «истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала»<sup>1</sup>. Противоречивые мировоззренческие посылки выдающегося философа, таким образом, не позволили ему избежать той самой ошибки, которую он столь пронизательно разглядел у других философов, именно — ошибки обоснования добра через что-то иное, не совпадающее с добром как таковым и потому способное стать источником и оправданием зла. История христианской (как и любой другой) религии и церкви подтверждает, что подобная возможность отнюдь не абстрактна.

Среди «высших ценностей», обычно фигурирующих вне религиозного контекста, но также используемых для обоснования морали, особое место занимает идея *прогресса*: нечто признается нравственным вследствие того, что оно является прогрессивным или содействует прогрессу. Как ценностное понятие, прогресс (в самом общем смысле) означает движение от низшего к высшему, от худшего к лучшему. В зависимости от того, что конкретно понимается под «высшим» и «лучшим», а также от того, идет ли речь об обществе в целом или отдельных его сферах, прогресс может выступать, например, как совершенствование технологии и организации производства (т. е. производительных сил и производственных отношений), как развитие культуры, гуманизация нравов и т. д. О противоречивости социального прогресса, о том, что возвышение одних сторон общественной жизни может сопровождаться упадком других, сказано и написано много. Отмечу только одну мысль, не однажды высказанную в той или иной фор-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. — Указ. изд. С. 595, 596.

ме в специальной и неспециальной литературе: прогресс не может служить критерием нравственности, если «высшее» или «более совершенное» означает что-нибудь иное, кроме морально высшего и морально совершенного. Иначе говоря, содействие прогрессу заслуживает морального одобрения (или оправдания) лишь постольку, поскольку того же заслуживает сам прогресс; но если прогрессивность измеряется какой-то другой мерой, то ее нельзя использовать в качестве достоверного определителя добра и зла.

Имеется еще целый слой этических аргументов, которые в своем обосновании морали опираются на *субъективные, человеческие*, а не объективные, запредельные ценности. Это — упоминавшиеся выше аргументы *этического натурализма* (гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма): нечто является морально добрым или должным потому, что оно полезно, выгодно, доставляет наслаждение и т. д. Мне представляется, что подобные аргументы, хотя они и встречаются в работах указанного направления, все же не выражают сути этического натурализма. Такие аргументы не имеют серьезной концептуальной базы и легко опровержимы. Любой человек, прошедший хотя бы начальную школу социализации, включенный в реальные общественные отношения, знает, что мораль очень часто (почти всегда) требует от него поступаться какими-то своими интересами, своей выгодой, теми или иными земными радостями. Требования морального долга, вообще говоря, могут совпасть со склонностями, желаниями индивида, однако не так уж трудно уловить качественную разницу между моральным долженствованием и иными побудительными силами. Поэтому для обычного вменяемого человека непосредственно очевидна фальшь аргумента, в основании которого — интерес, а на выходе — моральный долг: «Я хочу (мне нравится и т. п.), следовательно, я должен». Такой вывод алогичен, что бы ни являлось объектом хотения.

Было бы несправедливо обвинять учителей и проповедников гедонизма и эвдемонизма в том, что они будто бы безоговорочно призывают своих последователей не считаться ни с чем, кроме собственного стремления к удовольствиям, да еще и видят в этом стремлении критерий морального добра. Напротив, подобные призывы сопровождаются обычно такими оговорками и

уточнениями, которые облагораживают, ограничивают или совершенно нейтрализуют эгоистические поползновения субъекта. Да и утилитаризм, презираемый многими за его приземленность и даже «торгашество», не столь уж вульгарен. Разве знаменитая формула Бентама, виднейшего представителя этой школы, о том, что целью любого индивида должно быть достижение «наибольшего счастья наибольшего числа людей», несет на себе хоть какой-то налет циничного расчета?

Надо сказать, что утилитаризм как этическое учение представляет собою обширный конгломерат идей и концепций, единственной скрепой которых является то, что мораль в них так или иначе увязывается с «полезностью». Но эта увязка вовсе не означает, будто утилитарист обязательно обосновывает *мораль через пользу*. Чаще он решает задачу прямо противоположную: обосновывает *утилитарные ценности через мораль*, т. е. доказывает, что стремление человека к собственной выгоде совместимо с требованиями морали и может быть оправдано, а в некоторых случаях, возможно, заслуживает и морального одобрения. Идеолог или проповедник утилитаристской ориентации не исповедует и не защищает некоей особой морали, он стремится — сознательно или интуитивно — примирить свою ориентацию с «обычной», общепринятой моралью. Поэтому он избегает парадоксально-заостренных формул типа «Должно, потому что выгодно». Типовой утилитаристский аргумент выглядит несколько иначе: «*Старайся о собственной пользе, ибо эти старания в конечном счете послужат общему благу*». Ключевым пунктом здесь является упоминание общего блага: тем самым в состав аргумента проникает действительное нравственное содержание. По существу, утилитарист заявляет, что своекорыстные мотивы и поступки — поскольку они общественно полезны — не противоречат морали.

Такая позиция, наверное, не должна вызвать возражений *морально-ценностного* характера. В самом деле, какой нравственный криминал можно усмотреть в желании индивида, скажем, обогатиться или сделать карьеру, если, реализуя свое желание, он не причиняет другим людям вреда или, более того, приносит им пользу? Конечно, если эта польза есть лишь побочный результат, а не определяющая цель поведения, то у нас нет оснований приписывать деятелю высокие

нравственные качества; но ведь точно так же нет и оснований для его осуждения.

Однако рассматриваемый утилитаристский аргумент очень сильно уязвим с *теоретических* позиций, поскольку одной из его отправных посылок является неверное (или, во всяком случае, не безусловное, а лишь случайно-истинное) положение о том, будто эгоистические побуждения каждой личности автоматически выливаются во всеобщее благо. За этим представлением, очевидно, стоит модель идеального рынка, устроенного так, что меркантильный расчет всех по отдельности его участников вынуждает их делать что-то полезное и нужное друг другу; в итоге — всем хорошо. Однако реальный рынок всегда в той или иной степени отклоняется от этого идеала. Если же говорить обо всей системе общественных отношений, не только об экономике, то еще труднее представить себе такой социальный механизм, который надежно перерабатывал бы всю огромную массу индивидуальных интересов в некий универсально-полезный продукт. Поскольку же такого механизма нет, то было бы опрометчивым давать заранее моральную индульгенцию человеческому эгоизму во всех его возможных проявлениях: многие из этих проявлений разрушительны и вредны для общества и не заслуживают не только одобрения, но и оправдания.

Я не буду углубляться далее в анализ утилитаристских построений: имеется множество публикаций, в которых этот предмет детально разработан. В данном случае важно подчеркнуть только то, что утилитаризм не дает своего, оригинального обоснования морали, да фактически и не ставит такой цели. Поэтому, даже если признать те или иные утверждения его сторонников правильными, все равно правота их не заставит усомниться в «самозаконности» морали, в невыводимости моральных оценок и императивов из других ценностей<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Утилитаризм как *теоретическая* концепция стремится *объяснить* происхождение и содержание моральных ценностей, отправляясь от материальных интересов, т. е. взяв их в качестве главных детерминирующих факторов, причин. В этом подходе есть рациональное зерно, но будь даже утилитаристское объяснение морали безукоризненным, оно в любом случае не тождественно *обоснованию* морали и потому не свидетельствует о «доказуемости» нравственных принципов через интересы.

То же самое можно сказать и о гедонистических и эвдемонистских аргументах: они *не основывают мораль на наслаждении и счастье, а пытаются оправдать эти «естественные» человеческие ценности перед возможным судом морали*, беря ее критерии как внешнюю самоочевидную данность. Конечно, в этических проповедях и текстах, не слишком жестко регламентированных требованиями точности и последовательности мысли, нетрудно найти и такие высказывания, которые выглядят как попытка обосновать мораль через наслаждение и пр. Первооткрыватель и критик «натуралистической ошибки» Дж. Мур считал подобное обоснование, или определение, добра («только удовольствие есть добро») центральным принципом гедонизма<sup>1</sup>. Но независимо от того, характеризует ли «натуралистическая ошибка» сущность гедонизма или представляет собою эпифеномен гедонистических рассуждений, она все же является ошибкой. Аргументы натуралистической этики, таким образом, не содержат в себе действительного обоснования морали через какие-либо другие ценностные установки.

---

<sup>1</sup> См.: Мур Дж. Принципы этики. — М., 1984. — С. 127—128.

### ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ ОСНОВАНИЯХ НРАВСТВЕННОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

Мораль самоценна и самодостаточна; исходные принципы, начала морали не имеют никаких внешних, неморальных оснований, из которых их можно было бы вывести; не существует никакого способа доказать их объективную истинность или ложность, ибо сами эти эпистемологические характеристики к ним неприменимы, — подобные суждения, рассеянные по страницам философских и метаэтических изданий, встречаются у большинства этиков — и на Западе, и на Востоке — резко негативную реакцию. Помимо возражений *теоретического* характера (которые рассматривались в предыдущих разделах работы), многие философы выражают свое *ценностное* неприятие указанной позиции, полагая, что отказ от обоснования принципов морали создает предпосылки для морального *релятивизма* и *нигилизма* и тем самым угрожает общественной нравственности, действует на нее разрушительно<sup>1</sup>. По их мнению, отсутствие научного обоснования моральных начал, даже сама мысль об этом способны ослабить крепость нравственных убеждений индивида, морально разоружить его.

---

<sup>1</sup> «Отказ обосновать добро, позитивные ценности, мораль приводит в действительности к поддержке зла, всего негативного, антиморального. Это и является той реальной рекомендацией, которую дескриптивизм адресует простому человеку» (Prodanov V. May the normative ethics be a science? // 16 th World Congress of Philosophie. — Düsseldorf, 1978. — P. 528— 529); точка зрения, согласно которой моральные оценки не поверяемы на истинность, есть «крайняя форма морального нигилизма, на основании которого можно все оправдать» (Harman G. The Nature of Morality. — N. Y., — 1977. — Цит. по кн.: Шварцман К. А. Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. — М., 1983. — С. 51).

Насколько оправданны эти опасения? Можно ли их снять, нейтрализовать?

Прежде всего, надо заметить, что предполагаемые или действительные дурные последствия, к которым влечет принятие некоторой теоретической концепции, еще не свидетельствуют о ее ложности. Теоретик, уверенный в логической невыводимости моральных суждений из любых других, мог бы сказать: мне очень жаль, что данная истина деструктивна для морали, но все же это — истина, и с этим ничего не поделаешь. Однако нашему теоретику нет нужды выступать с такого рода заявлениями, ибо его концепция на самом деле не несет реальной опасности для морали. Общественная и индивидуальная нравственность способна устоять и перед более серьезными угрозами, нежели те, которые могут исходить от каких бы то ни было теоретических умствований.

«Наука не в состоянии обосновать нравственность, значит, я могу поступать как мне вздумается, не считаясь ни с какими моральными запретами и предписаниями», — такой ход мысли, вообще говоря, абстрактно возможен, но уж конечно не является общезначимым и может выявиться только при определенном сочетании социально-психологических обстоятельств. Главное из таких обстоятельств — особые ожидания, особые претензии к науке, отношение к ней не просто как к инструменту познания и доказательства, но как к высшему *авторитету* по всем вопросам, включая и ценностные, смысложизненные. Человека, *верующего* в науку, мало волнуют отвлеченные (в частности — логико-лингвистические) проблемы, которыми она занимается; ему важна уверенность, что наука «все может», — может, среди прочего, дать совершенно достоверный критерий морали, — и что наука является носителем добра, моральным авторитетом. Если эти ожидания не оправдываются, нравственные устои человека, действительно, подвергаются определенному испытанию. Снижение социального престижа науки (ибо она, как оказалось, несет не только добро) деморализует «верующего» куда как сильнее, чем несостоятельность ее в качестве окончательной обосновывающей инстанции. Этот последний фактор достаточно весом лишь для сравнительно узкого круга тех, кто ищет смысла жизни, ориентируясь в своих поисках на нау-

ку<sup>1</sup>. Да и здесь результатом разочарования в науке является не столько релятивизм и аморализм, сколько стремление поменять прежние ориентиры на новые. Таким «новым» нередко оказывается весьма и весьма старое — религия, к которой возвращаются многие блудные сыны из образованного сословия.

Однако и авторитет — науки или религии, вождя или учителя и т. д. — это не первоисточник морали, а лишь один из социально-психологических механизмов ее поддержки. Крах того или иного авторитета может породить локальные, временные моральные коллизии, но не ведет к уничтожению морали вообще, — как это представлялось иной раз даже выдающимся мыслителям<sup>2</sup>. Мораль исторически возникла, существует, закрепляется и распространяется под воздействием и через посредство великого множества разнообразных детерминантов, — социальных и природных, целенаправленных и стихийных, — среди которых ни авторитет, ни обоснование не занимают исключительного, главенствующего места. Когда какой-либо из этих факторов перестает действовать, мораль не разрушается, поскольку остаются другие действующие силы.

Но в таком случае, может быть, обоснование морали вообще не нужно, излишне для практического утверждения нравственных норм? Если иметь в виду

---

<sup>1</sup> Если указанная ориентация отсутствует, если мировоззренческую позицию индивида составляет, к примеру, антисциентизм и наукофобия, то мысль о необосновываемости морали рационально-логическими средствами вообще не затронет его нравственных ценностей. Так, для экзистенциалиста «изначально ясно», что от науки нечего ожидать ценностных откровений, личность сама вынуждена решать все свои проблемы, включая и моральные.

<sup>2</sup> Аморализм как следствие отказа от религии — это всего лишь частный, хотя и очень интересный и симптоматичный феномен. В явном виде он возник в прошлом веке и тогда же был подвергнут художественно-философскому исследованию в романах Ф. Достоевского. Родион Раскольников и Иван Карамазов — психологически (и социально-исторически) достоверные персонажи, тем не менее они принадлежат лишь известному социальному типу, и их умственные поиски и выводы не обладают ни психологической, ни — тем более — логической общезначимостью. Этот тип «головного человека» относится к периоду, когда еще не было общественного опыта массовой безрелигиозности, эмпирически подтверждающего совместимость атеизма с моральностью. Впрочем, и рефлектирующие герои Достоевского, не признающие сверхъестественного зиждителя и гаранта морали, несут в себе нравственный закон, о чем свидетельствуют их муки совести — реальное наказание за преступление против этого закона.

обоснование начал морали, то это действительно так. «Рядовой человек, даже современный, образованный... в своей нравственной жизни не занимается обоснованием самого принципа поведения. Буквально лишь единичные люди в состоянии удовлетворительно ответить на вопрос, «что есть добро», настолько он сложен и настолько далек от повседневных забот»<sup>1</sup>. Поэтому и принципиальная необосновываемость всеобщих принципов нравственности практически не сказывается на общественной морали, не разрушает и не расшатывает ее.

И все же моральный релятивизм не устраняется простым указанием на то, что основоположения морали социально детерминированы, прочно внедрены в сознание человека. Да, принципы нравственности не определяются произволом субъекта или свободным соглашением группы лиц; эти принципы объективны по своему источнику. Но ведь объективные детерминанты неодинаковы для разных групп и тем более для разных индивидов, поэтому и содержание моральных ценностей, очевидно, тоже не является единым для всех. Наличие *объективного источника* морали не означает наличия *объективного критерия* моральности<sup>2</sup>. Конечно, каждая общность, исповедующая свой кодекс морали, может принимать его без обоснования. Но как быть, когда такие общности сталкиваются между собой, спорят, взывают к высшей справедливости, высшему критерию нравственности? Где этот критерий, каков

---

<sup>1</sup> Петропавловский Р. В. Мораль и условия ее теоретического осмысления // Что такое мораль. — М., 1988. — С. 71. — Высказанную здесь мысль необходимо уточнить: неумение *дать дефиницию* добра нисколько не свидетельствует об *отсутствии* у человека соответствующей ценностной установки с вполне определенным содержанием. Во-первых, субъект-носитель нравственного принципа не всегда способен подвергнуть этот принцип рациональной рефлексии; во-вторых, такая рефлексия (по отношению к весьма абстрактным нормативно-ценностным понятиям) в повседневной практике обычно и не нужна. Поэтому, если человек затрудняется с четкими определениями понятий, обозначающих какие-то нравственные качества или выражающих абстрактные принципы морали, делать отсюда выводы о его нравственной ущербности (а подобные выводы, идущие в русле просветительской традиции, встречаются в этической литературе) было бы неверным.

<sup>2</sup> В самом деле, все — в том числе противоположные по содержанию — моральные ценности имеют свой источник, свои причины, и в этом отношении они, так сказать, «равноправны»; знание этих причин (т. е. объяснение морали) не дает критерия добра и зла.

он? Попытки философов и этиков найти его *вне морали* — в эмпирическом или трансцендентном мире, в «фактах» или высших ценностях — оказались безуспешными.

Однако это последнее обстоятельство вовсе не влечет за собой признания неизбежной релятивности, условности морали, как это представлялось многим ревнителям ее объективности. От релятивизма спасает реальная общезначимость предельно общих принципов морали. Если такие общезначимые принципы имеются (что отнюдь не очевидно и нуждается в особом доказательстве), то индивид или группа могут опереться на них в своих нравственных поисках, в своих расхождениях с другими людьми и группами.

Называя какие-либо положения «общезначимыми», мы обычно имеем в виду то, что они общеприняты, разделяются всеми<sup>1</sup>. Общезначимость — это, можно сказать, «ослабленный вариант» объективности: общезначимая норма **надындивидуальна**, т. е. она объективна **для индивида**, но не **для рода** (в то время как «внечеловеческий» мир — природа, трансцендентное бытие — равным образом объективен и для индивида, и для рода).

Существуют ли общезначимые (в указанном смысле) моральные принципы и нормы? Имеется ли общее для всех (даже несовместимых, на первый взгляд) моральных норм содержание, которое можно было бы вычленить, представить в виде единого, общезначимого принципа, единого основания и критерия моральности?

Положительный ответ на этот вопрос обычно расценивается как выражение морального *абсолютизма*, как *внеисторический* подход к морали, не учитывающий того, что любые моральные установления имеют свои границы в социальном времени и пространстве. Однако

---

<sup>1</sup> В этической литературе разных направлений *общезначимость* морального суждения часто отождествляют с его *обращенностью ко всем, универсальностью* (или *универсализуемостью*); в этом его свойстве усматривают даже специфику моральных предписаний вообще. Такая интерпретация понятия общезначимости, как и увязывание с ней специфики моральности, представляется мне ошибочной: «адресованными всем» в принципе могут быть любые (не только моральные) императивы, и из того, что послание отправлено всему человечеству, никак не следует, что оно принято адресатами, значимо для них.

для того, чтобы признать содержательную специфику морали вообще, нет надобности обособлять ее от действительной истории, помещать ее в «умопостигаемый мир» или в неизменную «природу человека», где она пребывала бы в чистом виде, не смешиваясь с изменчивой эмпирией. Абстрактно-всеобщее нормативное содержание, специфичное для морали, всегда воплощено в исторически-конкретных нормах. Теоретический анализ многообразных моральных систем и отдельных норм — это путь к познанию того, что определяет принадлежность всех этих систем и норм к морали вообще. Если такое обобщение оказалось бы невозможным (в силу реальной несводимости противоречивой эмпирии к единству), это означало бы правоту морального релятивизма<sup>1</sup>. Если же общезначимые содержательные признаки морали действительно наличествуют в конкретном разнообразии норм, то обнаружение этих признаков, не опровергая очевидной изменчивости морали, показало бы вместе с тем наличие в ней непреходящего, абсолютного содержания (что вовсе не совпадает с этическим абсолютизмом, *отрывающим* «абсолютную мораль» от «эмпирического человека»).

Таким образом, главное препятствие, на которое наталкивается теоретик, пытающийся найти общезначимую основу морально-ценного в реальном, социально-обусловленном человеческом сознании (а не в умозрительном мире чистых ценностей), — это моральная разноголосица, диссонансы, в которых трудно расслышать какие-то созвучия. Но так ли уж велики эти разногласия? Точнее: правомерно ли эти действительные, несомненные различия в поведенческих установках и оценках людей относить именно к **моральному** сознанию?

Тот факт, что массовые стереотипы сознания и поведения, т. е. нравы, свойственные каждой цивилизации, эпохе или классу, расходятся между собой, сам по себе не говорит о подобном же расхождении моральных ценностей. «Исторические типы *морали*» и «исторические типы *нравов*» — понятия вовсе не иден-

---

<sup>1</sup> Выявление специфической *формы* моральности (т. е. особого чувства долга, одобрения и пр., а также «универсализуемости» нравственных предписаний, о чем уже упомянуто) само по себе не избавляет от релятивизма; только *содержательное* единство морали (хотя бы и на уровне высокой абстракции) предохраняет от этого уклона.

тичные, хотя и взаимосвязанные. Отграничение морали от нравов позволяет значительно сузить поле для поиска единства в многообразии моральных норм.

Реальные нравы включают в себя целый комплекс социально-значимых ориентиров и ценностей, среди которых моральные ценности — только одна из составляющих<sup>1</sup>. Мораль не является единоличной распорядительницей нравов. Моральные предписания сталкиваются (или согласуются) с экономическими, политическими интересами, с устойчивыми социальными привычками, сиюминутной модой, эстетическими канонами и т. д., и совокупным результатом этого взаимодействия как раз и являются нравы данного общества (или нации, класса и т. д.). Поэтому даже при неизменности моральной составляющей нравы могут измениться, если в силу каких-либо исторических причин изменится содержание прочих — неморальных — ценностей.

Отсюда вытекает, что колоссальная вариативность нравов не является следствием или проявлением подобной же изменчивости морали. Моральный критерий обладает относительной стабильностью, инвариантностью в сравнении с меняющимися нравами. Эмпирическая констатация несходства каких-либо нравов между собою не дает достаточных оснований для вывода, будто мы имеем дело с разными системами моральных ценностей. «Плохие нравы» — это не обязательно «плохая мораль», а нарушитель определенных моральных норм — не обязательно носитель «другой морали» (или вообще «человек без морали»). В самом деле, нарушение принятых моральных норм без их отрицания — заурядный факт истории (как и житейского обихода). Если в данном обществе господствуют, скажем, жестокие нравы, то это не значит, что жестокость получила там позитивную моральную санкцию.

Когда говорят об особой, характерной для каждого класса морали, обусловленной его особым местом в системе общественных отношений, его особым част-

---

<sup>1</sup> Понятие нравов «**шире** понятия морали, так как включает в себя ряд объективных и субъективных координат жизни поколений (некоторые **внеморальные** обычаи, обряды, способы общения и передачи информации, особенности быта... и многое другое)» (Титаренко А. И. Предмет этики: основания обсуждения и перспективы исследования // Вопросы философии. — 1982. — №2. — С. 90. — Выделено мною. — Л. М.).

ным интересом, — фактически имеют в виду не столько мораль, сколько нравы, т. е. определенные системы ценностей и соответствующие им схемы поведения, сложившиеся в той или другой классовой среде, социально-психологические особенности этой среды. Что же касается собственно морали, морали в узко-специальном смысле, то она может быть весьма близкой или даже одинаковой для этих общественных групп, несмотря на их радикальные социально-экономические различия.

Но как в таком случае объяснить тот несомненный факт, что одно и то же явление или поступок часто получают совершенно разную квалификацию со стороны разных социальных общностей и индивидов? Если проанализировать механизм расхождения в моральных оценках, нетрудно заметить, что главная причина этих расхождений — не в том, что оппоненты используют будто бы *разные критерии* моральности для *одного и того же явления*, а в том, что *одни и те же критерии* (в конечном счете — общечеловеческие) применяются к *разным явлениям*, — точнее, к разным образам, моделям, замещающим исходный, подлежащий оценке объект в сознании оценивающего субъекта. Например, определенный общественно-государственный строй перед судом общечеловеческих моральных ценностей может предстать в одном случае — как «империя зла», в другом — как «царство добра», так как в обоих случаях суду предъявляются совершенно несходные *образы* этого строя. Получается так, что, руководствуясь одинаковыми (или близкими) моральными критериями, представители разных группировок дают противоположные оценки одному и тому же событию (явлению, институту), поскольку оно предстает перед ними в разных обликах.

Таков же и механизм выработки альтернативных нравственных установок, требующих от людей прямо противоположных действий, причем в каждом случае — во исполнение морального долга. Подобные ситуации возникают не вследствие столкновения разных норм морали, а из-за того, что единые, общечеловеческие представления о морально должном проецируются на пропущенную через разные идеологические призмы социальную реальность.

Нормы морали — берутся ли они синхронически или диахронически — различаются по степени общ-

ности, абстрактности. В моральном сознании одновременно и разновремено живут и функционируют (1) сугубо конкретные, единичные предписания и оценки, (2) нормы и принципы «среднего» уровня общности, к которым можно отнести, например, так называемые «простые нормы нравственности», и (3) предельно общие положения типа «золотого правила нравственности» или кантовского «категорического императива». Чем абстрактнее норма, т. е. чем беднее ее содержание, тем шире ее ареал, тем меньше она привязана к ограниченным условиям места и времени, тем ближе она к общезначимости, общепринятости. Более общие нормы обычно используются в качестве критерия, основания для более конкретных.

Нормы, именуемые простыми, «просты» не тем, что они относятся будто бы лишь к элементарным или житейским ситуациям и неприменимы к ситуациям сложным или возвышающимся над житейщиной. Их простота — в высокой абстрактности, скудости содержания; именно поэтому они обладают широчайшим полем приложения и величайшей устойчивостью. Они обеспечивают определенное единство и соизмеримость моральных позиций, свойственных разным временам, народам, группам и индивидам. Однако значимость их имеет свои пределы, эти нормы не являются олицетворением, воплощением общечеловеческой морали. Только предельно абстрактная норма (в пределах, заданных спецификой морального сознания), т. е. *золотое правило нравственности*<sup>1</sup>, обладает значимостью, исторические границы которой совпадают с границами самого существования морали как особого феномена, и в этом смысле указанное правило является общезначимым, общечеловеческим, оно представляет собою абсолютное в морали, «ген нравственности», передаваемый от поколения к поколению.

Разумеется, ни один моральный индивид в своей деятельности не руководствуется *непосредственно* этим абстрактным правилом, он может вообще его не знать или не думать о нем. «Оно само по себе не обладает практической действенностью и в различных

---

<sup>1</sup> Многочисленные афоризмы и крылатые слова, выражающие «золотое правило», можно резюмировать следующим образом: «(не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе» (А. А. Гусейнов. Золотое правило нравственности. — М., 1988. — С. 107).

нравственных системах получает различную интерпретацию... Каждый класс и эпоха вкладывают в него свое содержание»<sup>1</sup>. Конечно, это так. Но следует ли отсюда, как полагает А. А. Гусейнов, будто «золотое правило само по себе не имеет общечеловеческого статуса»<sup>2</sup>? Именно само по себе (а не в конкретных своих модификациях) оно, на мой взгляд, и обладает общечеловеческим статусом.

То же самое можно сказать и относительно категорического императива, который, «в сущности, и есть золотое правило, но препарированное в духе кантовского идеализма, выставленное в качестве принципа законодательствующего разума»<sup>3</sup>. Если отстраниться от трансценденталистского обоснования нравственного закона в философии Канта и от его ценностной (моралистической) позиции, выраженной в этом законе, то в формулировке категорического императива можно усмотреть **итог теоретического обобщения феноменологии морали**. Несмотря на последовательный априоризм Канта («все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме»), на его убеждение в том, что принципы нравственности нельзя извлечь из наблюдения за «эмпирическими» помыслами и действиями людей («не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем... чтобы... сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель»; «нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров»)<sup>4</sup>, — несмотря на все это, категорический императив получен Кантом именно путем «холодного наблюдения» и анализа посюстороннего мира, мира человеческих отношений. Всеобщность нравственного закона — не трансцендентного, а эмпирического происхождения. Для того чтобы принять категорический императив, не обязательно быть сторонником кантовской философии, так же как и не нужно быть непременно ригористом в морали; достаточно быть просто человеком, прошедшим хотя бы начальные ступени социализации.

Конечно, можно спорить о том, насколько точно

---

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. — С. 123.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. — С. 126.

<sup>4</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4, ч. 1 — С. 249, 244, 245.

передают кантовские формулы специфику общезначимого элемента морали (и таких споров с Кантом было достаточно много), однако в любом случае категорический императив есть попытка выразить самую суть, первичную клеточку общечеловеческой (а не вселенской, не немецко-филистерской и не лично кантовской) морали<sup>1</sup>.

Бесхитростное «золотое правило» передает содержательную сущность моральности вернее и определеннее, нежели вычурный и туманный категорический императив: *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*<sup>2</sup>. Этот императив принято квалифицировать — вслед за самим Кантом — как сугубо формальный, ибо «он касается не содержания поступка... а формы и принципа, из которого следует сам поступок»<sup>3</sup>. Для Канта как трансцендентального идеалиста было очень важно считать нравственный императив выведенным из одной только «формы всеобщности», однако полученная им формула на самом деле вовсе не бессодержательна, она не сводится к голому долженствованию; изгнанная через двери и окна, «эмпирия» просачивается обратно через незаметные щели и наполняет нравственный закон некоторым содержанием: оказывается (это видно из комментариев Канта к моральной максиме), человек должен содействовать сохранению общества и «природы», не подрывать самого их существования и т. п. Правда, от более конкретных предписаний категорический императив уклоняется, столь же уклончиво и «золотое правило». Это говорит не об отсутствии в них

---

<sup>1</sup>В предисловии к «Критике практического разума» Кант писал: «Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула*. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге?» (Соч.: В 6 т. — Т. 4, ч. 1. — С. 319).

<sup>2</sup> Там же. — С. 260.

<sup>3</sup> Там же. — С. 254. — По выражению русского философа начала нашего века В. Ф. Эрн, «абсолютно формальный» категорический императив «говорил эмфатически, с величайшей силой: *Ты должен*, но *что именно должен*, он этого никак не мог выговорить» (Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 103).

всякого содержания, а о том, что они суть «тощие абстракции», сообразно своему статусу всеобщих принципов.

Попытки усовершенствовать универсальную формулу нравственности, внести в нее те или иные уточнения и поправки предпринимаются до сих пор. Американский философ А. Гьюэрт, например, постулирует Принцип Общей (или: Родовой) Согласованности (The Principle of Generic Consistency): «Действуй в согласии с общими (generic) правами твоих реципиентов так же, как со своими собственными»; или, более развернуто: «Обязанность каждого реального или предполагаемого агента состоит в том, чтобы действовать, благожелательно относясь к свободе и благополучию других лиц как к своим собственным»<sup>1</sup>. В. А. Блюмкин и Г. Н. Гумницкий предлагают формулу «основного морального отношения (ОМО) — отношения личности к общему благу как к высшей цели и к личному благу как к конечной цели в их взаимосочетании». «Только та норма, — пишут они, — является моральной, в которой выражен тот или иной аспект этого отношения, а через него и все отношение в целом»<sup>2</sup>.

Не берусь судить о степени адекватности приведенных здесь формулировок тому общезначимому содержанию, которое составляет специфику моральности. В своей теоретической рефлексии ученые могут прийти к разным результатам, тут возможны неточности и ошибки, однако объект этой рефлексии в данном случае — один и тот же: абстрактно-всеобщее содержание нравственности, сложившееся до всякой теории и существующее (в сознании людей) независимо от нее. Теория не «вырабатывает» всеобщего морального закона, а ищет его. Это трудноуловимое содержание и является предельным объективно-общезначимым основанием нравственной аргументации.

---

<sup>1</sup> Philosophical studies. — Dordrecht, 1988. — V. 53, N 2. — P. 243.

<sup>2</sup> Блюмкин В. А., Гумницкий Г. Н. О понятии морали // Что такое мораль. — М., 1988. — С. 16.

## ЛИТЕРАТУРА

- Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии.— 1989. — № 2.
- Аристотель. Соч.: В 4 т. — М., 1976. — Т. 1.
- Асмус В. Ф. Декарт. — М., 1956.
- Баженов Л. Б. Обладает ли наука особым эпистемологическим статусом? // Вопросы философии. — 1988. — № 7.
- Беляев Е. А., Перминов В. Я. Философские и методологические проблемы математики. — М., 1981.
- Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906). — СПб, 1907.
- Бердяев Н. А. Судьба России. — М., 1990.
- Бессонов А. В. Теория объектов в логике. — Новосибирск, 1987.
- Библер В. С. К философской логике парадокса // Вопросы философии. — 1988. — № 1.
- Брунер Дж. Психология познания. — М., 1977.
- Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. — М., 1978.
- Васильев И. А., Поплужный В. Л., Тихомиров О. К. Эмоции и мышление. — М., 1980.
- Величковский В. М. Современная когнитивная психология. — М., 1982.
- Вехи / Сб. ст. о рус. интеллигенции Н. А. Бердяева и др. — М., 1909.
- Выготский Л. С. Избр. психологические произведения. — М., 1956.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. — М., 1970. — Т. 1.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1975. — Т. 1.
- Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. — Л., 1958. — Т. 8.
- Горский Д. П. Определение. — М., 1974.
- Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. — М., 1988.
- Гусейнов А. А., Иррлиц Г. Краткая история этики. — М., 1987.
- Декарт Р. Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1.
- Диалектика и научное мышление. — М., 1988.
- Додонов Б. И. Эмоция как ценность. — М., 1978.
- Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. — М., 1967.
- Дробницкий О. Г. Понятие морали. — М., 1974.
- Дубровский Д. И. Проблема идеального. — М., 1983.
- Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей // Философские науки. — 1987. — № 4.
- Ивин А. А. Логика норм. — М., 1973.
- Ивин А. А. Ценности и понимание // Вопросы философии. — 1987 — № 8.
- Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4, ч. 1.

- Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980.
- Карпович В. Н.* Объяснение в социальном познании. — Новосибирск, 1989.
- Кнапп В., Герлох А.* Логика в правовом сознании. — М., 1987.
- Коршунов А. М., Мантатов В. В.* Гуманитарное знание и понимание // *Философские науки.* — 1986. — № 5.
- Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. — М., 1983. — Т. 2.
- Лифшиц М. А.* В мире эстетики. — М., 1985.
- Логика научного познания: Актуальные проблемы.* — М., 1987.
- Мур Дж.* Принципы этики. — М., 1984.
- Наука и нравственность.* — М., 1971.
- Никитин Е. П.* Объяснение — функция науки. — М., 1970.
- Никитин Е. П.* Природа обоснования: Субстратный анализ. — М., 1981.
- Никитин Е. П.* Открытие и обоснование. — М., 1988.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Вопросы философии.* — 1989. — № 5.
- Печенкин А. А.* Проблема концептуального обоснования научного знания: классика и современность // *Вопросы философии.* — 1987. — № 6.
- Печенкин А. А.* Обоснование как процедура научного исследования // *Вопросы философии.* — 1984. — № 1.
- Платонов К. К.* Структура и развитие личности. — М., 1986.
- Попа К.* Теория определения. — М., 1976.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания / Избр. раб. — М., 1983.
- Разум и культура / Труды международного франко-советского коллоквиума.* — М., 1983.
- Рациональное и эмоциональное в морали.* — М., 1983.
- Рашковский Е. Б.* Науковедение и Восток. — М., 1980.
- Рикер П.* Человек как предмет философии // *Вопросы философии.* — 1989. — № 2.
- Рыоз М., Уилсон Э. О.* Дарвинизм и этика // *Вопросы философии.* — 1987. — № 1.
- Свинцов В. И.* Логика. — М., 1987.
- Свинцов В. И.* Художественная аргументация // *Философские науки.* — 1988. — № 11.
- Семантика модальных и интенциональных логик.* — М., 1981.
- Сидоренко Е. А.* Логическое следование и условные высказывания. — М., 1983.
- Слинин Я. А.* Современная модальная логика. — Л., 1976.
- Словарь по этике.* — М., 1989.
- Смирнова Е. Д.* Основы логической семантики. — М., 1990.
- Сокулер З. А.* Проблема обоснования знания: Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. — М., 1988.
- Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1.

- Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1.
- Тальягамбе С.* Об одной концепции логики микрофизики // Вопросы философии. — 1972. — № 7.
- Титаренко А. И.* Предмет этики: Основания обсуждения и перспективы исследования // Вопросы философии. — 1982. — № 2.
- Тихомиров О. К.* Психология мышления. — М., 1984.
- Урбанова И. Р.* Основания этического знания и единая наука. — Новосибирск, 1988.
- Философская энциклопедия:* В 5 т. — М., 1967. — Т. 4.
- Философский энциклопедический словарь.* — М., 1983.
- Философские проблемы аргументации.* — Ереван, 1986.
- Философия Канта и современность.* — М., 1974.
- Философия.* Логика. Язык. — М., 1987.
- Формальная логика.* — Л., 1977.
- Что такое мораль.* — М., 1988.
- Шварцман К. А.* Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. — М., 1983.
- Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. — М., 1960. — Т. 6.
- Шердаков В. Н.* Об исходных посылах и цели историко-этического исследования // Методологические вопросы истории этики. — Вильнюс, 1985.
- Эрн В. В.* От Канта к Круппу // Вопросы философии. — 1989. — № 9.
- Юдин Б. Г.* Объяснение и понимание в научном познании // Вопросы философии. — 1980. — № 9.
- Юм Д.* Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1; М., 1966. — Т. 2.
- Проблеми на ценностите и деонтичната логика / Сб.* — София, 1972.
- Brandt R. B.* Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. — N. Y., 1959.
- Gensler H. J.* Ethics is based on rationality // The Journal of Value Inquiry. — Dordrecht, 1986. — Vol. 20, N 4.
- Gewirt A.* The justification of morality // Philos. studies. — Dordrecht, 1988. — Vol. 53, N 2.
- Haan N., Aerts E., Cooper B.* On moral grounds: The search for practical morality. — N. Y.; L. — 1985.
- Hare R. M.* How to decide moral questions rationally // Critica. — Mexico, 1986. — Vol. 18, N 54.
- Kraft V.* Rationale Moralbegründung. — Wien etc., 1963.
- Meyer M.* From logic to rethoric. — Amsterdam; Philadelphia, 1986.
- Montmarquet J. A.* Justification: Ethical and epistemistic // Metaphilosophy. — Oxford, 1987. — Vol. 18, N 3/4.

- Nielsen K.* Why I should be moral? Revisted // American philos. quarterly. — 1984. — Vol. 21, N 1.
- Pieper A.* Pragmatische und ethische Normenbegründung. — Freiburg; München, 1979.
- Practical reasoning in human affairs.* — Dordrecht, 1986.
- Prodanov V.* May the normative ethics be a science? // 16th World Congress of Philosophy. — Düsseldorf, 1978.
- Sprigge T. L. S.* The rational foundations of ethics. — L.; N. Y., 1987.
- Westerman Ch.* Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre. — B., 1977.

Научное издание

*МАКСИМОВ Леонид Владимирович*

**ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ**

**Логико-когнитивные аспекты**

Художник В. З. Вешапури  
Техн. редактор З. Р. Борисова

Сдано в набор 24.12.90. Подписано к печати 10.04.91.  
Формат 84 x108<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 3. Гарнитура «Литературная». Печать  
высокая. Усл. печ. л. 7,14. Уч.изд. л. 7,8.  
Усл. кр. отт. 7,35. Тираж 1000 экз. Заказ 88.

Дзержинская типография Нижегородского областного управления издательств,  
полиграфии и книжной торговли,  
г. Дзержинск, проспект Циолковского, 15.