

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

ДИСКУССИЯ

А.Н. Бобков

Проблема обоснования морали

Всем известно, что существует два рода истины — истина научная и истина моральная. В евангелии от Иоанна, например, Христос говорит Пилату: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего». «Пилат, — сообщает нам Иоанн, — сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем». Тем не менее Христос был казнен Пилатом по настоянию иудейских священников.

Через много веков в Италии Галилей тоже был подвергнут суду священников и принужден был отречься от того, что считал истиной.

Таким образом, в обоих случаях решался вопрос об истине. Однако — это были две разного рода истины. Истина Галилея — научная; истина Христа — религиозная (моральная). В чем же отличие между ними?

Очень часто утверждается, что истины науки опираются на разум, а религиозные (моральные) истины основаны на вере. В этом и видят решающее отличие между ними. Не отрицая такого подхода в принципе, скажем все же, что он не выражает, на наш взгляд, сути этого различия с максимальной четкостью. Религия и мораль тоже апеллируют к разуму, а в науке тоже имеет место вера¹. Принципиальное же различие между ними заключается в отношении человеческой мысли к действительности.

Наука стремится познать то, что есть, что существует независимо от нашего к нему отношения. Научная истина — это мысль, проверяемая на чем-то объективном, находящемся вне самой мысли и существующем независимо от нее. И если научная мысль не выдер-

живает такой проверки, то она должна быть отброшена как неистинная. Критерий такой мысли лежит вне ее самой — в объективном мире. Не мир должен соответствовать такой мысли, а она — ему. Для науки *действительность* самоценна, а мысль — нечто зависимое от нее и само по себе не имеющее никакой ценности. Только соответствующая тому, что есть в действительности, мысль интересует науку и только такую мысль она и называет истинной.

Мораль же, напротив, стремится познать не то, что *есть*, а то, что *должно быть* (чего, следовательно, может и *не быть* в наличии). То, чему учил иудеев Христос, явным образом *противоречило* их действительности. Но мораль, в отличие от науки, и не признает действительность *критерием* истинности. Наоборот, — сама действительность должна соответствовать ее учению. И если так называемые факты не соответствуют учению пророка или моральным нормам, то «тем хуже для фактов». В морали сама мысль (идеал, закон, заповедь и т.д.) самоценна (священна), а действительность признается за нечто *ничтожное*, которое должно быть *приведено* к истине. В ней, следовательно, *сама мысль* является критерием истинности или неистинности *действительности*, и такая мысль и называется Истиной.

Наука оценивает свои мысли о мире, мораль же оценивает сам мир.

Следовательно, не разум и вера разделяют науку и религию (мораль), а тот способ, каким используют разум эти две формы человеческого сознания. При этом часто они настолько тесно сращены у одного и того же автора, что их бывает очень трудно отличить друг от друга. В частности, «Этика» Аристотеля, например, и его же «Политика» — это (в основе своей) не научные произведения, а идеологические (моральные), потому что в них (с помощью разума) отыскивается не то, что есть, а то, что должно быть (что наилучшее). «Мы ведь проводим исследование, — говорит Аристотель в самом начале «Никомаховой Этики», — не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку»². То же самое можно сказать и о «Философии права» Г.Гегеля.

Итак, наука — это знание о том, что есть; идеология (религия, мораль, право) — знание о том, что должно быть (что — наилучшее).

Каким именно должен быть человек и его общество — об этом обычно говорится в их традиционной идеологии, религии, морали (в данном случае все эти три слова означают одно и то же — учение о должном). Но поскольку человек *разумен*, то он не просто *следует* той или иной, принятой в его обществе, религии или морали, но и постоянно задает себе вопросы об *истинности* того, чему он следует.

Эти вопросы не только делают честь человеческому разуму, но и таят в себе огромнейшую *опасность* как для самого ставящего их человека, так и для общества, в котором он живет. Поэтому издавна в философии обсуждается — как одна из сложнейших и опаснейших для человеческого разума проблем — проблема обоснования морали.

В нашей литературе одно из наиболее продуманных исследований этой проблемы содержится в монографии Л.В.Максимова «Проблема обоснования морали»³. В ней автор не только детально анализирует весь спектр различных решений, предложенных за всю многовековую историю философской мысли, но и кратко суммирует самую суть этой проблемы и все мыслимые подходы к ней, предлагая и обосновывая в то же время свое собственное решение. Рассмотрим внимательно ход рассуждений этого автора.

«Методы рационального обоснования, — говорит Л.В.Максимов, — 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»⁴.

В этой исходной формулировке Л.В.Максимова имплицитно содержатся недостатки всех тех его выводов, которые мы будем далее оспаривать, поэтому постараемся сразу же указать на то, в чем именно видим мы ее основной недостаток. Этот недостаток заключается, на наш взгляд, в том, что автор не подчеркивает (или не видит) *принципиальной* разницы между суждениями о сущем и суждениями о должном. И те, и другие могут иметь дедуктивное (аналитическое) обоснование, в ходе которого устанавливается логическое следование одних (менее общих) положений из других (более общих). Если при этом более общее положение считается обоснованным, то дедукция из него менее общих положений делает обоснованными и их. В этом суть дедуктивного (аналитического) обоснования.

Однако следует обращать внимание и на то, *что именно* при этом обосновывается. В суждениях о сущем обосновывается их *истинность*, то есть соответствие объективному положению дел в самой действительности. Например, истинность суждения о том, что сумма углов равнобедренных треугольников равна двум прямым, следует из истинности более общего суждения, гласящего, что сумма углов *любого* треугольника равна двум прямым.

В суждениях же о должном обосновывается не их истинность, а нечто другое, чему, к сожалению, в русском языке (мы подозреваем, что и во всех прочих) нет устоявшегося названия. Поэтому придется обратиться к примерам. «Дети должны чтить своих родителей» — это утверждение бессмысленно рассматривать как истинное или ложное, потому что оно говорит не о том, что есть, но о том, что должно быть. Тем не менее мы должны его *на каком-то (разумном) основании либо принять, либо отвергнуть*. Принять — означает *подчиниться* ему, сделать его своим *правилом, законом* нашего поведения. На каком же (разумном) основании мы должны это сделать?

Нет для этого никаких других разумных оснований, кроме того, что оно нам *нравится*. «Дети должны чтить своих родителей» — это прекрасно, это по-человечески, это по-доброму, это *хорошо*. А обратное ему утверждение — безобразно. Не чтить своих родителей — это по-скотски, это плохо и недостойно человека. В свое время Тертуллиан (автор формулы: «верую, ибо абсурдно»), призывая римлян принять учение Христа, восклицал: «Прислушайтесь же к душе своей — христианке по самой своей природе!». Ф.М.Достоевский утверждал, что если бы на одной стороне был Христос, а на другой — истина, то он бы выбрал Христа. Природа нашей *разумной* души — вот последнее основание для приятия или неприятия тех или иных моральных принципов. Критерий оценки моральных суждений находится не вне нашей души, а в ней самой, точнее — она сама и является таким критерием. То, что ей нравится — хорошо, то, что ей не нравится — плохо. Первое есть добро, второе — зло.

Таким образом, в обосновании суждений о должном обосновывается не их (теоретическая) истинность или ложность, а их «нравственность» (моральность) или безнравственность (аморальность). В остальном дедукция (логика) в области морали действует точно так же, как и в области суждений о сущем.

В частности, поскольку, например, положение о том, что «дети должны чтить своих родителей» сформулировано в *общей* форме, постольку с его принятием мы (неявно) принимаем и огромное множество менее общих положений, могущих быть (чисто дедуктивно) выведенными из него как из более общего. «Хорошие дети должны чтить плохих родителей», «Живущие дети должны чтить умерших родителей», «Умные дети должны чтить глупых родителей», «Честные дети должны чтить нечестных родителей», «Богатые дети должны чтить бедных родителей» и т.д. и т.п. Все эти конкретные утверждения логически следуют из общего положения о том, что «(любые) дети должны чтить (любых) родителей». Однако тем самым обосновывается не

что иное, как «нравственность» (моральная истинность) всех этих положений. Раз мы приняли нравственность более общего положения, значит, мы должны принять в качестве нравственных и все его менее общие (более конкретные) формулировки.

Л.В.Максимов в вышеприведенном его положении, пытаясь подвести под одно понятие и научные, и моральные высказывания, говорит об их «*достоверности*». Однако достоверность — это свойство одних только *научных* высказываний, или высказываний о *сущем*. К высказываниям же о должном определение достоверности никак не применимо. «Почитай своих родителей» — этот моральный закон ни в каком смысле не может быть назван «достоверным».

Если же нам необходимо все-таки найти такое общее определение, подходящее как для научных, так и для моральных высказываний, то им может быть только определение *ценности*. Ценность научных суждений — в их *истинности* (соответствии сущему); ценность моральных суждений — в их *нравственности* (соответствии желаниям нашей души, или нашей *разумной воле*).

Вернемся теперь к рассуждению Л.В.Максимова.

«Всем — и метаэтикам, и самим моралистам — ясно, — продолжает он, — 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?»⁵.

Прервем здесь автора, чтобы заметить следующее. С обоснованием высших принципов («*first principles*») возникают «сложности» не только в морали, но и в науке (в теоретическом мышлении). Что может ответить, например, математик тому человеку, который не хочет принять утверждение, что «через две точки можно провести прямую линию и притом только одну»? Или физик — человеку, не желающему принять, что «скорость света постоянна в любых инерциальных системах»? Или ученый — человеку, заявляющему, «а почему я вообще должен что-то принимать»? Можно ответить таким людям по-разному. Тем, кто вообще не хочет ничего принимать «из принципа»

(из упрямства), можно, например, посоветовать обратиться к психиатру. Те, кто не хочет принимать постулат о постоянстве скорости света, скорее всего, более разумны, чем те, которые его приняли. А с теми, кто развивает так называемые «неевклидовы геометрии», вопрос тоже не совсем ясен. Однако из всего этого вовсе не следует, что для обоснования этих положений придется искать основания «где-то за границами науки», например, в морали. Все такого рода вопросы должны решаться и всегда решаются только в границах самой науки.

То же самое — и с моральными вопросами. В частности, детям, упорно не желающим, например, чтить родителей или отказывающимся вообще чтить кого-либо и что-либо, обычно просто дают ремня. Если же эти «дети» ростом уже выше родителей, то их, например, штрафуют, лишают свободы или даже расстреливают. Но никому обычно не приходит в голову искать решение подобных проблем «за границами морали».

Таким образом, *во-первых*, наука и сама обоснована ничуть не в большей степени, чем мораль и поэтому, если бы нам даже и удалось найти *научное* обоснование морали, то ее обоснованность от этого несколько бы не выиграла; а, *во-вторых*, поиск такого *научного* обоснования морали прямо противоречит разуму, то есть *понятию* науки и *понятию* морали. Должное из сущего невыводимо, — это следует из самого их понятия.

Продолжим теперь рассуждение Л.В.Максимова.

«Очень многие этики, моралисты, проповедники, — пишет он, — смело брались за решение этой задачи, несколько 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»⁶.

Итак, автор утверждает, что учения утилитаризма, гедонизма, эвдемонизма — это не сама мораль, но всего лишь некоторый особый способ обоснования морали.

Утилитаризм, как известно, принимает в качестве высшей нравственной ценности «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Другое дело — как он понимает это счастье и как предлагает его «рассчитывать». Для утилитаристов характерно стремление свести человеческое счастье к удовольствию, безопасности, наслаждению, пользе. При этом, однако, они не говорят, что мы должны все это принять, *потому что* это полезно или приятно. Полезность и при-

ятность сами говорят за себя и не нуждаются в дополнительных основаниях. Люди не могут не стремиться к пользе, потому, что *такова их природа*, а не потому, что можно как-то обосновать, так сказать, «полезность полезности». Наслаждение, удовольствие, польза — это благо (добро), но благо (добро) — это не удовольствие, не наслаждение и не польза. Утилитаризм можно критиковать только за это — за *абсолютизацию* частных форм блага, а не за то, что он предлагает вместо блага не-благо, или за то, что он пытается вывести благо из не-блага. Он этого не делает.

Гедонизм принимает в качестве главной человеческой ценности (чувственное) наслаждение, а эвдемонизм — счастье, которое опять-таки может пониматься очень по-разному. Без дальнейших разъяснений того, что понимается под «счастьем», слово это — пустой звук. Поэтому к этим учениям относится все то же, что мы сказали выше об утилитаризме. Все они учат не тому, что есть, а тому, что должно быть — к чему должны стремиться человек и общество. Но это и есть мораль (в самом широком смысле) как нечто *противоположное* науке. Ни о каком выведении суждений о должном из суждений о существе в этих учениях нет и речи.

Вернемся к рассуждениям Л.В.Максимова.

«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»⁷.

Здесь мы опять вынуждены повторить, что Л.В.Максимов приводит нам не какие то особые формы *обоснования* морали, но особые формы *самой морали*. Служение богу, нации, партии, государству как высшим ценностям — это особые формы *самой морали*. Когда мы утверждаем, что «должно служить таким-то высшим ценностям», то мы высказываем не *аргумент* в пользу морали, а сам моральный принцип. Ведь мораль в том и состоит, что это — совокупность принципов, правил, критериев и т.д., которыми руководствуются люди в своем собственном поведении и в оценках поведения других людей.

Рассмотрим, наконец, последний тип обоснования морали, по Л.В.Максимову.

«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»)»⁸.

Что касается марксистской этики, то необходимо уточнить, что в ней морально добрым считается не «содействие исторической необходимости», а содействие освобождению пролетариата и других трудящихся классов от эксплуатации их нетрудящимися классами. Морально все то, что содействует такому освобождению. Другое дело, что марксизм как наука (ведь в нем есть и научная сторона) стремится доказать, что такое освобождение и *неизбежно* в силу неких законов, выражающих историческую необходимость.

Что же касается общей формулы: «Существует А, поэтому должно делать В», то она, действительно, некорректна. Должное из сущего невыводимо.

Однако вряд ли можно даже и стоицизм упрекнуть в принципиальном использовании этой формулы. Стоицизм призывает своих адептов *презирать* как (чувственные) наслаждения, так и (чувственные) страдания и саму смерть. Любить же он призывает только *свободу* как *независимость* от наслаждений и страданий. Стоик счастлив от *сознания* своей *независимости* от них. В этом и заключается стоическое *счастье* — в свободе и независимости *человеческого духа*. Этот идеал (заимствованный ими у киников) стоики ни из чего не выводили. Они его просто проповедовали в качестве *альтернативы* «свинскому» *эпикурейскому* идеалу, призывавшему к поискам наслаждения и к бегству от страданий. Стоики же призывали стремиться только к свободе духа.

Правда, при этом они отстаивали не только красоту (достоинство, возвышенность), но и *разумность* (целесообразность) своей позиции. Точнее, они доказывали нецелесообразность всякой иной. Неразумно, говорили они, гоняться за удовольствиями или убегать от страданий, поскольку все это не в нашей власти. Миром правит неумолимый рок, который «подчиняющихся ему ведет, а упирающихся тащит». Разумный стоик и не сопротивляется ему именно потому, что он разумен. Он следует не самому року, но разуму, не оставляющему ему другой возможности.

Таким образом, даже и с этой стороны схема рассуждений стоика не такова, что «раз миром правит рок, то и человек должен беспрекословно подчиняться своей судьбе» (это было бы простой тавтологией). Его схема рассуждений состоит в следующем. Человек должен следовать своему разуму. Но разум говорит нам, что миром правит судьба (рок, фатум, слепая необходимость). Следовательно, человек должен подчиняться своей судьбе. Исходная посылка здесь не суж-

дение о сущем («миром правит судьба»), а суждение о должном: «человек должен следовать своему разуму». Таким образом, даже и с этой стороны стоицизм не является неморальным способом обоснования морали (хотя формально такие попытки, видимо, можно обнаружить в некоторых высказываниях стоиков).

Вернемся к Л.В.Максимову.

«Можно считать твердо установленным то обстоятельство, — заключает он, — 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, — продолжает он, — последствия этой логической критики? Отказалась ли нормативная этика XX века от ложных классических аргументов? Ничего похожего не произошло. ... После некоторой заминки вновь возродились и набирают силу натуралистические учения, множатся разные варианты утилитаризма, влиятельна, как и раньше, религиозная этика»⁹.

На наш взгляд, который мы старались обосновать выше, автор упорно видит проблему там, где ее нет. Натуралистическая этика — это не способ обоснования этики, а сама этика. То же и с религиозной этикой и со всеми прочими, в которых Л.В.Максимов отказывается видеть различные формы морали, видя в них нечто *внешнее* самой морали. Поэтому здесь невольно приходит на ум замечание, высказанное в свое время Гегелем против людей, которые отказывались видеть во множестве различных философских учений саму философию. Такие люди, говорит Гегель, хотят видеть фрукты, но отказываются от груш, яблок, апельсинов и т.д. Но ведь фруктов самих по себе видеть нельзя! Точно так же, на наш взгляд, обстоит дело и с позицией Л.В.Максимова — он имеет в виду какую-то Мораль, но отказывается видеть ее в утилитаризме, эвдемонизме, марксизме, христианстве, исламе и т.д., считая, что все это — некоторые некорректные претензии на *обоснование* морали, но не сама Мораль.

«Почему так обстоит дело? — спрашивает Л.В.Максимов. — 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. ...

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»¹⁰.

На наш взгляд, это приписывание нравственности (морали) какой-то принципиальной «алогичности», иррациональности, суггестивности и т.п. глубоко ошибочно (к слову сказать, астрология и парапсихология — это как раз (псевдо)наука, а не мораль). Мораль не более иррациональна, чем наука. И в науке ее первые принципы тоже не выводятся аналитически. Первые принципы науки получены столь же «иррациональным» (неаналитическим) путем, как и первые принципы морали. Что же касается приводимого Л.В.Максимовым примера «алогичности» обоснования морали идеалом прогресса, то тут опять-таки нет никакого обоснования. Да, существует моральное учение, провозглашающее высшей ценностью прогресс, так сказать — религия прогресса. Да, такая религия может привести к некоторым неприемлемым для людей последствиям. Но при чем тут обоснование? Из каких научных положений выводится то, что следует стремиться к прогрессивному развитию? Не из каких. Это есть чисто *моральный* выбор. Ж.-Ж.Руссо (а еще ранее — Гесиоду) нравилось то, что было в прошлом («золотой век»), Кондорсе и Дидро нравилось то, куда ведет история (прогресс). Поэтому первый проповедовал религию первобытной простоты нравов, а вторые — религию прогресса. Ни из каких научных истин тот или иной выбор не следует (и никто его и не пытался оттуда вывести).

«Но если моральные принципы, — продолжает Л.В.Максимов, — 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...

Правда, следует сказать, — уточняет Л.В.Максимов, — 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»¹¹.

Трудно сказать, что Л.В.Максимов называет «психологической наукой», которая якобы не обнаруживает даже аналога практического разума, но это и не важно. Практический разум явственно сам обнаруживает себя и без ее помощи. В частности, так называемое золотое правило нравственности, формулировки которого идут к нам уже из глубокой древности и от самых разных народов, есть не что иное как *продукт* этого разума. «Никто не должен делать другому того, чего себе не желает» — это не *научное* открытие (то есть не утверждение о сущем), а *практический* (моральный) закон, который *не отражает* реальное положение дел, а *предписывает* некоторое особое — *моральное* — поведение. И этот закон — плод именно *разума*, а не чувства, *в силу того*, что он выражен во *всеобщей форме*. Именно *форма всеобщности* и свидетельствует о том, что перед нами продукт разума, а не чувства. Другими всем известными продуктами практического разума являются, например, юридические Кодексы, в которых строго логически и непротиворечиво описывается, что должны делать и чего не должны делать люди как юридические и физические лица. По своей логической стройности и строгости Кодекс Наполеона, например, ничем не уступает Геометрии Евклида. Только у Евклида говорится о сущем, а у Наполеона — о должном; в остальном же и то, и другое есть плод именно разума.

Точно так же, как *теоретический* разум приходит к своему высшему закону, гласящему, что «не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть присуще одному и тому же» (закон противоречия), так и *практический* разум приходит к провозглашению своего высшего закона: «не должно делать другим, чего себе не желаешь».

Правда, при этом следует, видимо, добавить, что разум у человека, все-таки, один, а практическое и теоретическое есть лишь *формы* его проявления. Разум может постигать и формулировать всеобщее как в форме сущего (теоретическое), так и в форме должного (практическое).

«Вообще, — говорит Л.В.Максимов, — главный методологический дефект всех концепций, допускающих возможность рационального обоснования морали, состоит в пренебрежении реалиями психики. Я полагаю, — замечает он, — 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»¹².

То, что «спекулятивный» разум очень даже способен выдвигать моральные суждения — это было показано выше (хотя это, в норме, и излишне). То, что моральные императивы «не существуют без психического, эмотивного компонента» — это тоже банально. Однако Л.В.Максимов, видимо, хочет сказать, что человеческие эмоции — первичны, а (практический) разум — вторичен, то есть является простым выражением того «эмоционально-психологического» содержания, которое существует до него и независимо от него.

Отчасти это действительно так. Например, ложка меда, положенная на язык, *одновременно* дает нам ощущение сладости и (ощущение же) удовольствия от сладкого. Сладость есть *теоретическое* отражение определенного химического состава меда, а удовольствие есть ощущение *гармонии* сладкого с нашим организмом (если переест меда, то ощущение сладкого останется, а чувство удовольствия сменится уже ощущением отвращения, неудовольствия). Все эти процессы (чувственного отражения и оценки) протекают *независимо* от нашего сознания и без какого бы то ни было участия в них нашего разума. Подобные ощущения свойственны, видимо, уже и амебам. Почему сладкое (взятое в меру) нашему организму «априори» приятно, а горькое — «априори» неприятно, мы этого не знаем. Так именно чувствовать сладкое — это нам задано, врождено. Мы так *физически* устроены.

Чувство справедливого и несправедливого мы испытываем точно по такой же схеме — есть *теоретическое* восприятие определенных поступков, которое *одновременно* сопровождается чувством радости (одобрения) или возмущения. Однако «химический состав» тел, творящих справедливое или несправедливое (равно как и химический состав нашего собственного тела) здесь уже совершенно ни при чем. Что-то дру-

гое в нас (не наше тело) гармонирует здесь или не гармонирует со справедливым или несправедливым. Мы называем его (это другое) душой, духом, разумом и т.д. — главное, это не тело, которое к справедливости или несправедливости абсолютно равнодушно. Оно его просто не воспринимает. Тело может ощущать сладкое, кислое, холодное, тяжелое и т.д., но не справедливое, доброе, прекрасное и т.д.

Таким образом, на самом деле *любые* эмоции — *вторичны*. Физические эмоции — это выражение *физической* гармонии-дисгармонии между нами и внешними телами; а высшие (моральные) эмоции — это выражение *духовной* (душевной) гармонии-дисгармонии между нами и внешними нам событиями или порядками. Иначе говоря, любые эмоции есть *результат* сравнения, но *прежде*, чем они возникнут, должно *уже быть* то, с чем сравнивается объект, способный вызвать эмоцию. Эмоции не являются основаниями — они сами обоснованы особенностями либо нашего тела, либо нашей души (практического разума). Этого-то и не понимают те, которые саму эмоцию считают чем-то *субстанциальным* (самосушим) и первичным.

«Разумное обоснование моральных принципов невозможно, — говорит далее Л.В.Максимов, — эта точка зрения представляется мне убедительной. Однако тот, кто принимает такую точку зрения, 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? ...

Как ответить на эти вопросы?

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»¹³.

«Целый ряд социальных (и, возможно, биологических) факторов» — это как раз и есть *иррациональное*, от которого Л.В.Максимов хочет нас избавить. Моральные же принципы обоснованы не этими «факторами», а разумной волей (практическим разумом). Почему, говоря о воле, ее надо обязательно называть «неразумной», «субъективной», «иррациональной» и т.д.? Разве воля не может быть разумной? Воля — это способность желания. Более того, — это способность *разумного* желания, присущая только человеку. У животного нет воли, хотя есть способность (низшего) желания. Животное тоже хочет, но оно может хотеть только животного — пищи, тепла, безопасности

и т.п. Ничего разумного оно хотеть не может, потому что оно неразумно. Если же воля хочет разумного, то она разумна. Воля, стремящаяся к тому, чтобы в обществе правил закон, — разумна. Воля, стремящаяся к тому, чтобы этот закон был справедливым, не только разумна, но и моральна. Почему такая воля не может считаться обоснованием морали?

«Вместе с тем следует признать, — говорит Л.В.Максимов, — 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, — продолжает он, — 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 «метафизическое», 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»¹⁴.

Под «рациональным», как это теперь видно с полной ясностью, Л.В.Максимов понимает только *теоретически* рациональное. Под невозможностью рационального обоснования морали он понимает невозможность выведения суждений о должном из суждений о сущем, что, действительно, невозможно. Однако теоретически рациональное не является *единственным* видом рационального. Есть еще и *практически* рациональное.

Наука (теоретический разум) принимает некоторые свои исходные («первые») принципы единственно лишь *на том основании*, что человеческий разум не может не признать их *очевидно* истинными. Основанием их истинности является здесь *сам разум*. Они обосновываются *самим разумом*, и ничем иным. Это и есть их последнее, *рациональное* обоснование.

Мораль (практический разум) *точно так же* принимает некоторые свои исходные («первые») принципы (императивы) лишь на том основании, что человеческий разум не может не признать их *очевидно* нравственными (моральными). Основанием их моральности (нравственности) здесь точно так же является *сам разум*. Они обосновываются *самим разумом*, и ничем иным. Это и есть их последнее, *рациональное* обоснование.

Однако в науке, особенно после Ф.Бэкона и Г.Галилея, критерий рациональности хотя и не был отброшен, но был признан все же *недостаточным*. Поскольку критерием ценности теоретических суждений является их соответствие не разуму самому по себе, а объективному положению дел *в самой природе*, постольку научная мысль заинтересовалась проверкой своих теорий на самой природе. Такой проверкой является эксперимент. Сколь бы ни очевидной и ни рациональной не казалась теперь та или иная теория, последнее слово в ее оценке теперь было признано за экспериментом, то есть за тем, как ее оценит *сама природа*. Институционально это выразилось в том, что в дополнение к наукам чисто рациональным (математике, логике, философии) стали стремительно развиваться науки эмпирически-экспериментальные (физика, биология, социология). В этом и заключается главное отличие науки современной (преимущественно эмпирически-экспериментальной) от науки древности (преимущественно чисто рациональной).

Определенный переворот произошел и в сфере морали, с тем, однако, отличием, что понятийно здесь не потребовалось менять критерий моральности. Поскольку морально (нравственно) все то, что соответствует природе разумной человеческой души, то потребовалось лишь признание более широкого круга притязаний этой души в качестве критерия морального, нравственного. Средневековая мораль была более аскетична и более ригорична, современная мораль более терпима к человеческим слабостям и более гибка. Вместе с тем, современная мораль требует признания своей компетенции и в тех областях, в которых ранее ее принципы почти не принимались во внимание. Например, социализм есть мораль в сфере экономической практики. Экологизм есть мораль в сфере преобразования природы и т.д.

Поэтому необходимо, на наш взгляд, особенно подчеркнуть следующее. Теоретикам морали издавна присуще стремление сводить ее в основном к так называемому золотому правилу нравственности, что, с одной стороны, сводит мораль только к *общечеловеческой* морали, а с другой — только к *межличностным* отношениям. И то, и другое сильно *обедняет* теорию морали. Гегель назвал свое знаменитое произведе-

дение «Философия права». Но с полным правом он мог бы назвать его и «Философия морали». Иначе говоря, весь круг рассматриваемых в этом произведении вопросов и есть подлинная сфера действия морали, а не только то, что обычно понимается под моралью (в узком смысле слова). Мораль не сводится к одному или нескольким абстрактным принципам. Она проникает собой все сферы человеческой жизни и деятельности. Поэтому, на наш взгляд, теоретики морали должны исследовать не только общечеловеческую абстрактную мораль, но и все *конкретные* учения о должном, развивающиеся на всем протяжении человеческой истории во всех ее сферах. Все эти учения представляют собой реальное обнаружение морального (практического) человеческого разума, движущего историю. Они есть сама история или, по крайней мере, ее суть.

Литература

1. Логунов А. О теории относительности // Наука и жизнь. 1098. № 3.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 4. М., 1983.
3. Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991.

Примечания

- ¹ Например, академик А. Логунов по поводу ОТО А. Эйнштейна говорит следующее: «Сегодняшнее отношение к этой теории в большой степени основано на вере. Но наука не вера» (Наука и жизнь. 1987. № 3).
- ² Аристотель. Никомахова этика. Кн. 2 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 79.
- ³ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991.
- ⁴ Там же. С. 6.
- ⁵ Там же. С. 6–7.
- ⁶ Там же. С. 7.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 7–8.
- ¹⁰ Там же. С. 8–9.
- ¹¹ Там же. С. 9–10.
- ¹² Там же. С. 10.
- ¹³ Там же. С. 10–11.
- ¹⁴ Там же. С. 11–12.