

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

П. П. Гайденко

Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.

Тема, вынесенная в название статьи, несет в себе большую смысловую нагрузку. Оно указывает на то, что человек — не просто природное или социальное существо, хотя он, конечно же, есть и то, и другое; что он не просто «животное общественное и разумное», как его в древности определял Аристотель, хотя в понятие разума греческий философ включал и нравственный аспект, но этот аспект не всегда и не для всех был явным, поскольку в ходе философского развития «разум» получал разные толкования. Сказать, что человек по природе своей есть существо нравственное — значит дать определение человека как существа, различающего добро и зло. И в таком случае именно этика становится фундаментальной наукой о человеке, ибо, по справедливому слову русского философа Н.О.Лосского, она «есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека»¹.

В одной статье невозможно осветить все многообразие подходов к рассмотрению проблем этики в XIX и XX вв. Придется ограничиться лишь некоторыми из них, но при этом так, чтобы увидеть наиболее существенные линии, по которым шло развитие нравственной философии этого периода. Мне представляется интересным остановиться на той полемике, которая уже более двух столетий ведется между двумя направлениями в этике: с известной долей условности их можно обозначить как *натуралистическое* и *антинатуралистическое*, или метафизическое обоснование нравственности. Первое направление ищет предпосылки этических принципов в природе, не вполне одинаково трактуе-

мых у различных представителей натурализма. Второе пытается обосновать *абсолютную этику*, не считая возможным свести нравственное начало к чему бы то ни было другому.

Натуралистическая этика

В XIX в. натуралистическая этика представлена в учениях *утилитаризма*, наиболее известными представителями которого являются И.Бентам и Дж.Ст.Милль, *эволюционизма*, обоснованного в трудах Ч.Дарвина и Г.Спенсера, и *философии жизни*, возникшей в последней четверти века, получившей разные формы у Ф.Ницше, В.Дильтея и А.Бергсона, творчество которого в основном приходится уже на XX в. Сюда же с некоторыми оговорками можно отнести также *социоцентристские* концепции этики. Наиболее значительными представителями социоцентризма в XIX в. были О.Конт, К.Маркс и Э.Дюркгейм.

Этика утилитаризма опирается на позитивизм, который унаследовал традиции английского эмпиризма с характерным для него психологизмом и неприятием метафизики (Т.Гоббс, Дж.Локк, Д.Юм). Утилитаристы придерживаются принципа эвдемонизма в этике, для которого целью человеческой жизни является обретение счастья, а средством достижения этой цели является создание такой системы жизни, при которой общая сумма удовольствий превышала бы сумму страданий. Согласно Миллю, добродетель не есть цель сама по себе, а есть лишь средство к достижению счастья. Считая психологию фундаментом философии, а эмпирический опыт — источником всякого знания, Милль не признает никаких надвременных, вечных идей, в том числе и нравственных принципов: последние, по его убеждению, вырастают из опыта и изменяются в ходе истории. Неизменным остается только стремление человека к удовлетворению своих желаний и чувство удовольствия, которым это удовлетворение сопровождается. Задача этики, как ее понимает утилитаризм, состоит в том, чтобы найти условия, при которых можно обеспечить максимальное счастье для наибольшего числа людей. Таким условием является принцип пользы, который позволяет избежать чисто эгоистического понимания счастья: тот, чья деятельность приносит пользу, содействует не только своему, но и общему счастью. Польза, таким образом, служит для утилитаристов объективным критерием нравственности поступка.

Характерное для английской традиции индуктивно-психологическое обоснование знания Милль объединяет с «позитивной» наукой об обществе О.Конта, что придает его этике социоцент-

рический характер. Утилитаристская этика получила широкое распространение в XIX в. Под влиянием ее Н.Г.Чернышевский формулировал принципы этики «разумного эгоизма».

В отличие от этических теорий эпохи Просвещения – вплоть до Ж.-Ж.Руссо и И.Канта, в которых принципы нравственности рассматривались неисторически, в позитивизме Конта и Милля появляется исторический подход к пониманию нравственности: она все чаще анализируется с точки зрения изменений, происходящих в обществе в ходе его развития. Этот подход становится определяющим в эволюционизме, в учениях Ч.Дарвина и Г.Спенсера, которые стремятся дать естественнонаучное обоснование натуралистической этики. Дарвиновская теория естественного отбора, происходящего в органическом мире, когда в борьбе за существование выживают лишь наиболее приспособленные, была истолкована как общий принцип объяснения законов природного мира, включая и человека как одного из представителей животного царства. Так Спенсер считал, что этическую теорию надо строить, исходя из эмпирически наблюдаемых законов жизни от одноклеточных организмов до человека. Он ставил перед собой задачу не только установить, какое поведение фактически признавалось хорошим или дурным, но и разработать «рациональную этику», т.е. науку, выводящую нравственность из самих законов жизни. Вслед за Дарвином основной закон жизни Спенсер видел в приспособлении живых существ к условиям среды, благодаря которому достигается не только сохранение индивидов и рода, но и достигается полнота жизни, а она-то и есть счастье, т.е. максимум удовольствий. Способность к таким образом понятому счастью есть, по Спенсеру, высший критерий совершенства человеческой природы, а содействие счастью – главное требование этики. Пытаясь с помощью эволюционной теории объяснить также и альтруистические мотивы в человеческом поведении, Спенсер утверждал, что в ходе естественного отбора удалось сохраниться только тем индивидам и популяциям, которые в процессе развития стали получать удовольствие от удовлетворения не только чувственных желаний, но и более высоких стремлений – честолюбия, теоретического интереса, желания общего блага и т.д. Таким способом обосновываются моральные принципы, понимаемые как продукт естественного отбора наиболее приспособленных видов. Как и утилитаризм, эволюционизм в этике эвдемонистичен: высшим этическим благом его представители считают максимум удовольствия для наибольшего числа людей. Парадоксальность попыток обосновать высшие нрав-

ственные принципы с помощью натуралистических аргументов, особенно тех, что опираются на теорию естественного отбора, отметил В.С.Соловьев с присущим ему остроумием: «Человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить человека»².

К эволюционизму тесно примыкает философское течение, которое мы назвали социоцентризмом. Оно представлено в XIX в. прежде всего О.Контom и К.Марксом, а также Э.Дюркгеймом, чье творчество приходится на конец XIX — начало XX в. Хотя ни Конт, ни Маркс не создали специально этической теории, однако их влияние было очень сильным во всех областях духовной жизни, поэтому коснуться их воззрений необходимо для понимания общей картины духовного развития в XIX в. И Конт, и Маркс ставили перед собой задачу возвысить историческую науку до уровня естествознания, которое оба мыслителя рассматривали как образец строгой научности. В этом сказались их общая позитивистская ориентация в философии и натуралистическая ориентация в трактовке проблем нравственности. Правда, в творчестве Маркса позитивистские мотивы под влиянием Гегеля приобрели несколько иное, по сравнению с позитивизмом Конта, звучание: диалектика общественного развития, в основе которой у Маркса лежит гегелевский принцип противоречия, закон борьбы противоположностей, носит не просто драматический, но, если можно так выразиться, кровавый характер.

Пытаясь установить естественный закон истории, Конт находит его в виде принципа трех стадий, через которые проходит общество в своем развитии: теологическую, когда человек объясняет все явления действием сверхприродных сил, метафизическую, когда он трактует эмпирический мир сквозь призму общих понятий, позволяющих якобы постигнуть умопостигаемую основу реальности, и, наконец, позитивную, когда с помощью естественных наук он получает возможность адекватного познания мира, который преобразует с помощью техники и промышленности. Познание должно ограничиваться, по Конту, только установлением отношения между явлениями; не следует искать никакого абсолютного начала, которое стояло бы за явлениями; исторический метод Конта приводит его к выводу, что есть только один абсолютный закон: все в мире относительно. Такой релятивизм — не самая прочная база для построения этики. Тем не менее в позитивизме Конта этические принципы еще не утрачивают своего значения; в поздний период творчества Конт в своей «религии Великого Существа» — Человечества, находит место даже религиозным чувствам, ставя «законы сердца» выше «законов разума».

В своей материалистической философии истории Маркс, как и Конт, в качестве субъекта исторического развития, которое носит необходимый характер, подобный процессам природы, рассматривает общество в целом, однако он видит определяющее начало социальной жизни не в развитии знания, как Конт, а в экономических отношениях, составляющих конечные мотивы всякой человеческой деятельности. Именно экономика, по Марксу, составляет материальный базис общества, тогда как право, религия, философия и, конечно, этика представляют собой идеологическую надстройку, отражающую классовые интересы различных слоев общества. Мораль в этом отношении наиболее отчетливо защищает классовые интересы, а потому Маркс, унаследовав от Гегеля критическое отношение к морали, без смущения говорил о том, что мораль — это полицейский, пересаженный внутрь человека. «Маркс, — пишет русский философ Б.Вышеславцев, — возвел в принцип ту установку сознания, которая в XIX-м веке стала всеми молчаливо признаваться... Всякий буржуа практически был «экономическим материалистом» и еще продолжает им оставаться. Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит «экономический фундамент» и крепко верит в него, — а за то, что она лицемерит и проповедует «дух» и «духовность» для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: все построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах...»³.

Однако и в случае с Марксом, как и с другими имморалистами, мы имеем свидетельство невозможности уничтожить нравственное начало, составляющее природу человеческого существа: теоретически не признавая значимости морали, сам Маркс то и дело морализирует, разоблачая эксплуатацию и обличая своих политических противников: поистине «морализирующий имморализм», как назвал это противоречие марксовой позиции Вышеславцев.

Рассмотрим теперь последний из вариантов натурализма в этике XIX в. — трактовку нравственности в философии жизни. Философия жизни — это направление, рассматривающее все сущее как форму проявления жизни — изначальной реальности, не тождественной ни духу, ни материи и постигаемой с помощью непосредственного переживания — интуиции. Наиболее влиятельные представители философии жизни — Ф.Ницше, В.Дильтей, А.Бергсон. Их творчество во многом определило характер философии последней четверти XIX и начала XX в. (основные сочинения Бергсона вышли уже в XX в.), особенно таких ее направле-

ний, как экзистенциализм, персонализм, неогегельянство; немалое влияние философия жизни оказала и на русскую религиозную философию XX в.

Как и немецкий романтизм конца XVIII – начала XIX вв., к которому тяготеет философия жизни, названные мыслители отталкиваются от механистически-рассудочного мировоззрения, характерного для позитивизма, стремясь к «единению с природой», к пантеистически окрашенному слиянию с ее космическим ритмом. В этом смысле русский космизм имеет немало точек соприкосновения с философией жизни.

Многозначное понятие «жизни» берется здесь прежде всего в его биологически-натуралистическом смысле как бытие живого организма, как естественное в противоположность конгломерату механических частей. Как натуралистический биологизм можно охарактеризовать воззрения Ницше, формировавшиеся первоначально под влиянием А.Шопенгауэра, чье понятие воли весьма близко к понятию жизни. В работе молодого Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», очаровавшей несколько поколений поэтов и философов, дионисийское начало, т.е. в сущности воля в трактовке Шопенгауэра, противопоставляется аполлоновскому, т.е. миру представления. Позднее Ницше испытал сильное влияние дарвинизма и позитивизма и в свете своих новых идей переосмыслил Шопенгауэра, перевернув его «ценностную шкалу», что коснулось прежде всего принципов этики. Этика Шопенгауэра, как и его философия, носит глубоко пессимистический характер. В ее основе лежит чувство сострадания, которое для Шопенгауэра есть высшая добродетель. Основным человеческим пороком Шопенгауэр считает эгоизм, порожденный началом индивидуации и питаемый никогда не могущим быть удовлетворенным стремлением воли к получению удовольствий. Только отказ от влечений может, по Шопенгауэру, освободить человека от страданий вечно неудовлетворенной воли.

Ницше совершил «переоценку ценностей»: не отказ от воли, т.е. от жизни как таковой, не стремление к вечному – сверхвременному, потустороннему – бытию, а радостное утверждение жизни со всеми ее страстями, которая есть единственная реальность, поскольку никакого потустороннего начала не существует, – вот к чему зовет Ницше, возвращаясь к эвдемонизму в этике. В морали сострадания он видит проявление рабской психологии, общей, по его убеждению, у Шопенгауэра с христианством. Христианскую этику ненасилия и любви к ближнему Ницше счи-

тает плодом рессантимента — мстительного чувства слабых и низких к сильным и благородным, носителям воли к жизни в ее высшей форме — воле к власти. Основные принципы Ницше, в последний период жизни претендовавшего на роль реформатора морали, — романтика силы, воинствующий атеизм и война против христианства, утверждение безграничного индивидуализма и относительности всех ценностей — как теоретических (истина), так и этических (добро). Абсолютной ценностью для Ницше является лишь сверхчеловек, освободившийся от рабской морали, и его воля к самоутверждению.

Как видим, натуралистическое направление в этике представлено очень разными концепциями: ницшеанское требование преодоления морали имеет мало общего с утилитаризмом, искавшим «наибольшего счастья для наибольшего числа людей». Их роднит лишь убеждение, что не существует абсолютной этики, имеющей свои корни в сверхчувственном, сверхвременном бытии. Но если в утилитаризме и эволюционизме природное начало рассматривалось как основа нравственных норм, которые сохраняли свою значимость, то у Ницше природа, в сущности, поставлена на место нравственности, природные инстинкты — на место этических требований. Такую точку зрения правомерно назвать аморализмом. Именно аморализм выражается в требовании Ницше встать по ту сторону добра и зла.

Романтически-аристократический индивидуализм с его культом героя (вспомним Ричарда Карлейля), увиденный сквозь призму биологии и, в частности, дарвинизма, на пороге XX в. санкционировал безграничный произвол сверхчеловека.

Тут, однако, может возникнуть вопрос: почему же тем не менее учение Ницше оказало сильное влияние на европейскую культуру конца XIX — начала XX в.? И не только на философию, но и на поэзию, на литературу в самом широком смысле слова?

Во-первых, заметим, что Ницше — прежде всего *поэт*. Сочинение «Так говорил Заратустра», получившее наибольший резонанс в мировой литературе — не философский трактат, а поэма, автор которой выступает в роли пророка новой религии — культа природы. Как поэт, как мастер слова Ницше необычайно талантлив. Насколько небогата его собственно философская аргументация, настолько же богат и прекрасен язык его лучших сочинений, с трудом поддающийся адекватному переводу. Если добавим к этому, что Ницше еще и глубокий психолог, которого в этом отношении можно сравнить разве что с его современником Дос-

товеским, то мы поймем источник огромной суггестивной силы его произведений. И во-вторых: не забудем, что своей кульминации влияние Ницше достигло в первой трети XX в., как раз в тот период, когда и в Европе, и в России сложилось массовое общество. А в массовом обществе именно эмоциональное воздействие выходит на первый план — и тут Ницше имеет мало равных. О философской же стороне его творчества судить могут сравнительно немногие.

Подводя итог рассмотрению натуралистической этики, мы можем сказать, что ее представители не могут дать обоснования объективности нравственных норм и тем самым разрешить вопрос, в чем же состоит сущность нравственности.

Антинатуралистическая этика

Второе направление в нравственной философии XIX в. — *антинатурализм*. Его представители стремятся создать *абсолютную этику*, принципы которой не могут быть ни выведены из чего-либо другого, ни сведены к другой реальности. Нравственное начало выступает здесь как самоценное, как цель сама по себе, а человек рассматривается как существо нравственное по своей природе. Если натуралистическая этика по своему характеру эвдемонистична, то абсолютная этика может быть названа перфекционистской, поскольку она ориентирована не на достижение счастья, а на нравственное совершенство человека. Для антинатуралистической этики характерна критика психологизма и отстаивание внеэмпирического характера и надвременного значения нравственных законов.

Высшую оценку нравственного начала в человеке дал И. Кант. В.С. Соловьев, далеко не во всем соглашаясь с Кантом, тем не менее назвал его «Лавуазье нравственной философии»⁴. Влияние Канта на этическую мысль XIX и XX вв. трудно переоценить, хотя его учение неоднократно подвергалось критике. «Нигде в мире, да и нигде вне его, — пишет Кант, — невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли [...] Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т.е. сама по себе»⁵. Даже если бы добрая воля в силу внешних обстоятельств не могла достигнуть своей цели, «все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесполезность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять от нее»⁶.

Нравственность, таким образом, имеет абсолютный характер, и лишь поскольку человек в своих действиях руководствуется доброй волей, а не природными влечениями, всегда, по Канту, эгоистически-партикулярными, он получает свое высокое достоинство. Добродетель, по Канту, есть не средство для достижения счастья, как считают представители натуралистической этики, а самоцель; достижение счастья лежит за пределами сферы нравственности. Кант убежден, что эти два мотива человеческих поступков — жажда счастья и стремление действовать в согласии с законами нравственности — исключают друг друга, потому, как правило, глубоко нравственный человек не бывает счастлив. Кантовская этика здесь последовательно ригористична.

Философской предпосылкой абсолютной этики Канта является его учение о принципиальной разделенности двух миров — природного, эмпирического и сверхприродного, умопостигаемого. Человек — житец двух миров: он принадлежит к первому как существо чувственное, индивидуальный субъект чувственных потребностей и желаний. К умопостигаемому миру он принадлежит как существо сверхчувственное, т.е. свободное: свободу Кант понимает как независимость от определяющих принципов чувственно воспринимаемого мира, т.е. от природы с ее законами необходимости. Только разумные существа, по Канту, наделены способностью действовать не только по законам природы, но и по законам долженствования, т.е. в соответствии с представлением о цели, которая носит всеобщий характер (разум, по Канту, это способность всеобщего) и потому значима для всех разумных существ. Свободную волю человека, руководствующуюся всеобщими целями, постижимыми только для разума, Кант называет *практическим разумом*. Понятие цели он определяет как «причинность из свободы»: если в природном мире всякое явление обусловлено предшествующим как своей причиной, то в мире умопостигаемого человек может самостоятельно начинать причинно-следственный ряд, исходя из понятия разума, из его цели, не будучи детерминирован природной необходимостью.

В этой возможности определяться не внешними причинами — будь то естественная необходимость или даже божественная воля, а только внутренним законом разума, т.е. нравственным требованием, состоит автономия воли, ее самозаконность. Принцип автономии воли — важное основоположение кантовской этики, вызывавшее много возражений у критиков Канта, возражений, часто не лишенных основания. Самозаконность воли, однако, не есть

у Канта индивидуальный произвол, ибо, как мы уже знаем, законы разума имеют всеобщий характер. Вот верховный закон мира нравственного, т.е. царства разумных существ как вещей в себе: всякое разумное существо есть цель сама по себе, к нему недозволительно относиться как только к средству для чего-то другого. Кант формулирует этот закон в виде нравственного требования — категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁷. Это значит: поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе, не превращай другого человека только в средство для реализации твоих эгоистических целей. Такое требование исключает эгоистическое своеволие индивида и вполне согласно с принципами христианской этики.

Кант стремился сохранить основное содержание христианской этики, но при этом освободиться от религиозных предпосылок ее — от учения о Боге и бессмертии души. Правда, полностью освободиться от этих предпосылок Канту не удалось: он должен был сохранить их в качестве постулатов практического разума, которые необходимо допустить как *постулаты веры*, никогда не могущие быть доказанными, но и не могущие быть отброшенными; однако, по мнению Канта, именно этика является основой религии, а не наоборот. Тут проходит водораздел между автономной этикой Канта и его последователей и теономной этикой, о которой речь пойдет ниже.

Из принципов абсолютной этики Канта исходит также И.Г.Фихте, который не только признает примат практического разума над теоретическим, но и видит в нравственности предпосылку онтологии в целом. Фихте снимет непреходимую для Канта грань между чувственным и умопостигаемым мирами, превращая таким образом этические принципы в универсальные законы бытия. Природные законы в конечном счете объясняются Фихте из законов должностования, т.е. из свободы, и кантовский принцип автономии воли, согласно которому она должна следовать тому закону, который сама себе дает, определяет содержание трансцендентальной философии Фихте, особенно в первый период его творчества. В глубине человеческого Я Фихте открывает Абсолютное, божественное Я; таким образом Бог теряет свой трансцендентный характер, он осуществляет Себя в истории, которая есть процесс нравственного совершенствования человечества. Внешняя природа, как и природное начало в человеке, выступает у Фихте лишь как средство для нравственного совершенствования; постоянно преодолевая природ-

ное начало в себе, т.е. все эгоистически-индивидуальное, чувственное, человек стремится к идеалу — к полному растворению своего эмпирического Я с его своекорыстием и эгоизмом во всеобщей форме разума как высшего нравственного начала.

Разведение бытия и долженствования, характерное для Канта и Фихте, послужило предпосылкой создания *теории ценностей*, которая разрабатывалась в этических учениях не только XIX, но и XX вв. Первым, кто ввел в философию сам термин «ценности», был немецкий философ Р.Г.Лотце, чье учение сформировалось под влиянием Лейбница и немецкого идеализма, особенно Канта и Фихте. Философию Лотце можно охарактеризовать как телеологический, или этически-религиозный идеализм. Убежденный в том, что благо есть основа бытия, Лотце видит в этике фундамент и метафизики, и логики. Сущность каждой единичной реальности (монады, или сверхпространственного атома) состоит, согласно Лотце, в живом отношении со всеми другими реальностями; мир, таким образом, есть единая целесообразно организованная связь монад, стремящихся в своих действиях к общей цели — достижению абсолютного блага. Критикуя натуралистическую этику, Лотце выступает как антипсихологист: он различает психические акты как протекающие во времени и эмпирически обусловленные явления, с одной стороны, и вневременное, сверхэмпирическое содержание этих актов, названное им «ценностями» («значениями» — *Gelten*). Ценности — теоретические, практические (этические) и логические — обладают безусловной значимостью для человека, который, по Лотце, есть микрокосм, стремящийся к совершенствованию и совместно с другими людьми участвующий в реализации ценностей и тем самым — в создании идеального мира культуры и нравственности. Условием осуществления этой цели является Бог как основа мира и верховная личность. С помощью теории ценностей Лотце стремился преодолеть релятивистские тенденции в нравственной философии (так же, впрочем, как и в философии теоретической), связанные с широким распространением натурализма и позитивизма.

Ученик Лотце В.Виндельбанд развил дальше теорию ценностей. С его точки зрения, релятивизм — это смерть философии, последняя может существовать лишь на основе признания общезначимых ценностей. Виндельбанд рассматривает ценности как нормы, которые образуют ядро всех функций культуры и в особенности нравственной жизни человека. Синтезируя кантовскую этику с учением о значимости Лотце, Виндельбанд переводит про-

блему ценностей на язык философии культуры: в качестве ценностей у него выступают истина, добро и красота, а наука, сфера нравственности и права, искусство и религия рассматриваются как «ценности-блага», без которых человечество не может существовать. В отличие от Канта Виндельбанд вслед за Лотце считает, что нормы управляют не только нравственными действиями, но лежат также в основе теоретической и эстетической деятельности. Всякая ценность выступает как цель сама по себе, к ней стремятся ради нее самой, а не ради материального интереса, выгоды или чувственного удовольствия. Ценность — это не реальность, а идеал, носителем которого является не индивидуальный, а трансцендентальный субъект — «сознание вообще» как источник и основа всех норм человеческой деятельности.

Хотя основные работы Виндельбанда были написаны в последней четверти XIX в., тем не менее наибольшего влияния его идеи достигли уже в XX столетии. Вместе с Виндельбандом и другими неокантианцами — Г.Риккертом, Г.Когеном, П.Наторпом и Э.Кассирером — мы, таким образом, уже входим в XX век.

В XX в. полемика между двумя направлениями в этике — натурализмом и перфекционизмом, или абсолютной этикой, продолжается с неослабевающей силой. Принципы абсолютной этики ее представители защищают, как мы уже видели на примере Виндельбанда, с помощью теории ценностей, наиболее детально разработанной у Риккерта, близкого по своим воззрениям к Виндельбанду (баденская школа неокантианства). Риккерт в своем учении опирается не столько на Лотце, сколько на Канта. В основе науки, как убежден Риккерт, лежит воля сверхиндивидуального субъекта, который хочет истины. Воля, «хотящая естествознания», или воля, «хотящая истории», есть стремление к безусловно обязательным для всякого разумного существа сверхэмпирическим ценностям, которые служат регулятивными принципами как теоретического познания, так и нравственного действия. Анализируя процесс познания, Риккерт различает субъективную сторону акта суждения (психическое бытие) и его объективное содержание (надбытийное значение, смысл). Значение, смысл логически предшествует бытию. Всякая ценность — теоретическая, нравственная, эстетическая — трансцендентна по отношению к бытию, в том числе и к эмпирическому бытию субъекта, превосходящего акты познания и нравственного действия.

Из понятия воли при обосновании этики исходили представители не только баденской, но и марбургской школы неокантианства. Г.Коген считает источником ценностей «чистую волю»,

носитель — трансцендентальный субъект, в отличие от индивидуального, имеет надвременный характер. Г. Мюнстерберг, посвятивший обоснованию этики специальную работу «Философия ценностей» (1908), видит в признании ценностей фундаментальный акт надындивидуальной воли. При этом он различает ценность и долженствование как трансцендентную и имманентную реальности и соответственно указывает на метафизическое различие ценностей и норм.

Принципы абсолютной этики на основе учения о ценностях отстаивали также представители другого влиятельного философского течения XX в. — феноменологии. Именно феноменологическая школа, основанная Э. Гуссерлем, дала наиболее значительные результаты в области этики: я имею в виду творчество М. Шелера и Н. Гартмана. Как и неокантианство, феноменологическая школа резко выступила с критикой психологизма и натурализма в философии. «Дух и только он есть бытие в себе и для себя. Только он автономен и доступен истинно рациональному, истинно научному изучению. Что же касается природы, ... то автономия природы лишь кажущаяся... Наука о природе предполагает науку «о духе»⁸. Феноменология, по Гуссерлю, как наука о чистых феноменах, «чистых сущностях», дает возможность постигнуть, что такое дух. В отличие от явлений чувственного мира, чистый феномен вырван из потока времени, но при этом дан сознанию непосредственно; сознание не конструирует феномены, а созерцает их и в момент созерцания должно быть рецептивным, должно позволить феномену открыться, явить себя. Для этого необходимо осуществить редукцию — вынесение за скобки эмпирического мира, являющегося трансцендентным сознанию, с тем, чтобы в поле зрения осталась только структура самого сознания, данная нам имманентно. Главное для Гуссерля в его стремлении освободиться от психологизма состоит в различении потока переживаний, с одной стороны, и, с другой, интенционального предмета, который есть не психическая, а смысловая реальность, родственная той, которую Лютце и неокантианцы называли значением или ценностью.

Однако теория ценностей в феноменологической школе обосновывается иначе, чем в кантианской традиции. Еще учитель Гуссерля Ф. Brentano критиковал Канта и его последователей за то, что они интеллектуализируют понятие ценности, поскольку видят источник его в разумной воле, тогда как в действительности источником ценности являются эмоциональные акты предпочтения — любви, а отрицательные ценности возникают из акта от-

вращения – ненависти. Эти акты, по Brentano, более фундаментальные феномены, чем акты выбора, предполагающие волю. Так, по Brentano, говоря о том, что боль ненавистна, а радость любима, человек утверждает существование ценностей, но надо иметь в виду, что это не чисто психологические, а в некотором роде *априорные чувства*.

Тут необходимо пояснение. Дело в том, что в истории было немало попыток обосновать этику с помощью чувства; так называемая эмотивная этика в XX в. широко представлена в неопозитивизме, например А. Айером. С точки зрения Айера, этические суждения имеют чисто психологический источник – человеческие эмоции, а потому нормативная этика не имеет реальной базы: «Суждения, которые описывают явления морального опыта и их причины, должны быть отнесены к науке психологии и социологии»⁹. Эмотивная этика, как видим, является вариантом натурализма, причем одним из наиболее скептических и релятивистских, отрицающих какое бы то ни было объективное значение морали.

Надо сказать, что и в Германии начала века были философы, пытавшиеся обосновать нравственность с помощью чувства, а потому считавшие ценности чем-то субъективным. Это были В. Вундт, Ф. Иодль, написавший двухтомную «Историю этики в новой философии» (1882–1889), и ряд других сочинений, посвященных проблемам этики, а также Фридрих Паульсен, автор необычайно популярной «Системы этики», вышедшей в двух томах в 1889 г. и многократно переиздававшейся (в 1921 г. вышло двенадцатое издание этой работы). Указывая на историческую относительность этических и правовых норм, эти философы делали вывод об относительности лежащих в их основе ценностей, отличая в духе позитивизма мировоззрение как базирующееся на ценностях, от науки, дающей объективное знание.

В противоположность этому Brentano, Гуссерль, Шелер и Гартман были убеждены в объективном, сверхэмпирическом, характере «чистого чувства», и соответственно в абсолютном значении ценностей. «Вся наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия, – пишет Шелер, – обладает «чистыми» – в их сущности и содержании независимыми от факта человеческой организации – актами и закономерностями актов. И *эмоциональная* составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля, имеют изначальное априорное содержание, которое у них нет нужды одал-

живать у «мышления» и которое этика должна раскрыть независимо от логики. Существует априорный *ordre de coeur*, или *logique de coeur*, как метко замечает Паскаль»¹⁰.

Шелер согласен с Кантом в том, что человеческую волю нельзя ставить в зависимость от внешних по отношению к ней благ и целей, поскольку с изменением этих благ менялся бы смысл понятий доброго и злого. Не содержание воли определяется внешними ей целями, а, напротив, цели различаются по тому, какими ценностями направляется воля: добрая воля ставит себе и благие цели. Однако, оставляя за пределами этики «блага», т.е. «ценные реальности», Кант выносит за ее пределы и те ценности, которые «воплощены» в этих благах, считая их принадлежащими тоже эмпирическому миру. По убеждению Шелера, ценности, явленные в благах, не принадлежат эмпирическому миру: подобно тому, как цвета можно отделить от цветных предметов и созерцать сами по себе, так и ценности — прекрасное, благородное, величественное, священное — могут быть созерцаемы как чистые феномены, а не только как свойства людей, которым они принадлежат. Область априорного не совпадает, по Шелеру, только с «формальным», как это доказывал Кант, — эмоциональная жизнь также имеет свое априорное содержание, и его Шелер называет «содержательным априори»: любовь и ненависть — изначальные основы человеческого духа, последний фундамент всякого другого априоризма. Ценности, таким образом, представляют собой интенциональное содержание эмоциональных актов, не зависящее от характера и эмпирического протекания самих этих актов. Априорная структура ценностей не зависит от целенаправленной деятельности субъекта, его воли. Сущность всякого познания ценностей составляет, по Шелеру, акт предпочтения, в интуитивной очевидности которого устанавливаются объективные ранги ценностей: ценности тем выше, чем они долговечнее, чем менее причастны «экстенсивности», т.е. делимости, и чем глубже удовлетворение, которое они приносят. Наименее долговечны ценности приятного, связанные с удовлетворением чувственных склонностей, с материальными благами, которые в наибольшей мере делимы и дают преходящее удовлетворение. Выше их ценности прекрасного или познавательные ценности — они неделимы, и потому все, участвующие в созерцании красоты или познании истины, получают единящую их радость. Выше всего — ценность святого, или божественного, которая в любви связует всех причастных ей и дает глубокое непреходящее удовлетворение. Все ценности, по Шелеру, имеют своей основой ценность божественной личности — бесконечного личного духа, который есть любовь.

К сторонникам абсолютной этики принадлежат также представители интуитивистского направления в этике, сложившегося на основе английского неореализма, — Дж.Э.Мур, Г.А.Причард и др. В первой половине XX в. особенно большим влиянием в англоязычном мире пользовалась нравственная философия Дж.Мура, автора работ «Принципы этики» и «Этика», которого иногда называют Кантом XX века. Мур выступил с резкой критикой не только натурализма в этике, но и метафизической этики, которая, по его мнению, тоже совершает «натуралистическую ошибку», пытаясь вывести принципы нравственности из другой реальности. Натурализм считает такой реальностью природу, а метафизическая этика — сверхчувственный мир, который отождествляется либо с Богом (теистический вариант), либо с универсумом (пантеистический вариант); в обоих случаях, согласно Муру, этика лишается своей самостоятельности. «...Упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом учения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета...»¹¹. Ни естествознание, ни социология, ни метафизика не могут, согласно Муру, быть основой для этики, ибо моральное добро нельзя определять через сущность иной природы. Убеждение в надэмпирическом характере моральных ценностей и их интуитивном постижении сближает Дж.Мура с Р.Лотце, М.Шелером, а особенно с Н.Гартманом.

Завершая краткий обзор теорий абсолютной этики, нельзя не сказать о религиозной этике, представители которой стремятся дать теистическое обоснование нравственных ценностей и, таким образом, создать не автономную, а *теономную* этику. К этому направлению можно отнести этические учения неотомистов (Ж.Маритен, Э.Жильсон), протестантской теологии (Р.Бультман, П.Тиллих и др.), русской религиозной философии (Н.О.Лосский, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, Б.П.Вышеславцев и др.). Ярким примером теономной этики XX в. является нравственная философия Н.О.Лосского, которая восходит к теономной этике В.С.Соловьева и питается не только от православной традиции, но и от русской литературы XIX в., особенно творчества Ф.М.Достоевского. Немалое влияние на формирование этического учения Лосского оказали нравственная философия М.Шелера и Н.Гартмана, исходивших, как и Лосский, из интуитивистской теории познания.

В своей работе «Условия абсолютного добра» (1949) Лосский поясняет, что предпосылкой христианской теонормной (заповедованной Богом) этики служит «*аксиологический опыт*, непосредственное восприятие объективных абсолютных ценностей в связи с высокими чувствами, интенционально направленными на них»¹². Русский философ, как видим, опирается на «эмоциональный интуитивизм» М.Шелера для построения нормативной теонормной этики. Лосский характеризует свою нравственную философию как этику Абсолюта. Абсолютное добро как верховная нравственная ценность, стоящая на вершине всей пирамиды ценностей, есть Царство Божие. Теонормная этика Лосского отличается от автономной этики Канта тем, что ее нормы соответствуют воле Божией и строю мира, Им сотворенному. По своему характеру теонормная этика есть этика любви, а не долга; как Шелер, Лосский ставит «законы сердца» выше законов разума, хотя никогда резко не противопоставляет их. Аскетические мотивы кантовской этики долга Лосский считает важными для любого варианта христианской этики; более того, он видит положительное значение кантовской критики гетеронормной этики, подчеркивая, что и теонормная этика не является гетеронормной. Чтобы аргументировать этот не вполне очевидный тезис, Лосский приводит такой довод: содержание нравственных заповедей «есть нечто ценное само по себе и потому достойное исполнения даже и с точки зрения того существа, которое, заблуждаясь, отвергает бытие Бога. Отсюда ясно, что теонормная этика включает в себя ценные стороны автономной этики, отбрасывая соблазн гордыни, кроющийся в понятии автономии как «самозаконодательства»: строго говоря, тут нет самозаконодательства, потому что нравственные нормы не творятся моей волей, а содержат в себе усмотрение объективной ценности должного. При этом свобода моя сохраняется: я могу высказать норму, признать ее обязательной и все же не исполнить ее»¹³.

Вот категорический императив теонормной этики, как его формулирует Лосский: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ. Только исполняя эти требования, человек реализует идеал совершенства — высший для христианской этики; ибо в Евангелии сказано: будьте совершенны, как Отец ваш небесный.

Мы объединили целый ряд этических учений на основании общего для них стремления создать антинатуралистическую, абсолютную этику, хотя по своим общефилософским предпосылкам, как и по характеру аргументации, эти учения весьма различны.

В рамках одной статьи невозможно дать всесторонний анализ концепций абсолютной этики и показать, в чем состоит сила и слабость каждой из них. Однако необходимо признать, что представители абсолютной этики в состоянии решить вопрос о нравственной природе человека и создать этику как науку о нравственном добре и зле.

Из того, что до сих пор мы анализировали антинатуралистическое направление в этике XX в., отнюдь не следует заключать, что натурализм в нашем столетии утратил свое влияние. Скорее напротив: позиции натурализма в этике нашего века, пожалуй, более сильны, чем в XIX столетии. Такие влиятельные философские направления, как неопозитивизм, прагматизм, марксизм, фрейдизм и неопрейдизм, различные варианты социоцентризма и этноцентризма, развивающего принципы эволюционизма и философии жизни, — все они защищают различные варианты натуралистической этики.

Хотелось бы отметить, что в формировании массового сознания особенно большую роль играли и играют марксизм, ницшеанство и фрейдизм. При всем различии теоретических предпосылок этих философских направлений они защищают в этике принципы натурализма и видят в морали идеологическое образование, содержание которого определяется либо классовыми интересами (Маркс), либо биологически-психологическими мотивами (Ницше, Фрейд). В основе этих мотивов лежит или воля к самоутверждению (в прямой форме или в виде рессантимента как самоутверждения слабых и низких), или вытесненная сексуальность. Во всех трех случаях мы видим «игру на понижение», отрицание объективного значения нравственных ценностей и норм. Мне думается, что кровавая история нашего века, века революций, мировых и гражданских войн, принесших гекатомбы человеческих жертв, в немалой степени определялась этическим нигилизмом этих учений. И сегодняшняя кризисная ситуация в России воочию являет нам истину утверждения, что именно духовное, нравственное начало составляет фундамент человеческого общества, в том числе его здоровой экономики и политической стабильности. Вот почему наша сегодняшняя тема — о нравственной природе человека — приобретает особую остроту и актуальность, далеко не только теоретическую.

Примечания

- ¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 24.
- ² Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 579.
- ³ Вышеславцев В.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев В.П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 215.
- ⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Указ. изд. Т. 1. С. 241.
- ⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 [I]. С. 228-229.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Указ. изд. Т. 4 [I]. С. 347.
- ⁸ Husserliana. Gessammelte Werke. Bde I-XXVI. Haag, 1959-1984. Bd. VI. S. 145.
- ⁹ Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936. P. 151.
- ¹⁰ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произ. М., 1994. С. 282.
- ¹¹ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 200.
- ¹² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. С. 71.
- ¹³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики // Там же. С. 69.