
ТЕОРИЯ

А. В. РАЗИН

ЧЕМУ НАС УЧИТ ФИЛОСОФИЯ?

Объектом исследования в данной статье являются функции философии, предметом рассмотрения – мировоззренческая функция философии и приспособление человека к миру. Это раскрывается в связи с анализом нормативных систем, которые позволяют человеку конструировать социальную реальность и приспособливаться к миру, понять который теоретически он в окончательном смысле не может. В статье используется системная методология рассмотрения общества, показана возможность применения критерия истины к нормативным системам, отмечено, что положительное решение этого вопроса является важной стороной разработки проблемы обоснования морали. Автор утверждает, что должное может быть выведено из сущего. В данной связи мораль рассматривается в свете исторических этапов ее развития. Истинность мировоззренческих систем определяется той степенью уверенности, которую они могут дать человеку для утверждения позитивного отношения к миру. Специфика ценностного сознания раскрывается на основе демонстрации связи ценностей с нормативными системами общества. Показывается, что истинность первоначальных оценок действительности подтверждается возникающей на их основе системой норм, обеспечивающих устойчивость форм социальных коммуникаций.

Ключевые слова: мировоззрение, ценность, оценка, этика, мораль, норма, приспособление, должное, сущее, уверенность.

The object of study in this paper is functions of philosophy. The subject matter is the philosophy as the general world outlook and adaptation of a man to the world. This revealed in connection with the analysis of normative systems that allow us to construct social reality and to adapt to the world, which we cannot understand theoretically in a final sense. The article uses a systematic methodology for the consideration of the society, It is shown the possibility of applying the criterion of truth to normative systems; disclosed that a positive resolution of this issue is an important aspect of moral foundation problem. The author claims that duty can be deduced from existence reality. In this con-

text, morality is examined in the light of the historical stages of its development. The truth of world outlook systems is determined by the degree of confidence that they can give a man for adoption a positive attitude towards the world. The specificity of value consciousness is revealed on the basis of demonstrate the correlation values with the normative systems of society. It is shown that the validity of the initial assessments of the emerging reality is confirmed on the basis of correlated system of norms that ensure the sustainability of the forms of social communication.

Keywords: *world outlook, value, evaluation, ethics, morality, norm, adoption, duty, reality, confidence.*

Данная статья ориентирована прежде всего на осмысление мировоззренческих функций философии. Мы признаем, что философия может выполнять и иные функции, скажем, быть общей методологией познания, основой принципов понимания при общении людей в различных коммуникативных пространствах, базой осуществления межкультурного диалога. В специальных областях философского знания – этике, эстетике – решаются другие задачи, например: разработка принципов справедливости, обсуждения критериев прекрасного, воспитательных функций, функции утешения. Отдельные мыслители даже признают некоторые специальные функции решающими. Скажем, Ж. Делёз и Ф. Гваттари говорят о разработке концептов как способе реализации воспитательной функции философии, Р. Рорти отмечает значение утешения, иронии, говорит об авангардной роли философии. Можно назвать и другие функции, но мы полагаем, что все они так или иначе окажутся связаны с мировоззренческой функцией. Например, методологическая функция философии в отношении науки более всего проявляется тогда, когда в развитии самой науки возникают кризисные ситуации и оказываются востребованными философские предположения об общей картине мира.

Но насколько философия способна построить такую картину и тем самым предложить человеку какие-то надежные ориентиры для жизни, для определения жизненных приоритетов, остается большим вопросом.

В принципе, надежность наших жизненных ориентиров можно было в окончательном смысле утверждать только в том случае, если бы мы имели полное знание о мире. Достижение такого знания

было идеалом многих философов начиная с Античности и заканчивая Новым временем, хотя у большинства из них в то же время имелось и сомнение в реализации такой возможности.

Думается, что сейчас ни у кого из ведущих философов не осталось сомнения в том, что полного знания о мире мы не имеем и не сможем его получить, так как области человеческого познания ограничены, а мир – бесконечен. Более того, в современной философии преобладающей является позиция, согласно которой мир даже в том виде, в каком мы пытаемся представить его в объективном смысле, все же всегда является интерпретированным субъектом. Это усложняет задачи ориентации в подобном мире, но именно здесь, с нашей точки зрения, и может помочь философия.

Возникновение философии

Прежде всего следует отметить, что наука имеет самостоятельную логику развития и возникает по практическим соображениям.

Осмысление этого процесса, обоснование логики научного мышления обычно связывают с именами Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, живших в Милете, Ионии в VII в. до н. э. Милет был центром торговли, центром ремесленного производства. Понятно, что строительство кораблей, плавка металла и т. д. требовали знаний. Знания собирались и систематизировались. Фалес, в частности, бывал в Египте, Средней Азии, Халдее.

Но древнегреческая наука имела одну очень существенную особенность по сравнению, скажем, с астрономическими знаниями египтян. Она с самого начала содержала необходимый для развития научного знания элемент скептицизма. В этом смысле доказательная наука с самого начала была связана с философией. И не случайно наука как таковая возникает в том же регионе и в то же время, когда жил сатирический поэт Архилох. Факт ее возникновения отражает ту же культурную традицию, которая породила Ксенофана.

Ксенофан был единственным мыслителем Древней Греции, отрицавшим многобожие, а также представлением о том, что боги имеют антропоморфный вид. Он считал, что богов просто не может быть много, так как самый сильный из них обязательно уничтожил

бы всех остальных. Бог, с его точки зрения, – это шар, так как последний равен сам себе во всех точках его поверхности.

Концепция Ксенофана свидетельствует о том, что научные, в частности геометрические, представления входят в мифологическое мышление. Но она также есть прямое свидетельство того, что и философское скептическое мышление с момента своего возникновения использовало абстракции, развитые на базе мифологии.

У Ксенофана образ мира как шара был позаимствован Парменидом. Но именно с Парменида начинается собственно философский анализ реальности, за которым стоит тезис о возможности различия сущности и явления, различия того, что мы видим, и того, что может быть присуще бытию как таковому. У него это различие получает выражение в отрицании возможности движения, так как мир, с точки зрения Парменида, – это плотный шар, в котором нет пустоты. Соответственно никакое движение в нем невозможно. Позднее эта дилемма была разрешена Демокритом.

В истории древнегреческой культуры философия постоянно сочеталась с определенными формами мифологического мышления. Однако мифы, оказавшие наибольшее влияние на развитие собственно философского мышления, имели отличный от мифов о богах-олимпийцах вид. Они были связаны с культом бога Диониса, или Вакха.

«Культе Вакха, – отмечает Б. Рассел, – в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отталкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение» [Рассел 1993: 34].

Орфей – легендарный герой, фракийский певец, изобретатель музыки, участвовавший в походе аргонавтов, не побоявшийся спуститься в ад за своей женой, был убит вакханками во время праздника как женоненавистник. В действительности он просто сохранял верность своей умершей жене. Смерть Орфея наступила через четыре года после смерти его жены и неудачной попытки вызволить ее из царства Аида. Столь долгое воздержание было, видимо, непонятно земным женщинам. Сам Орфей, по легенде, был сыном речного бога Эагра и музы Каллиопы и имел иные представления о

верности и чистоте духа. Тело Орфея было разорвано вакханками на части и выброшено в реку вместе с его арфой. Последняя при этом начала чудесным образом производить звуки, а река наполнилась новыми водами. Останки Орфея были вынесены в море и прибиты волнами к острову Лесбос, который стал центром греческой поэтической жизни.

В этом мифе обращает на себя внимание изначальное божественное происхождение Орфея. Несовместимость его божественных качеств с условиями земного бытия, в результате чего он погибает. Продолжение жизни Орфея – в виде влияния его духа на жизнь природы (она оплакивает его гибель и одновременно одухотворяется). Здесь прослеживается влияние останков как материального носителя духовного наследия на последующее развитие человеческого духа. Часть доктрины, выраженной этим мифом, по-видимому, прямо была усвоена орфиками в смысле противопоставления чистого небесного и отягощенного земной материей бытия.

Описанный миф, а также близкие ему мифы об Осирисе и общая кармическая идея, характерная для религий Востока, оказали серьезное влияние на Пифагора и Платона. Правда, греческое сознание трансформировало заимствованную на Востоке кармическую идею в плане совмещения ее с представлением о сохранении индивидуальности или, точнее, самости (так как суть личного бытия еще не была установлена в греческой философии).

В первоначальном культе Вакха (разрывание животного на части и затем поедание его сообща в сыром виде), египетском мифе об Осирисе (жена которого собирала разбросанные останки его тела), мифе об Орфее (останки которого были прибиты к острову Лесбос и оказали влияние на дальнейшее развитие духовной жизни) обращает на себя внимание необходимость воссоединения разрушенной субстанции. Это в принципе отражает заключенную в нравственном мышлении идею неподлинности мира, в котором происходят разрушения, в котором для того, чтобы жить, приходится убивать и в котором жизнь человека заканчивается смертью. Преодоление смерти отражается в символике нового рождения, но в мифах, отвечающих сознанию классового общества, символом нового рождения становится именно воссоединение разрушенного, собирание частей. Разрушение носит здесь неизбежный, но неже-

лательный характер. Оно воспринимается как разрушение совершенства, которое должно быть восстановлено. Сказанное означает, что на саму логику рационального постижения мира во многом оказывает нравственное влияние на сознание человека, его желание постичь такие стороны организации универсума (рационально), которые позволили бы подчинить его индивидуальную жизнь сверхзадачам достижения совершенства, соединения со всеобщим, в том числе в смысле добродетели, которая тоже отражает всеобщие моменты бытия.

В философском мышлении мировоззренческое отношение к миру представлено в обобщенном виде. В отличие от мифологии, апеллирующей к образам героев, изменивших ход развития действительности, к отдельным событиям, философия пытается говорить об общих принципах бытия, независимых от индивидуальной доброй или злой воли. Именно это и означает попытку создать мировоззренческие ориентиры на основе рационального логического знания. Такая попытка представляет собой удивительное восстание разума против чувств. Дело в том, что обычному человеческому опыту жизни в философском мышлении с самого начала противопоставляется принцип сомнения. Сомнения в том, что привычные для многих формы жизни, привычные, основанные на чувственном восприятии реальности образы являются ложными. Этим образам противопоставляется такой способ мышления, который претендует на то, чтобы построить знание о всеобщем и бесконечном как доказательное, логически непротиворечивое, из которого можно было бы вывести надежные поведенческие ориентиры, желательные принципы ориентации жизни.

По сути дела, между мифологическим и философским мышлением нет непроходимой грани. И там, и здесь, создавая мировоззренческие ориентиры, человек уже мыслит в понятиях, выходит за пределы непосредственной эмоциональной реакции на ту ситуацию, которую он пытается как-то обобщить. Но в отличие от тех обобщений, которые используются в мифологическом мышлении для создания воображаемой художественно-образной картины мира, в которой категорически утверждаются определенные черты реальности, называются события, вызвавшие ее изменения, даются строго определенные оценки таких изменений, в философском мышлении всегда остается некоторая доля сомнения. Последняя

закономерно происходит из того факта, что конечное знание о бесконечном мире получить нельзя. Наиболее глубоко мыслящие философы всегда понимали это, хотя в ряде философских концепций названную трудность и пытаются преодолеть за счет таких понятий, как интуиция, откровение, соприкосновение с тайной бытия и т. д. Однако по большому счету интуиция тоже работает на основе рационального мышления и логических принципов¹.

Своей скептической составляющей философия оказывает влияние и на формирование научного познания. Именно благодаря философии наука перестает быть чисто практической системой ограниченных знаний, необходимых, скажем, для разметки земельных участков или предсказания сезонных климатических изменений, и превращается в строгое доказательное знание.

В истории развития общества союз науки и философии постоянно проявляет себя в разных формах, и даже те философские системы, которые претендовали на достижение окончательного познания мира, говорили об абсолютах, о нравственном смысле бытия, все равно испытывали влияние науки своего времени. Известно, например, что на Вл. Соловьева оказала серьезное влияние теория преформизма, И. Кант был восхищен стройностью и красотой математического знания, на философию Д. Юма существенное влияние оказал Р. Декарт, который сам испытал влияние механики. «...Юм своим различием двух основных типов знания обязан той же рационалистической философии, причем истинным знанием Юм считал именно то же знание, которое считали таковым и представители картезианской философии, знание же фактов, по его мнению, есть не больше, как только своеобразная вера» [Виноградов 2011: 24]. Открытия Коперника, Кеплера, Галилея повлияли на формирование пантеистической концепции. «Мысль о многих мирах, о существовании единого закона, которым управляются эти части вселенной, естественно, вызвала к жизни пантеистическую концепцию, которая была не чужда и античной мысли, но которая теперь, через много лет, возникла сразу в нескольких странах Ев-

¹ В ряде публикаций мы показали, что представление об абсолютах, часто сопровождающее нравственное и историческое мышление, не только строится в соответствии с логикой рационального мышления, но и основано на интуиции, также имеющей логическую форму [Разин 1996; 1997].

ропы» [Виноградов 2011: 15]. На пантеистической основе развивалась моральная теория А. Э. Шефтсбери, но пантеизм оказал влияние и на Канта. На Н. Федорова повлияла медицинская практика реанимации. Из сказанного видно, что метафизические выводы не строились на пустом месте. Они явились своеобразными выводами из общих достижений культуры, в том числе и достижений естественных наук.

Скептицизм и метафизика

Из сказанного уже ясно, что философия всегда пыталась сформировать целостное и непротиворечивое знание о мире. Но получить такое знание на основе простого суммирования знаний конкретных наук нельзя. Эта процедура породила бы больше вопросов, чем ответов, так как по мере исследования отдельных областей и интеграции разных наук новые проблемы возникают лавинообразно. Но можно ли получить такое знание, мысленно достраивая, доводя до логического завершения те представления о мире, которые мы уже имеем, или, иначе говоря, имеем ли мы право на метафизические спекуляции?

Многие философы признают возможность и необходимость такого подхода. Как отмечают П. В. Алексеев и А. В. Панин, «если философ стремится охватить, очертить мир в целом, он неизбежно должен дорисовать контуры мира, “включив” в него не только социум, но и проблематичные миры, космический разум и многое другое, в том числе такое гипотетическое, что граничит с человеческой фантазией. Общая, философская “картина мира” содержит в себе также человеческое, эмоциональное отношение к миру, его оценку с точки зрения судеб индивида и человечества» [Алексеев 1996: 63–64]. С такой постановкой вопроса сочетается определение идеи, которое предлагает испанский философ Х. Ортега-и-Гассет: «Прорехи в наших верованиях – вот те бреши, куда вторгаются идеи. Ведь назначение идей состоит в том, чтобы заменить нестабильный, двусмысленный мир на мир, в котором нет места двусмысленности. Как это достигается? С помощью воображения, изобретения миров. Идея – это воображение. Человеку не дано никакого заранее предопределенного мира. Ему даны только радости и горести жизни. Влекомый ими человек должен изобрести мир.

Большую часть самого себя человек наследует от предшествующих поколений и поступает в жизни как сложившаяся система верований. Но каждому человеку приходится на свой страх и риск управляться с сомнительным, со всем тем, что стоит под вопросом. С этой целью он выстраивает воображаемые миры и проектирует свое в них поведение. Среди этих миров один кажется ему в идее наиболее прочным и устойчивым, и человек называет этот мир истиной или правдой. Но заметьте: истина или даже научная истина есть не что иное, как частный случай фантастического» [Ортега-и-Гассет 1991: 475–476].

Но возможна и другая позиция в отношении решения спорных философских вопросов. Это позиция разумного скептицизма. В рамках такого подхода полагается, что мы можем строить ориентиры собственной жизни только на основе тех реальных фактов, которыми мы владеем, и что нам совсем не нужно конструировать для этого какие-то метафизические миры. Здесь я хочу привести одно положение популярного в XIX в. и, к сожалению, почти забытого сейчас американского философа Р. Г. Ингерсола.

31 декабря 1897 г. Ингерсол посетил лабораторию Томаса Эдисона. Он произнес короткую речь, которая была записана на один из первых грамофонов Эдисона. Отрывок этой речи сохранился в записи, которая находится в музее частной корпорации Р.С.А., производящей аудиосистемы. Копия этой записи и ее письменная интерпретация находятся в настоящее время в музее, расположенном в доме, где был рожден Ингерсол (Дрезден, Нью-Йорк). Отрывок очень показателен в плане выражения позиции Ингерсола и стиля его речей, насыщенных короткими эпитафиями. В русском переводе он имеет следующий вид: «Отрицая все религиозные представления, я утверждаю мое собственное и оно имеет следующий вид. Счастье – единственное благо. Время быть счастливым – сейчас. Место быть счастливым – здесь. Способ быть счастливым – сделать счастливыми других. Это представление есть нечто краткое, но оно достаточно велико для этой жизни, достаточно сильно для этого мира. Если есть другой мир, тогда когда мы окажемся там, мы сможем произвести другое представление. Но данное представление определено достаточно для этой жизни» [Interpretive sign... 1977].

Мы думаем, что философия и этика должны привлекать весь возможный арсенал средств для своих мировоззренческих выводов. Материалом для этого в принципе служит все накопленное человечеством знание, включающее законы любой степени общности, начиная от всеобщих форм логики и математики и заканчивая конкретными закономерностями психической жизни индивида.

Что же касается скептицизма в целом, то он имеет давнюю традицию в философии и может быть оценен позитивно. Важно только, чтобы он не был крайним, сочетался с позитивными знаниями о мире и теми мировоззренческими выводами, которые мы можем на их основе сделать. Такой подход проявился в философии очень давно. Уже в Новой Платоновской академии было осознано, что наше знание о мире может быть вероятностным, но это вероятное знание совсем не бесполезно. Академики, в частности Аркесилай, Карнеад, Клитонах, считали, что при решении практических вопросов, возникающих в процессе жизни, следует руководствоваться разными степенями вероятности. Наиболее важные решения следует принимать на основе всесторонне обследованной вероятности.

Интересную методику решения мировоззренческих проблем предлагает нам Эпикур. В письме к Пифоклу он отмечает, что небесные явления допускают много причин своего возникновения и много суждений о своей сущности, которые все соответствуют ощущениям. «Затмение Солнца и Луны может происходить как вследствие угасания, как и у нас это наблюдается, так и вследствие заслонения их какими-нибудь другими телами – Землею или каким-нибудь невидимым телом или чем-нибудь другим подобным. И таким образом, надо рассматривать вместе близкие друг другу причины и не следует считать невозможным, что некоторые из них действуют одновременно. Далее, правильность обращения небесных тел следует понимать так же, как и правильность некоторых явлений, случающихся у нас на Земле. Божественную природу никоим образом не должно привлекать для этого, но должно хранить ее свободной от тягостных обязанностей, в полном блаженстве» [Материалисты... 1995: 201].

Эпикур допускает, что правильным может быть и одно объяснение. Но он допускает также и то, что мир настолько сложен для субъективного понимания, что такого объяснения, возможно, нико-

гда не удастся достичь. Тем не менее это не причина для отчаяния. Здесь Эпикур впервые ставит колоссальную научную проблему – проблему степени точности научного знания, необходимого для практического ответа на тот или иной мировоззренческий вопрос. Это вводит в теорию понятие вероятности, причем основанной не просто на исследовании мнений, как это было в скептицизме, в Новой Платоновской академии, но именно как вероятности возможностей, вычисляемых научным знанием, а также вероятности, оцениваемой с точки зрения достаточности для ответа на определенный мировоззренческий вопрос. Последнее допускает ситуацию, когда в одном случае знания может быть достаточно, и поэтому в дальнейших поисках нет необходимости, в другом случае знания может быть недостаточно, и потому требуются дальнейшие поиски.

Истина в науке и философии

В этом пункте наших рассуждений мы подошли к вопросу об истине, о том, может ли это понятие быть применено к мировоззрению, или к вопросу о том, может ли мировоззрение быть научным.

Можно ли отнести это понятие только к научным знаниям, рассматривать его как соответствие знания действительности? Полагаем, что нет. Прежде всего отметим, что и в науке мы имеем дело с относительными истинами. Каждое новое фундаментальное открытие, а тем более смена научной парадигмы, приводит к пересмотру наших представлений о действительности, опровергая прежние положения, казавшиеся истинными в смысле описания того, что присутствует в окружающем нас мире. Следовательно, определение истины как соответствия знания действительности не работает и в науке. Оно может быть отнесено только к простым фактам точных наук типа $2 + 2 = 4$. Понятно, что даже простые результаты отдельных экспериментов ничего не значат без научной теории, на основе которой осуществляется их интерпретация. Соответственно понятие истины может работать только в смысле соответствия отдельных представлений общей логике развития научного знания на данном историческом этапе. Но если даже в науке, которая всегда претендовала на объективное познание мира, истины оказываются относительными, почему всех так пугает приме-

нение понятия истины к компонентам общественной реальности, в том числе и к мировоззрению?

Думаем, что это определяется только влиянием устойчивой позитивистской традиции, которая рассматривает общественную реальность не только как искусственную, но во многом и как произвольную. Причем традиция эта идет не от классического позитивизма, а от логического, разделившего высказывания о мире на дескриптивные и прескриптивные. Последние рассматриваются как приказы, к которым понятие истины неприменимо.

В такой логике рассматриваются и мировоззренческие системы, в том числе моральные. Считается, что обосновать первопринципы, лежащие в основаниях таких систем, невозможно.

Философы, отрицающие возможность обоснования морали в качестве теоретической процедуры, часто апеллируют к Д. Юму, к его утверждению о том, что разум сам по себе не может быть источником добра и зла, и представлению о невозможности непосредственного перехода от суждений со связкой *is* к суждениям со связкой *ought*. Этот принцип получил определение «методологической гильотины Юма». Чтобы избежать спекуляций по поводу данной интерпретации Юма, позволим себе привести полностью одно из его известных высказываний: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это должно или не должно выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот не-

значительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом» [Юм 1996: 510–511]. Отметим, что Юм прямо не говорит, что такой вывод произвести невозможно. Он только упрекает теоретиков в том, что это не делается, и говорит, что это нельзя сделать на основе одного лишь разума. Тем не менее роль разума Юмом в принципе не исключается. «Недостаточная степень разумности могла бы помешать осознанию... морального долга, моральных обязанностей, но она не могла бы помешать существованию данных обязанностей, ибо они должны существовать раньше, чем будут сознаны. Разум должен их открыть, но не может произвести их. Аргумент этот должен быть принят в расчет, так как он-то, по-моему, и решает окончательно дело» [Там же: 509].

В принципе верно. Любой теоретик, приступая к процедуре обоснования морали, исходит из того, что определенные представления о морали у людей уже есть. Но это совсем не означает, что они сами по себе не могут быть подвергнуты рефлексии, что, например, не может быть подвергнута осмыслению христианская идея смирения и непротivления злу насилием, не могут быть осмыслены исторические условия ее возникновения. Соответственно не может быть показано, какие позитивные и/или негативные следствия происходят из ее принятия в качестве поведенческого принципа, не может обсуждаться оправданность данной идеи на современном этапе развития общества и т. д.

Тем не менее многие философы считают, что методологические указания Юма свидетельствуют именно о невозможности проведения процедуры обоснования морали. Л. В. Максимов по этому поводу пишет: «Казуальный “вывод” (то есть *объяснение феномена*) принципиально отличен от логического вывода (то есть *обоснования суждения*), поэтому сам факт существования ряда авторитетных философских, научных и богословских концепций, объясняющих происхождение и природу морали, ни в коей мере не свидетельствует о несостоятельности “закона Юма” (имеется в виду невозможность выведения должного из сущего. – А. Р.)» [Дэвид... 2011: 35]. Но кто сказал, что обоснование морали мы должны све-

сти к основанию логического вывода? С нашей точки зрения, такое отождествление совсем неверно.

Против некорректного применения юмовского ограничения и связанного с ним автономного подхода в этике выступают и некоторые логики.

Так, А. А. Ивин отмечает: «Несмотря на то, что принцип Юма справедлив, принцип автономии в этике ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных) посылок к оценочным или нормативным заключениям. Конечно, обсуждение особенностей обоснования моральных норм требует учета этого логического результата. Вместе с тем ясно, что он не предопределяет решения методологических проблем обоснования этики, точно так же как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания» [Ивин 2008: 98].

Автономный подход фактически представляет собой попытку вывести мораль из самой морали или из наших базовых интуиций (ценностей), которые как бы присутствуют в голове мыслителя еще до попытки введения каких-то рациональных процедур понимания морали и принятия нравственно приемлемого решения. Например, у И. Канта, предложившего автономный подход в этике, это утверждение ценности самого человека, у Дж. Мура – интуитивное понимание добра, у Д. Росса – долга. В абсолютистских гетерономных концепциях прямо утверждается влияние мистического абсолюта на поведение человека, опять же в виде наличия у него некоторых моральных интуиций. В этом смысле абсолютистские автономные и абсолютистские гетерономные теории достаточно близки друг другу.

Но абсолютистский подход не может сказать ничего более того, что мораль есть мораль, что она представляет собой самую важную реальность в жизни человека. Отсюда известный тезис Сократа и многих его последователей: «Для счастья достаточно одной добродетели». Далее следует вывод о том, что мораль по сути исторически неизменна, что надо быть нравственным и в безнравственных обстоятельствах. Но подобный подход приводит к сведению морали к ряду нехитрых фундаментальных норм, основные из кото-

рых – «не убий» и «не лги». Даже норма «не укради» уже не укладывается в этот список, поскольку там, где нет частной собственности, нечего и красть. Надо ли говорить, что такое понимание морали, тем более не опирающейся на достижения современной науки, например на очевидно выявленную даже у многих животных способность к эмпатии, эмоциональному резонансу, состраданию, оставляет человека неудовлетворенным.

Мы думаем, что проблема обоснования морали – это не проблема вывода императивов из некоторых исходных интуиций (аксиом), не рассмотрение противоречий или непротиворечий некоторой построенной на базе исходных аксиом моральной теории. Это поиск ответов на вопрос о том, что дает мораль человеку, может ли она дать ему уверенность в правильности его бытия, может ли она оправдать цели его жизни.

Но какая мораль может дать человеку удовлетворение, повысить качество его жизни?

Отвечая на этот вопрос, отметим, что человеку редко приходится принимать решения, претендующие на рациональность выбора, в условиях непротиворечия между различными желаниями. Напротив, чаще всего имеется множество оснований для того, чтобы предпринять то или иное действие, предпочесть одно желание другому и т. д. У животных, конечно, не возникает такой ситуации выбора. У них чаще всего более сильный возбудитель просто вытесняет более слабый. Так что если исключить чисто гипотетическую ситуацию буриданова осла, выбор даже высокоразвитыми животными, имеющими психику, обычно осуществляется достаточно просто. Кроме этого, и чисто физиологически у человека иная структура нервных реакций. По своей тенденции каждая нервная реакция стремится стать доминирующей. Поэтому, например, композитор может сочинять свои произведения, надолго забывая о необходимости удовлетворения других потребностей, скажем, о еде. Животное, конечно, не способно к такому поведению.

Ситуацию выбора в условиях противоречащих друг другу оснований действия или недостаточных оснований для принятия решения Дж. Сёрль характеризует через понятие разрыва. «В случае обычного рационального поступка мы должны предположить, что предшествовавшего ему набора убеждений и желаний недостаточ-

но, чтобы детерминировать действие. Это является исходной предпосылкой процесса обдумывания и абсолютно необходимо для применения рациональности. Мы предполагаем, что здесь налицо разрыв между “причинами” действия, то есть убеждениями и желаниями, и “следствием” в виде самого действия. Этот разрыв имеет свое традиционное название “свобода воли”» [Серль 2004: 28].

Серль говорит о том, что внутри разрыва нет ничего. Фактически это означает, что человек принимает решение на свой страх и риск и не может до конца обосновать это в конечном классически рациональном смысле. Безусловно, человек не кибернетическая машина, способная принять точное решение по заданной программе, если для этого достаточно исходных данных. Большинство человеческих решений – это решения с определенной степенью вероятности, решения, на которых сказываются исходные установки сознания и эмоциональные состояния момента. И все же, мы думаем, нельзя сказать, что внутри разрыва ничего нет.

Принимая решения в условиях ограниченной информации (а именно таковы в большинстве случаев человеческие решения, в том числе и очень важные, ведь мы не знаем, каков мир в каком-то конечном смысле), мы все же исходим из некоторой интерпретации мира. Но сама эта интерпретация не является исключительно нашим достоянием. Она исторически обусловлена, опирается на устойчивые мировоззренческие структуры, что имеет место даже в науке, если принять во внимание процесс смены научных парадигм.

Это приводит нас к вопросу о соотношении истинности и рациональности. Рациональные решения стремятся к тому, чтобы опираться на факты, которые рассматриваются как истинные. Это относится как к мировоззренческим истинам, так и к тем, которые могут быть отнесены к истинам условий человеческой жизни. Понятно, что мировоззренческие истины всегда относительны, так как представления человека о мире меняются. Но в каком-то смысле критерий истины может быть применен к этим представлениям, прежде всего в смысле того, насколько они дают человеку уверенность в его жизни на данном этапе его исторического существования и насколько они опираются на научную картину мира.

Каждый новый этап развития морали можно сравнить со сменой научной парадигмы. Так же, как и в науке, новая парадигма по-новому представляет те направления, по которым в принципе можно осуществлять научный поиск, и позволяет отделить то, что является наукой, от того, что ею не является; в морали на каждом новом этапе ее развития человек обретает, казалось бы, потерянную уверенность в целях своего бытия, в правильности выбранного им жизненного пути.

Так, христианская моральная парадигма позволила преодолеть разброс и неопределенность моральных решений, предложенных Античностью, мораль Нового времени попыталась уйти от логики религиозного обоснования морали как ненадежного, разрушающегося вместе с разрушением веры или ее изменением, современная мораль пытается дать уверенность человеку в смысле общественной защиты его фундаментальных прав как на государственном, национальном, так и на интернациональном, международном уровнях.

Каждая из этих моральных систем была связана со своими способами обоснования, особыми системами рациональных рассуждений. Античная этика – с представлением о добродетелях, этика Нового времени – с идеей автономии, моральным абсолютизмом и универсализмом, современная этика – с развитыми представлениями о справедливости.

Представления о должном, отвечающие той или иной моральной системе, несмотря на разные способы обоснования таких систем, не были произвольными. Они выводились из всего строя социальной жизни человека, из опыта его существования в условиях самим же им созданной искусственной среды собственного обитания. В ходе возникновения новых моральных норм имеет место сложный процесс практически-духовного освоения действительности. В ходе этого процесса происходит отражение мира в моральном сознании и одновременное конструирование новой реальности, которая, кроме того, еще и проходит проверку на историческую перспективность в процессе выживаемости различных групп, социально-исторических общностей людей и человечества в целом. Важнейшим итогом практически-духовного освоения действительности является утверждение в общественной жизни социальных норм. Они воспроизводятся в жизни ряда поколений людей и яв-

ляются способом передачи канонизированного в данной культуре представления о должном. На основе этого представления строятся практические взаимоотношения людей, выполняются ожидания одних людей относительно возможного или обязательного (с высокой степенью вероятного) поведения других. Например, представления о том, что голодного накормят, попавшему в беду помогут, с членом своей группы в условиях примитивного общества обязательно поделится пищей и т. д.

Современный человек живет при ином мировоззренческом горизонте, чем человек средневекового или даже раннекапиталистического общества. Он все более смиряется с ограниченностью и относительностью своего видения мира. Но это означает только то, что он должен привыкнуть жить в условиях такой ограниченности, сформировать у себя скептическое мышление, не впадая вместе с тем в полный агностицизм, не отрицая того, что многое можно утверждать о мире и в позитивном смысле.

Практическое приспособление человека к миру

Здесь необходимо отметить, что мировоззренческие системы не являются произвольными. Они так же произвольны, как социальные нормы и принципы поведения, с которыми они тесно связаны.

Важно понять, что с возникновением новых моральных и правовых норм возникает новая социальная реальность, которая до утверждения самих этих норм не существовала. Эта реальность до известной степени вариативна. Например, средневековая Англия отличалась от абсолютистской Франции значительной самостоятельностью феодальных баронов (что было закреплено в Великой хартии вольностей), хотя технологии были принципиально одинаковыми. Но не будем впадать в иллюзии. Во-первых, такие различия сами по себе не являются случайными, они обусловлены историей развития данных стран, географическими факторами, а во-вторых, постепенно сглаживаются по мере общественного прогресса. Как показал в своих исследованиях Ф. Фукуяма, в исторической тенденции все большее и большее количество стран с неизбежностью приходят к выбору демократии [Фукуяма 2007: 56].

Конечно, законы создаются людьми, и в этом смысле они могут восприниматься как произвольный акт творения, скажем, компетентных государственных органов. Именно так и полагали представители юридического позитивизма. Противостоящая юридическому позитивизму теория естественного права предполагала, что в основе законов лежат естественные представления людей. Теория также небыстречная, так как, по меткому замечанию Г. В. Ф. Гегеля, естественным каждому законодателю кажется то, что ему выгодно.

Единственно правильное разрешение этого противостояния заключается в утверждении того, что законы, несмотря на весь возможный разброс отдельных решений, не произвольны, их истинность соотносится с исторической необходимостью общественного развития, с условиями оптимальной организации общественной жизни на данном этапе исторического развития.

Безусловно, люди могут поддерживать одни или другие тенденции общественного развития, они могут не сразу осознать преимущества того или иного пути, например какое-то время считать, что жить в условиях тоталитарного общества лучше, чем в условиях демократического. Это создает разброс в содержании должного, представленного в разных моральных системах и системах права, что и является причиной сомнения относительно того, что должное в морали, так же как и нормативные основания права, можно вывести из сущего.

Истинность нормативных фактов относительна, но она тем не менее имеет место. Общество не смогло бы существовать в том случае, если бы люди постоянно нарушали фундаментальные нормы морали и права. Поэтому можно сказать, что такие нормы, как «не убий», «не лги», «не лжесвидетельствуй», являются исторически подтвержденными истинами. Другие нормы могут быть рассмотрены как истинные или ложные применительно к тем системам, в которых они действуют в своей целостности.

Действующие право и мораль – это именно системы, хотя и не до конца непротиворечивые, в которых все нормы связаны друг с другом и сознанием людей, включающим совместно разделенные ценности. Как возникает такая система, почему она оказывается жизнеспособной, если человек по существу не знает, к чему ее при-

способливает? Ведь он не владеет полностью не только природной, но и общественной реальностью, хотя сам же ее и создает.

Мы полагаем, что ответ на этот вопрос в самом общем виде дал К. Маркс.

Принципиальную роль в процессах духовно-практического освоения мира играют вторичные отношения, то есть те отношения, которые, складываясь, проходят через волю и сознание людей. Они отличаются от первичных, то есть производственных, отношений, которые, складываясь, не проходят через волю и сознание людей (это стихийно возникающие благодаря рыночному обмену пропорции общественного воспроизводства). Маркс называл вторичные отношения идеологическими. Они связаны с некоторой идеологией в том смысле, что их воспроизводство не обходится без определенных идей, главным образом создающих у людей впечатление о том, что они живут в справедливом обществе. На эту особенность идей как содержания определенной части культуры каждого общества, в частности, обращает внимание современный американский исследователь И. Валлерстайн. Для Маркса понятие «идеологические общественные отношения» в основном означало те отношения, которые не существуют в обществе без специальных осознанных усилий людей, направленных на их воспроизводство, и которые складываются постепенно (проходя через волю и сознание людей). Конечно, воспроизводство таких отношений не обходится без определенной идеологии, без идей, которые так или иначе связаны с классовыми и групповыми интересами. В то же время принципиальная значимость теоретического рассмотрения понятия идеологических (вторичных) отношений заключена не только в том, что выявляется противостояние некоторых идей, а в том, что раскрывается механизм, позволяющий успешно жить и действовать в неизвестной реальности, в реальности, которая не может быть полностью контролируема разумом. Именно изучение способа, в результате которого вторичные отношения возникают и воспроизводятся в обществе, позволяет раскрыть внутреннюю связь различных уровней общественной организации.

В традиционном марксистском понимании к идеологическим относятся все вторичные отношения, то есть отношения права, морали, традиции, обычаи и другие такого типа. В то же время «вто-

ричность» подобных отношений не умаляет их значимости. Все виды практических взаимоотношений людей, в том числе и производственные отношения, поддерживаются за счет влияния морали, законов, традиций.

Процесс практического утверждения идеологических отношений в обществе имеет долговременный характер, а сознание и воля людей составляют лишь субъективные стороны данного процесса. Объективную сторону составляет практическое подтверждение возникающих отношений. В конце процесса мы имеем приемлемые сохранившиеся благодаря практическому отбору образцы поведения, которые представлены в общественном сознании. Таким образом, за счет более или менее длительного процесса практической проверки идеи, которые выражают исходные представления о необходимых формах коммуникации, превращаются в устойчивые социальные нормы, поддерживаемые системой вторичных отношений. Неверные же идеи и представления рано или поздно отбрасываются исторической практикой в результате их негативного влияния на развивающиеся процессы общественной жизни.

Здесь надо отметить, что Г. В. Ф. Гегель не стал материалистом в области истории, хотя он отлично понимал роль материального производства и много писал о технологических сторонах его организации и развития. С нашей точки зрения, это произошло именно потому, что Гегель не выделил различные уровни организации общественной жизни. Он не раскрыл механизм возникновения социальных норм, не понял, как идеальное превращается в материальное (или так называемое «материализованное идеальное», то есть идеальное, представленное в устойчивых формах коммуникации, в социальных нормах) через практику общественной жизни. В результате Гегель так и остался на уровне представления о духе, об идеях как основной движущей силе всего общественного развития.

Понимание взаимосвязи различных уровней общественной жизни позволяет также развеять мистический ореол, окружающий понятие ценностей. Исследователей постоянно смущает, почему ценности, которые вроде бы субъективны и связаны с целенаправленным, свободным выбором, в то же время предстают перед личностью как нечто объективное. В связи с этим в историко-философской традиции ценности либо понимаются как особый

мир, противоположный и материальному, и идеальному (из такого представления исходили Р. Б. Перри, М. Шелер, Н. Гартман), либо они выводятся из действительности, объясняются через культурные формы, ложное сознание, например товарный фетишизм, как это было в марксизме.

Если ценности выводятся из действительности, как это имело место в философии К. Маркса, они в лучшем случае могут быть рассмотрены как относительные регулятивные идеи, но не могут быть поняты в абсолютном смысле. То есть в марксизме всегда остается возможность произвести редукцию ценностей к некоторым исторически изменчивым, но всегда проявляющим себя необходимо на данной стадии развития условиям человеческого бытия. В таком случае само ценностное сознание как самостоятельная форма отношения человека к действительности ставится под сомнение. Однако в другом случае ценности всегда оказываются особым, не познаваемым научными средствами миром.

М. Шелер специально акцентирует на этом внимание, говоря о том, что высшие стремления человека невозможно вывести ни из античной идеи формы, ни из материалистической идеи стремления человека к превентивной вооруженности.

В том же ключе рассуждает и Н. Гартман. Он считает, что ценности не имеют смысла без субъекта, без осуществляющей к ним движение свободной личности. «Ценности сами по себе... не имеют силы приводить реальное в движение. Сила может прийти к ним лишь извне, причем только со стороны реальной личности, поскольку та старается в их пользу» [Гартман 2002: 658]. Но ценности ни в коем случае и не сводятся к сознанию личности. С точки зрения Гартмана, они представляют особый мир, движение к которому позволяет уже оформленному категориально миру подняться на новую ступень своего развития. Это, однако, невозможно без усилий человека, без акта выражения его свободной воли. Гартман справедливо обращает внимание на тот факт, что одного должностования, одного принципа оказывается недостаточно для совершения акта морального действия. Для этого требуется еще что-то, что заключено в самой личности.

Признавая вклад названных мыслителей в развитие ценностной проблематики в современной философии, мы все же считаем, что

ценности можно рассмотреть иначе. Они могут быть поняты вне связи с тем мистическим ареалом и априоризмом, которым надеются их многие философы. Просто необходимо понять, что некоторая идея, которая представляет собой первоначальную оценку окружающей человека действительности, в том числе определяет и его цели деятельности, совсем не то же, что идея, связанная с определенной системой социальных норм, подтвержденная практикой существования человечества в этом нормативном поле. Такая идея обладает уже совсем иным (большим) онтологическим статусом, хотя по форме может и не отличаться от первоначальной оценки. Непонимание данного процесса изменения онтологического статуса идей в процессе развития человечества (успеха его существования) и порождает мистику ценностей.

Предложенное понимание ценностей показывает, что понятие истины может быть применено к мировоззренческим системам. Истинность таких систем определяется исторической истинностью социальных норм, с которыми они связаны. Сам же процесс утверждения социальных норм является длительным и практическим. Это духовно практическое освоение действительности, при котором происходит триединый единовременный (хотя и растянутый во времени) процесс первоначальной оценки действительности, конструирования новой реальности (за счет предложения новых принципов коммуникации, новых социальных норм) и проверки этой реальности на историческую истинность.

В заключение сказанного можно сделать один общий вывод: философия учит нас жить в мире, который мы до конца не понимаем и не способны понять в окончательном смысле, в том числе показывая, как человек приспосабливается к нему практически.

Литература

- Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. М.: Проспект, 1996.
- Виноградов Н. Д. Философия Давида Юма. Этика Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Дэвид Юм и современная философия. Материалы международной конференции (Москва, 15–17 ноября 2011 г.). Т. 5. Моральная философия. М.: Альфа М, 2011.

Ивин А. А. Логика: уч. пособ. для студентов вузов. М.: Оникс; Мир и Образование, 2008.

Материалисты Древней Греции. М.: Политиздат, 1995.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика, философия культуры. М.: Искусство, 1991.

Разин А. В. От моральных абсолютов к конкретной действительности; Моральные абсолюты в историческом мышлении. М.: Изд-во МГУ, 1996.

Разин А. В. Моральные абсолюты в историческом мышлении // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1997. № 2.

Рассел Б. История западной философии Т. 1. М., 1993. С. 34.

Серль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004.

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ Москва; Хранитель, 2007.

Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Interpretive sign, Robert Green Ingersoll Memorial Committee. Amherst, N.Y. 1977.