

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

Л.В.Максимов

Этический объективизм: основные концепции и подходы*

Истоки этического объективизма

Метафизика духа (а в некоторой степени и научная психология) вырастает из обыденной рефлексии, которая дает первичное — часто крайне упрощенное или фантастическое — истолкование ментальных процессов и структур. Философия и наука имеют дело уже с результатами этой рефлексии, выстраивая на них (и из них) свои концепции. Само понятие «духа» в его противопоставлении «телу» и «материи», как и многие другие популярные дихотомии («Я» и «Другой», «свободная воля» и «необходимость», «разум» и «чувство» и т.д.), ставшие философскими стереотипами, произведены еще дофилософской мыслью. Обыденная рефлексия регистрирует, в частности, те признаки и компоненты *морального* сознания, которые позднее — уже на концептуальном уровне — получают определение «объективных». Индивид обнаруживает в себе не только обычные и понятные побуждения, коренящиеся в его собственном духе и теле либо спровоцированные известным ему внешним — враждебным или дружественным — источником, но также и совершенно необычные интенции, которые несомненно принадлежат ему самому, но вместе с тем ощущаются и переживаются как что-то внедренное извне и чужеродное; они чужеродны постольку, поскольку побуждают человека к позитивному оцениванию (одобрению) или осуществлению чего-либо «вредного» или безразличного для него, — того, что не согласуется с его интересами, желаниями, склонностями и т.д. Кроме того, представление об объективности моральных

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках исследовательского проекта «Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли» (№ 00-03-00189).

требований связано с той их особенностью, что они не требуют обоснования через какие бы то ни было субъективные ценности: моральный мотив категоричен и самоцелен, он не предполагает ответа на вопрос, *для чего* следует поступать таким-то образом.

Какова природа этих необычных интенций? *Что* (или *кто*) является их источником? *Деперсонализация* морального императива – это сравнительно поздняя философская идея, идущая вразрез с общепринятым представлением о том, что всякий императив, т.е. «повеление», есть обязательно выражение чьей-то (субъективной) воли. Те концепции, которые идут в русле этого принятого представления, нередко связывают кажущуюся объективность моральных предписаний с наличием в «душе» индивида, помимо собственного «Я», еще одного субъективного начала, имеющего над ним некоторую власть и требующего соблюдать нравственный закон. Модификацией этого подхода является представление о душевном мире как месте обитания или резиденции сразу нескольких «субъектов», более или менее суверенных и автономных по отношению к «Я» и друг к другу: Бога, Совести, Разума, Дьявола, Природы и т.д.; их антагонизмы и взаимодействия в той или иной степени определяют моральный выбор личности. Однако подобное увязывание морального (позитивного или негативного) импульса с мистическим (или естественным) присутствием посторонних существ в душе индивида согласуется лишь с весьма поверхностной интуицией, за которой фактически скрывается интуиция более глубокая, не поддающаяся столь примитивной «рационализации», именно – убеждение во всецелой объективности, абсолютной безличности нравственного закона, т.е. общего критерия добра и зла. Индивид может сомневаться в правильности оценки некоторого конкретного явления как доброго или злого, может колебаться в выборе между добром и злом, но эти колебания и сомнения не касаются вопроса о действительном, объективном, несомненном различии между тем и другим. Нетрудно заметить, что в мифологических сюжетах содержание законов добра и справедливости (как и их императивная форма) хотя и связывается с деятельностью того или иного сакрального субъекта (Бога, его посланца или легендарной личности), но фактически мыслится безальтернативным и тем самым абсолютным и объективным: законодатель просто *не мог* выдвинуть что-то иное (во всяком случае на уровне общих принципов), его роль состоит лишь в том, чтобы довести *объективно суущий* закон до сведения людей, внедрить его в их сознание и побудить к его соблюдению.

Видимое законотворчество и реформаторство в этой области по сути имеет целью только приблизиться к объективному оригиналу, найти конкретные формы его адекватной реализации, а не пытаться создать или пересоздать его. Таким образом, сакрализация морали не является достаточно полным и эффективным решением (или снятием) проблемы ее объективности: объясненным в особом субъективистском смысле оказывается лишь *надындивидуальный* характер морального *побуждения* (последнее трактуется как производное от деятельности или влияния высшего субъекта); объективность же *содержания* нравственного императива, понятая и переживаемая как его *вне-* и *надсубъективность* вообще (включая и «над-божественность») остается в этой парадигме необъясненной и часто даже не фиксированной явным образом.

Другой, более радикальный, способ субъективации морали — это объявление ошибочными или обманными тех данных обыденной рефлексии, которые свидетельствуют в пользу объективности моральных норм, оценок и побудительных сил поведения. За кажущейся их объективностью прячется либо эгоизм данного индивида, либо интересы других людей, манипулирующих его сознанием, — такова точка зрения большинства этических натуралистов и теоретиков эгоизма. Эту позицию можно назвать субъективистской по указанным основаниям, однако в другом контексте, где ставится вопрос об источниках человеческого эгоизма, данная позиция уже выступает как объективистская, ибо полагает таким источником *бессубъектную* «природу», действующую по закону объективной необходимости; в понятой так природе нет места не только «свободной» воле (т.е. субъективному произволу), но и воле вообще (как субстрату всякой субъективности).

Подлинно объективистские концепции в философии морали — это те, для которых «объективность», обнаруживаемая обыденной рефлексией, является реальным сущностным признаком специфически-нравственной мотивации (а не эпифеноменом или иллюзией, которую, как считают многие субъективисты, здравомыслящий теоретик должен «разоблачить»). Но в рамках этой общей идеи имеется фундаментальное различие между *эпистемологическим* и *каузально-детерминистическим* объективизмом: если первый из них связывает действительную объективность моральных норм и оценок с их «истинностью» и, значит, с существованием добра, долга и т.п. как неких не зависящих от субъекта «вещей» или «состояний», то второй исключает трактовку моральных ценностей в категориях истины и лжи (или иллюзии), полагая,

что органичное для моральных оценок и норм «переживание объективности» не свидетельствует об *объективном бытии* доброго и должного самих по себе, а является фактом сознания, духовной реальией, для существования которой есть свои *объективные причины* (природные и социальные).

Эпистемологический (когнитивистский) объективизм в этике. Платонизм и кантианство

Эпистемологический объективизм в философии морали зиждется, таким образом, на идее объективно доброго, должного, справедливого и т.п. как особых реалий или измерений мира, данных субъекту в виде соответствующего «знания» и в этом качестве определяющих его нравственную позицию. Исторически первым приближением к этой философской концепции был наивный реализм, который не проводил ясной границы между моральным знанием и его объектом; дело представлялось так, что человеком руководит не столько *знание* об объективном нравственном законе, сколько *сам этот закон*, напрямую адресующий индивиду свои требования; человек живет в мире объективных ценностей и взаимодействует с ними¹.

Каким образом объективные ценности становятся достоянием человека? Для религиозной мифологии этот вопрос разрешается ссылкой на Откровение, безрелигиозный наивный реализм вообще не видит здесь проблемы: ценности, как и вещи, просто даны сознанию. В развитых философских формах эпистемологического объективизма указанный вопрос занимает гораздо большее место: специально исследуется процесс познания как необходимое соединительное звено между надсубъектным бытием ценностей и их реализацией в оценках, императивах, побуждениях и поступках субъекта. От того, какова теория познания, принятая тем или иным философом, во многом зависит его теория морали. Впрочем, это только одна сторона дела: точно так же можно сказать, что философская эпистемология всегда испытывала на себе влияние этики, — вернее, тех этических концепций, которые описывали добро и долг как особые реалии, требующие соответственно специальных форм и методов познания, так что общая эпистемологическая теория должна была ассимилировать эти методы и подстраивать к ним свои основоположения. В ходе эволюции философской мысли этика все теснее переплеталась с теорией познания, и в некоторых этических теориях (например, у Канта) это соединение превратилось в однородный сплав.

Большинство школ и направлений в этике, допускающих возможность объективной истины в морали, прямо или имплицитно ориентируются на так называемую «корреспондентскую» эпистемологическую модель, для которой «истина» есть соответствие образа – прообразу (в широком смысле этих слов). Это значит, что признается существование «добра» в качестве особой – естественной или «неестественной» – реалии, и «моральная истина» понимается либо как адекватное описание данной реалии самой по себе, либо как констатация ее действительного наличия или отсутствия в некотором явлении (событии). Эта абстрактная модель принимается *платонизмом*, некоторыми формами этического натурализма и многими интуитивистами. Философы, принадлежащие к указанным направлениям, фактически сводят моральное сознание (и моральные суждения) лишь к *оценкам* (оценочным высказываниям), игнорируя столь характерные для морали долженствовательные (прескриптивные) суждения. Это связано с тем, что оценочные высказывания по основным грамматическим признакам неотличимы от обычных констатирующих, «фактологических» высказываний, которые в логическом контексте квалифицируются как субъектно-предикатные «истинностные» суждения. Правда, хорошо известен тот лингвистический факт, что некоторые высказывания, будучи формально дескриптивными, тем не менее выполняют в языке не репрезентативную, или не только репрезентативную, но также и экспрессивную функцию, т.е. они выражают (именно *выражают*, а не описывают) внутренние состояния субъекта, его «отношение» к чему-то; поэтому их нельзя считать собственно суждениями в логическом смысле. Но принадлежат ли к этой нерепрезентативной группе моральные оценки? В классической философии морали такой вопрос практически не возникал, да и в XX в. логико-лингвистическая критика не подорвала интуитивного убеждения многих философов в том, что мораль (а значит, и морализующая этика) есть область знания, область поиска объективной истины, и что экспрессивность оценки – это некий психологический довесок, который не меняет ее в целом познавательного статуса. Поэтому оценочные моральные суждения (разумеется, достаточно высокого уровня обобщения) всегда легко включались в состав философских теорий в качестве элементов мироописания и мирообъяснения и вместе с другими суждениями подвергались разнообразным доказательственным процедурам.

Труднее поддаются истинностной трактовке *императивные* высказывания: по своей грамматической структуре они резко отличаются от любых «описаний», да и отделить их от психологической (волеизъявительной, побудительной) составляющей вряд ли возможно без утраты их императивной специфики. Это относится не только к «чистым» императивам типа «Делай то-то!», но и к редуцированным их формам — нормативным (прескриптивным) высказываниям типа «Ты должен делать то-то», «Должно (вообще) делать то-то». У таких высказываний нет и *не предполагается* объективных аналогов, прообразов, референтов, поэтому к ним неприменимы определения истины и лжи в указанном «корреспондентском» смысле. Тем не менее в истории философской мысли были выдвинуты и такие эпистемологические концепции, которые позволили включить императивы в разряд «знаний». Поскольку императивы не поддаются «корреспондентской» интерпретации, к ним была применена другая — «когерентная» модель познания, согласно которой наличие или отсутствие денотата никак не влияет на признание суждения истинным или ложным; признак истинности суждения — не соответствие его внешней действительности, а согласованность его с другими суждениями в рамках общей системы знания или вообще подчинение некоторым внутренним канонам познания. Такой подход позволил обойти каверзные для сторонников когнитивистской этики вопросы о том, что соответствует моральным императивам в объективном мире и каким образом можно отличить истинные императивы от ложных. Так в *кантовской* философии морали, построенной по «когерентной» схеме, императив, выражающий «нравственный закон», обосновывается не путем «сличения» с какими-либо реалиями, а посредством выяснения его собственных логико-когнитивных характеристик (связанных с его «априорным» происхождением): необходимости, безусловности, универсальности и пр.

Практически все этические концепции последних двух столетий, признающие возможность «объективной истины» в морали, идут в русле либо платонизма, либо кантианства. Те, кто относят себя ни к тому, ни к другому направлению и в то же время принимают идею «моральной истины», по-видимому, просто не задумываются над действительными философскими основаниями собственной объективистской позиции или же разделяют наивно-реалистические представления обыденного, дофилософского сознания, отождествляющего доброе и должное с некото-

рыми непосредственно наблюдаемыми свойствами вещей и поступков. Впрочем, и многие из тех, кто склоняется к платонистскому или кантианскому обоснованию этического объективизма, не считают эти подходы взаимоисключающими: они полагают, что первый из них составляет методологический фундамент «этики добра» (или аксиологии), а второй — «этики долга» (или деонтологии), понятых как дополняющие друг друга «разделы» этики. Коллизии между аксиологией и деонтологией возникают лишь в тех случаях, когда философы противопоставляют добро и долг и настаивают на логическом приоритете одного из этих понятий. Так, по Канту, добро производно от долга: «добром» мы называем именно то, чего требует долг, попытка определить добро помимо долга дает нам лишь эмпирическое представление о предмете удовольствия, но не понятие о моральном добре самом по себе; объективное же понятие долга вполне достижимо, его производит «чистый разум». Другие философы (например, Дж.Э. Мур) утверждают, что, напротив, долг вторичен по отношению к добру, вторичен в том смысле, что он есть особое субъективное побуждение, возникающее вследствие познания объективного добра; такое познание осуществляет или — опять-таки — «разум», или интуиция, или какая-то другая познавательная способность, делающая возможным проникновение субъективного духа в мир эмпирически непостижимых сущностей.

* * *

Самое уязвимое место всех когнитивистских этических теорий — это отсутствие в них сколько-нибудь ясного указания на то, каким образом объективное *знание* добра и долга становится субъективной *интенцией* и побуждением к действию. Психологизм вообще чужд теориям, ищущим моральную истину, и потому вопрос о механизмах превращения добытой истины в реальные мотивы поведения ставился в классической философии морали весьма редко, да и в тех немногих случаях, когда это происходило, он получал крайне схематичное и далекое от реалий человеческой психики решение; чаще же всего он просто отодвигался в сторону как не имеющий отношения к проблемам философии.

Для сократовской традиции между *знанием* объективного добра (или блага) и *принятием* его в качестве практической установки вообще нет никакого промежуточного звена, никакой раздельной черты, поэтому нет, собственно, и *превращения* одного

в другое: «знание блага» и «благой мотив» суть одно и то же. Однако этой концепции, как и вообще эпистемологическому объективизму, противоречит тот общеизвестный факт, что «знание добра» само по себе не делает человека «добрым». Правда, указанный «факт» может интерпретироваться по-разному. Само выражение «знать добро» является осмысленным только при условии эпистемологической трактовки морали (т.е. если предполагается, что «добро» существует объективно и становится достоянием человека посредством познавательного акта), и именно в рамках этой мировоззренческой модели возникает *проблема* несоответствия между «знанием» и «поведением» и предпринимаются попытки найти теоретическое ее решение. С позиции же социально-психологического детерминизма «знание добра» — это неадекватный словесный оборот, неправомерно употребляемый в тех случаях, когда речь должна идти о знании *моральных норм* (*принципов, идеалов и т.д.*), *принятых в обществе*. Если индивид знает содержание каких-либо норм, то это вовсе не значит, что он их обязательно разделяет; во всяком случае здесь нет однозначной логической и метафизической связи. Поэтому социальный детерминист не видит ничего парадоксального в том, что люди, «знающие» норму, нередко ее нарушают. Приверженцы же эпистемологического понимания морали вынуждены вносить в свои теории специальные добавления, имеющие целью снять указанное «противоречие» и заодно обозначить хотя бы в самых общих чертах тот психологический механизм, посредством которого знание о добре может превратиться в практическую установку, направляющую реальное поведение.

Чаше всего в роли такого «посредника» выступает *свободная воля*. Будучи именно *свободной* (т.е. автономной, ничем не обусловленной), она способна как принять, так и отвергнуть «моральную истину» в качестве практического руководства; будучи же именно *волей* (т.е. особым психологическим феноменом), она способна побуждать к действию. Сочетание элементов объективизма (т.е. признания объективно-истинного содержания моральных ценностей) и субъективизма (т.е. допущения индивидуального произвола в выборе моральной позиции) позволяет этой концепции эффективно охватить эмпирию нравственного сознания и поведения, включая обыденные самоощущения и самоистолкования. Поэтому данный подход широко распространен в философии морали; он не связан с каким-то определенным этическим течением, а образует общий методологический фон множества

теорий самой разной направленности. Объяснительная эффективность этой концепции достигается благодаря аморфности, предельной пластичности понятия «свободной воли»: это такой строительный материал, который позволяет заполнить любые, самые грубые стыки и щели в рациональных конструкциях, описывающих человеческое поведение.

Еще одна расхожая квазипсихологическая схема, используемая для объяснения видимой стороны функционирования морали, — это трактовка морального «знания» и поведения через понятия «разум» и (или) «чувство». С точки зрения этического рационализма Нового времени, например, *истину* о добре и долге дает разум, и он же *побуждает* человека делать добро и выполнять свой долг, поэтому здесь, как и в сократовской модели, нет разрыва между моральной истиной и соответствующим мотивом. Но как разум, будучи познавательной способностью, может вообще *побуждать* к действию? Как он может, если использовать выражение Канта, «определять волю»? Сам Кант решал эту проблему в терминах своей теории познания. Нравственный закон — это *априорное*, а потому *необходимое* и тем самым *объективное* требование; эта проистекающая из чистого разума «необходимость» обуславливает не только «категоричность» и «абсолютность» нравственного императива, но и *самое императивность*, или *долженствование*, — т.е. свойство уже не *чисто логическое*, а скорее *психологически-интенциональное*, родственное воле, стремлению и т.п. Такая трактовка механизма *воздействия разума на волю* не противоречит обыденной рефлексии (к которой Кант фактически и апеллировал), и тем не менее ее вполне можно считать умозрительным постулатом, поскольку она не получает соответствующего подтверждения со стороны научной («эмпирической») психологии. «Логическая необходимость» в качестве понуждения к поступку выглядит через призму этой науки столь же нелепо, как и корреспондентское «знание о добре», предлагавшееся ранее на ту же роль.

Оппоненты этического рационализма — английские сентименталисты (Хатчесон, Шефтсбери, Юм и др.) пытались решить проблему соединения «моральной истины» с действующим мотивом путем отнесения обоих этих элементов духа к области «чувств» (англ. *senses*). В пользу правомерности такого подхода говорит, во-первых, то, что с помощью «чувств», как известно, осуществляется познание (точнее, одна из его ступеней) и, во-вторых, то, что «чувства» являются, по-видимому, энергетической составляющей всякой мотивации. Получается, таким образом, что

один и тот же духовный феномен может сочетать в себе обе указанные функции. Применительно к моральному сознанию это означает, что чувства способны доставить нам объективное знание добра и долга, и это знание в силу своей «чувственной» природы будет нести в себе одновременно и соответствующее переживание или побуждение («чувство одобрения», «чувство долга» и т.п.). Фундаментальный дефект этой концепции состоит в том, что она не замечает принципиального различия между «чувствами» когнитивными (т.е. ощущениями, представлениями, перцепциями) и интенциональными (т.е. переживаниями, эмоциями, аффектами); объединяя эти феномены в единый класс «чувств», сентименталисты XVIII века (как и многие современные философы, разделяющие в той или иной степени данную идею) фактически опираются на обыденное, нестрогое понимание психических механизмов, закрепленное в самой лексике естественного языка. (Во всяком случае, в основных европейских языках имеются слова, которые, как и русское слово «чувство», обладают указанным двойным значением). Более тщательная рефлексия (доступная не только научной психологии, но и обыденному сознанию) позволяет ясно различить чувства-*перцепции*, которые не несут в себе интенционального начала, и чувства-*эмоции*, которые не обладают когнитивными свойствами. Можно поэтому сказать, что формальное объединение познавательных и побудительных феноменов посредством слова «чувство» не позволяет перекинуть реальный психологический мостик между ними, их действительная связь так и остается необъясненной.

Каузальный объективизм как альтернатива когнитивистской трактовке морального сознания. Психологизм и социологизм

Несмотря на теоретические слабости эпистемологического объективизма, не сумевшего удовлетворительно описать психологические механизмы морального сознания, и на критику его со стороны многих философов-аналитиков, опиравшихся на результаты логико-лингвистических исследований языка морали (о чем упоминалось выше), эта концепция по-прежнему господствует в философии морали². Чем можно объяснить такую приверженность философов объективизму? Вряд ли сторонникам этой концепции она представляется безупречно обоснованной и тем самым неуязвимой для теоретической критики; дело скорее в том,

что объективизм в этике ассоциируется с *твердой нравственной позицией*, тогда как субъективизм отождествляется с *моральным релятивизмом* и *аморализмом*. Явно или неявно предполагается, будто признание некоторого морального требования «объективным» заставляет людей волей-неволей «согласиться» с ним, «принять» его; поэтому теоретик, выступающий против объективизма, выглядит как разрушитель нравственности.

Но действительно ли этический объективизм, будучи *объяснительной теорией*, выполняет также и функцию *защиты* морали от возможных нападков на нее, противостоит нравственному скепсису и т.п.? Такое совмещение функций отнюдь не очевидно³, но если даже эта теория и в самом деле «благотворна» в указанном отношении, все равно нельзя отсюда заключать об ее истинности, — если только не руководствоваться критериями прагматической теории познания, для которой «полезность» (или вообще «ценность») какого-либо теоретического положения совпадает с его «истинностью». Поэтому наличие *теоретических* дефектов в эпистемологической версии этического объективизма само по себе является достаточным основанием для того, чтобы признать эту концепцию ошибочной.

Какова же философская альтернатива эпистемологическому объективизму? Обязательно ли такой альтернативой является субъективистское толкование морали? Не исключено, конечно, что некий теоретик, убедившись в неприменимости к морали истинностных критериев, сделает отсюда вывод, что принципы и нормы морали субъективны — либо в том смысле, что они выражают чьи-то субъективные *интересы*, либо в том, что они являются продуктом субъективного (индивидуального или коллективного) *произвола*. Однако философу, не согласному с когнитивистским толкованием морали, нет необходимости вставать на зыбкую почву субъективизма: он может признавать объективность моральных норм, связывая этот их статус не с «истинностью», а с *объективной обусловленностью*. Иначе говоря, альтернативой когнитивному объективизму в этике может быть не только субъективизм, но и *другой вид объективизма* — тот, который выше был обозначен как *каузально-детерминистический*. В рамках этого подхода возможны свои разногласия, — например, между натуралистическим, социологическим и «метафизическим» объяснением морали (каждое из которых, в свою очередь, имеет множество концептуальных воплощений), но в данном случае важно отметить сам факт существования указанного подхода как особой методологической позиции.

Оба вида объективизма — и когнитивистский, и каузальный — имеют место не только в философии морали, но и в философии сознания вообще, а также в конкретных гуманитарных дисциплинах, поскольку те включают в свой предмет человеческий дух в разных его проявлениях. Эти взаимодополняющие и конкурирующие подходы сложились давно, они существовали на протяжении всей истории гуманитарно-философской мысли, однако только в XX в. они стали объектом специального сопоставительного исследования в философии и науковедении. Чаще всего речь идет о двух разных аспектах рассмотрения какого-либо одного духовного феномена (например, общественного сознания в целом или какой-либо отдельной «формы сознания» — науки, морали, права, религии и пр.): этот феномен анализируют как с точки зрения *познавательного отображения* в нем каких-либо «объектов», так и с точки зрения *каузальной зависимости* его от объективных обстоятельств. Такое разграничение методологически плодотворно в тех случаях, когда объясняемая реалья действительно подпадает под оба указанных подхода, т.е. если она, будучи некоторой формой объективного знания, в то же время испытывает на себе воздействие каких-либо внешних сил. Чаще всего предметом подобного двустороннего объяснения является наука, поскольку она представляет собой одновременно и систему знания, и социальный феномен: результаты научного познания обусловлены, с одной стороны, самим изучаемым объектом (его свойствами, структурой и пр.), а с другой — некоторыми внешними по отношению к познавательному процессу факторами (например, экономическими). Поэтому наряду с традиционной эпистемологией, анализирующей «чистое познание», в последние десятилетия сложились новые дисциплины, исследующие эти «посторонние» влияния на науку (например, *социология знания*, *когнитивная психология* и др.).

Но всякая ли духовная реалья может рассматриваться в указанных двух аспектах? Очевидно, нет: например, интересы, эмоции, настроения и т.п. не являются *знаниями* или *образами* (если, разумеется, употреблять эти слова в эпистемологическом, а не каком-то особом расширительном смысле, как это иногда делается); поэтому их «объективность» может означать только объективную обусловленность, но не истинность. Некогнитивный характер указанных феноменов достаточно ясен, тем не менее и на их истолковании нередко сказывается обычное как для классической, так и для современной философии смешение эпистемологического и детерминистического подходов к сознанию (про-

является это смешение, например, в том, что социально-детерминистическое объяснение некоторой системы моральных норм путем выявления объективных факторов, обусловивших именно такое, а не иное их содержание, нередко ошибочно истолковывается как доказательство их объективной «истинности» и тем самым некоей их «приоритетности» перед другими нормами). Правда, пока речь идет об интерпретации интересов или эмоций, указанная методологическая ошибка не имеет заметных последствий для теории, ибо метафоричность определения этих реалий как «истинных» или «ложных» достаточно очевидна⁴. Другое дело — моральные мотивы и побуждения: они, как уже говорилось, непосредственно «переживаются» и интерпретируются моральным субъектом как объективные — и по содержанию (т.е. предметной направленности), и по источнику; поэтому они легко вписываются в когнитивистскую модель сознания и истолковываются как «объективно истинные»; практически вся этическая классика шла в русле этой парадигмы. При этом естественно-детерминистическое объяснение морали либо растворялось в моральной эпистемологии, либо третировалось как некая второсортная «эмпирическая» методология, неспособная приблизиться к пониманию абсолютности и «неотмирности» основоположений морали. Тем не менее этот детерминистический подход к объяснению морали был широко представлен в истории этики, и ретроспективно он может быть выделен в качестве самостоятельной линии, составляющей эффективную альтернативу эпистемологическому подходу. И хотя не всякое детерминистическое объяснение морали истинно, путь к истине лежит именно здесь. Если задачу теории — любой, не только естественнонаучной, — видеть в том, что она должна только *объяснять* тот или иной феномен, а не «защищать» или «искоренять» его и не выражать к нему то или иное «отношение», то в рамках этого методологического допущения преимущество среди возможных способов объяснения морали имеет каузально-детерминистическое, а не эпистемологическое объяснение.

* * *

Каузальный объективизм как общая методологическая установка доминирует в работах психологов и социологов, исследующих мораль, т.е. выясняющих ее происхождение, историческое изменение, функционирование и пр. Ученые-детерминисты обычно усматривают объективность морали не в объективном

бытию добра и долга и не в содержательном или формальном единообразии моральных принципов и норм, а в том, что эти нормы, как и феномен морали в целом, являются необходимым следствием определенных объективно-закономерных процессов, протекающих без какой-либо намеренности и произвола. При этом многие исследователи отвергают факт общезначимости морали, полагая, что ее содержание меняется в социальном пространстве и времени вместе с изменением экономических, политических и прочих детерминантов. Эта точка зрения не является органичной вообще для детерминистического подхода к морали; так в некоторых казуалистских теориях моральные мотивы рассматриваются как производные от единой сущности или природы человека, чем и объясняется их одинаковость для всех; в других концепциях общезначимость норм связывается с действием своеобразного «естественного отбора», оставляющего только такие нормы, которые обеспечивают сохранение и устойчивое функционирование общества.

Но любая ли эмпирически фиксируемая, достоверно установленная характеристика морального сознания может быть эффективно объяснена в системе одних только каузально-детерминистических представлений, без обращения к эпистемологической интерпретации морали? В частности, поддается ли такому объяснению тот факт, что моральное требование *субъективно переживается как нечто объективное*? Этот факт, как отмечалось выше, является источником широко распространенного убеждения в объективном *бытии* добра и долга и соответственно в их *эпистемической представленности* в человеческом сознании. Поэтому многие этики-«натуралисты» и социологи, отвергавшие эпистемологическую трактовку морально ценного и должного, квалифицировали указанное «переживание объективности» как *иллюзию*, поместив тем самым моральные мотивы и установки в общий ряд субъективных побудительных сил — интересов, склонностей и т.д. Такая позиция неприемлема не только для моралиста, но и для любого теоретика, стремящегося согласовать свою теорию с феноменологией нравственного сознания. Но в таком случае получается, что рассматриваемый психологический феномен нельзя считать — с точки зрения теоретика-детерминиста — ни «объективной истиной», ни «иллюзией». Что же он собою представляет, возможно ли здесь какое-то третье решение? Эта ситуация кажется проблематичной лишь постольку, поскольку она осмысливается через когнитивные категории «истины» и «иллюзии»; если же учесть, что «переживание» вообще есть не-

когнитивный феномен, то вопрос о применении к нему той или другой из этих категорий просто не возникает. «Иллюзорными» могут быть только те явления духа (или психики), которые соотносимы с внешней реальностью в плане познавательного соответствия или несоответствия с нею. Поэтому специфическое «переживание объективности», неотделимое от чувства морального долга и одобрения (или осуждения), следует рассматривать (описывать и объяснять) не как иллюзорное или истинное воспроизведение какого-либо внешнего «объекта», а как необходимый элемент нравственного сознания, находящегося в объективной каузальной взаимосвязи с природным и социальным миром.

Примечания

- ¹ Так, для ветхо- и новозаветного сознания добро и зло, грех, ответственность, справедливость и т.п. суть объективные состояния, свойства, императивы *мироздания*, они совершенно безразличны и автономны даже в отношении божественной воли, не говоря уже о воле человеческой. «Вина должна быть искуплена страданием» – эта норма в иудейско-христианском учении о спасении настолько деперсонализована, что ее приверженцам представлялось маловажным, кто именно должен страдать и за чьи именно грехи, для чего и кому нужно это страдание. Даже Бог не может «просто простить» грешных людей, он вынужден исполнить закон, ибо событие греха *объективно требует* события страдания; субъекты же – конкретные люди, поколения, народы, ангелы, боги и пр. – могут как угодно взаимозаменяться, подставляться в эту схему объективного закона; ответственность можно перемещать как вещь, возлагая ее на совершенно непричастные существа, даже на животных («козлов отпущения»). Иисус (невинный «агнец») страдает за грехи других, причем его страдания объективно соразмерны грехам всего человечества, поскольку он не просто человеческая единица, но – Христос, посланец и сын Божий. Только в этой системе объективистских допущений известная евангельская история обретает смысл и стройность.
- ² В современной специальной литературе, посвященной данной теме, объективность морали трактуется почти всегда в эпистемологическом ключе. См., напр.: *Dworkin R.* Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // *Philosophy & Public Affairs* 25. № 2 (Spring 1996); *Ellis B.* Truth and Objectivity. Oxford, 1990; *Harman G. & Thomson J.* Moral Relativism and Moral Objectivity. Oxford, 1996; *Rescher N.* Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Notre Dame, 1997; *Smith M.* Objectivity and moral realism: On the significance of the phenomenology of moral experience // *Reality, Representation, and Projection*. New York, 1993; *Wright C.* Truth and Objectivity. Cambridge, MA, 1992.
- ³ По этому поводу в западной и отечественной этике на протяжении нескольких десятилетий – вплоть до 70-х гг. XX в. – велись довольно эмоциональные дискуссии, которые постепенно стихли ввиду полной их бесплодности (как не раз бывало и ранее, когда каким-либо теоретическим аргументам противостояли не другие теоретические, а ценностные аргументы).
- ⁴ Следует, впрочем, заметить, что и некоторые современные авторы придерживаются когнитивистской позиции в понимании эмоций, так что этот вопрос продолжает быть предметом споров в философии сознания и психологии (сводка имеющихся на этот счет взглядов и концепций представлена в статье: *Deigh J.* Cognitivism in the Theory of Emotions // *Ethics*. V. 104. № 4. July 1994).