

А. В. КОНОВАЛОВА

МОРАЛЬ
И
ПОЗНАНИЕ

А. В. КОНОВАЛОВА

МОРАЛЬ И ПОЗНАНИЕ

КРИТИКА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ
СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКИ



Издательство «Мысль»
Москва • 1975

1МН7
К64

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

К $\frac{10507-031}{004(01-75)}$ БЗ-75-7-74

© Издательство «Мысль», 1975

ВВЕДЕНИЕ

В непримиримой борьбе различных идеологий, сегодня более острой, чем когда-либо, сохраняет всю свою актуальность задача научного обоснования коммунистической морали, доказательства ее истинности, ее преимущества перед буржуазной и религиозной. Все более необходимой становится критика основанных на ложных исходных принципах, исторически отживающих систем буржуазной морали и этики.

В ходе этой борьбы особую ценность приобретает методологическое указание В. И. Ленина о необходимости критики чуждых марксизму идеологических теорий с двух сторон — путем вскрытия их «социальных корней», их классовой природы и путем обнаружения их «гносеологических корней». Это положение, будучи применено к критике современной буржуазной этики, оказывается в высшей степени плодотворным. Современная буржуазная этика в целом — особенно такие ее школы, как интуитивизм, эмотивизм, аналитическое направление¹, — провозгласила принципиальный отказ от решения социальных проблем морали и перенесла центр тяжести своих исследований в сферу ее гносеологических проблем. Идеалистическая по своей природе, она оказалась бесильной противопоставить марксистской этической теории сколько-нибудь удовлетворительную социальную те-

¹ Данные направления современной буржуазной этики относятся к рационалистским школам. Экзистенциализм, неотрейдиизм, неотомизм и другие направления — к разповидностям иррационализма. Эти последние не будут анализироваться в данной работе, поскольку в них гносеологическая проблематика морали занимает второстепенное место. Употребляя понятие «современная буржуазная этика», мы будем иметь в виду именно рационалистские школы, которые иногда называют также сциентистскими.

орию морали и избрала своим прибежищем сложную и противоречивую сферу методологических, гносеологических и логических проблем морали.

Соотношение морали и познания, рационального и эмоционального в моральном познании, связь истин и норм, гносеологическая природа ценностей, критерии истинности и ложности моральных суждений — эти и подобные теоретико-познавательные проблемы морали вот уже несколько десятилетий находятся в центре внимания рационалистских школ современной буржуазной этики. Они отодвинули на второй план традиционные этические вопросы о добре и зле, сущности долга и нравственных обязанностях, путях достижения счастья, понимании достоинства, определении загадочной природы совести.

Представители этих школ спекулируют на том, что в самом процессе живого человеческого познания существует возможность отрыва понятий (в данном случае моральных) от объективной действительности, от реальных процессов развития самой морали. Социальная природа морали, а тем более ее классовый характер не лежат на поверхности, а открываются лишь в процессе глубокого научного, марксистского анализа. На поверхности же дело обстоит так, что мораль и моральные понятия предстают как загадочные феномены, столь своеобразные и отличные от всех других понятий, что их источник кажется лежащим за границами опыта и познания. Путем односторонних преувеличений, раздувания отдельных черточек морального сознания, возведения некоторых его понятий в абсолют они стремятся обосновать уникальность познавательной функции морали. В частности, интуитивизм преувеличивает гносеологическую специфику морали, сводит мораль к познанию, и это моральное познание объявляет высшей формой познания, превосходящей и науку, и философию. Сведением морали к чистому познанию интуитивисты стремятся обосновать ее отрыв от жизни общества, ограничить ее роль в социальной практике, в воспитании людей, доказать, что главные проблемы морали — не социальные и не нормативные, а гносеологические.

Другие, субъективно-идеалистические, теории этики, прежде всего эмотивизм, — наоборот, полностью отрывают мораль от познания, лишают ее объективности, абсолютизируют роль эмоций, ощущений. Нравственность провозглашается сугубо личной, индивидуально-психоло-

гической сферой, где «каждый прав по-своему», где не существует никаких долговечных истин и ценностей, никаких объективных характеристик, но царит произвол субъективных мнений и оценок. Социальный, классовый смысл такого подхода очевиден: представить мораль лишенной всякого рационального содержания, объявить моральные оценки произвольными и бездоказательными и таким образом увести современное буржуазное общество из-под огня моральной критики и нравственного негодования масс.

Разработка гносеологических проблем морали обнаруживает свою актуальность и в связи с острой необходимостью противопоставления коммунистической морали различным формам религиозной. Последняя претендует на обладание вечными и неизменными истинами, представляя себя хранительницей моральных норм и ценностей. Гносеологические корни религиозной морали состоят в преувеличении, раздувании общечеловеческих элементов морального сознания, в спекуляции религии на элементарных нормах нравственности и справедливости. Религиозная мораль представляет наиболее характерную и живучую форму превратного, ложного отражения действительности. Религия учит, что мораль нуждается только в вере, что ей чужды и вредны науки, знания, просвещение.

Чтобы успешнее разоблачать тщательно маскируемую идеологическую, социальную роль современной идеалистической и религиозной этики, необходимо дать ей бой на избранной ею самой «территории» — в сфере гносеологических проблем морали. На примере их решения марксистско-ленинская этика учит, что две противоборствующие в настоящее время морали — буржуазная и коммунистическая — не являются равноценными не только в идейно-мировоззренческом, но и в научно-познавательном плане, что только коммунистическая мораль адекватно выражает объективные потребности прогрессивного развития человечества.

Отправляясь в сложный и запутанный современной буржуазной этикой лабиринт этих проблем, нельзя, как нам представляется, ограничиться только критическими задачами. Необходимо дать их позитивную разработку с позиций марксистско-ленинской этики. При этом встает задача применения общих положений марксистской гносеологии к конкретным явлениям морали. Это, несом-

ненно, представляет определенную сложность. Далеко не во всех случаях имеются готовые решения, окончательные ответы на все вопросы. Многие из гносеологических проблем морали в настоящее время носят дискуссионный характер¹, при их решении советские этики высказывают различные точки зрения. На этом обстоятельстве нередко спекулируют наши идеологические противники. Недостаточная разработанность гносеологических проблем морали используется ими для того, чтобы принизить современную марксистскую этику. Дискуссионность проблематики и наличие разных точек зрения среди марксистских авторов служат, по их мнению, доказательством неспособности советской этики решить сложные, философски насыщенные проблемы этики. Именно об этом пишет автор наиболее объемистой антисоветской работы (в 460 страниц) из десятков других, посвященных анализу советской этики, неомист из Мюнхена Петер Элен². «Отставание, которое имеет место в этике, — пишет П. Элен, — особенно заметно в той философской системе (он имеет в виду марксизм. — Л. К.), которая претендует на то, чтобы не только углубить познание мира, но изменить самого познающего человека»³. Утверждение об «отставании» советской этики Элен аргументирует, например, тем, что метод «метаэтического, лингвистического анализа не занимает в советской этике сколько-нибудь значительного места»⁴ и что в ней «не имеется рассмотрения специального применения диалектического метода»⁵. Подобные заявления, как будет показано на страницах этой книги, являются по меньшей мере устаревшими и недобросовестными, а по сути своей — антимарксистскими. Их цель — доказать «оторванность» со-

¹ Не случайно, что некоторые варианты темы «Мораль и познание» давно вышли за рамки теоретической этики и стали предметом широких публицистических дискуссий и в нашей стране, и в других социалистических странах. Так, на страницах советских газет и журналов в течение последних пяти лет обсуждались различные аспекты данной темы. В «Литературной газете» дискутировалась проблема «Наука и мораль», дискуссии, прошедшие на страницах «Комсомольской правды», «Молодого коммуниста», были посвящены проблемам «Знания и нравственность», «Рационализм и мораль».

² P. Ehlen. Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion. München—Salzburg, 1972.

³ Там же, стр. 7.

⁴ Там же, стр. 52.

⁵ Там же, стр. 53.

ветской этики от философии марксизма, от диалектического метода, ее изолированность. Цель настоящей работы не только дать критику буржуазных этических концепций, но и показать, что гносеологические, логические и другие теоретические проблемы морали успешно и плодотворно решаются многими учеными-этиками на базе методологии марксизма-ленинизма. Именно марксизм создал единственно верную, научную основу для решения гносеологических проблем морали, для правильного понимания соотношения морали и познания. В противоположность идеалистической этике, разрывающей и противопоставляющей мораль и познание, марксизм отстаивает идею диалектического единства различных отраслей познания. Эта мысль в применении к единой науке будущего была высказана К. Марксом: «Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*»¹. В этих словах Маркса содержится глубокая мысль о единении всех отраслей познания — как естественнонаучного, так и гуманитарного, общественного в одно нерасчленимое целое. В них выражена основополагающая идея слияния науки о человеке (к которой относится и этика) с естествознанием, со строго научным познанием. Эта плодотворная идея служит руководством в решении проблемы соотношения морали и познания. Она дает толчок к раскрытию познавательного аспекта морали, помогает выявлению того общего, что имеется между моралью и познанием.

Рассмотрение морали как одной из отраслей познания возможно при условии широкого понимания познания. В широком смысле познание не ограничивается наукой, но включает наряду с научным (наиболее точным, строгим) познанием и иные, специфические его формы. В «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркс указывал, что рядом с научным существуют и другие, специфические способы освоения человеком действительности, познания ее, в частности художественный и практически-духовный². К последнему и относится мораль. Мораль как способ познания не отождествляется с познанием вообще, но и не оторвана от него. Она имет

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 596. Та же идея содержится и в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1).

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 38.

две стороны. Познавательную, так как ее нормы и ценности есть отражение общественного бытия, дают знания о мире, служат руководством в социальной деятельности, способствуют освоению действительности; одновременно с этим она и нормативна, но ее нормативность также тесно связана с познанием.

В «Анти-Дюринге» Энгельс читает: «Не подлежит сомнению, что при этом в морали, как и во всех других *отраслях человеческого познания* (курсив мой. — Л. К.), в общем и целом наблюдается прогресс»¹. Из этого положения следует, что Энгельс рассматривает мораль как одну из «отраслей человеческого познания» и таким образом связывает ее с другими формами познания, отмечает ее динамичный, развивающийся характер. Это указание особенно важно: речь идет о принципиальной методологической постановке марксизмом вопроса о правомерности рассмотрения морали как отрасли познания. Важно отметить, что в качестве отраслей общественного познания марксизм рассматривает саму мораль, а не только науку о ней, этику, которая, как и всякая другая наука, является специальной отраслью познания.

Понимание морали не только как формы общественного сознания, но и как отрасли общественного познания дает возможность, сопоставив мораль и познание как часть и целое, выявить общие закономерности, которые позволяют как различать, так и сравнивать их. Рассматривая мораль как специфическую форму человеческого познания, можно проследить действие в ней таких общих законов познания, как отражение бытия в сознании, диалектическое соотношение объекта и субъекта, взаимосвязь относительной и абсолютной истины, конкретность критерия истины в присущей морали форме. Наряду с исследованием морали как формы общественного сознания, как совокупности принципов, требований, норм и оценок предметом специального анализа можно сделать группу проблем, которую можно условно обозначить понятием «гносеологические проблемы морали». К ним относятся: особенности отражения действительности в морали, специфика объекта этого отражения, способы познания действительности, природа и специфика моральных истин.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 96.

При их исследовании, акцентируя внимание на познавательной сущности морали и вместе с тем подчеркивая специфичность последней, своеобразие ее познавательной сущности, необходимо учитывать несводимость морали к познанию или познания к морали. Хотя морали и познанию присущ целый ряд общих характеристик: социальная обусловленность, объективность, решающая роль общественной практики, диалектическое соотношение абсолютной и относительной истин и т. п., методология марксизма учит видеть специфику взаимоотношения морали и познания, и, уже, морали и науки.

К. Маркс и Ф. Энгельс едко высмеивали «морализующую критику» и «критизирующую мораль» младогегельянцев, которыми те пытались заменить научную теорию общественного развития, подменить научный анализ капитализма его критикой «с позиций нравственности». В. И. Ленин неоднократно подчеркивал ограниченность морального подхода к действительности, неспособность морали к глубоким теоретическим обобщениям, сравнительную слабость морали относительно социально-экономического и исторического познания. В. И. Ленин вел непримиримую борьбу с неокантианцами, пытавшимися заменить марксистскую теорию общественной жизни теориями «этического социализма». Именно в этом смысле В. И. Ленин говорил, что «в марксизме нет ни грана этики», и подчеркивал, что прекраснодушным, морализаторским фразам «этических социалистов» марксизм противопоставляет строго научную теорию преобразования общества и, не ограничиваясь этикой, дает экономический, классовый и социально-исторический анализ общественной жизни.

Однако основоположники марксизма широко пользовались моральным критерием в оценке исторических событий, отдельных сторон социальной действительности, а также в случае, когда возникала необходимость отнестись и дополнить социальный, экономический и исторический анализ.

Таким образом, моральное познание представляет собой специфическую, весьма своеобразную форму социального познания, ни в коей мере не равную по своим возможностям теоретическому анализу действительности, но весьма важную и необходимую для полноты социального отражения действительности, осознания общественного бытия.

Методологически сходные проблемы соотношения морали и мировоззрения, морали и права, морали и политики, морали и искусства, морали и религии давно стали предметом серьезного анализа и могут быть отнесены к числу основных тем советской науки о морали. Они разрабатываются весьма интенсивно на протяжении длительного периода времени. В течение последних 10—15 лет в нашей стране появилось немало работ по этике, в которых рассматриваются различные аспекты проблемы соотношения познания и морали¹. Однако нет еще монографических работ, посвященных специально гносеологическим проблемам морали.

Немаловажное значение имеет логический анализ морали. Социальное бытие и общественные отношения отражаются моралью в виде соответствующих моральных представлений: норм, принципов, идеалов, понятий добра и зла, справедливости и несправедливости. Это отражение, с одной стороны, имеет форму чувств, эмоций, побуждений и склонностей, с другой — форму рационального знания — понятий, суждений, умозаключений, доказательств, выступающих в виде логической упорядоченной системы моральных понятий, принципов и норм. Этот элемент структуры морали исследуется методами логического анализа, становится предметом специальных разделов логической теории. При этом возникает необходимость критики некоторых концепций современной буржуазной аналитической этики и деонтики.

Соотношение морали и познания составляет необычайно широкий круг проблем. В полном объеме он может быть исследован лишь в процессе коллективной работы специалистов в области этики, диалектического материализма, логики.

¹ См. В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960; М. С. Даниелян. Некоторые вопросы марксистско-ленинской этики. Ереван, 1962, стр. 113—167; А. И. Титаренко. Критерий нравственного прогресса. М., 1967; О. Г. Дробницкий, Т. А. Кузьмина. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967; В. П. Кобляков. Об истинности моральных суждений. — «Вопросы философии», 1968, № 5; К. А. Шварцман. Теоретические проблемы этики. М., 1969; «Наука и нравственность». М., 1971; Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М., 1974, и др.

ГЛАВА I

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ МОРАЛИ

Рационалистские школы современной буржуазной этики, сосредоточившие внимание на гносеологических и логических проблемах морали и отказавшиеся от классической проблематики, часто изображают этот факт как «революцию в этике», как начало новой эпохи в этической теории. Даже такие серьезные историки этики, как американский ученый Уильям Франкена, называют гносеологическую (по терминологии современной буржуазной этики — когнитивную) проблематику морали совершенно новой, присущей этике лишь нашего столетия¹. Нередко столь же новой эта проблематика объявляется и для марксизма, тем более что в последнее десятилетие активизировался интерес исследователей к этой сфере в странах социализма².

Однако подобная точка зрения не находит подтверждения в истории этической науки. История этики свидетельствует о другом — познавательная проблематика этики уходит своими корнями в ее далекое прошлое, а сама постановка некоторых гносеологических проблем морали была осуществлена уже в древнегреческой философии.

Можно с уверенностью сказать, что ни одна сколько-нибудь заметная в истории этики школа не прошла мимо вопроса о соотношении знания и морали. Гносеологическим проблемам морали посвящались и специальные работы.

¹ W. Frankena. *Ethics*. Firenze, 1958.

² M. Ossowska. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa, 1963; M. Fritzhand. *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*. Warszawa, 1970; W. Eichhorn. *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* Berlin, 1965; F. Loeser. *Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung*. Berlin, 1966; M. Makai. *The Dialectics of Moral Consciousness*. Budapest, 1972.

Для марксистской этики данная проблематика также не является новой, поскольку классики марксизма разработали общую методологию познания и не раз обращались к таким конкретным вопросам, как истина в морали, соотношение абсолютных и относительных истин в морали, истинность моральных систем. Эти проблемы, правда, не были оформлены в качестве самостоятельного, автономного раздела этической науки и излагались в основном в связи с критикой идеалистических философских и этических концепций. Однако методология познания, которая составляет основу для решения и гносеологических проблем морали, изложена, например, в таких трудах классиков марксизма-ленинизма, как «Анти-Дюринг», «Немецкая идеология», «Капитал», «Материализм и эмпириокритицизм»¹. Именно марксизм создал качественно новую основу для развития этической традиции, которую отвергла современная буржуазная этика, заявив, что «вся предшествующая этика основана на ошибке»².

1. ПРОБЛЕМЫ МОРАЛИ И ПОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ ЭТИКИ

Познавательные проблемы в истории этики длительное время не имели самостоятельного значения и не составляли специального предмета исследования. Они скорее выступали как предпосылки обоснования нормативной этики. В структуре классической этики «чисто» этические проблемы сводились к рассмотрению системы норм, оценок и императивов, поскольку сама этика трактовалась как своеобразная «практическая философия» в противовес теоретической. Остальные этические проблемы выносились «за скобки» нормативной системы и рассматривались уже не как часть этики, а как часть философии, или «метафизики нравов» (особенно четко это прослеживается на структуре этики Канта).

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 47; т. 3, стр. 1; т. 12, стр. 728; т. 20, стр. 91—98, 369; т. 21, стр. 184; т. 46, ч. 1; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 435; т. 18, стр. 123; т. 29, стр. 165, 194—195; т. 36, стр. 358; т. 41, стр. 309.

² Это утверждает, например, в широкоизвестной на Западе статье Гарольда Причарда «Не основана ли моральная философия на ошибке?» (H. Prichard. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? — «Mind», 1912, vol. XXI. N 81).

Поэтому об относительной новизне гносеологических (когнитивных) проблем можно говорить лишь в том смысле, что именно в новейшей этике они не только оформились в самостоятельную часть этической системы, но заняли в структуре этики место наряду с нормативной ее частью. Но что особенно любопытно: они оказались в современной буржуазной этике противопоставленными последним и объявлены подлинно этическими и единственно научными. Представители рационалистских школ современной буржуазной этики (эмотивизма, интуитивизма, школы лингвистического анализа и других) совершенно неправоммерно объявили единственно научными проблемами в этике именно гносеологические и логические, а нормативные отвергли как ненаучные, не имеющие права быть предметом этической науки. По их мнению, они могут считаться лишь областью «здорового смысла», сферой субъективных мнений, чувств, личных позиций и оценок.

Рассмотрим различные этические школы и направления, как новые, так и старые, с одной точки зрения: как они понимают связь морали с познанием.

Позитивистская этика, начиная с Юма и кончая представителями эмотивизма, в общей форме ставит эти проблемы, но, давая их решение, приходит к так называемому отрицательному когнитивизму, т. е. утверждению, что к сфере морали вообще не применимы основные понятия познания: истина, факт, критерий истинности и ложности и т. п. В силу этого утверждается, что сама наука о морали, этика, не является наукой в полном смысле слова, а этические суждения и понятия, не будучи суждениями о фактах, выражают субъективные мнения и эмоции, связанные с ценностями. Сторонники объективно-идеалистической этики, наоборот, признавая за моралью познавательный статус, как правило, преувеличивают эту сторону морали и этики.

Отличие между ними состоит в том, что в одних системах гносеологические проблемы морали приобретают как бы гипертрофированный характер и дилемма «наука — мораль» решается целиком в пользу науки. В других системах знание, наука, несмотря на всю их значимость и достижения, как бы приносятся «в жертву морали», которую ставят над всеми и всяческими истинами и наукой. Она представляется высшей гуманистической ценностью общества и человека.

Одним из первых в философии, кто тесно связывал мораль с познанием, был Сократ. Он провозгласил знания в морали основой морали: если человек знает, как поступать правильно, он и будет так поступать. Стремление к рациональному знанию, к обладанию рассудочной истиной этот философ ставил на первое место в ряду моральных качеств человека, противопоставляя его инстинктам и страстям. Существует только одна добродетель, к которой нужно стремиться, провозглашал Сократ, — это знание, мудрость, познание истины. Широко известна знаменитая формула Сократа: разум=добродетели=счастью. Сократ пытался логизировать этику. Он не только признавал прямую связь познания и истины с этикой и добродетелью, но, с одной стороны, свел добродетель, мораль и счастье к истине, а с другой — считал моральную истину самой большой ценностью, полагая, что тот, кто знает истину, будет делать добро¹.

Эта идея Сократа была развита Платоном и приобрела в его философии вид законченной идеалистической системы: весь существующий мир и сама действительная человеческая жизнь объявлялись им неистинными и не имеющими подлинной ценности. Подлинно истинным считался лишь некий идеальный мир ценностей и добродетелей, бледная тень которого — реальные предметы и действительные человеческие дела и поступки². Добродетель понималась им как познание этого истинного мира, а счастливым и высоконравственным человеком, по его мнению, можно считать лишь мудреца, философа, занятого постижением истины.

Ставшая актуальной несколько столетий спустя, проблема ценности и факта в морали в первоначальном варианте имела такой вид: моральные ценности считались аналогом истины, именно они принадлежали к подлинному миру и составляли сущность бытия, а все и всяческие «факты» были второстепенными, не имеющими отношения к истине. Отсюда же берет свои истоки и традиционное для идеалистической этики противопоставление сущего и должного, когда все сущее объявляется неистинным, а некий особый мир должного содержит подлинные истины. Эта идея трансформировалась затем в

¹ См. «Очерк истории этики». М., 1969, стр. 51.

² См. там же, стр. 55.

основной тезис классического идеализма в этике: поскольку мир явлений не соответствует идеалу, то он не есть истинный мир.

Материалистическая традиция в решении этого вопроса уходит корнями в философию Демокрита. Выступая против идей удвоения мира и расщепления его на истинный и ложный, идеальный и действительный, представители этого направления предлагали видеть добродетель и счастье человека не в познании истины, а в действиях по претворению истин в жизнь, в правильных поступках и добрых делах.

Ценность познания для морали выступала у Аристотеля не в пассивном созерцании истины, а в ее применении к поступкам и поведению конкретных людей. Так, в «Этике к Никомаху» Аристотеля читаем: «...человек не знает, что должно делать и что избегать, и в силу этой именно ошибки люди становятся несправедливыми и вообще дурными»¹. Здесь ясно выражена мысль о связи между познанием и действием, познанием и поведением. Аристотель первый указал на специфичность этических понятий, их отличие от более строгих математических и физических. Что касается нашего предмета, писал он, имея в виду политику и мораль, то «...достаточно сказано, если объяснение дано настолько, насколько то позволяет самый предмет, потому что не во всех размышлениях следует искать точности... Прекрасное же и справедливое... заключают в себе такое различие и неопределенность, что кажутся скорее чем-то условным, нежели абсолютным (по природе)... Имея дело с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указаниями истины в общих и крупных чертах... Образованный (знающий) человек станет стремиться в каждой отдельной науке только к той степени точности, которую допускает природа исследуемого предмета»². Аристотель поставил под сомнение тезис Сократа и Платона, что истина и мораль тождественны, что познание добра и есть добро. «...Не ясно, какого рода помощь может подать познание блага самого по себе ткачу или плотнику в их ремесле и почему бы тот, кто познал идею саму по себе, стал лучшим врачом или полководцем»³.

¹ Аристотель. Этика к Никомаху. — «Этика Аристотеля». СПб, 1908, стр. 40.

² Там же, стр. 4.

³ Там же, стр. 9.

Платоновское деление мира на истинный и ложный, предпочтение познания деятельности было поколеблено Аристотелем, но не опровергнуто. Греческие софисты, с которых начинается гносеология морали¹, а затем Сенека и Цицерон в Древнем Риме, сделали немало для того, чтобы расшатать веру в возможность отыскания адекватной истины в моральных вопросах. Их казуистические доказательства относительности моральных истин породили весьма стойкое мнение, ставшее впоследствии одним из сильнейших философских предрассудков, о неуловимости моральной истины, а затем и о невозможности вообще познать истину в морали. Они посеяли сомнение о самом существовании таковой и о правомерности применения понятия истины к суждениям о морали.

Иначе решал проблему соотношения знания и морали Б. Спиноза. Его этическая концепция — одна из самых ярких в истории этики попыток поднять этику до уровня естественных наук, доказать единство методов естествознания и этики, связать мораль с познанием. Спиноза считал этику самой великой из наук и полагал, что остальные науки должны служить решению моральных проблем. Свой главный труд «Этика» он построил по методу стройной системы доказательств геометрии. Больше того, он оказался одним из тех, кто смело применил строгие научные методы анализа морали, стремясь основать ее на «истинном руководстве разума», познании. Рационалистический характер «спинозовской «этики, доказанной в геометрическом порядке», проявился в том, что в морали, которая считалась неподвластной строгим доказательствам, Спиноза ввел геометрические методы исследования пороков и страстей, математически точные исчисления результатов тех или иных человеческих поступков. «Я... буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»², — писал он, сознательно сближая мораль и познание. Ему принадлежит известная формула связи познания и свободы: «Свобода есть познанная необходимость». Познание своих страстей, аффектов и пороков должно, согласно Спинозе, помочь человеку овладеть ими, преодолеть и подчинить их себе.

¹ См. «Очерк истории этики», стр. 50.

² Б. Спиноза. Избранные произведения в 2-х томах, т. 1. М., 1957, стр. 455.

Знание истины преобразует не только жизнь отдельного человека, но и жизнь всего общества, помогает создать общественный порядок, согласный человеческой природе. «Истинное счастье и блаженство человека состоит только в мудрости и познании истины»¹, — писал он. Несмотря на крайности, свойственные этической концепции Спинозы, марксисты высоко ценили его попытку создания рационалистической теории морали.

Иначе ставил проблему соотношения науки и морали Ж.-Ж. Руссо. В знаменитом трактате «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?», получившем премию Дижонской академии в 1750 г., он писал, что бурное развитие наук, естествознания, искусств отнюдь не сделало людей более нравственными, но, наоборот, породило множество моральных пороков; «нет больше ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни обоснованного доверия. Подозрения, недоверие, страхи, холодность, сдержанность, ненависть постоянно скрываются под этим неизменным и коварным облищем вежливости, под этою столь хваленою благовоспитанностью, которой мы обязаны просвещенности нашего века»².

Таким образом, Руссо дал отрицательный ответ на поставленный вопрос, прибегнув к самой парадоксальной форме его обоснования. В XVIII в., вошедшем в историю как век Разума и Просвещения, Руссо обрушивается на достижения разума, стремится обесценить плоды просвещения и в полном диссонансе со стилем эпохи провозглашает возврат к природе и естественному состоянию человека.

Основанием столь сурового приговора своему времени послужил для великого моралиста тот верно подмеченный им факт, что нравы и мораль отстают от уровня развития знаний, искусств и наук. Столь резкая форма решения проблемы объясняется не столько тем, что Руссо хотел возложить вину за порчу нравов на науку и знания, сколько тем, чтобы привлечь внимание к нуждам и запросам человеческой жизни, поставить акцент на том, что значение наук, ремесел, искусств, просвещения в целом, как оно ни велико, нельзя абсолютизировать, делать из них фетиш, ибо знания и науки нужны человечеству не сами по себе, не ради них самих, но

¹ Цит. по: «Очерк истории этики», стр. 132.

² Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, стр. 13.

ради цели служить человечеству, делать жизнь людей (всех и каждого в отдельности) более осмысленной, человеческой, более нравственной.

Как известно, Руссо не смог верно определить источник отчуждения знаний от нравственности, не понял, что их альтернативность выражает внутреннюю противоречивость классового буржуазного общества. Именно поэтому, предостерегая от фетишизации науки и знаний, он впал в другую крайность — в фетишизацию морали, преувеличение ее роли в жизни общества, доходящее до понижения значения наук, знаний и искусств. Однако именно ему принадлежит честь постановки вопроса о неравномерности развития знаний и нравственности, несопадении исторических закономерностей научно-технического и морального прогресса, неправомочности забвения морали. Поэтому его призыв не обольщаться успехами наук, если они не служат благу человека, звучит и сегодня вполне современно.

В философии Нового времени проблема соотношения познания и морали приобретает форму вопроса о соотношении строгой науки и этики, знаний и нравственности. Так, в представлениях французских материалистов путь к добродетели лежит через познание. Дурные поступки есть результат незнания, дурной человек — просто непросвещенный, невежественный человек. Знание истины автоматически обеспечивает добродетельное поведение и хорошие нравы. «Пусть все люди сделаются просвещенными, и природа заговорит со всеми на языке добродетели»¹, — писал Дидро.

Опуская по необходимости многие интереснейшие страницы истории этики, откроем одну из наиболее значительных, обратимся к этическим теориям Канта и Гегеля. В «Основоположениях к метафизике нравов» и «Критике практического разума» Кант посвящает десятки страниц анализу вопроса: возможны ли синтетические суждения а priori? Указывая, что они возможны, например, в математике и этике, и отдавая должное замыслу Спинозы, Кант как бы сближает естествознание и этику. (Как мы видели, Спиноза уподоблял этику геометрии и считал, что этическая система имитирует аксиоматическую структуру геометрии, и, таким образом, как бы предвосхитил современные попытки формализации эти-

¹ Цит. по: И. К. Луппол. Дени Дидро. М., 1960, стр. 240.

ки.) Кант рассмотрел собственно этические суждения и отметил, что от признания универсальных моральных истин зависит эффективность этики и ее статус как науки. Этические аксиомы, по его мнению, непосредственно связаны с мотивами, с действиями и поступками, они говорят голосом императивов. Императив «ты должен» проходит через всю историю человечества как величайшая моральная сила.

Но каков источник этой силы? Какова природа моральных ценностей? Кант утверждает, что императивы не могут быть получены из опыта, что разум, свободный и независимый, является автором своих собственных принципов и черпает их не в мире сущего, а в мире идеального, должного, в мире априорных ценностей, пользуясь методом интеллектуальной интуиции. По его мнению, этика отличается от науки так же, как практический разум (область доброй воли) отличается от чистого, теоретического разума (области мышления). Но и тот и другой основываются на некоторых положениях *a priori*, которые «суть абсолютные истины», или «чистые формы интуиции». При этом «чистый разум», т. е. область теоретического мышления, по Канту, составляет лишь предпосылку более высокого практического разума, т. е. области этики. «Моральный же закон, — пишет Кант, — дает нам... факт, безусловно необъяснимый из... всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон»¹. Именно в сфере морали мы проникаем в область вещей в себе, в то время как сфера логического мышления оказывается бессильной познать их. Там, где кончается область естествознания и логики, начинается сфера этики — сфера познания «должного». Как подчеркивает В. Ф. Асмус, «практический разум, орудие исследования вопросов этики, становится у Канта своеобразным аналогом теории познания... В понимании этики как своеобразной и даже — в известном смысле — высшей «гносеологии» был зародыш действительно новой, и притом значительной, мысли»². Как мы видим, проблему соотношения познания и морали Кант решил в пользу морали, считая при этом этику вершиной философии.

¹ И. Кант. Соч., т. 4 (1). М., 1965, стр. 362.

² В. Ф. Асмус. Этика Канта. — И. Кант. Соч., т. 4(1), стр. 38.

На качественно иной основе рассматривал познание и мораль Гегель. Немалый интерес представляет тот факт, что Гегель резко критиковал сторонников неприменимости категорий гносеологии и, в частности, понятия истины, в области морали и нравственности. «...Так называемое философствование, — пишет Гегель в предисловии к «Философии права», — объявило познание истины глупой затеей, оно, подобно деспотизму *римских* императоров, *уравняло* патрициев и рабов, добродетель и порок, честь и бесчестье, знание и невежество, *нивелировало* все мысли и все предметы, — так что понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем бóльшим, чем мнениями и субъективными убеждениями, и самые преступные принципы в качестве *убеждений* поставлены в один ряд с законами нравственности...»¹. Эти слова Гегеля, направленные против позитивистов того времени, не потеряли своей актуальности в критике современного эмотивизма.

Гегель рассматривал мораль как одну из ступеней развития абсолютного духа, а сам дух, по Гегелю, — не что иное, как бесконечно раскрывающийся идеал, который постоянно находится в процессе становления и развития. Таким образом, история, по Гегелю, есть саморазвертывание и самоопределение моральных идей, постепенное осуществление царства морали. Именно поэтому у Гегеля мораль и познание генетически связаны. Он настойчиво противопоставляет свою точку зрения «пустому философствованию», которое апеллирует к чувствам и эмоциям и пытается заменить ими разум и познание.

Гегель видит особую специфику и трудности морального познания, иронически замечая, что трудности эти усугубляются тем, что каждый считает себя авторитетом в области морали. Однако только познание истины в морали может дать твердые убеждения, стать внутренней основой поступков. Гегель тонко подмечает различие между познанием законов природы и законов морали: законы природы абсолютны, мы должны только открыть их. В морали познание законов — только первая ступень. За ней следует вторая — ступень размышления, где, как пишет Гегель, возникает мысль, что эти законы не абсолютны, имеют своим предметом людей, а потому нужно доходить до их основ. Внутренний голос человека может

¹ Гегель. Соч., т. VII. М.—Л., 1934, стр. 13—14.

либо согласиться с этими основами, либо нет, считает Гегель, поскольку каждый человек убежден, что внутри себя самого он обладает специфическим органом морального познания — совестью, определяющей масштабы морали. Поэтому в сфере морали человек, хотя и может подчиниться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда им не подчиняется так, как необходимости природы, ибо ему всегда говорит внутренний голос, как должно быть, и в себе самом он находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона¹. Поэтому «утверждение, что человек неспособен познать истину, а имеет дело исключительно лишь с явлениями, что мышление портит добрую волю и другие подобного рода представления лишают дух всякой как интеллектуальной, так и нравственной ценности и достоинства»². Гегель называет «плоской» ту философию, «которая учит, что не познание, а *сердце* и *восторженность* суть подлинные принципы нравственного действия»³.

Таким образом, для Гегеля мораль неотделима от познания. Познание нравственной идеи, нравственного закона составляет необходимый и обязательный компонент усвоения морали и, более того, служит основой нравственного поведения. Гегель охотно оперирует понятием истины в применении к моральным проблемам, он говорит об истинном добре, об истинной совести, об истинных и неистинных поступках: «добро есть истина особенной воли...»⁴ «Злая воля волит то, что противоположно всеобщности воли; добрая же воля, напротив того, ведет себя соответственно своему истинному понятию»⁵.

В сфере внимания Гегеля оказались и проблемы соотношения истины и заблуждения в морали, определения сущности моральной истины и целый ряд других немало-важных проблем, касающихся гносеологических вопросов морали.

При всех «гносеологических преувеличениях» Гегеля рациональным зерном его этической теории, несомненно, является включение морали в сферу познания, признание морали специфическим средством познания.

¹ См. Гегель. Соч., т. VII, стр. 128—130 и др.

² См. там же, стр. 150.

³ Там же, стр. 163.

⁴ Там же, стр. 150.

⁵ Там же, стр. 160.

Краткий экскурс в область истории этики имел целью показать, что марксизм в своем признании и разработке познавательной функции морали опирается на солидную философскую традицию. Постановка и анализ проблемы соотношения морали и познания в истории этики проходят через важнейшие этические системы, хотя решаются в них по-разному. Конечно, и у тех этических теорий, которые отрицают всякую связь морали и познания, есть своя историческая преемственность. (Она проходит через этику Юма и продолжается современным неопозитивизмом). Однако не случайно антикогнитивистская этическая традиция оказалась гораздо беднее, чем когнитивистская. Это тем более важно отметить, что «расцвет» антикогнитивизма, «антикогнитивистский взрыв», если можно так выразиться, связан именно с современной буржуазной этикой, и прежде всего с эмотивизмом. Сам по себе этот факт нуждается в специальном анализе и объяснении, которые будут даны далее.

Современные эмотивизм и интуитивизм, как говорилось выше, вышли на арену этики с утверждением, что вся предшествующая философия морали основана на «натуралистической ошибке», коренящейся в том, что она пыталась установить параллели между познанием и моралью, строгой наукой и этикой, между фактами и ценностями, в то время как между ними нет и не может быть ничего общего. Как писал А. Пуанкаре, «научные истины, которые надо доказывать, ни с какой стороны нельзя сравнивать с моральными истинами, которые надо чувствовать. Не может быть неморальной науки, но также не может быть научной морали». Подобные теории имеют своим источником не только позитивизм далекого прошлого, но и гораздо более близкие им по времени учения.

Один из таких источников — этическая концепция Ф. Ницше, возникшая на рубеже XIX и XX вв. Она представляет интерес не только в силу своей печальной известности как основы морали и идеологии фашизма, но и как предтеча современного иррационализма. Кратко остановимся на рассмотрении этой концепции, тем более что она не столь часто привлекает внимание специалистов в области марксистской этики. Наиболее показательна для иллюстрации взглядов Ницше на мораль вообще и на проблему соотношения морали и познания работа «Воля к власти». Она написана в период, когда

Ницше находился под влиянием философии позитивизма, и направлена против морали как таковой, а также против идеи органической связи морали с наукой и познанием. В существовании морали Ницше видит признак изнеженности, испорченности человека. Мораль делает человека «почтенной, скучной породой», представляет собой препятствие для развития индивидуальности, изобретательности, постановки героических целей¹. «Моральные ценности суть мнимые ценности в сравнении с физиологическими. Чем здоровее, сильнее, богаче, предприимчивее... чувствует себя человек, тем он безнравственнее»². Мораль, по Ницше,— это то, что ослабляет человека, препятствует его воле к власти, поэтому нужно упразднить прежние высшие ценности, разрушить старые истины морали. Только тогда на их месте сам собой возникнет новый строй ценностей³. Познание, как считает Ницше, не что иное, как великий самообман. Оно есть просто форма приспособления к жизни, специфическое средство «воли к власти». «Мы считаем истинным, добрым, ценным то, что полезно для сохранения рода»⁴.

Ницше обрушивается на моральные истины, объявляет им бой, он хочет разрушить «эти химеры». ««Моральные истины» — пишет он,— суть простые формы сознания утомленного инстинкта «у нас поступают так-то и так-то»»⁵. ««Истина» есть та степень, в которой мы разрешаем себе заглянуть в глубь того факта, что моральное тождественно в своей сущности с безнравственным»⁶.

Позиция Ницше, кратко обрисованная здесь, остается примером последовательного и без прикрас изложенного иррационализма, единственным в своем роде образцом нигилистической моральной исповеди. Другие последователи этой школы, особенно современные иррационалисты, гораздо более осторожны. Циничной откровенности Ницше они противопоставляют абстрактно-научную форму своих теорий, отказываются от выводов, изъясняются нарочито усложненным языком, труднодоступным для понимания «непосвященных».

¹ См. *Ф. Ницше*. Полн. собр. соч., т. IX. М., 1910, стр. 143, 145.

² Там же, стр. 165.

³ См. там же, стр. 210.

⁴ Там же, стр. 277.

⁵ Там же, стр. 138.

⁶ Там же, стр. 97.

В истории философии известна еще одна школа, которая заложила методологические основы двух крупных направлений современной буржуазной этики. Имеется в виду феноменологическая школа конца прошлого — начала нынешнего века. На немецкую феноменологию, как на свой исток, ссылаются почти все интуитивисты, а Дж. Мур специально указывает на работу австрийского феноменолога Ф. Brentano «Формы знания правильного и неправильного» как на наиболее близкую ему по основным идеям.

Феноменология морали, представленная Ф. Brentano и его последователями М. Шелером и Н. Гартманом, в качестве исходного понятия моральной философии избрала понятие не нормы, а ценности. Ф. Brentano в работе «О происхождении нравственного познания» сосредоточил главное внимание на анализе гносеологического своеобразия ценностей и ценностных методов познания. Понимая моральные ценности как платоновские идеи, не зависящие ни от предметов, ни от оценивающего субъекта, представители феноменологии выдвинули идею особого, априорного, интуитивного познания их. В морали это интуитивное познание ценностей является не интеллектуальным, а чувственным, эмоциональным¹. Сами ценности, как и их порядок, постоянны и неизменны, люди могут лишь адекватно или неадекватно «усматривать», «узреть» их. «Непосредственное усмотрение» правильности познания ценности осуществляется «движением души» («*Gemütsbewegung*»).

Н. Гартман и М. Шелер взяли у Brentano идею «непосредственного усмотрения» нравственности, но развили ее дальше не как феноменологию чувств, а как феноменологию ценностей. Н. Гартман в работе «Этика» сводит этику к ценностям, к специфике их познания, утверждая, что «априорное знание о ценностях не есть интеллектуальное, рефлексивное, но эмоциональное, интуитивное»². Таким образом, мораль объявляется особой разновидностью познания — ценностным познанием, основанным на интуиции. Этот тезис был целиком заимствован Дж. Муром и лег в основу его интуитивистской теории этики.

¹ *Fr. Brentano. Grundlegung und Aufbau der Ethik. Wien, 1952, S. 56.* «Чувство есть предусловие нравственного познания» (там же, стр. 54).

² *N. Hartman. Ethik. Berlin, 1909, S. 121.*

Рассмотренные выше тенденции в истолковании взаимоотношения науки и морали, познания и нравственности не только не преодолены, но еще более обострились в философии нашего времени. Они были вновь воспроизведены в интуитивизме, эмотивизме, натурализме, школе лингвистического анализа и в других направлениях и течениях современной буржуазной этики.

2. КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ МЕТАЭТИКИ

Рассмотрим, как решается вопрос о соотношении морали и познания в современной буржуазной рационалистской этике.

Неопозитивисты заняли в ответе на него крайне нигилистическую позицию. «Стремление в течение двух тысяч лет создать этику на научной основе, — заявил один из основоположников неопозитивизма, Ганс Рейхенбах, — явилось результатом ошибочного представления, что познание включает нормативный элемент»¹. С критикой всей предшествующей этической науки, с обвинением ее в «натурализме» и неверном понимании своего предмета выступил интуитивизм, возникший в русле буржуазной этики в самом начале нашего столетия. Мораль может дать знание, утверждал, например, Мур, но это знание особое, специфическое, ибо мораль основана на интуиции, она — сфера уникально-личностного, сугубо индивидуального «усмотрения», не поддающегося рациональной проверке. Отрицательный ответ на вопрос, связана ли мораль с объективным научным познанием, дают и эмотивисты, и представители школы лингвистического анализа — сторонники рационалистской этики, и тем более иррационалисты — экзистенциалисты и неофрейдисты. Таким образом, очевидно крайне скептическое отношение представителей рационалистской этики к этической науке, неверие в ее способность научно решать моральные проблемы, давать адекватные знания о действительности.

Было бы неверным, однако, полагать, что современная буржуазная этика, отказавшись от признания этики в качестве науки, отрицает сама себя. Дело обстоит

¹ *H. Reichenbach. The Rise of Scientific Philosophy. London, 1935, p. 277.*

сложнее. Остригается не этика как таковая, а традиционная этика — нормативная. Для неопозитивизма характерно стремление построить новую этическую теорию, которая, будучи противоположной нормативной этике, дала бы возможность применить в этике нетрадиционную научную методику к решению принципиально новых, ненормативных проблем. Именно такой подход предлагает неопозитивизм: нет нужды решать «вечные» проблемы морали — что такое добро и зло, в чем долг человека и т. п., так как их вообще невозможно решить, поскольку это — псевдопроблемы. Нужно задаться другими вопросами: что люди имеют в виду, когда говорят «добро», «зло», «долг» и т. п., какое вкладывают в них смысловое значение, когда употребляют их при разных обстоятельствах.

Для ответа на подобные вопросы нужны особые методы исследования, отличные от метафизических методов старой нормативной этики: формально-логический, лингвистический, деонтический. Для обозначения новой этики, иначе формулирующей свой предмет и методы, в английской этике в начале XX в. появляется и обретает «права гражданства» новый термин — метаэтика. Им вначале обозначается особый круг этических проблем, но вскоре он начинает применяться для названия новой — рационалистской — буржуазной этики XX в. Отдельные ее школы — интуитивизм, эмотивизм, натурализм, школа лингвистического анализа — рассматриваются как направления метаэтики.

При всех различиях между этими направлениями их объединяет, во-первых, противопоставление нормативной этики метаэтике, провозглашение метаэтических проблем подлинно научными и отказ от нормативных; во-вторых, использование «строго научных», прежде всего формальных, методов, применение для исследования сферы морали логического, аналитического и лингвистического методов. Качественно новая проблематика и использование формально-научных методов для их анализа представлялись основой для преодоления кризисных явлений, столь характерных для старой идеалистической этики, и иллюзорных ожиданий новых путей и открытий. В метаэтике видели возможность предотвращения застоя традиционной этики. На протяжении нескольких десятков лет метаэтика почти всецело царила в таких странах, как Англия, США, Швеция. Во Франции и ФРГ она уступила

свои позиции экзистенциализму. В настоящее время метаэтика имеет в своем активе десятки трудов. Среди их авторов значатся А. Айер, Б. Рассел, Дж. Мур, Ч. Стивенсон, С. Тулмин, Ч. Брод, О. Джонсон, У. Росс, Р. Хейр, Ю. Эдвардс и др. Их работам присущ особый, «строго» научный язык, часто они пестрят терминами естественных наук, содержат немало формул и символов. Для их авторов характерна претензия на «чистую теоретичность», провозглашение «научной нейтральности». Например, Ч. Стивенсон говорит, что метаэтика должна рассматривать свои проблемы в нейтральной перспективе¹. Критикуя метаэтику, историк современной буржуазной этики М. Уорнок пишет, что современные философы морали оставили нормативную этику моралистам, считая ее тривиальной.

Какие цели и задачи ставит перед собой метаэтика? Как она определяет свой предмет? На этот счет у представителей буржуазной метаэтики нет единого мнения, но их объединяет общий взгляд, согласно которому метаэтика должна изучать не мораль, не поведение людей, не их мотивы, идеалы и стремления, а лишь язык морали: моральные термины, понятия, суждения. Вот несколько примеров. «Специфический предмет этики, — пишет Дж. Мур, — есть знание, а не практика»². Р. Лоулер определяет предмет метаэтики как «рациональное объяснение значительной части трудностей языка морали как такового, без обращения к философским постулатам, кажущимся неуместными в век науки»³. П. Тэйлор высказывается еще яснее: «...метаэтика не состоит в высказывании моральных суждений, но в суждениях о моральных суждениях, не в понимании морали, а в понимании понимания морали»⁴. Как следует из этих дефиниций, метаэтика рассматривается как средство познания и, следовательно, имеет познавательный статус. Значит, отрицание познавательной функции относится только к нормативной этике. Именно это и утверждают сами метаэтики, настойчиво подчеркивая научный, чисто теоретический, академически-объективный характер метаэтики в противоположность нормативной этике.

¹ Ch. Stevenson. Facts and Values. New York, 1967, p. VIII—IX.

² G. E. Moore. Principia Ethica. Cambridge, 1903, p. 20.

³ R. Lowler. Philosophical Analysis and Ethics, 1968, p. 91.

⁴ P. W. Taylor. The Moral Judgement. New York, 1963, p. XI—XII.

Нередко такую оценку метаэтики разделяют и зарубежные марксисты. Например, М. Корнфорт пишет, что лингвистическая философия связала вопросы этики и логики «способом, который я считаю плодотворным, показав, что выяснение вопросов логики может пролить свет на вопросы этики»¹. Однако при этом упускается из виду, что сама логика и познание в целом понимаются в неопозитивизме формально, в узком специально-техническом, а не в широком философском смысле. Подчеркивая научную ценность метаэтики, неопозитивизм не выходит за рамки идеалистической гносеологии.

Отказ от философско-этического анализа основных нормативных понятий — добра и долга — приводит к отказу от решения общих философских проблем, которые нельзя верифицировать, и к сведению философской проблематики к анализу значения конкретных языковых терминов и понятий, отрыву «ценностей» от «фактов», отказу от ценностей в пользу «фактов», понимаемых узкоэмпирически и т. п.

Например, понятие «добро» в классическом смысле слова, как утверждают метаэтики, — метафизическое понятие. Познать его смысл этика не может, да и не должна к этому стремиться. Ошибка традиционной этики в том и состояла, считают они, что она пыталась понять смысл таких понятий, как «добро», «зло», «долг», «счастье» и т. п. Научными методами это сделать невозможно. Метаэтике следует в принципе отказаться от такой задачи и не искать общего определения этих понятий, а выяснить, в чем различие смысла, например, слова «добро» («хорошо») в конкретных высказываниях «хорошо быть счастливым», «хорошо иметь автомобиль».

Задача метаэтики состоит поэтому в определении точных границ применимости этических терминов, улавливании языковых тонкостей. Особая забота метаэтиков о языке сопровождается неустанными оговорками в отношении понятий и дефиниций. Так, А. Раппорт делит процесс анализа слова «добро» на несколько стадий: «1. Есть ли X добро? 2. Каковы общепринятые критерии того, что есть добро? 3. Исследование его различных значений. 4. Выбор правильного критерия добра, позволяющего избежать ошибок и отделить добро от зла»².

¹ М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968, стр. 11.

² А. Раппорт. *Operational Philosophy*. New York, 1953, p. 83.

Первостепенное значение для решения такого рода проблем приобретают методы дескриптивного анализа, формальной логики, семантического анализа языка. Метаэтика становится, таким образом, своеобразной дескриптивной разновидностью формальной логики и лингвистики. Десятки и сотни страниц, написанных метаэтиками, посвящены описанию того, как используются слова «мораль», «добро», «долг», «счастье» и т. п., а также рассуждениям о том, как их надо правильно использовать, каковы конвенциональные законы употребления этих понятий в разных языках.

Эти исследователи сходятся также во мнении о том, что к основным проблемам метаэтики относится логический анализ этических суждений, природы этических предикатов в суждениях, видов умозаключений и критериев их формальной правильности. Привлечение внимания метаэтиков к этим проблемам составляет их несомненную заслугу. Но в их решении применяются те же методы: описательный, семантический и формально-логический, а потому и здесь метаэтика не выходит за рамки уточнения понятий, фетишизации дефиниций. Стремление к «научной строгости понятий», не меньшей, чем в физике и математике, приводит к механическому привнесению в метаэтику формул и символов из естественных наук. Конечно, этике не повредило бы ни уточнение понятий, ни большая строгость в применении терминов, ни логическая стройность. Однако подобная задача не может выступать как самоцель ни в какой науке, а менее всего — в этике. Главное в ней — как в общественной науке — проникновение в глубокие социальные закономерности моральных явлений. Нельзя не вспомнить, что еще Аристотель, известный своим увлечением логикой и аналитикой, признавал за этикой право на особые льготы в смысле точности формулировок и понятий, поскольку она имеет дело с бесконечно более сложным миром — миром человеческих мотивов, оценок и чувств, нежели физика или математика. Логические и лингвистические методы в этике должны преследовать другую цель: оказывать помощь в решении нормативных проблем, определении сущности добра, долга, справедливости и счастья, облегчить принятие правильных моральных решений в сложных ситуациях, выносить верные оценки поступкам, своим и чужим, делать правильный ценностный выбор.

Отказавшись от этой кардинальной задачи этической науки и пойдя по пути формализации понятий, метаэтики, как правильно подметил польский исследователь М. Фритцханд, в конечном итоге достигли не познания сущности моральных явлений, а некоего эрзаца познания. Не добившись искомой четкости понятий, они попали в замкнутый круг слов и терминов, не поднялись до постановки подлинных проблем и истинных решений¹. Познавательный статус метаэтики, столь высоко превозносимый современной буржуазной этикой, на деле исчерпывается подчас надуманными дефинициями, тяжеловесными формулами, неуклюжими символами, превращающими этику из живой философской науки в формальную, мертвую, схоластическую наукообразную дисциплину.

Большие надежды, возлагаемые на метаэтику, оказались неоправданными. Это начинают понимать и сами буржуазные ученые. Например, горячий сторонник метаэтики Дж. Уилсон критикует ее как сухую, безжизненную науку, непривлекательную в глазах широкой публики, не заботящуюся о своей практической приложимости. Он выражает опасение, что это вскоре заставит публику обратиться к иррационалистическим направлениям, вроде экзистенциализма, и советует представителям метаэтики попытаться оказать людям практическую помощь, разъясняя значение исходных понятий и логику морали, помогая найти самостоятельные ответы на моральные вопросы².

Метаэтика породила неразрешимую дилемму: нормативная этика не есть наука, поскольку она оперирует ценностями, слишком субъективна, а значит, не может дать строго теоретического знания. Поэтому нужна новая наука — метаэтика. Но метаэтика суха и безжизненна, оторвана от человека, чересчур далеко ушла от нужд и забот людей и, таким образом, не является этикой, а стала разновидностью формальной логики. Многие метаэтики еще питают иллюзию о возможности преодоления этой дилеммы в рамках самой метаэтики. Но наиболее проницательные из них давно поняли, что дилемма неразрешима, и осознали порочный круг: либо «ненаучная» этика, но этика, либо «научная» этика, но уже не этика.

¹ M. Fritzhand. Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. Warszawa, 1970, s. 27.

² G. Wilson. Reason and Morals. Cambridge, 1961, p. 17—18.

Это достаточно ярко выразил Л. Витгенштейн в «Лекции по этике»: «Когда я задумываюсь над тем, чем действительно была бы этика, если бы она могла быть наукой, результат кажется мне очевидным... Если бы кто-либо мог написать книгу по этике, которая на самом деле была бы книгой по этике, эта книга, взорвавшись, разрушила бы все иные книги мира. Этика, если она вообще чем-то является, сверхъестественна, наши же слова выражают только факты».

Современная метаэтика, отделившаяся от человека, отказавшаяся от решения жизненных проблем, оказалась, естественно, неспособной стать научной этической теорией, не смогла поднять престиж буржуазной этики, вывести ее из кризиса. При всех претензиях на высокий познавательный статус она не смогла позитивно решить проблему взаимоотношения морали и познания, этики и науки.

Подлинно научная теория морали не может быть сведена к формальной логике или лингвистическому анализу. Этика — прежде всего философская, мировоззренческая наука. Она может быть научной лишь на базе марксизма-ленинизма, ибо только марксизм заложил фундаментальную научную основу решения проблемы взаимоотношения морали и познания, этики и науки, и создал необходимую для подлинно научной этики методологию.

Марксистские исследователи внимательно относятся к тому рациональному, что содержит метаэтические исследования. В принципе они не отрицают ни логического, ни гносеологического, ни лингвистического подходов к анализу моральных проблем. Но марксистская этика не может ограничиваться только этими методами и, что принципиально важно, не признает непреодолимой пропасти между нормативной этикой и метаэтикой¹. Марксизм ставит и решает моральные проблемы диалектически, сочетая философский, конкретно-социологический,

¹ Среди этиков-марксистов нет единства в вопросе о применимости слова «метаэтика» в марксистской этике. В философской и этической литературе, издаваемой в Польше и ГДР, термин «метаэтика» приобрел права гражданства для обозначения круга гносеологических, логических и лингвистических проблем морали. В литературе других социалистических стран он применяется не так широко. В «Философском словаре» метаэтика определяется как «раздел этики, в котором разрабатываются проблемы гносеологической и логической природы морального языка» («Философский словарь». М., 1972, стр. 240).

гносеологический, логический, лингвистический и другие подходы в анализе проблем морали. Марксистская этика — развивающаяся наука, с изменяющейся структурой и обогащающимся содержанием. В процессе развития она решает новые задачи, в том числе задачу разработки гносеологии морали, определения места и роли познавательных проблем в этике.

3. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СТРУКТУРЕ МАРКСИСТСКОЙ ЭТИКИ

Каково место гносеологических проблем морали в марксистской этике? Какова должна быть структура научной этики? Эти вопросы стали в последние годы привлекать особое внимание специалистов в области марксистско-ленинской философии и этики. Решение их составляет часть более общей методологической проблемы — обоснования этики как философской науки, базирующейся на марксистской философии, в том числе диалектическом материализме. Рассмотрение этики только как истматовской дисциплины, имевшее место до недавнего времени, нередко оставляло вне поля зрения круг проблем гносеологии и логики морали.

При исследовании специфики этики как философской науки внимание ученых обращается на две стороны проблемы. С одной стороны, обосновывается возможность и необходимость изучения познавательной функции морали, поскольку мораль, входящая в научное мировоззрение, способна давать адекватные знания о действительности. С другой стороны, исследуется структура этики, поскольку коммунистическая мораль опирается на научное знание действительности и представляет собой научно обоснованную систему принципов и норм. Задача состоит в том, чтобы определить место гносеологических проблем морали в структуре марксистской этики.

В советской этике интенсивно разрабатывается структура морали и структура этики. Один из путей анализа структуры лежит в изучении функций морали. Как известно, мораль имеет полифункциональную природу, которая соответственно отражается на ее структуре. Многие авторы выделяют в качестве особой, самостоятельной функции, присущей морали наряду с другими (идеологической, социально-регулятивной и гуманистически-воспитательной), познавательную функцию. Например,

О. Н. Крутова пишет, что познавательная функция морали не совпадает по своему содержанию ни с идеологической, ни с нормативно-оценочной функциями¹. Л. М. Архангельский называет познавательную функцию морали еще и отражательной² и считает ее одной из трех важнейших функций морали. «Свое основное назначение — быть регулятором общественных отношений мораль... реализует посредством теснейшего взаимодействия всех ее функций — гносеологической, регулятивной и гуманистической»³.

Таким образом, в структуре морали, наряду с нормативными, идеологическими, воспитательными и другими компонентами, выделяется группа гносеологических проблем, или гносеология морали. Их место в структуре может быть правильно определено только в сопоставлении с другими частями, путем изучения значимости и определения «удельного веса» каждой из них. Сопоставим гносеологию морали с двумя наиболее важными частями общей структуры морального сознания: социально-идеологической и нормативно-оценочной.

Важнейшее место в структуре морали занимает социально-идеологическая проблематика. В ней отражается особенность морали выступать регулятором отношений между людьми. Поэтому этика включает теорию регулирования общественных отношений средствами морали. В этом смысле можно сказать, что мораль представляет собой определенную сторону общественных отношений. Именно социально-идеологическая функция морали определяет ее роль и значение как формы общественного сознания. Поэтому в этике выделяется в качестве важнейшей части ее структуры особая область проблем, которую иногда называют «социология морали»⁴.

Однако социальную роль регулятора общественных отношений мораль выполняет с помощью так называемой нормативной системы моральных ценностей — добра, идеала, долга, чести, совести, счастья. С ее помощью мораль регулирует и направляет поступки и поведение каждого человека, а значит, влияет и на жизнь общества.

¹ См. О. Н. Крутова. Человек и мораль. М., 1970, стр. 28 и др.

² См. Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 43—46.

³ Там же, стр. 55.

⁴ См. об этом: А. Г. Харчев. Мораль как предмет социологического исследования. — «Вопросы философии», 1965, № 1.

Она создает, по меткому выражению Гегеля, те «духовные скрепы», которые сплачивают общество и без которых общество оказалось бы под угрозой распада. Таким образом проявляется вторая специфическая особенность морали — ее нормативно-оценочный, идеально-побудительный характер: она создает некоторые идеальные модели, образцы и нормы поведения людей в обществе и побуждает следовать им, порицая в то же время за отступления от них. Поэтому второй структурный элемент этики составляет строго обоснованная и логически стройная система норм, определенных ценностей, категорий и принципов.

При исследовании социально-идеологических проблем морали возникают вопросы, на которые нельзя ответить без прямого обращения к нормативной стороне морали. Что считается добром и что злом, что одобряется и что порицается? Как люди понимают содержание тех или иных понятий? Почему разные моральные воззрения складываются внутри различных социальных групп (больших и малых)? Как происходит смена моральных понятий? Под влиянием каких причин в различные исторические периоды выступают на первый план одни моральные идеалы и требования и уходят на второй план другие?

Как известно, традиционная этика ограничивалась именно нормативными проблемами, отождествляя их с самой этикой как наукой о морали, и выступала против включения в предмет этики социальных проблем морали. Что же конкретно исследует нормативная этика? Она дает анализ морали как системы норм, совокупности понятий и категорий, исследует содержание важнейших моральных ценностей, представляющих собой квинтэссенцию специфически морального сознания — добра и долга, чести и совести, достоинства и счастья¹. Нормативный характер морали проявляется в том, что на явления и события общественной и личной жизни, на деятельность отдельных людей, социальных групп, коллективов, классов и в целом на всю человеческую историю накладывается своеобразная «сетка» этических понятий: доб-

¹ Например, в статье «Этика: проблемы и перспективы» А. И. Титаренко, Г. Ф. Карвацкой и В. А. Титова («Философские науки», 1972, № 4, стр. 147—148) отмечается, что этическое исследование проходит три этапа — от конкретного материала, который дает этология, к общей теории этики, а от нее — к нормативной этике.

ра, зла, идеала, справедливости, свободы, долга, чести, совести, счастья и т. п., с помощью которой любое явление личной и общественной жизни оценивается «с точки зрения морали». Именно этот момент присущей морали всеобщности, т. е. тот факт, что нет, пожалуй, ни одной стороны действительности, к оценке которой не могла бы быть приложена система этических норм и ценностей, отражаясь в нормативной этике, составляет ее характерную черту. Что такое добро, долг, совесть, каков смысл жизни и место в ней человека, в каком соотношении находятся свобода выбора и ответственность, как решается дилемма необходимости и свободы в морали, как складывается и меняется содержание категорий и принципов морали — вот основные проблемы нормативной этики. Но ее содержание не исчерпывается только ими. Оно включает и другие важные вопросы: в чем сущность повелительной силы морали, каков источник императивности моральных норм, как складывается и преодолевается различие между должным и сущим, между идеалами и действительностью и многие другие. Марксистская этика не снимает эти «вечные» проблемы с «повестки дня», не отказывается от них, как это делает современная буржуазная этика, но дает научное решение их. В структуре марксистской этики нормативная этика занимает центральное место. Она относится к наиболее разработанным частям марксистской теории морали, важность ее проблематики требует постоянного серьезного внимания исследователей.

Способствовать успешной разработке этих проблем призвана и гносеология морали¹. Она охватывает проблемы, находящиеся как бы на стыке морали и познания и возникающие при рассмотрении морали как одной из форм общественного познания, как системы знаний, получаемых человеком в процессе оценки и осмысления им своего поведения, мотивов и результатов деятельности. Сюда относятся прежде всего следующие вопросы: в чем состоит специфика процесса отражения действительности в морали, почему в классово антагонистическом обществе имеется не один, а несколько типов морали, какая из

¹ Термин «гносеология морали» все шире используется советскими авторами. См., например, Л. М. Архангельский. О философском характере марксистской этики и ее структуре. — «Философские науки», 1970, № 1, стр. 116; см. нашу статью «Проблема истины в морали» («Насущные проблемы этики», М., 1970), и др.

них дает истинное отражение общественного бытия и какая — искаженное, ложное. Исследовательский поиск ведется и в направлении сравнительного анализа способов обоснования моральных систем в идеалистической и марксистской этике, в изучении природы и специфики истины в морали, определении ее объективного критерия, критериев истинности и ложности моральных систем. В гносеологию морали включается и проблема специфики моральных суждений, истинности и ложности моральных высказываний и т. п.

Сюда же входит еще одна совокупность проблем — логических, связанных с исследованием языковой формы выражения морального сознания. Это — анализ логики морального языка, или логики нормативных высказываний, называемой деонтикой. Эта часть этической теории, ставшая в настоящее время самостоятельной научной дисциплиной, возникла на стыке этики и логики и считается пограничной наукой. Она насчитывает уже сегодня целый ряд серьезных марксистских исследований¹.

Очерченный круг проблем показывает, что гносеология морали органически входит в структуру марксистско-ленинской этики и занимает в ней важное место.

Эти проблемы начали интенсивно исследоваться сравнительно недавно². Между тем их актуальность становится все более очевидной. Позитивное решение гносеологических проблем морали предполагает рассмотрение нормативных понятий через призму гносеологических ка-

¹ См., например: В. Е. Ермолаева. Этика и логика. — «Вопросы философии», 1968, № 11; А. А. Ивин. О логике оценок. — «Вопросы философии», 1968, № 8; *его же*. Основания логики оценок. М., 1970, стр. 229, и др.

² Исследованию гносеологической проблематики морали посвящены следующие работы зарубежных марксистских авторов: W. Eichhorn. Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? Berlin, 1965; M. Fritzhand. W kręgu etyki marksistowskiej. Warszawa, 1966; M. Fritzhand. Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. Warszawa, 1970; M. Makai. The Dialectics of moral Consciousness. Budapest, 1972.

Некоторые аспекты гносеологии морали анализируются в работах советских этиков: В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры. Л., 1961; А. Ф. Шишкин, К. А. Шварцман. XX век и моральные ценности человечества. М., 1968; О. Г. Дробницкий. Мир оживших предметов. М., 1968; Л. Живкович. Теория социального отражения. М., 1969; «Ленинская теория отражения и современность», т. III. София, 1969; А. И. Титаренко. Нравственный прогресс. М., 1969; «Предмет и система этики». М.—София, 1973; Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, и др.

тегорий. При этом в поле зрения исследователей попадают некоторые новые аспекты их содержания, выдвигаются новые принципы их обоснования. Постановка и диалектическое решение гносеологических проблем морали позволяют рассмотреть историю развития моральных воззрений как часть «живого, плодотворного, истинного, могучего, всеильного, объективного, абсолютного, человеческого познания»¹.

Гносеология морали не есть дополнительная к собственно теории морали. Она не может ни заменить, ни подменить собой основную моральную проблематику, но лишь развивает ее и создает базу для ее лучшего обоснования.

Для обозначения гносеологических проблем морали, носящих общетеоретический, методологический характер, в марксистской этике начали использоваться несколько специальных терминов — «философия морали», «метаэтика», «логика морали», «аналитическая этика» и т. п. Термин «метаэтика», как уже отмечалось, возник в неопозитивизме, термин «аналитическая этика» — в лингвистической философии. В марксистской литературе отношение к этим терминам и стоящей за ними проблематике различно. Термин «философия морали»², имеющий широкое хождение в современной английской этике, для обозначения круга общетеоретических и методологических проблем этики большинство этиков-марксистов считают не точным. Объясняется это тем, что термин «философия морали» имеет весьма длительную историю употребления и истолкования в идеалистической этике. Слишком велики идеалистические «наслоения», от которых его нелегко очистить и придать ему иное содержание. Кроме того, он не точен и по существу: нет самостоятельной дисциплины — философии морали, существующей отдельно от этики, но есть проблемы в этике, носящие общеполитический и методологический характер.

Что касается термина «метаэтика», то в марксистской этической литературе относительно его употребления мнения расходятся. Ряд авторов считают, что поскольку этот термин получил широкое распространение в философии и этике, то им можно воспользоваться, придав, однако, ему марксистский смысл. Таковую точку зрения вы-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

² А. Ф. Шишкин и К. А. Шварцман, употребляя этот термин, ставят его в кавычки. См. «Предмет и система этики», стр. 93.

сказывают, например, немецкий этик В. Эйххорн¹ и видный польский философ М. Фритцханд².

В книге «Главнейшие направления и проблемы метаэтики» М. Фритцханд специально останавливается на обсуждении термина «метаэтика». Так, иногда, пишет он, выдвигается предложение заменить этот термин еще менее удачным — «теоретическая этика». Но в понятие «теоретическая этика», указывает автор, входит слишком широкий круг проблем, в том числе философские, исторические, психологические, социологические и другие. Другой употребляемый нередко термин — «логика этики», в отличие от «теоретической этики», наоборот, автор считает слишком узким, так как кроме логических проблем существуют гносеологические, методологические и другие. М. Фритцханд склоняется к тому, чтобы использовать термин «метаэтика», ограничив его содержание теоретико-познавательными и логико-методологическими проблемами этики. Автор подчеркивает, что неопозитивистская постановка и тем более решение этих проблем не приемлемы для марксизма, отброшены им. При этом остается неясным понятие «логико-методологические проблемы этики», которое нуждается в уточнении.

В отличие от М. Фритцханда немецкий ученый В. Эйххорн в книге «Как возможна этика в качестве науки?», разделяя мнение о применимости термина «метаэтика» в марксизме, предлагает обозначать им философские (теоретические), теоретико-познавательные, методологические, логические и лингвистические проблемы этики, считая, что метаэтика должна быть особого рода надстройкой над этикой, «теорией о теории», т. е. охватывать все части структуры этики, за исключением нормативной³. Данная точка зрения вызывает больше возражений, чем первая. В этом случае содержание термина «метаэтика» трактуется на наш взгляд слишком широко.

Нам представляется целесообразным использовать существующие термины следующим образом: общетеоретические, методологические, гносеологические и логические проблемы этики объединить понятием «философские проблемы этики», учитывая, что этика — философская

¹ W. Eichhorn. Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?

² M. Fritzhand. Głównie zagadnienia i kierunki metaetyki.

³ W. Eichhorn. Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? S. 49.

наука и опирается на ее теорию и методологию. Предметом специального философско-этического анализа может стать как группа этих проблем в целом, так и каждая в отдельности; термин «метаэтика», по нашему мнению, целесообразно применять к совокупности двух групп проблем — логических и лингвистических — в рабочем порядке, для удобства словоупотребления¹. Имея в виду, что этот термин возник в буржуазной этике, можно использовать его как условный, специально оговаривая его содержание. Одновременно должна продолжаться работа по уточнению понятий, уяснению и разработке проблематики, стоящей за этими терминами, ибо правильно решить вопрос о применимости или неприменимости, приемлемости или неприемлемости тех или иных понятий и терминов в науке можно только в ходе совместной работы многих ученых. Проблематика, включаемая в сферу метаэтики, не должна не только подменять всей общетеоретической философской проблематики этики, но, что самое главное, не должна быть эрзацем нормативной этики. Исследование теоретико-познавательных и логических проблем морали, как и лингвистический анализ, должны быть подчинены цели более плодотворного решения нормативных проблем, служить основой для их решения, способствовать уточнению ее основных, исходных понятий, конкретизации методов, убедительности выводов, практических рекомендаций и советов.

Нельзя не видеть некоторой опасности, связанной с увлечением метаэтикой². Имеется в виду отказ от исследования классических проблем этики, уход от анализа и разработки моральных проблем повседневной жизни, волнующих миллионы людей, в сторону чисто формальной теории. С этим связана опасность превращения этики из живой, практической науки, обращенной к запросам практики общественной жизни, задачам нравственного воспитания, в сухую теорию, абстрактную, схематическую дисциплину, оторванную от реальных проблем жизни общества. Так, например, в работе С. Стояновича

¹ К этой точке зрения, высказанной в докладе главы советской делегации А. Г. Харчева на Первой международной конференции по этике социалистических стран, состоявшейся в Варшаве в 1972 г., присоединились все ее участники.

² От такой опасности предостерегает марксистских этиков А. Ф. Шишкин в статье «О некоторых вопросах исследовательской работы в области этики» (см. «Вопросы философии», 1973, № 1).

«Современная метаэтика» дается следующее ее определение: «Метаэтика — это теория, которая: а) исследует, каково значение и каковы способы обоснования наших понятий и суждений о мире; б) оценивает с точки зрения ценностей эти значения и способы обоснования их и в) на основе этого устанавливает значение этих терминов и способов их обоснования и формулирует ценностные высказывания»¹. В данном определении метаэтика трактуется настолько абстрактно, что для собственно-этической теории не остается места. Этическая теория подменяется здесь некоей разновидностью логики, ибо перед ней ставится задача производства лишь ряда логических операций.

Появление многочисленных советских и зарубежных работ, посвященных гносеологическим вопросам этики, не означает, что по этим проблемам выработана единая точка зрения. Относительно правомерности постановки этих проблем существуют две точки зрения. Первая из них отрицает необходимость специального рассмотрения познавательной функции морали. Эта точка зрения аргументируется по-разному. Одни считают, что не существует гносеологических проблем морали, которые чем-то отличались бы от гносеологических проблем познания вообще. С таким аргументом нельзя согласиться, ибо, хотя теория познания диалектического материализма является принципиальной основой для любой конкретной науки, каждая сфера познания имеет свои специфические черты. Поэтому, с одной стороны, необходимо показать, что мораль разделяет общие закономерности общественного познания и ее познавательная функция определяется ими, с другой — исследовать особенности и специфику этой ее функции в отличие от философии, науки, права, искусства и т. п.

Другой аргумент против признания правомерности гносеологического подхода к морали состоит в том, что мораль — в первую очередь социальное, идеологическое явление, что познавательный элемент в ней незначителен, поэтому надо исследовать не столько ее познавательную сторону, сколько идеологическую. Хотя аргументация такого рода имеет под собой определенную почву, она не убедительна по двум причинам: нельзя отрывать идеологическую функцию морали от познавательной, ибо

¹ S. Stojanowicz. *Sawremena meta-ethica*. Beograd, 1963, s. 18—19.

они находятся в единстве. Кроме того, рассматривать мораль только как форму идеологии неправомерно уже потому, что это порождает ограниченное, узкое ее понимание. Ответить на вопрос, что такое мораль, означает раскрыть единство социально-идеологической и гносеологической сторон морали, показать во всей полноте, какое место она занимает в жизни общества.

Вторая точка зрения состоит в признании правомерности в марксистской этике специального анализа гносеологических проблем морали¹. Она оказывается весьма плодотворной для этической теории. Но на этом пути исследователя подстерегают «риффы», которые необходимо обойти. Это — тенденция к раздуванию, преувеличению познавательной функции морали, попытки представить мораль чуть ли не единственной формой познания. При этом мораль с точки зрения ее познавательной функции нередко даже противопоставляется науке, дающей якобы безликое, сухое абстрактное знание.

Избежать этих «риффов» и дать правильное марксистское решение вопроса о роли познавательных возможностей морали можно, лишь исходя из марксистского рассмотрения морали как одной из форм общественного сознания, дающей правильное, адекватное отражение социального бытия.

¹ Обстоятельно сформулировал эту точку зрения Л. М. Архангельский: «Познавательную функцию неправильно было бы считать для морали главной, определяющей, как, например, для науки, поскольку объективное назначение морали состоит в том, чтобы при помощи ей средствами регулировать отношения между людьми. Но неправильно также и отрицать познавательную ценность моральных норм. В них сконцентрирован нравственный опыт поколений, они являются достоянием культуры и в силу этого являются каналом косвенного познания мира человеческих отношений» (Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 45—46).

ГЛАВА II

СПЕЦИФИКА ОТРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МОРАЛИ

Центральное место в марксистско-ленинской теории познания занимает проблема отражения. Поэтому рассмотрение морали как специфической формы познания предполагает анализ специфики отражения действительности в морали. Познание как особая форма деятельности человека носит социальный характер, причем социальность выступает в качестве общей характеристики познания. Однако процесс познания дифференцируется в зависимости, во-первых, от своего объекта: оно может быть направлено на предметы и явления природы либо на общественную жизнь в самых различных ее проявлениях; во-вторых, от характера познания, вида, формы, способа: оно может быть научно-теоретическим или духовно-практическим. Ко второй разновидности познания относится мораль. Научно-теоретическое познание в зависимости от объекта исследования также разделяется на естественнонаучное и гуманитарное. Гуманитарные, или общественные, науки имеют не только свои особые законы, отличные от законов естествознания, но и свои методы исследования. Эта специфика гуманитарных наук в позитивистской интерпретации гипертрофирована так, что поставлено под сомнение их право именоваться науками. Они причисляются неопозитивизмом к так называемому ценностному познанию, объявляемому «второсортным», «не строгим» и даже вообще «не познанием». Поэтому мораль и этика объявляются не имеющими отношения к подлинному знанию.

Этика, несомненно, отличается не только от естественных, но и от других общественных наук. Чтобы ответить на вопрос, каковы эти отличия, необходимо исследовать соотношение морали и познания в целом.

Решение проблемы возможно через анализ различий между двумя основными видами познания — научно-теоретическим и духовно-практическим, которое часто называют социальным, или общественным. Рассматривая мораль как форму общественного познания и исследуя ее специфику, надо исходить из ее принадлежности к духовно-практическому, социальному познанию и помнить, что она разделяет его закономерности, а через него уже соотносится с познанием в целом. В то же время на специфике этики не могут не сказаться специфические особенности морали. «Будучи формами отражения бытия, и мораль, и этика имеют некое общее содержание. Однако в то время, как в морали бытие отражается в своей «непосредственной данности» как необходимость поведения определенного рода, в этике отражение бытия опосредуется предметом познания, т. е. самой моралью»¹.

В качестве характерной черты морального познания исследователями отмечается то, что между объектом отражения, общественным бытием, и отражающим его моральным сознанием отсутствует прямая однозначная связь по причине именно оценочного «нормативного подхода к действительности»². В системе «объект — субъект» особенно велика роль морального субъекта, его активности. Особенно это относится к сложным системам «объект — субъект», куда человек всегда входит в качестве необходимого элемента. В современном научном познании центр тяжести переносится из области природных объектов в область изучения явлений, которые зависят от человека, создаются в результате его деятельности. Все больший вес получают такие субъективные факторы, как целеполагание, воля человека и другие, что отнюдь не снимает объективности и доказательности результатов исследования.

1. ОСОБЕННОСТИ ОТРАЖЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ В МОРАЛИ

Общие закономерности социального отражения действительности, специфически преломляясь в морали, порождают целый ряд ее отличительных особенностей. Известно, что отражение не является абсолютно точным,

¹ «Предмет и система этики», стр. 79.

² Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 44.

«зеркальным» отображением действительности. Эта закономерность применительно к морали проявляется в том, что действительность, общественное бытие приобретают для человека некоторый новый, моральный, смысл, дополнительное «измерение», оказываются повернутыми под определенным углом зрения. Социальная действительность, отражаясь в моральных нормах, категориях и оценках, приобретает как бы особую окрашенность. При этом она не только отображается, познается, но и осваивается, осознается и переживается в виде определенных моральных знаний, убеждений и чувств. Это позволяет отметить относительно самостоятельный характер морального отражения. Хотя эта особенность присуща и другим формам общественного сознания, но в морали она выражается чрезвычайно ярко и составляет существенную черту ее специфики. Действительность как таковая еще не содержит в себе какого-либо однозначного морального смысла. Общественный человек обретает критерии определенного морального измерения в процессе активного познания своего социального бытия и его закономерностей в ходе общественной практики.

Относительная самостоятельность морального отражения проявляется в том, что в одну и ту же историческую эпоху, в рамках одного и того же классово антагонистического общества, как правило, существует не одна моральная система оценок и норм, а несколько различных, часто прямо противоположных. Объективный источник различия нравственных позиций и стоящих за ними способов морального истолкования действительности коренится в противоречивых классовых интересах.

Энгельс, давая характеристику морали современного ему буржуазного общества, писал, что в нем существует, по крайней мере, три формы морали — мораль буржуазная, остатки феодальной морали и пролетарская мораль¹.

Сам факт существования различных моральных представлений и идеалов имеет своим гносеологическим источником именно эту особенность морали: они неоднородно детерминированы социальной действительностью, но представляют собой каждый раз лишь более или менее верную ее интерпретацию. Относительная самостоя-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 94.

тельность морали в обществе определяет специфические ее черты.

Наличие нескольких типов морали в рамках буржуазного общества было бы невозможным при жесткой ее связи с социальным бытием. Это объясняется именно тем, что моральные (а также правовые) воззрения представляют, по словам Энгельса, «более или менее соответствующее выражение... общественных и политических отношений...»¹.

Характерная особенность морали — ее способность передавать диалектический характер действительности, ее развитие, противоречивую социальную природу, состоящую в сложном сочетании элементов прошлого, настоящего и будущего. Мораль всегда содержит как бы два противоположных начала. С одной стороны, в ней отражаются элементы будущего в общественной жизни. Отражение действительности с позиций будущего порождает опережающий характер отражения ею действительности, составляющей ее важнейшую черту. Он проявляется в трех моментах.

Первый. Действительность идеализируется в морали, освещенная светом нравственного идеала — элемента будущей морали²; нравственный идеал ставит перед действительностью цель, которая служит упорядочению явлений жизни, придает им внутреннюю логическую стройность, помогает осознать действительность как развивающийся процесс, постоянно стремящийся к осуществлению высоких целей и достижению нравственных идеалов. «...Идеалы, — писал В. И. Ленин, — могли явиться только известным отражением действительности...»³ Соотнесенность действительности с идеалом и выведение идеалов из действительности — характерная особенность морали, которую разделяет с ней, да и то лишь отчасти, другая форма общественного сознания — искусство. В морали больше, чем в какой-либо другой сфере общественного сознания, придается важное значение идеалам. Это свойство выступает как отличительная особенность морального сознания и моральной практики.

Способность вырабатывать идеалы, в которых, по выражению Г. В. Плеханова, «зреет будущее», представления

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 98.

² См. Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 80.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 435.

о должном (отличающиеся от сущего), стремление как бы забежать вперед, заглядывать в будущее, опережать действительность имеет глубокие объективные основания в законах духовно-практической деятельности. Она отражает желание человека проникнуть в тайну своей будущей жизни, опередить настоящее и приблизить завтрашний день. Стремление к лучшему будущему, к идеалу отражает противоречивые, но реальные тенденции в развитии человеческого общества.

Идеалы, как особая форма отражения действительности, порождались всегда именно такими видами познания — моралью, искусством, а уж затем обосновывались наукой. Это происходило потому, что эвристическая ценность социального предвидения зависит от фактов, от их четкого знания и проверяемости, что весьма затруднительно в применении к будущему. Вообще область человеческого поведения, морали и нравов всегда не легко поддавалась научному предвидению.

Вероятно, именно поэтому еще до возникновения науки существовали такие формы общественного сознания, как искусство и мораль. Даже в условиях коммунистического общества, когда потеряют почву и постепенно отомрут многие формы общественного сознания (религия, право, политика), мораль никогда не будет не только заменена наукой или идеологией, но сохранит значение в жизни общества и даже еще более расширит сферу своего действия.

В содержании моральных идеалов, ценностей и норм отражались не просто тенденции будущего, но, как правило, его прогрессивная направленность, кристаллизовалось лучшее из морального опыта, закреплялась исторически оптимальная, пока еще не достигнутая, часто и недостижимая в ближайшем будущем, форма морального поведения.

Второй момент. Опережающий характер морального отражения проявляется в том, что действительность деонтологизируется в морали, т. е. выступает не только в виде сущего, того, что уже есть, но и в виде представлений о должном, о том, что должно быть достигнуто в ближайшем будущем и стать ее достоянием. Между идеалом и должным имеется немало общего, но вместе с тем они не адекватны и знака равенства между ними поставить нельзя. Должное — более конкретно, чем идеал, более приближено к действительности, хотя также никог-

да не совпадает с ней полностью, всегда в определенном отношении противостоит ей как нечто отличное от нее. Должное выступает в виде посредствующего звена между идеалом и действительностью. Оно — промежуточная ступень между сущим и идеальным. Вообще же триада сущее — должное — идеальное, хотя и приложима ко многим процессам, характеризующим различные формы человеческой деятельности, но в полной мере ее содержание раскрывается именно в сфере морали. Понятие должного составляет не второстепенную, а самую существенную особенность морального сознания, специфику морали.

Сфера должного всегда отличается от сферы сущего, независимо от конкретного их содержания; как только должное переходит в сущее, возникает новое представление о должном, так что этот разрыв сохраняется постоянно, вновь и вновь преодолеваясь в процессе развития общества и совершенствования его морали.

Должное содержит представление не только о том, какой действительность должна быть или будет в будущем, но и требование изменений сегодня, в настоящем. Если идеал может быть отнесен либо к будущему, либо к прошлому, причем он отстоит от настоящего довольно далеко, то должное относится к действительности настоящего времени. Должное диктует, какие из сторон действительности необходимо улучшить или изменить уже сегодня, и выдвигает свои требования к действительности и поведению людей в форме норм и повелений, исполнение которых вполне реально уже в настоящем. Именно поэтому императив «ты должен», адресованный к каждому члену общества как побудитель его деятельности, представляет собой реальную силу, преобразующую наличную действительность.

Идеализирующий и деонтологизирующий характер отражения действительности в морали, выражающий сущность опережающего типа отражения, свойственного морали, порождает еще одну важную и своеобразную черту морали. Действительность критикуется с позиций морали. Это ее свойство генетически связано с выработкой идеалов и представлений о должном, которые служат источником критического отношения к действительности. В процессе соотношения действительности с идеалом и должным происходит как бы «снятие» достигнутого уровня развития действительности, отрицание ее

с позиций будущего, т. е. диалектическое отрицание сущего во имя должного, настоящего — во имя будущего.

Объектом моральной критики могут стать самые различные стороны и явления социальной действительности: достижения науки и техники, деятельность классов и партий, позиции и поступки отдельных лиц, сама общественная жизнь и положение человека в обществе. Способность морали противостоять действительности, «критиковать» ее и этим способствовать ее изменению подмечена В. И. Лениным: «„доброе“ есть „требование внешней действительности“», «...мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его». Вообще «в практической идее (в области практики) это понятие как действительное (действующее?) противостоит действительному», оно «есть уверенность в своей действительности и в *недействительности* мира»¹.

Выступая в форме критики существующего положения вещей, мораль дает такой анализ и оценку действительности, которые в тот момент еще не могут быть даны на уровне научной теории или хотя бы ясно политически осознаны. Назревающие в классово антагонистическом обществе противоречия, неясные симптомы необходимости перемен, потребность в замене и ликвидации некоторых изживших себя сторон действительности — все это чутко улавливается моральным сознанием и находит выражение в форме моральной критики действительности, «морального негодования масс» или «возмущения нравственного чувства» передовых слоев общества. Моральное возмущение масс может быть ложно в формально-экономическом смысле, но истинно во всемирно-историческом². Не случаен факт, что моральная критика буржуазной действительности, как отмечали классики марксизма, исторически предшествовала социальным сдвигам, выступала стихийным предвестником революций и составляла один из неперменных элементов революционной ситуации. «Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя, что появились другие экономические факты, в силу которых он стал невыносимым и несохранимым»³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 195, 194.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 184.

³ Там же.

Критика действительности «с точки зрения морали» представляет собой форму идеального «преодоления» наличного общественного бытия, без которого немислимо ни внутреннее развитие самой морали, ни ход социального процесса. Никогда не может быть преодолен разрыв между идеалом и действительностью, между должным и сущим, поэтому мораль в силу своей специфики постоянно сохраняет и свой критически конструктивный характер¹.

Нравственная неудовлетворенность существующей действительностью, осознание несоответствия ее моральным идеалам порождают творческое желание изменить мир. В то же время в процессе перестройки мира человек изменяет и самого себя, ибо моральная неудовлетворенность миром, в котором живет человек, порождает моральную неудовлетворенность человека самим собой.

Ощущение разлада между моральными представлениями и реальной действительностью, между идеалом и жизнью, между должным и действительным приводит к двум различным нравственным позициям: моральному скептицизму, т. е. неверию в возможность совершенствования жизни, сомнению в достижимости желаемых идеалов и преобразовании действительности, и оптимистической позиции, получающей выражение в деятельности, направленной на улучшение мира, борьбу с пороками и злом, предполагающую воспитание в себе нетерпимости к нарушениям норм морали. Моральное негодование переходит в социальное, а моральный мотив служит предпосылкой и толчком к активной общественной деятельности и, далее, к революционной борьбе. Позиция нравственного оптимизма характерна именно для коммунистической морали.

¹ Эта специфическая особенность морали весьма часто извращается буржуазными идеологами. В их трактовке моральная критика мира превращается в свою противоположность — моральную теодицею, т. е. оправдание всего существующего, в форму апологии действительности, в моральное обоснование неизбежности зла в человеческой истории и пороков в натуре человека, проповедь всепрощения и терпимости к злу. Другая форма искажения роли и значения моральной критики действительности представляет подмену всех форм критики действительности моральной. Неокантианцы, ревизионисты, современные неофрейдисты, маркузианцы подменяли и подменяют социальную, научную, экономическую критику буржуазной действительности моральной критикой.

«Для *практических* материалистов, т. е. для *коммунистов*, все дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его»¹, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс.

Мораль не только опережает действительность, но только позволяет заглянуть в будущее и представить себе завтрашний день развития, но и отстает от действительности, проявляет относительное постоянство и консерватизм. Для нее характерна и абсолютизация моральных понятий, сохранение моральных норм и законов, что находит свое выражение в живучести некоторых постоянных моральных форм отражения действительности — «вечных истин», выдерживающих испытание на прочность в течение тысячелетий человеческой истории. Из глубины веков идут моральные заповеди «не убий», «не укради», «не лги» и т. д. Не потеряли своего значения общечеловеческие нормы нравственности и справедливости — «трудись», «выполняй свой долг», «уважай родителей и старших», «помогай людям», «люби детей», «храни верность в дружбе и любви» и др.

Временная инвариантность этих и им подобных моральных правил и норм, их непреходящая значимость на протяжении различных в экономическом и политическом отношениях исторических периодов, а также способность некоторых моральных форм «переживать» социально-экономические условия, их породившие, и сохраняться в виде «пережитков» в сознании и поведении людей, живущих в других условиях, могут быть поняты только при исследовании такого свойства морального отражения, как отставание от действительности.

В каждой системе морали наряду с элементами будущего, а также элементами, непосредственно порожденными данной исторической действительностью, существуют элементы морали прошлых эпох, оказывающиеся весьма живучими. Эта сложная структура морали определяется, с одной стороны, социальными факторами, с другой — особенностями отражения действительности в морали.

Подобные пережитки как элементы прошлых моральных систем, общие для всех эпох, коренятся в остатках старых экономических укладов. Но даже когда нет ре-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 42.

альных экономических основ для существования тех или иных пережитков старой морали (например, пережитков буржуазной и феодальной морали в сознании людей социалистического общества), они могут существовать в течение длительного времени именно в силу относительной самостоятельности морали.

Структура морального сознания настолько сложна, что в нем борьба нового со старым приобретает особенно противоречивый характер. Только после длительной исторической проверки новое приобретает права гражданства и всеобщее значение, тем более что введение некоторых новшеств в сферу морали, последствия которых нередко трудно предугадать, иногда затрагивает даже биологические основы жизни человечества, например в сфере семейных отношений, и потому разного рода перемены происходят здесь весьма медленно и не просто.

Дихотомия морального отражения — опережение действительности и отставание от нее — следствие диалектического характера отражения вообще. Если опережающий характер отражения общественного бытия в морали идеализирует жизнь, как бы приподнимает действительность и самого человека, то отставание как бы заземляет моральные устремления, умеряет желание «забежать вперед». Можно сказать, оно корректирует будущее настоящим и возвращает некоторые беспочвенные иллюзии, которых немало возникало на уровне морали, к действительности, требуя осознавать трудности борьбы со злом и пороками и не забывать о противоречивости морального прогресса.

Понимание диалектичности морального отражения позволяет избавиться как от преувеличения роли морали в жизни общества, так и от скептицизма и неверия в силу морального воздействия, доходящих до его отрицания, объявляющих мораль пустой и бессодержательной проповедью, бессильной что-либо изменить в мире. Глубоко диалектичный подход к исследованию морали характерен для трудов Маркса, Энгельса, Ленина. В условиях социализма опережающий характер морального отражения постепенно начинает преобладать над отставанием, так как здесь общество сознательно строит социальную жизнь, моральные отношения между людьми. В предшествующей истории, как известно, результаты всегда оказывались иными, чем те, каких желали, а в даль-

нейшем ходе даже противоположными тому, чего желали. Этот взгляд лишь в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности, поскольку люди будут заранее знать необходимость изменения общественного строя, вызванную изменением отношений, и пожелают этого изменения прежде чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли.

Сравнивая мораль с другими формами общественного сознания, нельзя не заметить, что в морали психологическая связь между познанием и действием особенно тесная. Именно через мораль осуществляется наиболее непосредственное и гибкое регулирование отношений людей в обществе. Это та форма регуляции, которая затрагивает сознание каждого человека, задает правила и нормы поведения, превращаясь в личные мотивы и устремления личности.

Таковы некоторые специфические особенности отражения действительности в морали, характерные для нее как для одной из форм общественного сознания.

2. ОБЪЕКТ МОРАЛЬНОГО ОТРАЖЕНИЯ

Рассмотрение морали как формы познания с необходимостью подводит к важнейшему вопросу: что является объектом морального отражения, какова его специфика и отличие от объекта науки. Он относится к числу наиболее сложных и трудноразрешимых вопросов этической теории. Вокруг него в современной буржуазной этике не утихают споры. Поэтому нам представляется целесообразным, прежде чем перейти к его освещению в марксистской этике, проанализировать попытки его решения в современной буржуазной этике на примере одного из наиболее влиятельных направлений буржуазной этики — интуитивизма.

В работе «Принципы этики» Дж. Мур, определяя объект морального отражения, задает вопрос: в чем его отличие от объекта естествонаучного познания? Сравнение этики с естествознанием весьма характерно именно для рационалистской буржуазной этики начала XX в. Конец прошлого и начало нынешнего столетия ознаменовались выдающимися научными открытиями в области познания природы. Одновременно с этим яснее наметились различия между естественными и общественными науками. Если для Канта с его характерным для

XVIII в. образом мышления, наглядно выраженным двумя его фразами: «звездное небо над нами» и «нравственный закон внутри нас», они выступают лишь как различные стороны единой картины мира, то для идеалистической этики нашего времени характерно стремление к разъединению двух этих сторон, их принципиальному разграничению.

Выражая эту характерную сциентистскую тенденцию мышления, Мур начинает анализ с исследования соотношения «естественных качеств предметов» и их «моральных» качеств. Основным моральным качеством он считает добро. Оно интересует его не только в применении к человеческому поведению, но более широко, в гносеологическом его значении. Нельзя не согласиться с ним, что понятия «добро», «хорошо», «благо» применяются к характеристике не только поведения и поступков человека, но и различных предметов и явлений, например, мы говорим: «эта книга хорошая», «удовольствие есть благо», «хороший обед» и т. д. Поэтому Мур предлагает вначале исследовать общий смысл понятия добра и лишь потом вернуться к основному этическому вопросу: «что такое добро в человеческом поведении».

Дать определение добра — одна из самых существенных задач этики. Вся предшествующая этика, рассуждает Мур, — гедонистическая (Эпикур, Руссо), метафизическая (стоики, Спиноза, Кант), утилитаристская (Милль, Бентам, Спенсер), давая определение морального свойства предмета, искала объект морального отражения путем аналогии с естественными свойствами предмета. Когда мы говорим, что апельсин оранжевый, то не имеем в виду, что апельсин не означает ничего другого, кроме того, что он оранжевый, или что ничто другое не может быть оранжевым, кроме апельсина. Он, например, еще и сладкий. Но означает ли это, что оранжевое и есть сладкое? Если это так, то необходимо признать, что апельсин то же самое, что мандарин, а лист оранжевой бумаги — сладкий и т. п. В отношении естественных свойств предмета, таких, как цвет, вкус, форма, вес или объем, говорить так, отмечает он, чистый абсурд. Но именно так, по мнению Мура, мы поступаем с понятием «добро», стараясь определить его через другие качества предмета или явления. Говорят: «добро есть удовольствие», «добро есть счастье для большинства людей», «добро есть выполнение долга» и т. п. Стремление опреде-

лить моральное качество вещей и явлений путем перечисления других, присущих им свойств, приводит к тому, что добро понимается как некоторое естественное свойство натурального (естественного) объекта или группы объектов. В связи с этим этика, утверждает Мур, часто считалась одной из естественных наук и почти равнялась физике. Она исходила из того, что вещи и явления не обладают никакими другими внутренними свойствами, кроме естественных, физических, «натуральных»¹. Поэтому все эти теории содержат натуралистическую ошибку. Натурализм в этике, делает вывод Мур, состоит в том, что моральный объект отождествляется с физическим, моральное свойство, например добро, «понимается как такое же свойство вещи, как желтое, зеленое или голубое, мягкое, громкое, сладкое, горькое, приятное и т. п.»².

Как же сторонники натуралистического метода определяют понятие естественного или природного свойства? Естественные свойства вещей — это те, которые могут стать предметом изучения естественных наук или психологии и которые реально существуют. Но если о самих объектах легко сказать, существуют они или нет, то о свойствах это сказать труднее: какие из них есть естественные свойства натуральных объектов, а какие нет. «Я не отрицаю, — пишет Мур, — что некоторые натуральные объекты имеют моральные свойства, например быть добром. Но значит ли это, что само моральное свойство быть добром является натуральным, естественным? Нет, конечно»³. Многие натуральные свойства объектов кажутся полностью зависимыми от объектов: они выступают скорее в качестве их части, чем их предиката. Если их отнять, исчезнет и сам объект, не останется даже голая субстанции, потому что эти свойства сами оказываются субстанциональными и придают субстанциональность предмету. Ни один предмет не может существовать, не имея формы, веса, определенного положения в пространстве и т. п. С добром (или иным моральным свойством объекта) обстоит иначе: предмет, явление, поступок могут существовать конкретно, не будучи добрыми, злыми, справедливыми, честными, бессовестными и т. п.

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. 9—26.

² Там же, стр. 26.

³ Там же, стр. 41.

Поставим здесь точку и дадим оценку этим рассуждениям Мура. Нельзя не видеть положительного момента в акцентировании Муром различий естественных и моральных свойств предметов и явлений. Он прав, когда утверждает, что объект морального отражения не совпадает с объектом естественнонаучного, что в предмете, явлении или поступке не содержится морального свойства, которое человек должен просто отобразить в своем сознании. «Ведь когда мы видим, — пишет Мур, — что вещь есть добро, ее добро не есть некое свойство, которое мы можем взять в руки или отделить от нее каким-либо тонким научным инструментом и перенести на что-то еще»¹.

Как видно, Мур в отличие от натуралистов не только избежал грубо эмпирического истолкования объекта морального отражения, но довольно точно представил его специфику. Но этим, собственно, и исчерпывается то рациональное, что содержится в его концепции. Верно подметив и отчасти преодолев натуралистическую ошибку предшествующей идеалистической этики, он не смог дать научного решения вопроса и, больше того, впал в другую ошибку — объективно-идеалистического плана. Поставив перед собой задачу проследить «гносеологию добра», т. е. процесс познания человеком качества добра в предметах и явлениях, объявив формирование дефиниции добра главной задачей этики, Дж. Мур ушел от решения поставленных им самим задач, заняв по сути дела агностическую позицию.

Вместо дефиниции добра Мур выдвигает положение о неопределимости добра, его принципиальной иррациональности. Правильно отметив отличие моральных свойств от естественных, натуральных, он провозгласил их «внеестественными», принадлежащими другому миру сущностей, входящих в структуру универсума.

Таким образом, позиция Мура оказалась близкой к критикуемым им метафизическим теориям, которые признают подлинным объектом знания не те предметы, которые можно видеть и чувствовать, а те, которые не могут восприниматься органами чувств человека, так как существуют в сверхчувственной реальности, мире идеальных объектов. К этому миру относится и «идея добра», а реальные носители добра являются лишь произ-

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. 124.

водными от нее. Поэтому знание о сверхчувственной реальности служит предпосылкой знаний о реальном мире.

Внеестественность объекта морального познания у Мура приобрела именно такой метафизический характер, оказалась не зависящей ни от природы, ни от общества и открывающейся человеку в форме его интуитивных моральных представлений. Моральное свойство содержится в самом объекте, оно производно от его внутренней природы, но оно внеестественно — таков конечный итог рассуждений Мура. «Чтобы получить правильный ответ на вопрос, какие объекты имеют внутреннюю ценность и в какой степени, — пишет Мур, — необходимо рассмотреть, какие вещи являются таковыми, если бы они существовали сами по себе, в абсолютной изоляции и при этом мы могли бы сказать, что они есть добро»¹. «Вещь либо имеет собственную внутреннюю ценность, либо нет, и никому она этой ценностью не обязана»².

Подобная трактовка специфики морального качества объектов представляет типичную разновидность «гносеологической робинзонады»: взаимоотношение объекта и субъекта изображается таким образом, что на одной стороне оказывается объект, изолированный не только от субъекта, но и от всех предметных связей и отношений с другими объектами, на другой — субъект, изолированный от социальной среды и общественных отношений, на долю которого остается лишь пассивное созерцание, «личное усмотрение» объекта.

Порочность такой идеалистической модели процесса познания неоднократно отмечалась марксизмом.

Марксистская методология требует рассмотрения объекта в системе его связей, в процессе диалектического развития. Понимание субъекта как социального, общественного человека предполагает не пассивно-созерцательное отражение объекта, а творческое преобразование его в процессе общественной практики. Таким образом, объектом морального отражения в марксистской этике является не эмпирически данная и чувственно воспринимаемая какая-либо сторона предметов, явлений или поступков, не их предметная характеристика. Кроме того нельзя ставить знак равенства между чувст-

¹ G. E. Moore. *Principia Ethica*, p. 187.

² Там же, стр. 188.

венно воспринимаемыми, непосредственно данными свойствами вещей и их природной, физической характеристикой. Не все физические свойства предметов и явлений воспринимаются непосредственно. Цвет, запах, объем, вкус, конечно, выступают как объекты эмпирического познания. Но такие физические свойства, как, скажем, энергия, сила, не являются непосредственно данными. Они обнаруживаются лишь в процессе практического освоения предметов и явлений, включенных в сложную систему отношений и связей с другими предметами и явлениями. Еще сложнее обстоит дело с предметами и явлениями, если рассматривать их в бесконечно многообразной системе социальных связей. Это позволяет вскрывать в них все новые и новые характеристики и свойства.

Мораль как социальное явление имеет дело именно с такими свойствами объектов. Объектами моральных оценок, носителями моральных качеств и свойств являются не сами по себе естественные предметы и явления в их «гносеологической простоте», абсолютной изолированности от субъектов и не просто предметы или явления, рассмотренные с точки зрения их функционального взаимодействия с другими предметами и явлениями, а объекты, включенные в сложную и многоплановую общественную практику, в систему общественных связей, экономических причин и следствий, политических интересов, психологических потребностей, эстетических вкусов¹ и т. д.

Мораль отражает объекты не в их первозданно-природном виде, но прошедшими через призму человеческого нравственного опыта, социальных потребностей и классовых интересов.

Марксизм впервые показал, что любой предмет или явление, будучи включенным в сферу общественной практики, помимо того, что он является природным субстратом, приобретает социальную характеристику. Коль скоро «природный», естественный предмет включается в систему деятельности человека, он перестает быть только частью природы, но «очеловечивается», приобретает новое — социальное, моральное, политическое, эстетическое, словом, человеческое значение. Моральный ас-

¹ Об этом подробнее см. «Наука и нравственность». М., 1971, стр. 281—290 и др.

пект характеризует не свойства предметов как таковых, а их значимость для общества. «...Предмет, как бытие для человека, — писали Маркс и Энгельс, — как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»¹.

Социальные связи между людьми, соответствие или несоответствие их поведения объективным потребностям общественного развития и являются тем объектом, той стороной общественного бытия, которые отражает мораль. Это отражение опосредовано достижениями нравственной культуры и накопленным в течение тысячелетий моральным опытом. Оно преломляется через общественные интересы социальных групп и борьбу классов. Вместе с тем мораль имеет свой собственный угол зрения, который определяет ее специфику. «Моральное сознание вычленяет из общей совокупности социальных связей свой специфический объект отражения, — подчеркивает Л. М. Архангельский, — взаимоотношение между обществом и человеком, взаимоотношения людей в обществе, проявляемые в их непосредственном общении»².

Именно поэтому мораль как форма общественного сознания существует наряду с наукой, искусством и другими формами и удовлетворяет определенную общественную потребность человека.

3. ОБЪЕКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ОТРАЖЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МОРАЛИ

Однако анализ специфики морального отражения действительности с необходимостью порождает вопрос: насколько оно объективно? При ответе на него необходимо исходить из марксистского положения о том, что общественная практика человека есть процесс объективный; «...субъективность есть лишь ступень развития из бытия и сущности, — а потом сия субъективность «диалектически «прорывает свой предел» и «через заключение раскрывается в объективность»»³. Объект, включенный в систему социальных связей, «несет» в себе момент

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 47.

² Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 44.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 165.

«субъективности», обусловленности человеческими интересами, потребностями, желаниями, вкусами, склонностями, эмоциями, опосредованными социальными позициями людей, их общественным положением, классовой принадлежностью, воспитанием, уровнем образования, степенью морального развития и т. д. Познавая действительность, отражая ее в сознании в виде моральных понятий и категорий — добра, долга, счастья, справедливости, чести, совести и т. д., — люди не могут отрешиться ни от своих сугубо личных мнений, ни от принятых в их социальной среде моральных оценок и критериев. Не теряет ли такое «слишком заинтересованное», личностное, классово-идеологизированное познание объективный характер и выражает ли оно подлинную сущность объектов отражения, будь то предмет, общественное явление, поступок человека или его поведение? Не отражаются ли в нем только человеческие интересы, субъективные устремления и личные пристрастия или в лучшем случае групповые или классовые позиции? Ведь «строгое познание», примером которого служат естественные науки, имеет дело совсем с иными объектами, которые существуют сами по себе, не зависят от желания и воли ни отдельных людей, ни всего человечества. Может быть, именно в эпистемологической изолированности объекта познания от познающего субъекта как раз и заключена гарантия объективности полученных знаний?

Здесь возникает и более широкий вопрос — о различии методов естественных и общественных наук, об объективности гуманитарных знаний, о том, возможно ли объективное познание общественных явлений. В связи с этим необходимо провести сравнение естествознания, т. е. науки о природе, с науками об обществе и человеке, в частности с этикой.

Если в философии древности, прежде всего в греческой философии, науки о природе не отграничивались и тем более не противопоставлялись наукам об обществе и человеке, а рассматривались как нечто целое, единое, то примерно к девятнадцатому столетию произошло размежевание наук в зависимости от их предмета. Например, Дж. Ст. Милль подразделял науки на два больших класса — науки о природе и науки о духе. Позднее эти «классы» наук получили название науки о природе и науки о культуре (Г. Риккерт), а в наше время — науки о природе и науки об обществе. Имея в виду всю

группу наук о природе, часто употребляют термин «наука»¹, противопоставляя их наукам об обществе и человеке.

В русле классической философии XVIII и XIX вв. в вопросе о соотношении наук о природе и наук о духе предпочтение отдавалось последним. Именно этот вид познания считался наиболее важным и совершенным. Интересно решение этого вопроса, предложенное Кантом. Вводя разделение чистого разума на теоретический и практический, Кант обосновывает преимущества «практического разума», морали и этики перед теоретическим, т. е. познанием явлений природы. Этика в учении Канта стоит не только выше философии и логики, но выступает в роли главной науки как подлинная теория познания, «как высшая гносеология»².

В современной буржуазной философии при сравнении наук о природе и наук об обществе преимущество отдается первым. Общественные науки, в том числе история, философия и этика, объявляются ценностным познанием, и им отказывается в статусе подлинных наук.

Посмотрим, как обосновываются различия в объектах наук о природе и наук об обществе в неопозитивизме. Вот наиболее распространенные аргументы:

1. Физические объекты не располагают свободой и не могут принимать решений, моральные субъекты — люди — могут. Естественные науки базируются на принципе причинности, в общественных науках принцип детерминации неразрывно связан с понятием свободы. Чем более свободен субъект, тем труднее применение методов научного анализа. Это особенно проявляется в этике, так как здесь объектом исследования выступает человек, располагающий свободой выбора.

2. Условия, в которых протекает то или иное явление живой природы, вообще достаточно сложны. Если надо рассчитать движение тела при падении, необходимо знать его положение в пространстве и вес. При изучении мира живой природы нужен учет многих факторов. Еще сложнее с социальными объектами: классовые, групповые, профессиональные, личные интересы и т. д., с ко-

¹ В английском языке слово «science» — наука относится только к точным и естественным наукам.

² См. *И. Кант. Соч.*, т. 4 (1), стр. 37—41.

торыми имеет дело этика, вводят в условия решаемых ею задач все новые и новые координаты.

3. Естествознание опирается на количественные характеристики явлений, в то время как человеческие действия, их мотивы и моральные оценки не могут иметь числовое выражение. Современная наука стремится математически выразить качество явлений. Это отличительная черта современного процесса формализации знаний. Имеются попытки формализации и этики, но они пока представляют собой лишь первые робкие шаги.

4. Физические объекты индифферентны к знаниям людей о них. Звезды продолжают свой путь в пространстве независимо от того, известен ли людям закон их движения. Люди ведут себя иначе, чем обычно, если они становятся объектом наблюдения и изучения. Конкретная социология и психология доказали, что если субъект знает, что его изучают, он стремится повлиять на результат: дает неточные сведения, сознательно или бессознательно искажает картину своих действий, мотивов или поступков. В морали, где связь между этическими нормами и действиями, мотивами и поступками более сложная, этот эффект сказывается особенно ярко.

На основании такого рода аргументов, а их можно привести и больше¹, современные позитивисты делают вывод о принципиальных отличиях между наукой и философией, наукой и этикой и т. п.

Конечно, мы далеки от того, чтобы не видеть действительных различий между естественными и общественными науками. Они имеют свою специфику. Но одинаково неверно как их противопоставление, метафизическое разграничение, так и отрицание общего, что объединяет их как части (хотя и различные, имеющие свою специфику) одного целого — человеческого познания. Единственно научное решение вопроса о сущности познавательного процесса, диалектическое понимание взаимоотношений объекта и субъекта познания, а также деятельной сущности процесса познания дает марксизм.

«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, — писал Маркс, — что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в

¹ См., например, *H. Margenau. Ethics and Science. New York, 1964.*

форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»¹.

Именно тогда, когда предмет берется не сам по себе как естественный, природный объект, не созерцательно, а как предмет человеческой деятельности, социальной (и, в частности, моральной) практики, в нем, в этом объекте, обнаруживаются качественно новые, специфические общественные свойства. Но как все-таки обстоит дело с объективностью моральных качеств?² Если их источник — сами люди, не означает ли это, что они субъективны и не имеют реального аналога в действительности и не могут быть проверены с помощью объективного критерия? Именно в таком направлении развивались неопозитивизм, а затем эмотивизм и другие направления современной субъективно-идеалистической этики.

Ответ на этот вопрос можно дать на основе решения марксизмом проблемы соотношения объективного и субъективного. При этом следует отметить, что в советской этической литературе высказываются различные точки зрения и в течение ряда лет продолжается дискуссия³.

Прежде всего проанализируем содержание понятия «объективное». В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» оно определяется как такое содержание наших знаний, «которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества...»⁴. Может показаться, что это определение не согласуется с тем, что было сказано выше о человеческой практической субъективно-личностной основе морального подхода к действительности. Ведь мораль отражает в действительности как раз то, что значимо для человека, т. е. ее социальный аспект.

Создается впечатление, что моральное отражение действительности порождается «человеком и человечеством»,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

² С. Л. Рубинштейн пишет, что объективность сознания состоит в: 1) принципиальном совпадении содержания сознания и отражаемого им мира; 2) в том, что сознание является объектом познания. Субъективность сознания состоит в том, что 1) оно принадлежит человеку, субъекту; 2) сознание есть человеческий «перевод» действительности, «подлинника» (С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 54—70).

³ См., например, «Актуальные проблемы этики». Тбилиси, 1967, стр. 245—283; К. А. Шварцман. Теоретические проблемы этики, стр. 18—20.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 123.

зависит от него и им определяется, и что это противоречит его независимости от человека и человечества. Объяснить эту кажущуюся противоречивость можно только исходя из марксистского понимания специфики объективного в сфере социальных, общественных явлений. Тезис о «независимости от человека и человечества» приобретает в этой сфере особый смысл: он направлен против субъективизма в трактовке общественных явлений, против понимания их как результата произвольной деятельности людей, лишенной объективно-исторической основы.

«Независимость от человека» природных явлений очевидна: луна, звезды, камни, растения и т. д. существуют независимо от человека; были до него и могут существовать без него. Хотя человек и преобразует природу, он не освобождается от зависимости от нее, так как должен вначале познать объективные законы ее развития и на основе этого знания строить свою практическую деятельность. Даже не существовавшие никогда ранее в природе химические вещества и материалы, созданные человеком, подчиняются законам природы, а не прихоти человека.

Сложнее понять положение о «независимости» от человека социальных явлений, в частности морали. Марксизм впервые в истории этической мысли показал, что за бесконечным разнообразием моральных характеристик явлений стоит не произвол отдельных личностей, не стихия нравственных эмоций и представлений, не разноречивой субъективных оценок, а объективная необходимость. Марксизм открыл зависимость морали не только от человека, от «общества вообще», но конкретнее — от интересов класса, сообщества, группы, от профессиональной принадлежности и т. п. Означает ли это субъективизм? Конечно, нет. Ведь социальные группы, а тем более классы, возникают не случайно, не произвольно, а в силу объективной необходимости; их интересы, моральные оценки и требования, воззрения, нормы и идеалы отнюдь не произвольны: они представляют собой выражение исторической необходимости развития общества. Они зависят от объективных социально-экономических законов¹.

¹ См. об этом подробнее: Г. Е. Глезерман. Сочетание общественных и личных интересов. В кн.: «Человек в социалистическом и

Однако моральные идеалы, ценности и нормы различных классов неравноценны, они обладают неодинаковой степенью объективности. Наибольшей степенью объективности обладают те моральные системы, которые полнее соответствуют объективно-исторической необходимости и выражают интересы прогрессивных классов общества.

Независимость морали от человека проявляется и в том, что отдельный человек «застает» те или иные моральные представления как нечто объективно существующее, сложившееся до него и остающееся после его смерти как нравственный опыт предшествующих поколений. Независимость морали от человека и человечества нужно понимать в том смысле, что содержание морали, как социального института, есть следствие объективных экономических законов, отражает объективные потребности общественного бытия. Мораль нельзя произвольно «отменить». Она представляет одно из необходимых условий существования общества.

Тезис марксизма о неразрывной связи морали и общества неоднократно подвергался нападкам с позиций различных школ и направлений. Представители субъективного идеализма отрицали существование в морали константных социальных величин, ссылаясь на факты исторического многообразия форм, видов и систем морали. Сторонники объективного идеализма в этике, к которому склонялись интуитивисты, выступая с учением об уникальности моральных качеств, напротив, склонны были считать общество и социальную жизнь недостаточным гарантом объективной независимости морали от человека. Таким гарантом может выступать только универсум, бог, вечная природа человека и т. п.

С таких позиций критикует современных советских этиков упоминавшийся выше неотомист П. Элен. Он пытается доказать, что принятое в марксизме доказательство объективности морального познания путем введения в познание общественных, социальных детерминант якобы свидетельствует о забвении специфики морали. «Внимание исследователей, — заявляет он, — сосредоточено, главным образом, на оптимальном функциониро-

буржуазном обществе». М., 1966, стр. 135—158; Л. М. Архангельский. Курс лекций по марксистско-ленинской этике, стр. 147—148.

вании общественной системы, а не на исследовании самого качества моральной ценности»¹.

Исследование морали на основе законов жизни общества, по мнению Элена, приводит к тому, что «нравственность рассматривается инструментально, с точки зрения ее регулятивной функции»², т. е. утилитаристски.

Это служит, по его мнению, «выражением внутренне-го конформизма с целями общества и является средством усиления общественного дисциплинирования»³. «В работах советских авторов, — продолжает он, — общество становится последней инстанцией нравственных оценок»⁴. А этого не может быть, считает Элен, потому что общество не является единым, оно внутренне дифференцировано, состоит из множества отдельных индивидов, семей, групп, слоев, классов, национальностей и не может породить единую, общую для всех мораль. При объяснении моральных проблем апеллировать к обществу бессмысленно еще и потому, утверждает далее Элен, что мораль не только не зависит от общества, но сплошь и рядом противостоит ему: люди часто совершают нравственные поступки не вследствие тех или иных конкретных социальных условий и жизненных обстоятельств, а вопреки им, наперекор их давлению. Эту истину, язвительно замечает Элен, прекрасно понимали великие русские писатели, но не желают понимать советские этики, выводящие мораль из общественной жизни, из социальных условий.

Единственным надежным источником морали П. Элен считает вечную и неизменную сущность природы человека, которой атрибут нравственности придал сам господь бог — творец нравственного закона. Ссылаясь на «Сумму теологии» Ф. Аквинского, Элен утверждает, что не общество порождает мораль, а, наоборот, нравственный закон порождает общество: «нравственный закон является первоосновой и источником государственных и общественных санкций, которые вторичны по отношению к уже существующим нравственным санкциям»⁵.

Подобная аргументация — типичный образец идеалистической ограниченности мышления. Отрицая, что об-

¹ P. Ehlen. Die philosophische Ethik in der Sowjetunion, S. 39.

² Там же.

³ Там же, стр. 216.

⁴ Там же, стр. 97.

⁵ Там же, стр. 180.

щество является единственным источником моральных норм на том основании, что эмпирически оно представляет собой разнородное целое, современный неотомист апеллирует к «вечной природе» человека, но «природа» человека, во-первых, складывается из особенностей конкретных живых людей и таким образом еще менее «единая», чем общество, а во-вторых, она, как известно, в сущности своей представляет совокупность общественных отношений.

Только связь морали с экономической и социальной необходимостью определяет ее объективность как формы общественного сознания. Критерием объективности конкретной системы морали выступает степень адекватности отражения в ней исторической необходимости. Общественное бытие необходимо порождает мораль. Как нельзя представить мир природы, в котором исчезло бы, скажем, трение, так невозможно существование общества, в котором общественная жизнь не регулировалась бы моралью. Попробуем представить общество, в котором не было бы морали. Такое общество просто не могло бы существовать, в нем воцарился бы полный хаос и жизнь человека оказалась бы невозможной. Мораль существует столько, сколько существует человеческое общество. Это не означает, что невозможно изменение отдельных норм морали. Мораль в целом и отдельные ее нормы в процессе общественного развития исторически меняются. Возможны случаи нарушения морали членами общества, но так же, как закон всемирного тяготения не опровергается тем, что тела поднимаются вверх, законы морали, ее нормы не перестают существовать, если кто-то их не выполняет.

В истории известно немало попыток теоретически и даже практически ликвидировать мораль, опровергнуть ее законы, разрушить исторически сложившиеся нормы. Один из самых страшных подобных экспериментов пытался проделать фашизм. Но этим он обнажил свою античеловеческую сущность и еще раз подтвердил старую истину, что отрицание морали, стремление отказаться от ее субстанциональных основ есть признак больного, разлагающегося общества.

Следовательно, объективность морали подтверждается связью ее с исторической необходимостью, ее независимостью от произвола отдельных лиц и даже отдельных групп людей. В социальном познании понятие объектив-

ности как независимости от человека и человечества выступает не прямо, а опосредованно: субъективность личных представлений опосредуется классовыми позициями и интересами, за которыми стоит объективная историческая необходимость. Марксистско-ленинский тезис об объективности морали нередко истолковывается либо в смысле противопоставления «научной объективности» «классовому подходу», либо в смысле отрыва объективного (абсолютного) от субъективного (относительного). Научное решение проблемы может быть дано только при диалектическом подходе к ней. Моральное отражение имеет социально обусловленный, классово-определенный характер. И именно это служит гарантией его объективности и адекватности.

4. СПОСОБ ПОЗНАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МОРАЛИ

Вопрос о способе познания относится к важнейшим в гносеологии. Его рассмотрение на материале морали представляется совершенно необходимым, потому что в сфере морали он приобретает определенное своеобразие. Особенности морального познания были отмечены в истории этики исследователями уже давно, но до марксизма не могли получить научного объяснения. Эти особенности, возведенные в абсолют, послужили основой некоторых идеалистических теорий. Здесь мы снова обратимся к интуитивизму.

Главное содержание интуитивизма составляет учение о способе или методе морального познания. Анализ предмета этики, классификация качеств предметов на «естественные» и «внеестественные», скрупулезный анализ употребления понятий добра, долга, правильного и идеала понадобился Муру лишь для одной цели — для доказательства интуитивного характера морального познания. Придав моральным качествам характер внутренне присущих самим предметам, объективных, но «внеестественных» и неопределимых свойств, Мур пришел к необходимости найти специфическое средство их познания. Оно не могло быть ни рациональным, ни эмпирическим.

Таким специфическим способом познания в интуитивизме объявлена интуиция. Как известно, Мур не был основоположником интуитивизма в истории этики. Он опирался на солидную идеалистическую традицию и

ссылался, например, на английского философа Г. Сиджвика как на своего предшественника в этике, а также указывал на книгу Ф. Brentano «Формы знания правильного и неправильного», вышедшую, как и работа Дж. Мура «Принципы этики», в 1903 г. Понятие интуиции Мур употребляет буквально на первых же страницах своей книги для того, чтобы показать, что «добро само по себе», «добро как таковое» имеет некую внутренне присущую ему ценность *intrinsic value*, не зависящую ни от чего, и что оно (добро) должно существовать ради самого себя. Это положение, по утверждению Мура, «не поддается доказательству», потому что оно понимается интуитивно и не подлежит проверке путем указания на результаты таких действий»¹.

«Когда я называю такие суждения интуитивными, — пишет Мур, — я говорю, что они просто не поддаются доказательству, их нельзя доказать, я не имею в виду ничего, кроме того, что такова наша манера или способ нашего познания их»².

Отсюда вытекает первый тезис интуитивистского метода: невозможность рационального обоснования суждений о добре и зле, т. е. необходимость замены доводов логики иррациональными допущениями. Далее Мур доказывает, что понятие добра и другие основные понятия морали (долг, идеал, правильное и т. п.) — это простые понятия, а не сложные, комплексные образования. «Определения, которые описывают словами природу понятия, возможны только тогда, когда объект есть нечто сложное, комплекс. Вы можете дать определение лошади, так как лошадь имеет различные свойства и качества. Но такие понятия, как «желтое», «добро», не есть комплексы, они есть простые понятия. Точно так же, как вы не можете объяснить тому, кто сам не знает этого, что такое «желтое», вы не можете объяснить, что такое «добро». Я отрицаю, что можно определить добро, потому что его нельзя расчленить, разложить на части»³.

Из этого высказывания Мура следует второй тезис интуитивизма: оттого, что моральные свойства (например, добро) суть простые свойства, их можно «схватить» только интуитивно. Рационально, научно определить их

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. VII.

² Там же, стр. X.

³ Там же, стр. 49.

мы не можем, мы не можем их даже анализировать, так как они неразложимы. Мур считает свой метод «новым в этике», противоположным методам гедонизма и утилитаризма, которые, приписывая добру какие-либо другие предикаты, совершают натуралистическую ошибку. Он заявляет, что избегает этой ошибки потому, что определяет добро не через другие предикаты («удовольствие», «наибольшее благо», «одобряемое» и т. п.), а рассматривает само по себе как нечто самоочевидное, не выводимое из других понятий. Самоочевидность моральных свойств — третий тезис, объясняющий, почему они могут познаваться только интуитивно.

Как сами интуитивисты оценивают свой метод? Считают ли они интуицию гарантией глубокого и правильного познания? Оказывается, нет. Обоснование интуиции в качестве характерного для морали способа познания действительности выполняет вполне недвусмысленную идеологическую роль: сначала доказывается, что мораль — сфера иррационального, доступная только интуиции, а затем делается вывод, что именно поэтому наука о морали не может и не должна претендовать на объяснение нравственной жизни, на выработку практических рекомендаций о том, как следует вести себя, к каким идеалам стремиться, как понимать добро, должное, правильное.

Рассмотрим подробнее аргументы Мура, обосновывающие интуитивный характер морального познания.

Согласно первому тезису интуитивизма, моральные понятия не поддаются доказательству и даны нам непосредственно, до и независимо от жизненного опыта. Процесс морального познания здесь выступает как внезапный импульс, мгновенный толчок чувств, приводящий разум к пониманию, что хорошо или плохо, что правильно или неправильно. Интуиция рассматривается как непосредственное знание, не требующее доказательств. Объективный смысл такого резкого отграничения морального познания от доступного проверке и могущего быть доказанным и обоснованным научного познания состоит в том, что сфера морали отделяется от сферы науки и объективного знания и превращается в некую иррациональную сферу со своими уникальными закономерностями.

Марксистский анализ истоков подобных заблуждений требует видеть, какая особенность морального по-

знания здесь гносеологически «раздута», преувеличена, возведена в абсолют. Речь идет о специфике морального познания, выражающейся в том, что многие решения в области морали приходят мгновенно, как бы без раздумий, доказательств и взвешивания «за» и «против», без долгой внутренней борьбы, колебаний и сомнений, оценки последствий, проверки умозаключений о правильности избранного варианта решения. Такого рода «рационализм» нередко вообще безнравствен и просто недопустим с моральной точки зрения; он воспринимается как признак шаткости моральных позиций и слабости воли.

Эти реальные особенности моральных знаний и решений могут привести к мысли об их «непосредственности», независимости от рациональных методов получения знаний, если ограничиться внешней стороной моральных явлений, не вникая в сущность морального познания. Именно так и поступают интуитивисты, которые не выходят за рамки чисто логического анализа и тем более не обращаются к социологическому.

Марксистский анализ моральных знаний позволяет дать глубоко научное решение этого вопроса. Независимыми от рационального мышления, непосредственными и не нуждающимися в доказательстве и проверке моральные знания только кажутся. В действительности они прошли длительную историческую проверку в практике человечества, апробированы поколениями людей, находят подтверждение в их повседневном жизненном опыте. Видимая непосредственность моральных знаний, их относительная независимость от уровня образования, научной информированности и общей культуры человека подтверждается тем фактом, что даже вовсе неграмотные люди часто бывают высоконравственными, принимают правильные моральные решения, хорошо разбираются в вопросах о том, что такое добро и зло, долг и честь, совесть и достоинство, и сами являются образцом нравственного поведения.

Это свойство моральных знаний служит косвенным выражением социального характера морали, ее обусловленности общественным бытием. Образно говоря, «голом» морали говорит само общество. В форме моральных знаний выражается объективная, историческая связь человека и социальной среды, личности и общества. Эта связь существует столько же, сколько существует общество, хотя ее содержание, характер взаимоотно-

шений личности и общества, а отсюда и отношения человека к морали меняются от эпохи к эпохе.

Человек не изобретает для себя свою собственную мораль и не проверяет на личном опыте такие аксиомы, обобщающие моральные знания о действительности, как «убийство есть зло» или «воровство есть зло» и т. п. Он усваивает их как «готовые» истины, проверенные до него и не нуждающиеся в его личной эмпирической проверке. Марксистское решение проблемы опровергает и логическое следствие, вытекающее из теории интуитивизма: моральные знания можно приобрести интуитивно, потому что они прирождены человеку, присущи его природе. Если это так, то теряет смысл и моральное воспитание: либо моральные знания являются врожденными и тогда человек будет всегда вести себя нравственно, либо нет — и тогда он будет склонен к дурным и аморальным поступкам.

Моральные знания кажутся непосредственными и не нуждаются в доказательствах только тогда, когда они прочно усвоены человеком, осознаны им, когда человек прошел определенную стадию общественного морального воспитания, приобщился к нравственной культуре общества, увидел их подтверждение в социальной практике. Недаром моральная «интуиция» весьма слабо проявляется в раннем детском возрасте и, наоборот, как правило, достигает своего расцвета в зрелом, когда человеком приобретается богатый жизненный опыт.

Обратимся к анализу второго тезиса интуитивизма — о простоте моральных знаний и нерасчлененности основных моральных понятий с позиций научной философии. Рассмотрим утверждение интуитивизма о простоте моральных понятий. Внешняя простота обусловлена их общим характером. Она приходит на смену усложненным понятиям в результате их абстрагирования от бесконечного многообразия конкретных явлений и поступков, когда как бы «снимается» их сложность и многообразие за счет установления предельно общих понятий. Современная наука установила, что простота характерна только для высокоразвитых теорий, которым присуща высокая степень абстрагирования от частных случаев. Таким предельно общим понятием морального сознания является в первую очередь добро. Объем содержания его настолько широк, что почти сливается с понятием морального или нравственного. Столь же общий характер но-

сят и другие этические категории — долг, справедливость, идеал и т. п. Простота моральных знаний объясняется еще и тем, что моральная оценка прилагается к любой стороне действительности и поэтому имеет качество всеобщности. Простыми, внутренне нерасчлененными моральные знания могут представляться лишь обыденному моральному сознанию. Моральные понятия просты лишь по форме, за видимой их простотой скрывается сложность, внутренняя противоречивость и историческая конкретность их содержания.

Третий тезис интуитивизма — самоочевидность моральных знаний, в силу чего они могут познаваться преимущественно интуитивно. Неубедительность подобного обоснования чувствовали сами интуитивисты: если моральные знания самоочевидны, то почему интуиция подсказывает разным людям разные решения в сходных ситуациях? Почему люди часто ошибаются в моральных оценках и совершают безнравственные поступки? На эти вопросы интуитивисты не смогли дать удовлетворительного ответа и пришли к крайне скептическому выводу: раз интуиция подсказывает разным людям разные, в том числе и ошибочные, решения, то всякое интуитивно полученное знание есть знание частное, личное, плод индивидуального морального усмотрения. Потому сфера морали, где все поступки равноценны, где нет и не может быть объективного критерия, иррациональна.

Эти положения интуитивизма неоднократно подвергались критике, в том числе и со стороны отдельных представителей других школ современной буржуазной этики. Но марксистов не может удовлетворить эта критика по той причине, что она, как правило, не выходит за рамки интуитивизма. Внутри самого этого направления современной буржуазной философии выделяются две «ветви»: рационально-интуитивная и чувственно-интуитивная¹. Дж. Мур вслед за Brentano склонялся ко второй, считая, что моральная интуиция носит чувственный характер, поскольку выражает определенные моральные чувства, позволяющие человеку ориентироваться в мире моральных явлений. Эта форма интуитивизма особенно опасна, поскольку она последовательно вытесняет разум из сферы морали, сводя моральное познание к ту-

¹ См. О. Г. Дробницкий, Т. А. Кузьмина. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967, стр. 94—95.

манным импульсам человеческой психики и создавая непреодолимую преграду между наукой и этикой. С этими идеями перекликаются призывы Ницше «мыслить кровью» («denken mit der Blut»), превознесение интуитивного постижения ценностей и норм и «усмотрения» сущности вещей и событий в нацистской Германии¹.

Иной смысл получает понятие интуиции в рационалистическом направлении интуитивизма. Здесь интуиция рассматривается как рациональная дедукция знания от аксиоматических посылок к выводам. С таких позиций Мур и близкие к нему интуитивисты подвергались весьма резкой критике, которая, однако, не затрагивала основ их теории. В частности, представители рационалистического течения отстаивали рациональную трактовку интуиции перед чувственной, но сохраняли само понятие интуиции как выражение особенностей познания в целом и морального преимущественно.

Только марксистский анализ показывает полную несостоятельность интуитивизма в решении этических проблем, отмечая при этом и некоторое рациональное содержание этой теории. Рациональный момент ее состоит в том, что моральное познание представляется в ней как своеобразное сочетание чувственных и рациональных моментов, учитывающее специфику моральных чувств, уровень развития которых бывает настолько высок, что не уступает по своей силе и глубине рациональной силе мышления. Однако, несмотря на отдельные верные наблюдения, интуитивисты в целом превратно истолковали проблему способа морального познания.

Способ морального познания подчиняется тем же закономерностям, которые характеризуют научное познание. В морали, как и в науке, необходим контроль разума над чувствами. Без него даже самые высокие и сильные моральные чувства могут вырождаться в фанатизм и терять свою ценность. Ни искренность моральных чувств, ни их сила не могут служить гарантией истинности и объективности моральных суждений и оценок.

Попытку представить моральное познание как по преимуществу чувственное и основать мораль на «тривиальных психологических представлениях» как нельзя более удачно подверг критике еще Гегель. В «Философии права», выступая против современного ему позитивизма,

¹ См. М. Бунге. Интуиция и наука. М., 1967, стр. 106.

Гегель писал: «...Так называющая себя «философия» высказывает тот взгляд, что истинным о нравственных предметах является все то, что «каждый извлекает *из своего сердца, своей души и своего вдохновения...* Этим простым домашним средством, — сводящимся к тому, чтобы основывать на *чувстве* то, что представляет собою работу разума... и нужно прибавить, работу, совершавшуюся в продолжение многих тысячелетий,— этим простым средством мы, разумеется, избавляемся от всего труда разумного усмотрения и познания... Благообразие свертывает истину... и превращает ее в более простое эмоциональное созерцание»¹.

При характеристике способа морального познания необходимо исходить из диалектики рационального и чувственного в нем. Признавая наличие интуитивных элементов в этом специфическом познании, но не сводя мораль к интуиции, исследователь должен определить природу и сущность последней.

Путь к решению проблемы дает гносеологический анализ морали как формы отражения действительности. С гносеологической точки зрения отражение может иметь две основные формы — осознанную и неосознанную. Неосознанное отражение (которое не следует путать с бессознательным) отличается от сознательного стихийностью реакции на воздействия объективной реальности, большим автоматизмом и скоростью этой реакции. Можно привести немало примеров таких неосознанных действий, которые человек совершает, еще не успев все тщательно продумать и взвесить, почти автоматически. Когда невозможно привести рациональных аргументов и обоснованных доводов, объясняющих тот или иной поступок, его называют интуитивным.

На примере ряда школ современной буржуазной этики прослеживается тенденция абсолютизировать моменты неосознанного отражения в морали и объявлять их решающими для нее. Один из видных представителей аналитической школы в этике, П. Ноуэлл-Смит, отказавшись от понятия интуиции в силу его неудовлетворительности, вместе с тем отстаивает те же позиции субъективного идеализма в этике, вводя понятие моральной установки. В работе «Этика» Ноуэлл-Смит утверждает, что любое действие, вызванное соображениями морали,

¹ Гегель. Соч., т. VII, стр. 9, 10, 11.

есть следствие определенной «установки» к совершению данного действия или отказу от него. Понятие установки (*pro-and-contra attitude*) необходимо для обоснования и даже оправдания любого поступка: человек совершил данный поступок потому, что имел установку к совершению подобного рода поступков и уклонился от другого в силу того, что имел установку уклоняться от подобных поступков¹.

Как известно, понятием «установка» обозначается сложное психологическое явление, включающее и формы неосознанного отражения действительности. Установка определяется как готовность субъекта к определенной деятельности². В силу сложности установки и зависимости от направленности сознания ее, как и интуицию, нельзя считать первопричиной тех или иных действий и поступков. Необходимо проанализировать, как складываются те или иные установки, от чего зависит их направленность, почему одни установки заменяются другими и т. д. Именно поэтому попытка уйти от крайностей интуитивизма путем замены одного понятия другим не является принципиальным решением проблемы специфики способов морального познания. Более того, если установка и интуиция и могут рассматриваться как формы отражения действительности в сознании, то далеко не всякая форма отражения является одновременно и формой познания. Как установка, так и интуиция не охватывают познание в целом, но выступают как его отдельные моменты.

В интуитивизме и аналитической теории морали мы встречаемся с весьма распространенным явлением, характерным, как показал В. И. Ленин в «Философских тетрадах», для идеализма в целом, когда какой-то один момент, отдельная черточка процесса познания гипертрофируется, искусственно раздувается и поэтому превращается в свою противоположность.

Именно такая судьба постигла интуитивизм в этике: стремясь описать процесс морального познания, интуитивизм раздул и преувеличил один его момент — интуитивность и свел к нему весь сложный и многогранный процесс познания действительности в сфере морали.

Марксистско-ленинская гносеология не отрицает роли интуиции в процессе познания. Природа и сущность ин-

¹ P. Nowell-Smith. Ethics. New York, 1957, p. 170—186.

² См. Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, стр. 288—289.

туиции стали предметом анализа советских философов (В. Ф. Асмуса, А. А. Илиади и др.), психологов (Д. Н. Узнадзе, Я. А. Пономарева, В. М. Ковалгина и др.)¹, специалистов в области эстетики и этики.

Другие исследователи отмечают, что характерными чертами интуиции в познании является видимая неосознанность, непосредственность, внезапность. Например, М. Бунге в работе «Интуиция и наука» определяет интуицию как своеобразное перескакивание этапов последовательного логического рассуждения, как убыстренный процесс познания и принятия решений.

Роль интуиции весьма значительна в самых различных областях человеческой деятельности: в науке, художественном творчестве, в повседневной жизни. В сфере морали интуиция так же выступает, как мгновенное решение при выборе формы поведения в сложных, конфликтных, противоречивых ситуациях. Моральная интуиция, как и любая другая ее форма, не является врожденной. Ее видимая «непосредственность» представляет сложный сплав жизненного опыта, культуры, знаний и убеждений. Именно поэтому марксистская трактовка интуиции требует рассмотрения интуиции в контексте всего процесса познания, не отрывая ее от логического знания и от практической проверки правильности и неправильности подсказанных интуицией действий. Практика выступает в качестве критерия истинности как логической формы познания, так и интуиции. В. И. Ленин подчеркивал, что «точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания»².

Интуитивные выводы и решения в морали действительно не всегда можно объяснить и обосновать логически. Это происходит потому, что человеку его моральные представления и интуитивно совершаемые поступки кажутся самоочевидными, ясными, однозначными. Тем важнее применение к ним критерия практики, проверки их правильности и объективной целесообразности.

Именно тесной связью с практикой, с опытом моральных отношений объясняются сила и значимость интуиции. В области морали, как и в сфере искусства, на-

¹ См., например: В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963; Я. А. Пономарев. Психика и интуиция. М., 1967; «Симпозиум по проблемам интуиции». Батуми, 1968.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145.

пример, потребность в моральной интуиции особенно велика, когда формально-логическое доказательство явно недостаточно, а ситуация настолько сложна, что к ней не применимы законы рассудочной логики. Именно как реакция на многоплановость, противоречивость, «неразрешимость» той или иной жизненной ситуации нередко возникает четкое, однозначное, «простое» по форме интуитивное решение, обнаруживается выход из казавшегося недавно безвыходным положения. «Интуитивное и дискурсивное в мышлении — два необходимо составляющих и взаимосвязанных момента, причем интуитивное и логическое дополняют друг друга, восполняя взаимные недостатки и ограниченность»¹. По словам М. Бунге, «одна логика никого не способна привести к новым идеям, как одна грамматика никого не способна вдохновить на создание поэмы, а теория гармонии — на создание симфоний»². Нередко там, где оказывается недостаточным рациональное рассуждение, приходит на помощь интуиция, позволяющая находить решение моральных проблем на уровне глубокой моральной культуры.

Как отмечалось, моральная интуиция черпает свою силу как бы из двух источников: богатого жизненного опыта, подтверждающего верность интуитивных решений и поступков, и комплекса накопленных человеком моральных принципов. Оба источника взаимно связаны и зависят друг от друга. Но бывает, что интуиция базируется в основном на одном из источников. Например, интуиция может быть весьма развита у людей, моральные принципы которых прошли закалку жизненным опытом, т. е. основываются на здравом смысле и житейской мудрости. Всегда были и будут люди, наделенные богатейшей моральной интуицией, подлинные хранители моральных ценностей, самоотверженные исполнители долга. Багаж их знаний подчас не столь уж велик, они могут не владеть логикой доказательства моральной правоты, не всегда могут объяснить, почему они считают некоторые поступки добром, другие злом, одних людей — хорошими, других — плохими. Но опыт трудовой и общественной практики служит для них основой безошибочной моральной интуиции, обеспечивающей правильность решений, поступков и оценок.

¹ П. В. Копнин. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969, стр. 176.

² М. Бунге. Интуиция и наука, стр. 109.

Вместе с тем моральная интуиция может базироваться в основном и на системе знаний, общей культуре человека, обладающего не столь уж богатым жизненным опытом. Чтобы глубже разобраться в специфике и сущности моральной интуиции и ее месте в моральном познании, необходимо обратиться к теории уровней этического знания.

5. УРОВНИ ЭТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В советской философской литературе имеется целый ряд работ, анализирующих научное знание, его структуру, способы получения. Но пока нет специальных работ, анализирующих этическое знание, его особенности, его уровни. Однако советскими учеными произведено различение нескольких уровней этического знания, и в первую очередь поставлена задача отграничения теоретического знания о морали от здравого смысла, обыденных моральных представлений. Для решения этой задачи необходимо наметить пути процесса морального познания. Можно выделить в этическом знании те же моменты, которые характерны для процесса познания в целом. Это обычный здравый смысл (живое созерцание) и теоретическое познание.

Необходимо рассмотреть содержание и значение здравого смысла в морали, тем более что в современной буржуазной этике, и прежде всего в неопозитивизме, моральный здравый смысл (*common sens*) стал предметом идеалистических спекуляций и объявлен единственной «аутентичной» формой проявления морального сознания и единственным надежным средством морального познания.

Здравый смысл, как известно, необходимая и достаточная опора в повседневной моральной практике людей. Однако он становится беспомощным, недостаточным при ответе на вопросы о происхождении морали, сущности и критерии нравственного прогресса, содержании добра и т. п. Неопозитивисты, превознося здравый смысл, объявляют эти общие, сложные теоретические вопросы «метафизическими», «псевдопроблемами» и принципиально отказываются от их решения на том основании, что они недоступны пониманию «здравого смысла» и не встречаются в «обычном моральном словопотреблении».

Здравый смысл, житейский опыт, стереотипы поведения как результат влияния среды и следствие воспитания определяют поведение людей в обычных жизненных ситуациях. Во многих житейских коллизиях оказывается вполне достаточно трезвого разума, здравого смысла и моральной интуиции. Но было бы серьезной ошибкой присваивать этому уровню знания ранг единственно возможного.

Такая позиция, на которой кроме неопозитивизма стоят и другие школы современной буржуазной этики, получила название «прославления здравого смысла», «культы здравого смысла». Она отрицает значение этической теории, науки о морали, необходимость ее философского анализа. Суть этой позиции такова: «здравый смысл прав, что большинство наших убеждений являются верными, не требуют оправдания и не подсудны философии. Если угодно, скорее философию следует судить под углом зрения здравого смысла, а не наоборот»¹.

Для не искушенных в этике людей убежденность в правоте здравого смысла базируется на критерии «очевидности» его доводов и рекомендаций, а также на сомнении в возможности применения точных научных методов к решению моральных проблем. Доверие к здравому смыслу, а вместе с ним и ко всему обыденному знанию в сфере нравственных отношений формируется практикой общественной жизни человека. Личный опыт убеждает его в необходимости так или иначе разбираться в моральных вопросах. Как пишет Б. Данэм, большую часть своей жизни мы проводим в спорах о том, хорошо ли совершать те или иные действия, следует ли воздерживаться от тех или иных поступков, подлежит ли оправданию совершенный кем-то поступок. Мы постоянно выносим моральные оценки, которые легко отличимы от любых других за счет особенностей терминологии: добро, зло, справедливо, нечестно, должно и т. п.² Выступая «судьей» по отношению к поведению других людей и своего собственного, человек одновременно оказывается и сам «подсудным» и таким образом включается в систему определенных культурных и моральных ценностей своей среды, общества.

В повторяющихся ситуациях люди сравнительно легко понимают друг друга. Они знают, каковы правила

¹ Э. Геллнер. Слова и вещи. М., 1962, стр. 119—120.

² См. Б. Данэм. Человек против мифов. М., 1961, стр. 22.

поведения на улице, в кинотеатре, в магазине. Общие представления об обязанностях друг перед другом, о добре, зле, справедливости, достойном и порочном создают основу здравого смысла, позволяющего людям отличать смелость от сумасбродства, осторожность от трусости, подлинные ценности от мнимых. Обыденное моральное сознание и его существенный элемент — здравый смысл регулируют человеческие поступки, требуя от них целенаправленности, осмысленности, последовательности.

Здравый смысл — весьма сложное явление. В его структуре содержится несколько элементов: простые нормы нравственности и справедливости, некоторые аксиоматические истины нравственного поведения, определенные общечеловеческие элементы морали, отдельные, наиболее массовидные, устоявшиеся правила нравственных оценок и т. п. Важно подчеркнуть одно — для всех элементов структуры здравого смысла характерна самоочевидность, относительная простота его доводов, доходчивость доказательств и обобщенность выводов.

Такие черты здравого смысла, как практическая пригодность, конкретность, ясность, позволили неоднократно апеллировать к ним в борьбе против религии, мистики, идеализма. В эпоху Просвещения здравый смысл противопоставлялся религиозным предрассудкам и разного рода идеалистическим вымыслам. Характеризуя эти сильные стороны здравого смысла, можно, на наш взгляд, принять его определение, данное два столетия назад П. Гольбахом. Здравый смысл, писал он, это такой способ суждения, «который простейшим путем ведет к познанию простейших истин, позволяет отвергнуть наиболее вопиющие нелепости и выявить явные противоречия»¹.

Но наряду с очевидными достоинствами здравый смысл и обыденные моральные представления имеют целый ряд ограниченностей. Прежде всего весьма ограничена область их применения. Руководствуясь здравым смыслом, можно правильно ориентироваться и принимать верные решения лишь в одной, узкой сфере жизни — в личной жизни, в семье, в быту, в повседневном общении с людьми. «Но здравый человеческий рассу-

¹ П. Гольбах. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956, стр. 245.

док, — писал Ф. Энгельс, — весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»¹.

Как уже отмечалось, моральная интуиция нередко черпает свою силу в здравом смысле, в обыденном моральном сознании. На этом уровне морального познания интуиция компенсирует недостаток знаний в области морали, отсутствие строгой научной теории в объяснении моральных явлений. Нехватку знаний заменяет жизненный опыт, обобщение живой практики человеческих отношений.

Но здравый смысл, даже в сочетании с глубокой интуицией, нередко оказывается неспособным понять значение таких поступков, которые выходят за рамки общепринятой морали, за пределы устоявшихся шаблонов поведения (по выражению А. С. Макаренко — «окаменелостей поведения»). Сюда относится проявление подлинного героизма, бескорыстия, гуманности, соответствующих новой, более высокой мере отношения к людям, новым моральным нормам.

Еще более ограниченными оказываются здравый смысл и моральная интуиция, когда с их помощью пытаются объяснить закономерности нравственного развития общества, разобраться в сложных моральных явлениях, возникающих в сфере политики, науки и искусства. Поскольку обыденное моральное сознание оперирует фактами, взятыми из повседневной жизни, личного опыта и опыта окружающих людей, его наблюдения весьма скудны и ограничены. Поэтому на уровне теоретического знания о морали некоторые выводы морального здравого смысла хотя и используются, но носят ограниченный характер. Это не означает, что здравый смысл и моральное теоретическое знание разделяет непроходимая пропасть. Эти два вида знания могут сочетаться и, как правило, сочетаются в сознании отдельного человека. Научное, теоретическое знание может проникать в повседневный житейский опыт. Здравый смысл, интуитивно схватывая некоторые реальные закономерности моральной жизни, способен дать толчок к развитию теоретического знания.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 21.

Но это не означает, что последнее есть просто надстройка над обыденным знанием. Теоретическое знание — это качественно новый этап в развитии морально-го познания, хотя его предпосылки и сама потребность в нем возникают уже в сфере житейской практики. Практика требует формирования таких познавательных форм, эффективность и истинность которых была бы значительно выше представлений здравого смысла. Такова теория морали, которая постулирует правильность наших действий и поступков до того, как они проверяются конкретными действиями.

Теоретическое нравственное знание отличается от обыденного глубиной проникновения в логику развития, сущность моральных феноменов. Этическое знание отличается и особенностями языка. Речь идет не о каком-то особом языке этической науки, какой имеет, например, математика или химия. В обыденном языке не употребляются такие формы, как «категории этики», «познавательная функция», «гносеологические проблемы», «этический релятивизм», «гетерономная этика» и т. п. Различие обыденного и научного языка этики состоит не только в изменении круга терминов и понятий, но одни и те же понятия в науке и моральной практике могут употребляться в различных значениях. В обыденном моральном сознании в понятия долга, добра, счастья по необходимости вкладывается конкретное содержание, доступное как для тех, кто их употребляет, так и для тех, к кому они обращены, поскольку касаются конкретной ситуации. Теоретик вкладывает в эти понятия иное, более общее, более глубокое содержание. Этика раскрывает социальную сущность долга, свободы, ответственности, показывает их объективную и субъективную ценность, содержащуюся в них диалектику классового и общечеловеческого моментов, формы и содержания. При раскрытии структуры моральных феноменов этика, естественно, не может обойтись без научной терминологии, отсутствующей в обыденном сознании, но необходимой в науке для передачи диалектических связей и закономерностей. Однако в отличие, допустим, от языка естественных наук этический язык не может быть полностью искусственным, «квазинаучным», ибо особенность этики как науки состоит в том, что результаты ее исследований используются непосредственно в практике человеческих отношений, в каждодневной идеологической и вос-

питательной работе. Требование «переводить» сложную научную терминологию на понятный, доступный каждому человеку язык, отвечать на вопросы о том, что такое смысл жизни, долг, свобода и т. п., относится в первую очередь к нормативной этике. В других областях этического знания, например гносеологической, логической, психологической, социологической, этика в целях унификации научного языка должна быть на уровне знаний, достигнутых в соответствующих науках, пользоваться их категориями, терминами и символами.

Этика не есть совокупность моральных истин в последней инстанции. Ее главная задача состоит в накоплении и углублении знаний о моральной практике, нравственных отношениях, в пересмотре устаревших представлений и концепций, обогащении понятийного аппарата и повышении эффективности познавательных методов. Она пользуется методами и категориями в первую очередь диалектико-материалистической философии. В этике используются и специальные научные методы: математико-статистический, кибернетический, структурно-функциональный, семиотический. Широко применяется в этике социологический, гносеологический, психологический анализ морали. Так, использование конкретно-социологического метода расширило и углубило знания о характере нравственных отношений социалистического общества, о моральных основах семейно-брачных отношений, нравственных идеалах, потребностях и стремлениях молодежи и др. Применение других методов приведет, бесспорно, к обогащению этики. Это позволит ей освободиться от некоторых упрощенных решений и постановок проблем. Результативность этических исследований повышается, когда на смену рассуждениям здравого смысла приходит углубленный анализ проблем с использованием методов как исторического, так и диалектического материализма. Нельзя не согласиться с мнением чешского этика И. Попеловой, когда она пишет: «...необходимо, чтобы этика опиралась не только на исторический материализм, но и на диалектический материализм, не только на самые общие теории общества, но и на марксистско-ленинскую онтологию и гносеологию»¹. Остается лишь добавить: и в том числе на диалектическую логику.

¹ И. Попелова. Этика. М., 1965, стр. 439.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В МОРАЛИ

Значение проблемы истины в морали столь велико, что от ее решения косвенно зависит судьба этики как науки. Если встать на позицию принципиальной неприемлемости понятия истины к морали, к ее ценностям, нормам, принципам и оценкам, то необходимо сделать вывод, что этика не имеет права именоваться наукой, ибо она изучает не только поведение человека, но и моральные суждения, умозаключения и понятия. Методологическое значение проблемы истины в сфере морали признается как марксистами, так и немарксистами.

Марксистское решение теоретико-познавательных проблем морали исходит из того, что эти проблемы являются не только узкотейоретическими, «академическими», но имеют практическое значение. При рассмотрении морали как формы познания встают такие важные вопросы, как истинность или ложность той или иной системы морали, ее соответствие или несоответствие потребностям общественного развития. Впервые они были поставлены классиками марксизма в эпоху развивающейся классовой борьбы пролетариата против буржуазии: «...в одних только передовых странах Европы прошедшее, настоящее и будущее выдвинули три большие группы одновременно и параллельно существующих теорий морали. Какая же из них является истинной? Ни одна, если прилагать мерку абсолютной окончательности; но, конечно, наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, обладает та мораль, которая в настоящем выступает за его ниспровержение, которая в настоящем представляет интересы будущего, следовательно — мораль пролетарская»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 94—95.

Не случайно в современной буржуазной этике эта проблема принадлежит к числу спорных и дискуссионных. «В современной моральной философии, — писал американский публицист Б. Майо, — предметом глубоких споров и острейших контраверсий является вопрос — могут ли моральные суждения быть истинными или ложными»¹. Американский ученый Г. Маргенау в книге «Этика и наука» подчеркивает: «Эффективность любой науки зависит от существования абсолютных и универсальных истин»². Идеологическую практическую сторону проблемы четко выразил известный польский философ М. Фритцханд. Он подчеркнул, что отрицание применимости понятий истинности и ложности к моральным суждениям приводит к тому, что «теоретически рассуждая следует одинаково трактовать моральные суждения, оправдывающие уничтожение людей в газовых камерах, участие в атомной войне и отвергающие это. А переходя от отдельных суждений к моральным системам, следовало бы сделать вывод, что мораль, культивированная гитлеризмом, не находится в худшей теоретической ситуации, чем мораль, отвергающая человекоубийство, расизм, макиавеллизм»³.

С ним перекликается высказывание известного американского мыслителя Дж. Хаксли. Он пишет: «Для нас совершенно необходимо не просто чувствовать и надеяться, но и знать, что нацистская этика не только отлична от нашей, но неправильна и ложна, или, по крайней мере, менее правильна и менее истинна, чем наша».

Эта же проблема нашла свою оценку в творчестве прогрессивного немецкого писателя Т. Манна. Обращаясь в романе «Волшебная гора» к вопросу о судьбах моральных истин в условиях страшной атмосферы, воцарившейся в фашистской Германии, когда были поставлены под сомнение самые святые истины морали, самые незыблемые основы человеческого существования, он апеллировал к истине как объективному критерию нравственного. «Верите ли вы в истину, в объективную научную истину, стремиться к которой есть высший закон всякой нравственности и чье торжество над любыми

¹ *B. Mayo. Ethics and the Moral Life. New York, 1958, p. 69.*

² *H. Margenau. Ethics and Science.*

³ «*Etyka*». Warszawa, 1966, N 2, S. 42.

авторитетами составляет славную историю человеческого духа?»¹

Как видно из приведенных высказываний, важность этой проблемы глубоко осознана прогрессивными деятелями различных убеждений. Но только в марксистско-ленинской этике она получила единственно правильное, научное решение.

Марксистско-ленинская этика определяет истину в морали как такое содержание, которое соответствует объективной действительности, представляет результат отражения общественного бытия. В истине обобщается процесс постоянного углубления знания о моральных явлениях действительности. Истинные знания, лежащие в основе морали, позволяют дать объективное истолкование процессов развития морали, познать закономерности ее развития в настоящем и будущем, сформировать правильные моральные требования к поведению человека. Наоборот, неистинные, ложные знания искажают представления о ее сущности и специфике, содержании моральных норм, мотивах и движущих силах поведения человека. Рассматривая мораль как отрасль познания, марксизм поставил вопрос и об объективной истине в морали. Истина определяется в философии как объективное содержание ощущений, представлений, понятий, суждений, умозаключений, теорий, проверенных практикой. Она рассматривается как бесконечная связанная последовательность, преемственность результатов познания, все более глубоко, всесторонне отражающего изменяющиеся, развивающиеся объекты². Такое понимание истины вполне применимо к морали. Однако можно рассматривать истину в чисто гносеологическом аспекте. В этом случае истинность выступает как гносеологическая характеристика адекватного отношения объективного содержания знания и объективной реальности. Дефиниция понятия истины, принятая в классической гносеологии и логике (данная еще в «Метафизике» Аристотеля), формулируется так: истина есть соответствие мысли действительности. Иными словами, истина — результат адекватного отражения действительности в сознании человека. Проверяется она практикой.

Если применить это классическое положение «чистой гносеологии», подчеркивающее объективность истины, к

¹ Т. Манн. Собр. соч., т. 4. М., 1959, стр. 79—80.

² См. Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962, стр. 345.

сфере морали, то сразу возникают трудности. Особенность истины в морали проявляется в том, что в ней, в отличие, например, от науки, более специфично сочетается объективное и субъективное. В морали истина никогда не остается исключительно лишь достоянием познания, она не только характеризует содержание ценностей, категорий, норм и требований, но воплощается и конкретизируется постоянно в поступках человека, его делах, поведении в целом. Как заметил видный советский психолог С. Л. Рубинштейн, правильно понятая объективность истины никак не означает ее отчужденности от субъекта, от его жизни. Объективная истина, преломляясь в практической жизни человека, превращается в его убеждения, определяет поступки. Только таким путем объективная истина переходит в практику. «Истина, воплощаемая в жизнь, ставшая убеждением, мировоззрением людей, и объективна, и субъективна»¹.

Это не означает, что люди в своей практической жизни рассуждают по принципу: «я поступаю так, потому что этого требует истина», «я делаю это ради истины» и т. п. Моральный язык более гибок: «я делаю это ради своей совести», «я делаю это, потому что я должен», «я поступаю так, потому что это правильно»... Однако во всех этих случаях человек выражает убеждение, что он действует так, как объективно должно действовать, что он поступает правильно, в соответствии с истиной. Можно сказать, что понятие истинного подразумевается в понятии морального и совпадает с ним по содержанию. Возьмем, к примеру, три выражения: «это правильно», «это морально (нравственно)», «это хорошо (добро)». Все они близки по смыслу, как и три других: «так вести себя — неправильно», «так вести себя — безнравственно» и «так вести себя — плохо», которые также содержат одну и ту же мысль. Можно заметить, что истинность и ложность в морали как бы соответствуют добру и злу, а в более общем виде — нравственному и безнравственному.

Значит ли это, что мышление каждого человека самостоятельно производит всю эту сложнейшую работу: выводит из бытия определенные понятия и правила нравственности, осознает их истинность и дает указание, как

¹ С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание, стр. 64.

человеку поступить в соответствии с ними? Конечно нет. Иначе пришлось бы признать, что каждый человек — творец морали. В действительности процесс происходит иначе. Человек не выводит сам каждую моральную норму, а лишь выбирает из принципов, норм и ценностей, уже существующих в обществе, те, которые соответствуют его социальному бытию и которые он считает наиболее верными. Точно так же человек не проверяет каждую моральную истину на собственном опыте (такие, например, как «убийство — зло», «воровство — зло» и т. п.), а принимает их как истины, правильность которых доказана всей предшествующей моральной практикой. Свои поступки человек соотносит с системой моральных истин, принятых им как исходные и составляющих содержание морали. Кроме проверки на правильность по реальным последствиям (ведь эти последствия могут появиться спустя много времени) тот или иной поступок проходит еще один «контрольный пункт»: мысленно соотносится с системой конкретно-социальных ценностей и классовых принципов.

Таким образом, с одной стороны, истина содержится в морали как нечто объективное, не зависящее от прихоти и желаний отдельного человека. Она подразумевается (незримо присутствует) в таких основополагающих понятиях, как моральное, нравственное, доброе, правильное и т. п. С другой стороны, истина в морали демонстрирует целый ряд специфических особенностей. Поэтому необходимо параллельное решение двух задач: доказать применимость понятия истины к морали и проследить специфику проявления истины в сфере морали. Первая задача принципиально решена в марксизме расширением сферы применения истинного не только к науке, но и к идеологии, формам общественного сознания, мировоззрению.

В. И. Ленин последовательно отстаивал применимость понятия истины к идеологии и критиковал все и всяческие попытки ограничить ее сферу только наукой, начисто изгнать из области идеологии, политики. В наше время такие попытки предпринимаются противниками марксизма уже не в отношении всей идеологии и философии, а только морали и этики. Они утверждают, что этика якобы является одной из самых «идеологических» философских дисциплин. Но и эти «уточнения» не меняют сути дела. В. И. Ленин учил проводить различие не

между наукой и идеологией как таковой, а между наукой и ненаучной идеологией, между наукой и противоречащей науке идеологией, такой, как, например, религия. Что касается идеологии в целом, от которой неотделима мораль, то в работе «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин писал: «...исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа»¹. Критикуя попытки лишить мораль объективного критерия истинности, Ленин писал: «Разве это не обскурантизм, когда чистая теория заботливо отгораживается от практики? Когда детерминизм ограничивается областью «исследования», а в области морали, общественной деятельности, во всех остальных областях, кроме «исследования», вопрос предоставляется «субъективной» оценке?»²

В. И. Ленин применял понятие истины и непосредственно для характеристики явлений морали. Например, Ленин называл «простой, простейшей и очевиднейшей истиной» основной принцип трудовой морали социализма — «кто не работает, тот да не ест»³.

Факт применимости истины к морали еще не означает однозначного и готового решения этой проблемы. Напротив, многое в этой проблематике остается еще не выясненным, высказано немало спорных точек зрения, да и сама проблема сравнительно недавно стала объектом исследований советских этиков.

Поэтому вторая задача — исследование специфики истины в морали — может быть решена только совместными усилиями специалистов в области марксистско-ленинской этики.

Остановимся поэтому на некоторых основных аспектах марксистского решения проблемы истины в морали в противовес различным концепциям современной буржуазной этики.

1. АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В МОРАЛИ. МОРАЛЬ И «ВЕЧНЫЕ ИСТИНЫ»

Дилемма абсолютной и относительной истины пронизывает всю историю морали: с одной стороны, челове-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 138.

² Там же, стр. 199.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 36, стр. 357, 358.

ство располагает некоторыми вечными моральными истинами, пригодными для всех времен и народов, представляющими концентрацию морального опыта эпох. С другой стороны, моральная практика человечества постоянно доказывает относительность моральных истин, их зависимость от социальных условий, смену, переход добра в зло, справедливости в несправедливость и т. д.

В соответствии с этими сторонами морали выделяются две противоположные точки зрения: моральный абсолютизм и моральный релятивизм. Первую точку зрения представляют Сократ, Платон, Кант; вторую — Ницше, современные позитивисты. Суть морального релятивизма особенно откровенно выражена Ницше. Он заявлял: «На всем протяжении истории развития морали мы не встретим истины. Все элементарные понятия, которыми тут оперируют, — фикции, все психологические данные, на которые тут опираются, — подделки, все формы логики, насильно привлекаемые в это царство лжи, — софизмы. Моральная философия — это скабресный период в истории духа»¹.

Современные буржуазные философы те же мысли выражают более гибко. Б. Рассел в книге «Религия и наука», гипертрофируя принципиальное отличие морали от науки, писал: «Если я говорю — «то, к чему я стремлюсь, есть добро», то мой сосед скажет — «нет, то, к чему я стремлюсь, есть добро»»². Ж.-П. Сартр утверждает: «Истины в морали равнозначной для всех просто не существует»³. Эмотивист Ч. Стивенсон вообще уравнивает истинное и неистинное, говоря: «Фикции не меньше, чем истины, играли важную роль в истории»⁴. Этический релятивизм широко распространился именно в XX в., в то время как расцвет этического абсолютизма приходится на исторически более ранние периоды. Абсолютизм имел основание в теориях естественной морали, в которых источником моральных норм считалась природа человека — неизменная и вечная. Другой источник абсолютизма — кантовский единый «нравственный закон», которому должны подчиняться все народы во все времена. К разряду абсолютистских моральных теорий

¹ Ницше. Полн. собр. соч., т. IX, стр. 187.

² B. Russel. Religion and Science. New York, 1935, p. 238.

³ Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, стр. 10—11.

⁴ Ch. Stivenston. Ethics and Language. New Haven, 1944, p. 125.

относятся и различные варианты религиозных моральных систем, выводящие человеческую мораль из библейских заповедей.

Хотя позиции морального абсолютизма в ходе развития науки были значительно расшатаны, однако и в наше время помимо религиозных моральных учений существуют абсолютистские теории морали. На позициях абсолютизма в этике стоят современные интуитивисты — Дж. Мур, У. Д. Росс и другие. Мур в «Принципах этики» писал: «Могут существовать суждения только двух видов: может существовать истина, связанная с результатами действия, — каузальная истина, но должны также существовать этические истины самоочевидного класса»¹. Все важнейшие этические понятия — «добро», «долг», «правильное» — Мур считал самоочевидными истинами, имеющими абсолютный характер. Он называл «универсально истинными» суждения о «добре самом по себе»². «Все суждения о ценностях самих по себе (т. е. о внутренне присущих предметам ценностях) суть универсальные»³, — утверждает Мур. Поиск этих универсальных, абсолютных истин, абсолютных ценностей, моральных абсолютов вообще — вот, по мнению Мура, главная задача этики. Как же она должна решаться? Он отвергает «натуралистическое» решение и склоняется к метафизическому, для которого характерно стремление к вечным, неизменным, постоянным абсолютам.

Анализируя подробно называемые им метафизически теории стоиков, Спинозы и Канта, Мур замечает, что наше знание определяется не только вещами, которые мы можем изучать, видеть и чувствовать, но и особыми сверхчувственными и вневременными понятиями⁴. Лучший пример понятий этого класса — число; два предмета существуют, но число два, взятое само по себе, не имеет реальности. Два есть нечто, но оно не существует. Это объекты, о которых мы имеем истинные знания, но они не существуют. Мы знаем, что $2 \times 2 = 4$, но ни 2, ни 4 не существуют. Такие истины, к которым принадлежит и то, что мы называем добром, можно назвать универсальными истинами⁵. «Всякая истина, ко-

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. IX.

² См. там же, стр. 24.

³ Там же, стр. 36.

⁴ См. там же, стр. 110.

⁵ См. там же, стр. 111.

торая утверждает, что нечто есть добро, — пишет далее Мур, — абсолютно уникальна по своей природе: она не может быть сведена ни к какому утверждению о реальности и поэтому не зависит ни от каких утверждений о природе реальности»¹.

Утверждение об уникальности моральной истины содержат в себе все метафизические этические теории, и именно к ним ближе всего склоняется Мур, хотя сам он декларирует, что попытки обосновать этику на метафизике обречены на провал. Однако причину провалов Мур видит не в порочности исходных метафизических принципов, а в том, что «метафизики не смогли разделить вопрос «что есть добро» от других подобных вопросов»². «Мы обязательно должны знать, что означает добро, прежде чем сможем рассматривать, какое бывает добро, какие вещи или качества бывают добрыми»³, — заявляет Мур. Это основополагающее утверждение Мура имеет глубоко метафизический смысл: добро как таковое должно быть познано до и независимо (т. е. *a priori*) от фактического добра. Таким образом, задача исследователя определялась как поиск этических абсолютов — добра вообще, правильного вообще и т. д. Каков же, согласно Муру, критерий абсолютной истины? На этот сложный вопрос он смог ответить также лишь метафизически: «Когда мы утверждаем, что определенное действие есть наш абсолютный долг, мы имеем в виду, что совершение этого действия произведет больше добра в «универсуме», чем любая другая альтернатива»⁴. Мистическое «добро универсума» выступает у Мура хранилищем и источником всех моральных абсолютов. «Если мы говорим, — уточняет Мур, — заповедь «не убий» составляет наш долг, то этим мы хотим сказать, что действие, каково бы оно ни было, которое называется убийством, ни при каких обстоятельствах не даст больше добра в универсуме, нежели отказ от него»⁵. В этом положении Мура, помещенном в разделе его книги, носящем многообещающее название «Этика и поведение», сказался весь формализм концепции Мура. Отказ от исследования конкретных фактов и закономерностей человеческого поведения при-

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. 114.

² Там же, стр. 123.

³ Там же, стр. 141.

⁴ Там же, стр. 148.

⁵ Там же.

вел к признанию безжизненных моральных абсолютов, природа которых коренится уже не в реальной действительности, а в некоем мифическом «универсуме».

На сходных методологических позициях находятся представители деонтологического интуитивизма — У. Д. Росс, Ч. Брод, Г. Причард. У. Д. Росс выступил с теорией «абсолютного долга», понимаемого как совокупность самоочевидных обязанностей, действительных для всех времен и народов. Эта теория представляет попытку выделить в морали некие абсолютные нормы и требования, вечные и неизменные. Какие «абсолютные» обязанности, согласно Россу, обладают качествами, присущими «долгу с первого взгляда»: самоочевидностью, простотой, инвариантностью во времени, независимостью от места и обстоятельств? Таких обязанностей Росс выделяет семь: 1. Держать данное обещание. 2. Восполнять ущерб или обиду, нанесенные другим. 3. Оказывать услугу за услугу. 4. Воздавать справедливость в соответствии с заслугами. 5. Делать добро другим. 6. Вести себя порядочно. 7. Не причинять вреда другим.

Росс пишет, что все эти «обязанности с первого взгляда» «самоочевидны как математические аксиомы»¹. Однако ни самоочевидность, ни простота, ни некоторая инвариантность не являются первичными характеристиками моральных норм, ценностей и истин. Эти качества вторичны, производны от социальных условий, выражают их общественную необходимость. Марксисты, критикуя интуитивизм и другие направления современной буржуазной этики, стоящие на позициях морального абсолютизма, не ограничиваются простым отрицанием их, но видят в них положительный момент, касающийся вопроса о разработке абсолютного в морали. Критика морального абсолютизма с позиций марксизма не снимает проблемы абсолютного в морали, соотношения абсолютных и относительных истин.

Чтобы разобраться в этом немаловажном вопросе, обратимся к анализу «вечных истин морали и права» в «Анти-Дюринге». В этой работе Ф. Энгельс дает настоящий бой Дюрингу, выступившему с претензией на формулировку абсолютных «вечных» истин. Проповедуя моральный абсолютизм, Дюринг утверждал, что мораль-

¹ W. D. Ross. The Right and the Good. Oxford. 1930, p. 21—25.

ные истины, поскольку они познаны до своих последних оснований, могут претендовать на такую же значимость, как и истины математики¹. Возражая Дюрингу, Энгельс приводит блестящее доказательство того, что и в математике — этой самой точной из точных наук — абсолютные истины удивительно редки и не идут дальше банальностей типа «дважды два — четыре». «Если бы человечество, — пишет Энгельс, — пришло когда-либо к тому, чтобы оперировать одними только вечными истинами — результатами мышления, имеющими суверенное значение и безусловное право на истину, то оно дошло бы до той точки, где бесконечность интеллектуального мира оказалась бы реально и потенциально исчерпанной и тем самым совершилось бы пресловутое чудо сосчитанной бесчисленности»². Ф. Энгельс показывает здесь, что специфика и ценность человеческого познания отнюдь не измеряются наличием абсолютных, «окончательных истин в последней инстанции». Энгельс отмечает, что в общественной жизни, в том числе в морали, истины в последней инстанции встречаются наиболее редко, что «представления о добре и зле настолько меняются от народа к народу, от века к веку, что часто противоречат одно другому», а не только не абсолютны для всех народов во все времена. «Мы поэтому отвергаем, — пишет Ф. Энгельс, — всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона, под тем предлогом, что и мир морали тоже имеет свои непреходящие принципы, стоящие выше истории и национальных различий»³.

На эту мысль Ф. Энгельса обратим особое внимание, т. к. в ней содержится признание некоторых «непреходящих принципов морали». Энгельс пишет, здесь, что при всем многообразии моральных воззрений, при том, что даже в одном и том же буржуазном обществе существуют по крайней мере три типа морали — христианско-феодалная, буржуазная и пролетарская, эти теории морали «выражают собой три различные ступени одного и того же исторического развития, значит, имеют общую историческую основу, и уже потому в них не может не быть много общего. Более того. Для одинаковых

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 86.

² Там же, стр. 88.

³ Там же, стр. 95.

или приблизительно одинаковых ступеней экономического развития теории морали должны непременно более или менее совпадать»¹.

Данное решение является примером диалектического подхода. Энгельс разоблачил абсолютистскую теорию морали Дюринга, но не отказался от признания объективной исторической основы в морали и дал, таким образом, единственно научное решение проблемы соотношения абсолютных и относительных истин в морали. Он показал, что так называемые вечные истины отнюдь не вечны, но относительны и меняются от эпохи к эпохе. Вместе с тем они действительны для одного исторического периода, например периода господства частной собственности. Для каждого из них системы морали, моральные принципы, требования, истины и нормы будут более или менее совпадать. Это марксистское положение позволяет правильно оценить проблему общечеловеческого содержания морали. Общечеловеческие моральные истины: уважение к человеку, любовь к труду, забота о детях, уважение к родителям, взаимопомощь и т. п., содержащиеся и в коммунистической морали, были выработаны трудящимися и эксплуатируемыми массами на протяжении тысячелетий своего существования в условиях частнособственнических обществ и в борьбе с ними вошли как органическая составная часть в классовую мораль пролетариата. Наиболее полное воплощение в жизнь они получают в борьбе трудящихся против капитализма и его морали, и особенно в процессе борьбы за построение бесклассового коммунистического общества.

2. КОРНИ ЭТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА

На буржуазную этику XX в. не мог не оказать влияния тот факт, что в это время релятивизм охватил естественные науки, особенно физику. Эйнштейн вынужден был признать, что «вирус относительности распространился очень широко». Современная буржуазная рационалистская этика, стремящаяся подражать точным наукам, естествознанию, считает последним словом этической науки утверждение относительности всех моральных истин и принципиальной неприменимости понятия истины к сфере морали.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 95.

На самом деле моральный релятивизм не есть открытие наших дней. Еще в древнегреческой философии отмечалась относительность моральных истин и норм, их изменчивость, зависимость от вкусов, взглядов и настроений людей. Протагором сформулирован тезис о том, что «человек есть мера всех вещей», в котором выражено понимание относительности ценности окружающего. Более поздний релятивизм, опираясь на признание изменений и развития в природе и социальной жизни, применяет эту идею и к морали. В целом релятивизм в морали сводится к утверждению, что все индетерминировано, нет ничего объективного, окончательно определенного, абсолютного и подлинно истинного, что все в морали зависит от индивидуальной воли и определяется противоположными интересами, конфликтными ситуациями, приводящими к наличию бесконечных вариантов поведения в сходных ситуациях. «Мы живем после открытия объективной культурной и общественной относительности всех форм мышления, мировоззрения и поведения, — пишет профессор Оттавского университета П. Крауссер. — Это означает, что уже нет места наивной вере в абсолютную и всеобщую правильность одной культуры, одного общественного строя, одного мировоззрения, одной моральной ориентации. Короче, мы живем в плюралистическом мире»¹.

Почти все направления современной буржуазной этики (за исключением интуитивизма и религиозных теологических систем морали) — прагматизм, эмотивизм, экзистенциализм и др. — релятивистичны, хотя и в разной степени. Поэтому необходимо не только рассмотреть основные аргументы современного этического релятивизма, но и дать их последовательную критику с позиций марксизма. Поскольку эмотивизм представляет собой самую крайнюю и откровенную форму релятивизма в этике, то, естественно, он и станет главной мишенью нашей критики.

Между современным релятивизмом и субъективизмом имеется глубокая внутренняя связь: релятивистское истолкование морали выступает следствием субъективистских основ этих теорий. Другой источник релятивизма в современной буржуазной этике — односторонний методо-

¹ «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. 24, Hf. 1, 1970, S. 17.

логический подход к исследованию моральных явлений, при котором социальный анализ заменяется психологическим. Один из родоначальников неопозитивизма, М. Шлик, в работе «Вопросы этики» пишет, что этическое познание есть «чисто психологическое познание»¹ и что этика должна стать частью психологии. Столь же решительным образом отстаивает психологическую точку зрения на мораль А. Айер. Он утверждает, что моральные высказывания выражают лишь чувства одобрения и неодобрения². Эти две специфически моральные эмоции, сложные по природе и отличающиеся друг от друга, ведут к формированию понятий добро и зло, правильное и неправильное, ложное и истинное. На таких же позициях стоял и Б. Рассел³.

Против подобного подхода, характерного для всей позитивистской методологии, справедливо возражал Гегель в «Науке логики», критикуя «...взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности... лишь чувственное восприятие сообщает мыслям содержательность (Gehalt) и реальность, а разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химеры. В этом отречении разума от самого себя утрачивается понятие истины..., знание низведено до уровня мнения»⁴.

Предметом морального исследования релятивистов становится психология отдельной личности. Поэтому отнесенность моральных оценок и норм выводится из чисто психологического многообразия и индивидуальной неповторимости моральных чувств, потребностей, интересов и реакций личности. В центр такого анализа ставится субъект как таковой, изолированный от социальной среды, и исследуется не сущность его как «совокупность общественных отношений», а психологическая природа — сфера чувств, область «личностного сознания», сводимого к эмоциональным реакциям, вкусам и пристрастиям.

Выведение морали из чувств и сведение ее к ним неверно по двум причинам: прежде всего нравственные чувства не первичны. В ходе исторического развития они возникли не сами по себе, а как реакция на моральное требование, адресованное к человеку от лица общества,

¹ M. Schlick. Fragen der Ethik. Wien, 1930, S. IV.

² A. Ayer. Language, Truth and Logic. London, 1930.

³ B. Russel. Human Society in Ethics and Politics. London, 1958.

⁴ Гегель. Наука логики, т. 1, М., 1970, стр. 98.

племени, сообщества или группы. Следовательно, они не являются врожденными, их надо воспитывать в человеке. И второе. Моральные чувства не всегда действенны, так как не однозначно ориентированы. Если бы это было не так, то люди не совершали бы безнравственных поступков.

Наряду с весьма распространенными в истории этики попытками обосновать мораль на чувствах представителем немецкой феноменологии Фр. Brentano было выдвинуто интересное в историко-философском смысле предложение определять мораль не через сами чувства, а через познание чувств. В работе «Grundlegung und Aufbau der Ethik» он писал: «Нечто признается добром, благодаря тому, что направленная на это жизнь характеризуется как правильная»¹. Еще яснее его позиция проступает в двух других высказываниях: «Чувство есть предусловие нравственного познания», «...движение души может быть таким же общезначимым, как очевидность истины»². Однако если бы это было так, то люди, имеющие одинаковые «движения души», т. е. моральные чувства, должны были бы быть согласны в суждениях. Например, чувства человека подсказывают, что смерть — всегда горе, но оценка этого факта различна, смерть человека для друга — горе, для врага — радость. Сам Brentano вынужден признать, что не существует единства в оценке моральных вопросов. Поэтому он констатирует необходимость дифференцировать чувства на правильные и неправильные, а критерий правильности предлагает вывести из источника, лежащего вне сферы чувств.

Конечно, нельзя отрицать необходимость исследования психологического аспекта морали. Но если в самой психологической сфере за основу берутся не интересы, потребности или установки личности — нечто более устойчивое, целостное, объективное, — а эмоции — самая подвижная, неустойчивая, субъективная, быстро меняющаяся, подверженная воздействиям извне, разного рода внушениям и влияниям психологическая сфера, то построенные на такой почве теории не могут быть объективными. Не удивительно, что основанная на эмоциях

¹ *Fr. Brentano. Grundlegung und Aufbau der Ethik. Wien, 1952, S. 146.*

² Там же, стр. 54.

мораль тоже становится весьма изменчивой, шаткой, подверженной противоречивым влияниям и потому относительной.

Логические позитивисты в свое время выдвинули тезис, в основу которого было положено в целом верное наблюдение: системы моральных представлений отличаются от систем научных взглядов значительным удельным весом «собственных мнений», «личных позиций», «индивидуальных вкусов и убеждений». Кроме того, в морали широко проявляются эмоции: всякое суждение о добре и зле, долге и совести; чести и достоинстве имеет, как правило, яркую эмоциональную окраску, в то время как, по словам Айера, для «строгой» науки добро и зло точно такие же «предметы», как сахар или купорос.

Такие моральные чувства, как совесть и стыд, настолько эмоционально сильны, что находят даже физиологическое выражение — «краска стыда», которую невозможно вызвать никакими другими способами — ни химическим, ни физическим воздействием. Факт эмоционального характера морали не подвергается сомнению. Однако нельзя смешивать психологический анализ эмоций с этическим. Эмоции как форма выражения чувств — предмет психологии. Этику интересует в эмоциях их содержание, источник, интенциональный предмет, которому с помощью эмоций придается то или иное значение. Эти два аспекта нельзя путать, в эмотивизме же они не различаются совсем. Более того, предпринятая эмотивистами попытка отделить специфически моральные эмоции от других не увенчалась успехом; остался нерешенным и вопрос о том, являются ли моральные чувства и эмоции главными побудителями действий человека? Позитивного, научного критерия в этом вопросе эмотивизм так и не смог выдвинуть.

Выделение эмоционального характера морали в качестве ее специфической черты составляет то рациональное зерно, которое, несомненно, имеется в теории эмотивизма. Однако ошибка здесь состояла в том, что эмоциональный момент морали был гипертрофирован и объявлен главной ее чертой, определяющей и исчерпывающей всю ее специфику. Такое истолкование эмоционального характера морали не могло не привести к искажению действительной картины.

Рассмотрим эмотивистское обоснование современного этического релятивизма.

Один из ведущих теоретиков эмотивизма, Чарльз Стивенсон, в книге «Этика и язык», ставшей классическим произведением этого направления, указывает, что при оценке любого объекта важно не столько его описание, сколько его эмотивный психологический контекст. Так, с самого начала было намечено разграничение, а затем и противопоставление дескриптивного (описательного) и эмотивного значения морали (именно поэтому эмотивизм часто называют антидескриптивистским направлением). Такое разграничение дает возможность эмотивизму сделать важный для него вывод: фактическая, или описательная, сторона морального суждения не так важна, главное — психологический контекст. Фактическую сторону морали трудно оспаривать, признает Стивенсон. Но что касается отношения разных людей к одним и тем же фактам, их психологических реакций, то здесь нередки разногласия, разноречивость мнений, споры. И именно это, считает он, составляет сферу «собственно этического», которое выступает как относительное, субъективное.

«Моральные рассуждения, — пишет Стивенсон, — содержат нечто большее, чем незаинтересованное описание или холодные дебаты о том, есть ли это или когда оно будет»¹. Он приводит пример: учительница убеждает виновного в воровстве мальчика, что он не должен красть. Ее слова ничего не описывают, их цель иная — повлиять на ученика, эмоционально подействовать на него, убедить его в том, что он совершил что-то дурное. «Императивы и этические суждения используются скорее для одобрения, изменения или воздействия на цели людей и их поведение, чем просто для описания их»². Так, он пытается доказать, что эмотивный смысл этического суждения и есть основной, характерный для морали смысл. «Обладая такого рода значением, — продолжает он далее, — этические суждения изменяют поступки путем сложного механизма — внушения»³. «Эмотивные слова приспособлены для выражения чувств говорящего и воздействия на чувства слушателей»⁴.

Далее поясняется значение и содержание моральных понятий и суждений. Они оказываются крайне не-

¹ Ch. Stevenson. Ethics and Language, p. 21.

² Там же.

³ Там же, стр. 33.

⁴ Там же, стр. 41.

ясными, неопределенными и, более того, принципиально неопределимыми. Вот как аргументирует свою основополагающую идею Стивенсон: «Этические термины более чем двусмысленны, они неопределенны. Простой пример этой неопределенности можно проиллюстрировать на анализе слова «красный». Имеется область спектра, к которой непосредственно относится этот термин, и другая, гораздо более широкая область, к которой он не относится; но между ними имеются оттенки, которые люди не решаются назвать ни «красными», ни «не красными». Мы можем, конечно, провести воображаемые линии через эту неопределенную область и сказать, что это — граница, где кончается «красное». Мы можем далее провести много таких линий. Но если мы так сделаем, всегда остается много других мест, где их тоже можно было бы провести. И все они будут не менее произвольными. Неопределенность этических терминов того же самого сорта, но еще более острая»¹. Столь подробное цитирование позволяет проследить ход мысли эмотивистов: от исходного верного наблюдения, что моральные суждения, высказывания и понятия имеют эмоциональный характер и через вычленение этого эмоционального смысла как не связанного и не зависящего от фактического, дескриптивного смысла к признанию эмотивного смысла совершенно неопределимым, условным и даже абсолютно произвольным. Отсюда следует прямой вывод о произвольности самих моральных суждений и воззрений, к которому приходит Стивенсон. По поводу главного, определяющего понятия этики, добра он пишет: «Термин «добро» неопределим. Он неопределим точно так же, как неопределимо «ура»»². И далее: «Добро не имеет никакого точного смысла, оно используется многозначно»³. Такова эмотивистская логика обоснования релятивизма в морали.

Несколько иной способ его доказательства в «чистом неопозитивизме». Как известно, логический неопозитивизм выступил с претензией на строгую научность, которая якобы достигается с помощью внедрения методологии естествознания во все другие области познания, в том числе философию и этику. В каждой научной системе имеются исходные предпосылки, которые носят

¹ Ch. Stevenson. *Ethics and Language*, p. 35.

² Там же, стр. 82.

³ Там же, стр. 86.

аксиоматический характер. Дедуктивные следствия из них составляют содержание всей этой научной системы. Точно так же неопозитивисты предположили наличие в морали исходной системы норм и посылок, имеющих характер аксиом, из которых выводятся все суждения. По аналогии с системой исходных аксиом в науке (например, в математике — евклидовой геометрии или геометрии Лобачевского и Римана, имеющих в определенном смысле условный характер, не противоречащих друг другу и могущих существовать одновременно, будучи различными, но одинаково истинными математическими картинами действительности) был сделан вывод о столь же условном, зависящем от договоренности, конвенциональном характере основных исходных посылок в системе морали.

Конвенционалистская теория морали крайне релятивна: она означает, что каждая система морали, имеющая свой «моральный язык», замкнута, не соприкасается с другой системой и языками, не может быть понята с позиции другого «языка». «Моральный язык» имеет право на существование, если он внутренне не противоречив. В обществе насчитывается множество «моральных языков» и каждый одинаково правомерен. Логическим следствием теории конвенционализма и ее необходимым дополнением является «принцип» толерантности (терпимости), сформулированный Р. Карнапом: в моральных спорах необходимо проявлять терпимость к позициям и оценкам других людей, так как они одинаково условны и относительны. Немецкий неопозитивист Альф Росс в книге «Критика так называемого практического познания» пишет: «Слова «долг», «ценность» и высказывания о них полностью бессодержательны и бессмысленны. Они есть рациональное выражение иррациональных чувств»¹. Логика рассуждений неопозитивистов и эмотивистов одна: от утверждения относительности морали к проповеди морального скептицизма, при котором подрывается вера в силу морали, а этика причисляется к разряду бесплодных, квазимифических наук.

С позиции марксистской гносеологии и этики особенно видна ограниченность релятивизма, которая прояв-

¹ А. Росс. Kritik des sogenannten praktischen Erkenntniss. Kopenhagen—Leipzig, 1933, S. 430.

ляется уже в том, что он противоречит очевидному факту: в истории наблюдается не только смена моральных систем, норм, требований, но и относительное их постоянство, неизменность на протяжении длительных исторических периодов. Сюда относятся прежде всего простые нормы нравственности и справедливости, правила человеческого общежития, некоторые нормы профессиональной этики, общечеловеческие нормы морали.

Марксизм несовместим с релятивизмом и потому, что последний отрицает нравственный прогресс, а следовательно, развитие морали, соответствующее прогрессивным тенденциям развития общества. Если процесс познания понимается в марксизме как диалектическое движение от относительной истины к истине абсолютной, от менее полного знания к более полному, то и в морали наблюдается прогресс: все лучшее, что достигнуто человеком, должно сохранить свое значение и воплотиться в исторически наивысшей форме морали — коммунистической.

Признавая «относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»¹, марксизм исходит из того, что марксистской теории морали и принципам коммунистической нравственности присуще качество объективной истинности. Они проверены и подтверждены как историческим опытом, так и современным развитием социалистического общества.

Марксистско-ленинская этика раскрывает исторически конкретное, и в этом смысле относительное содержание моральной истины, и подчеркивает, что «вечные» истины морали оказываются таковыми лишь в определенных временных границах и при условии применения их к ограниченной области явлений. Временные рамки и границы этих явлений могут меняться. Современные тенденции в развитии морали ведут к расширению сферы применимости моральных истин как и сферы морали в целом.

Коммунистическая мораль рассматривается марксистской этикой не просто как одна из возможных, относительно истинных моральных систем, но как объективно истинная, подлинно общечеловеческая, поскольку она,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 139.

являясь моралью самого передового класса современного общества, соответствует историческим потребностям развития человечества и направлена в конечном счете на осуществление его прогрессивных устремлений и интересов.

Коммунистическая мораль относительна в том смысле, что ее нормы и принципы соответствуют историческим потребностям определенного класса — пролетариата, но она абсолютна в том смысле, что исторические возможности пролетариата отвечают потребностям прогресса всего человеческого общества, что она основана на научном, марксистском мировоззрении, на истинном знании объективных общественных законов и в этом смысле совпадает с объективной истиной.

Гипотетически можно предположить, что в ходе развития коммунистической морали будет происходить постоянное накопление и увеличение в ней элементов абсолютной истины, она будет все больше приближаться к оптимальной модели человеческой нравственности и таким образом сливаться с объективной (т. е. абсолютной) истиной.

Это отнюдь не означает абсолютизации, понимаемой как окончание всякого развития. Вместе с тем это не есть утопический вариант «вечной морали», которых было уже немало в истории этики. Один из современных вариантов конструирования такого рода «вечной морали» был предложен на XV Всемирном философском конгрессе (1973 г.) представителем американской делегации А. Баамом. В противовес классовым, политическим и военным антагонизмам мира он выдвигает идею «глобальной всемирной морали», основанной на «моральном соглашении» всех наций. Для обсуждения проблем «всемирной морали» и внедрения ее в жизнь им предложено организовать специальный международный комитет, состоящий из философов разных стран мира¹.

При всех добрых намерениях американского философа его попытка искусственного создания «всемирной морали» заведомо обречена на неудачу. «Вечная», «абсолютная» мораль, стоящая над классами и даже народами, как давно доказал марксизм, неприменима нигде и никогда. Единственный реальный путь создания дейст-

¹ См. «Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy». Sofia, 1973.

венной системы морали, которая в наибольшей мере отвечала бы чаяниям прогрессивного человечества, — это путь революционных преобразований, путь борьбы за коммунизм.

3. ИСТИННОЕ И ПРАВИЛЬНОЕ

Обоснование «приложимости» понятия истины к морали не означает, что можно оперировать им, не учитывая специфики истины в морали и границ ее применимости.

Если проанализировать, когда и в каких случаях употребляется понятие истины и истинного в применении к моральным принципам, нормам или ценностям, можно обнаружить, что оно применимо прежде всего к таким наиболее общим понятиям, как мораль (истинная или ложная), ценность (истинная, ложная, отрицательная), норма (истинная или неистинная), суждение (истинное или неистинное).

Таким же понятиям, как моральное действие, поступок, поведение и др., обычно дается характеристика правильного и неправильного. Истинное в морали имеет несколько значений: «ценного», «подлинно морального», может употребляться в смысле «ставшее нормой» и, наконец, как «правильное». Особенно близки по содержанию «истинное» и «правильное», которые иногда даже отождествляются по смыслу.

Употребляя понятие «правильный», имеют в виду соответствие поступка или всего поведения человека системе моральных ценностей, которая принята в данном коллективе, группе, классе, обществе. Оценивая поведение человека как правильное, хотят подчеркнуть, что этот человек понял требования коллектива или общества, адресованные ему, усвоил и руководствуется ими в своем поведении. Истина, выступая в виде правильного, принимает форму общепринятого, общезначимого в данной нравственной среде. Само «правильное» функционирует как регулятор человеческого поведения и как его оценка именно потому, что несет в себе элемент истинного, являясь особой формой его проявления в морали. Однако форму «правильного» может принимать и то, что было в свое время истинным, а в настоящее время утратило в значительной степени истинную природу, но продолжает считаться правильным. Этой особенностью «правильно-

го» во многом объяснимы такие характернейшие явления морали, как устаревшие традиции, нормы, которые могут выдаваться за правильные, не будучи уже истинными.

Сфера применения «правильного» — это в первую очередь область простого морального сознания, опирающегося на очевидные аксиоматически верные положения морали, точнее говоря, область нравов. Критерий правильного бывает вполне достаточен для моральной ориентации человека в обществе и позволяет самой морали играть важнейшую роль — быть одним из регуляторов поведения.

Однако грубой ошибкой было бы считать, что функция моральной истины исчерпывается понятием «правильного» в его формальном значении. Это ведет к заблуждениям в решении коренных проблем морали. Пример тому — неопозитивистские концепции А. Айера, Р. Карнапа и других. Айер избрал неверно истолкованные им обыденное моральное сознание, «здравый смысл» («*common sens*») и «обычное моральное словоупотребление» в качестве исходной методологической основы анализа морали. Установив, что в обыденной морали «истинное» заменено понятием «правильное», Айер сделал вывод, что последним вообще исчерпывается моральная истина. Следующий шаг привел его к выводу, что к морали вообще не применимо понятие истины и невозможно объективная оценка, а значит, мораль — сфера произвола и субъективизма¹.

Относительно широко используется понятие «правильного» в интуитивизме. Содержание «правильного» У. Д. Росс определяет через очевидное: «Действие является правильным, если оно самоочевидно»². Введение этого понятия здесь (как и в других случаях) ничего не объясняет. Откуда, из какого источника черпается самоочевидность правильных действий и понятий, почему они самоочевидны? Оставив открытыми эти вопросы, интуитивисты, естественно, не могут ответить и на другой вопрос: почему правильные действия самоочевидны? Над ним бились многие сторонники интуитивистской этики. Вот как ответил на него Ч. Д. Бруд в широко известной на Западе работе «Пять типов этиче-

¹ A. Ayer. *Language, Truth and Logic*. London, 1935.

² W. D. Ross. *The Right and the Good*, p. 30.

ской теории»: «Простые люди, в этом нет оснований сомневаться, часто поступают правильно в очень сложных ситуациях. Почему это так? Ответом является сравнение правильного поступка с правильной игрой в мяч в теннисе и крокете и сравнение теории правильного поступка с теорией полета мяча. Хороший игрок без сложных расчетов реагирует на очень сложный комплекс условий действием, которое наблюдатель, наделенный сверхчеловеческой силой анализа и расчета, получил бы как решение своего уравнения. Мы не больше можем научиться действовать правильно путем обращения к этической теории правильного поведения, чем хорошо играть в гольф с помощью обращения к математической теории полета мяча»¹.

Весьма скептический вывод, к которому приходит Брод, не только не случаен, но, наоборот, характерен для интуитивизма. Он основан на глубоком неверии в возможности этики дать обоснованные рекомендации к поведению человека, так как она не располагает критериями, позволяющими отличать правильное от неправильного. Какие поступки правильные, как следует поступать — эти реальные жизненные проблемы оказались камнем преткновения для интуитивистской этики.

«Мы должны иметь каузальное знание о поступке, далее, мы должны знать степень ценности и самого поступка и всех его последствий и должны определить, как они будут взаимодействовать с другими ценностями универсума. Но наше знание слишком несовершенно, чтобы предвидеть все возможные последствия. Значит, мы никогда не уверены, что какой-то поступок произведет наибольшую из возможных ценностей»². Сложность вопроса вынуждает Мура сделать крайний вывод: «Никогда нет достаточных оснований для того, чтобы считать одно действие более правильным, чем другое»³. Основанием для такого заключения служит возможность проследить последствия поступков только в самом ближайшем будущем. Наши знания недостаточны, чтобы показать, какие результаты дадут наши действия в универсуме через значительное время. Можно высчитать

¹ C. D. Broad. Five Types of Ethical Theory. Littlefeld—New Jersey, 1959, p. 285.

² G. E. Moore. Principia Ethica, p. 149.

³ Там же, стр. 152.

баланс добра лишь на несколько дней, месяцев или лет, но далекое будущее остается неизвестным.

С течением времени, продолжает Мур, результаты противоположных действий могут почти полностью уравниваться. «Мы абсолютно не можем гарантировать утверждение, что следование таким нормам, как «не лги», «не убий», всегда лучше, чем альтернативам — лжи и убийству»¹. И наконец, логически завершая свою неудачную попытку разобраться в коллизиях правильного и неправильного, Мур заявляет: «Весьма сомнительно, что этика может установить полезность каких-либо правил или возможность их общего использования»². Принципиальное отрицание способности этической науки влиять на поведение человека носит в системе Мура методологический характер. Его цель — отказаться от решения нормативных проблем, доказать неприменимость этики к анализу жизненных вопросов, предоставив интуиции и здравому смыслу решать все «проблемы жизни». Разделение здравого смысла и теоретического познания имеет глубокие корни в истории этики и проявляется особенно четко в этической системе Канта. Кант различает «обыденное нравственное познание», которое аналитическим путем переходит к «популярной моральной философии», затем к метафизике нравственности и завершается в критике практического разума. Кант тоже видел заслуги обыденного морального познания в понимании моральных явлений: «...человеческий разум в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности...»³.

Но Кант никогда не разделял непреодолимой пропастью эти различные уровни морального познания и верил в возможность этической науки помочь в различении правильного и неправильного, истинного и ложного. Кант писал, что обыденный рассудок ограничен и нуждается в помощи философии, чтобы получить сведения и ясные указания относительно моральных законов и принципов. Вопреки традициям классической философии и этики современная буржуазная этика утверждает практическую беспомощность философии морали. Вслед за Муром один из виднейших представителей ана-

¹ G. E. Moore. Principia Ethica, p. 154.

² Там же, стр. 161.

³ И. Кант. Соч., т. 4(1), стр. 226.

литико-лингвистической этики, Р. Хеар, пишет, что этика может лишь уточнять язык и понятия морали, исследовать логику моральных суждений, но не реальные поступки людей, выбор позиций, которые осуществляются каждым в силу личного опыта, здравого смысла и интуитивного чутья. В морали вообще нет «правильных» решений, позиций, требований, однозначно истинных, могущих быть объективно обоснованными целостной системой моральных норм и ценностей¹. Так новейшие позитивисты идут еще дальше своих предшественников. Если Айер, Карнап и другие, отказываясь от понятия истины в морали, признавали в ней правильное, то Хеар и Броуд не находят и ему места в морали. Правильное его содержание определяется в марксистско-ленинской этике как форма существования истинного, одно из проявлений последнего. Конечно, каждый человек самостоятельно решает, что правильно, а что нет. Но есть объективный критерий, позволяющий различать их. Правильным в морали оказывается то, что соответствует объективным потребностям социального бытия людей, общественного и морального прогресса.

Так как правильные поступки разных людей, их разумность выражают объективные закономерности нравственного поведения, они становятся обязательными. Гегель писал, что «разумное — это большая дорога, по которой ходит каждый, на которой никто не выдается. ...В нравственном поступке выдвигаю я не самого себя, а суть»². Правильное в морали, выступая как синоним объективного, выражает субъективные взгляды и оценки, но такие, которые имеют значение правильных и для других людей. Мораль как форма общественного сознания может выступать регулятором действий и поступков людей в обществе именно в силу того, что в основе ее лежит необходимость определенных форм поведения, основанная на закономерностях общественной жизни, в частности на знании правил согласования действий различных людей при всем их индивидуальном многообразии.

Не будь в морали этого объективно-истинного содержания, объективно-исторической основы, она не могла бы объединять людей, создавать те «духовные скре-

¹ R. Hare. *Language of Morals*. Oxford, 1952, p. 44.

² Гегель. Соч., т. VII, стр. 45.

пы нравственного мира», которые служат выражением ее глубокой социальной сущности. Она может давать оценки, формулировать общие требования и обязательные нормы именно потому, что внутри морали складывается объективный критерий их проверки на истинность. Мораль не дает детальных указаний человеку относительно каждого конкретного поступка, но как компас указывает общее их направление. Наличие в морали объективной стороны не отрицает ее субъективного аспекта, ибо она дает возможность свободы выбора различных субъективных позиций. Однако эта свобода заключается не в выборе любой из возможных альтернатив. Субъективно-личностный смысл свободы выбора основан на объективных предпосылках: человек должен занять правильную позицию, сделать правильный выбор. Свобода тесно связана с объективной необходимостью.

Как известно, экзистенциализм апеллирует к самому акту выбора как такового, снимая вопрос о его правильности или неправильности. С. Кьеркегор, один из его предшественников, писал в работе «Наслаждение и долг»: «...или — или обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбирают или отвергаются добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом выборе между добром и злом, а в доброй воле, в желании выбрать...»¹. Поступки, решения, убеждения делятся в экзистенциализме не на правильные и неправильные, а на собственные и навязанные, искренние и неискренние. С. Кьеркегор утверждает: «Не так важно сделать правильный выбор, как сделать его с надлежащей энергией, решимостью, страстью... Искренность выбора просветляет все существо человека»².

Едва ли этот тезис экзистенциализма имеет даже психологическую достоверность. Если человек, даже искренне, сделал ошибочный, неправильный выбор, то скорее всего это «не просветляет» его, а огорчает и подавляет. Ответом ему служат слова Белинского: «Убеждение должно быть дорого потому только, что оно *истинно*, а совсем не потому, что оно *наше*»³. Иначе следовало бы признать равноценной любую позицию, правомерным

¹ С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. СПб., 1894, стр. 237.

² Там же, стр. 235.

³ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. VI. М., 1955, стр. 276.

любой выбор, а при этом сам он теряет смысл: зачем выбирать, если одно решение не хуже и не лучше другого.

Объективный критерий правильного особенно необходим в сложных конфликтных ситуациях, когда сталкиваются противоположные точки зрения, различные ценности, непримиримые нравственные позиции. Положение конфликтующих сторон не равно: одна — на правильных позициях, другая — на ложных или же на более или менее правильных. Если посмотреть шире, на борьбу различных типов морали в истории, и особенно на современную идеологическую борьбу двух исторических типов морали — коммунистической и буржуазной, то и в этом столкновении противоположных систем нет равновесия сил. Между ними всегда шла непримиримая идеологическая борьба, поскольку каждая претендовала на то, чтобы быть единственной, господствующей.

Вместе с тем, как отмечалось выше, правильное не исчерпывает понятия истинного. Необходим, но не полон, недостаточен критерий соответствия поведения общезначимым моральным требованиям. Как известно, неопозитивисты не пошли дальше него: правильно и морально то, что соответствует «данному моральному языку». Однако ясно, что критерием нравственного поведения не может быть формальное соответствие поступков человека морали данного общества, класса, коллектива. Вопрос состоит в оценке самой системы морали. Именно к ней в целом и к каждому ее компоненту в отдельности применимо в наибольшей степени понятие истинности. Важно воспитать человека в духе тех или иных моральных принципов, правильно ориентировать его на те или иные системы моральных ценностей, но еще важнее, чтобы сами они были истинными, подлинно моральными, научно обоснованными, а не произвольными.

Две оценки — правильность и истинность — не только не всегда совпадают в морали, но иногда могут даже противоречить друг другу. Когда интересы отдельного класса не совпадают с интересами человечества в целом, правильное с точки зрения морали этого класса может оказаться ложным с точки зрения интересов прогрессивного развития человечества; правильное с позиций отдельного коллектива или группы

иногда оказывается ложным с позиций общества и т. п. Познание истины в морали — сложный процесс. Как образно писал Гегель, «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман»¹. История человеческой нравственности знает немало разочарований в идеалах, свержений кумиров, бывших в свое время образцами, нравственными идеалами. Меняется и само понятие «моральное», «нравственное».

Диалектический характер истины в морали нашел отражение в словах Энгельса: «То, что ныне признается истиной, имеет свою ошибочную сторону, которая теперь скрыта, но со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, в силу которой оно прежде могло считаться истиной...»². Они дают характеристику истины с точки зрения соотношения в ней абсолютного и относительного знания, что характерно для каждой моральной истины. В отличие от чисто научной констатации фактов она представляет яркий пример диалектики абсолютного и относительного, абстрактного и конкретного.

Научная истина, содержащая констатацию факта «Земля вращается вокруг Солнца», имеет абсолютный характер в том смысле, что утверждается, что Земля вращается именно вокруг Солнца, а не вокруг какого-либо другого светила и что не Солнце вращается вокруг Земли. Эта абсолютная истина вместе с тем вполне конкретна. В то же время такая абсолютная моральная истина, как «убийство есть зло», имеет абсолютный характер только как общее положение морали, при конкретизации она меняется и даже может превратиться в свою противоположность. На этой специфической особенности моральной истины, диалектике абсолютного и относительного, правильного и неправильного в ней, основан весьма распространенный и стойкий предрассудок о «неуловимости» моральной истины.

Но, несмотря на всю сложность процесса поиска моральной истины, несомненным для материалистического понимания морали является познаваемость нравственных явлений.

¹ Гегель. Собр. соч., т. IV. М., 1959, стр. 20.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 303.

4. ИСТИНЫ И ЦЕННОСТИ; ИСТИНЫ И АКСИОМЫ

Вопрос о соотношении истин и ценностей (т. е. как истинное проявляется в форме ценного) и о соотношении истин и норм (т. е. как истинное выражается в виде норм) имеет в морали важное значение. Он связан с другим: каким способом могут быть научно обоснованы ценности и нормы, доказана их объективность и выработан критерий для различения истинных и неистинных ценностей и норм.

Специфическая особенность морального отражения, его опережающий характер, которая рассматривалась выше, лежит в основе другой специфической черты морали — ее ценностного характера, аксиологического момента. В ходе исторического развития морали ценности формируются не сразу, а на довольно высоком уровне развития морального сознания как определенные результаты обобщения моральной практики. Они представляют ступеньки в движении к истине¹. В противовес решению этой проблемы современной буржуазной этикой, противопоставляющей истины ценностям, марксистская этика исходит из того, что моральные ценности по своему смысловому содержанию тесно примыкают к истинам². Несмотря на то, что содержание моральных ценностей было различным в зависимости от эпохи, оставалось неизменным качество морального сознания — выступать в виде ценностей. В них нашло отражение заинтересованное, практически деятельное отношение человека к объектам или явлениям внешнего мира, их значимость, его оценка окружающего мира. Со стороны содержания различные системы моральных ценностей — религиозная, буржуазная или коммунистическая — прямо противоположны, в разной степени обоснованны и истинны, но со стороны формы каждая из них (и любых других) всегда есть система определенных ценностей. Человек не может выбрать какую-либо свободную от ценностей моральную точку зрения.

¹ Общефилософский и специально этический анализ ценностей дан в работах: В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры (Л., 1960); А. Ф. Шишкин, К. А. Шварцман. XX век и моральные ценности человечества, и др.

² Анализ соотношения истин и ценностей содержится в интересной статье О. М. Бакурадзе «Истина и ценность» (см. «Вопросы философии», 1966, № 7), хотя с некоторыми выводами автора трудно согласиться.

Моральная точка зрения всегда ценностна, всегда исходит из определенной системы ценностей, которая может быть ближе к научной или дальше, или вообще противоположна ей. Так, коммунистическая мораль предоставляет пример совпадения ценностного и научного подхода к действительности, поскольку ценности коммунистической морали научно обоснованны и объективно истинны.

Содержание моральной ценности, которое определяется в процессе обобщения лучших образцов поведения людей и служит мерой их оценки, констатирует возможность подлинно нравственного поведения. Вместе с тем она включает требование реализации, необходимость ее воплощения в действительность. Таким образом, в моральной ценности сочетаются три момента: прошлое (как итог достигнутого), настоящее (как возможность ее реализации) и будущее (как идеал и цель, которые требуют своего осуществления). Аксиологический аспект не отделим от морали, и отказ от определенных ценностей, или даже их системы, означает не отказ от ценностей вообще и морали в целом, а выбор другой системы ценностей, переход на позиции другой системы морали. Даже принципиальный моральный нигилизм свидетельствует не об отсутствии моральной точки зрения, а о морали особого рода—«антиморали». Когда оценивают поведение человека как аморальное, то имеют в виду его несоответствие основной системе морали. Это не означает отсутствие всяких мотивов, целей и интересов.

Ценность не есть синоним положительного, истинного, она представляет общее свойство, характерное для морального сознания. Содержание ее может быть истинным или ложным. Поэтому мало сказать, что в основе морали лежат ценности, которые понимаются как аксиомы, как ее исходные положения, предпосылки и критерии. Необходимо обосновать сами эти ценности, показать их объективность, истинность или ложность.

В истории этики системам ценностей нередко отводилось место «верхних этажей» морального сознания, роль высших принципов, абсолютных начал, аксиоматическая истинность которых не подлежит сомнению и не нуждается в доказательствах. Поэтому ценности рассматривались как способ обоснования моральных систем. Нередко подчеркивалась аналогия между исходными моральными ценностями и аксиомами математики

и логики¹. Действительно, аксиомы существуют в логике, математике, физике. Они нередко оставались неизменными в течение двух-трех столетий и на этом основании объявлялись абсолютными. Однако, спустя определенное время, наука оказывается перед необходимостью обосновать новые аксиомы и исходные положения. Что же касается моральных аксиом, то в истории этики практически не ставилась специальная задача их обоснования. Отчасти это можно объяснить тем, что им приписывалось в некоторых этических системах сверхъестественное происхождение, поскольку мораль была тесно связана с религией.

Что же общего и в чем состоит различие между аксиомами науки, морали и этики? В науке аксиомы служат описанию и объяснению фактических явлений. Их основной смысл — индикативный. Моральные аксиомы, которые Кант включил в общий класс синтетических суждений а priori, не исчерпываются индикативным содержанием. Они адресованы к мотивам, действиям, поступкам и поэтому содержат в себе новый элемент — императивный. Кант создал детальное учение об императивах. Он разделил их на категорические, гипотетические, дизъюнктивные, показав, что в сфере морали действуют главным образом категорические императивы. Так, универсальный императив — «не убий», выведенный из основного ценностного аксиоматического положения: убийство есть зло, распадается затем на множество частных императивов. Таких универсальных императивов, производных из ценностей и являющихся генераторами ценностей, существует несколько: вера в справедливость, достоинство личности, счастье и благо людей и т. п. Каждый из них выступает обоснованием многих частных требований. Для этого достаточно соотносить каждое из таких частных положений с общим аксиоматическим, придерживаясь правила последовательности и непротиворечивости. Но каким бы стройным логически ни был этот процесс, из ложных основных посылок нельзя получить правильные выводы. Поэтому главным остается вопрос об обоснованности самих ценностей и аксиом, о критерии их истинности.

В объективно-идеалистической этике ценности понимаются как аналоги абсолютных истин, незыблемых и

¹ См. об этом: Г. П. Щедровицкий. Проблемы методологии системного исследования. М., 1964, и др.

непоколебимых, как «свет иного разума», исходящего от потустороннего мира. Такая точка зрения определяется не только порочной гносеологией объективного идеализма. Ни объективный, ни субъективный идеализм не мог понять природу ценностей именно потому, что был не в состоянии выйти за рамки гносеологического подхода в сферу социального анализа морали. Подлинно научное решение проблемы ценностей — в соединении гносеологического подхода с социальным, и такое решение могло быть предложено только марксизмом. Оно стало возможным лишь через соотнесение систем ценностей морали с историческим содержанием общественного развития, с закономерностями социальной жизни.

Современные буржуазные этики на свой лад пытаются истолковать эту проблему и дать социальное обоснование морали, не выходя за рамки идеалистической теории.

Примером могут служить две последние работы одного из старейших позитивистов нашего времени, основателя знаменитого венского кружка, действительного члена Австрийской академии наук В. Крафта. Одна из них называется «Рациональное обоснование морали» («*Rationale Moralbegründung*»), другая — «Основы познания и морали» («*Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*»). В них содержится интересный историко-философский анализ развития этики, есть отдельные верные замечания. Однако решение поставленных проблем оказывается совершенно неприемлемым.

Прежде всего сама проблема формулируется таким образом: «Имеет ли мораль некую прочную основу или она есть дело индивидуального произвола? Только рациональное обоснование морали, т. е. знание, может дать морали твердую объективную основу, которая должна быть признана всеми»¹. Как же понимает В. Крафт это объективное обоснование морали? Оказывается, оно носит аксиологический характер: мораль основывается на абсолютных ценностях. «Самое существенное для морали — это сверхлические ценности. Поэтому этика образует специальную область учения о ценностях»², — пишет Крафт. Признание «общезначимых», «абсолютных» ценностей, таких, как «каждый хочет быть свободным

¹ V. Kraft. *Rationale Moralbegründung*. Wien, 1968, S. 5—6.

² Там же, стр. 14.

в своих делах и намерениях», «каждый хочет быть уверен за свою жизнь и собственность и всю сферу своих интересов», «каждый нуждается в помощи со стороны других, прямой или косвенной поддержке»¹, составляет, по мысли Крафта, незыблемый фундамент морали, ее рациональное обоснование. На деле мы встречаемся с еще одной попыткой сконструировать вечную, абсолютную, вневременную мораль, опирающуюся на общие черты человеческой природы, неизменной и постоянной. Не принимая во внимание законов классовой борьбы, происходящей в обществе, не видя коллизий различных систем ценностей в этой борьбе, Крафт создает абсолютную, идиллическую мораль, в которой заинтересован якобы каждый. Почему же тогда такой морали все еще нет в действительности, почему она до сих пор остается недостижимым идеалом? Ответ на этот вопрос дает марксизм. Именно потому, что вместо общности интересов на протяжении всей истории человечества существовали классовые антагонизмы. Потому и не могло быть единой морали, но существовало несколько противоположных моральных систем. Таким образом, обоснование морали на абсолютных ценностях оказывается неубедительным.

Отвергнув неверное решение, нельзя перечеркнуть саму проблему, тем более что она представляет немаловажный конструктивный интерес. Это — проблема обоснования объективного критерия истины в морали.

5. КРИТЕРИИ ИСТИНЫ В МОРАЛИ

Соотношение истинного и правильного в морали, истин, ценностей и аксиом, обоснование морали в целом — все эти проблемы могут быть решены только в зависимости от оценки истинности всей совокупности моральных норм и ценностей, составляющих содержание системы морали. Как было показано, одного соответствия отдельного морального суждения определенной системе ценностей достаточно только для того, чтобы решить вопрос об их правильности, но не об их объективной истинности. Точно так же при оценке поведения отдельного человека как правильного достаточно соотнести его поведение с моралью данной группы, коллектива, клас-

¹ V. Kraft. *Rationale Moralbegründung*. Wien, 1968, S. 41.

са. Однако правильность не совпадает с истинностью и критерий общезначимости моральной истины, ее общепринятости в определенной среде оказывается недостаточным для вывода об истинности моральной системы в целом. Если поведение человека измеряется не прямо критерием исторической необходимости, а критерием его преданности моральным ценностям и интересам своего класса (например, тем, насколько добросовестно он выполняет свой долг), то совокупность нравственных представлений и поступков социально-определенных групп людей подлежит специальной проверке на истинность практикой самого исторического развития¹.

Принимая внутренний формально-логический критерий истинности, как единственно правильный и достаточный, эмотивизм приходит к признанию субъективности моральной истины и ее идеологического характера. Это служит средством затушевывания классового характера морали и того факта, что она выступает орудием подчинения сознания людей интересам господствующих классов. Нравственность отдельного человека при этом приобретает оттенок явного конформизма: более нравствен тот, кто наилучшим образом приспособился к условиям и моральным требованиям своей среды.

Можно привести немало примеров того, как отдельный человек или группа людей пытались использовать раздвоение истины в морали на правильность и объективную истинность для того, чтобы, сославшись на формальную нравственность своего поведения, оправдать объективную аморальность. Они ссылались на точное, неукоснительное выполнение правил и норм своего класса, своей группы. Стоит вспомнить Нюрнбергский процесс, где фашистские преступники просили суд о снисхождении на том основании, что они были «солдатами фюрера» и их долг состоял в том, чтобы наилучшим образом исполнять его приказания. Однако ссылки на общепринятость тех или иных моральных норм не могут служить ни моральным, ни юридическим оправданием хотя бы потому, что они вступают в явное противоречие с принципом личной ответственности человека за каждый поступок не только перед своей социальной

¹ Исследование вопроса об объективном критерии нравственности содержится, например, в кн.: «Проблемы этики». М., 1964, стр. 264—276; в кн. А. И. Титаренко. Критерии нравственного прогресса. М., 1967; в «Вопросах философии», 1965, № 9, стр. 37—46.

группой, коллективом или даже классом, но и перед человечеством в целом.

В подобных случаях люди нередко спекулируют на трудности постижения моральной истины: отдельному «маленькому» человеку якобы не дано разобраться в столь высоких требованиях, как требования от лица человечества. Ему недоступно понимание обоснованности той системы морали, которой он придерживается и от имени которой ему адресуются конкретные нормы, повеления и приказы.

Этот предрассудок обыденного сознания нередко проникает и в теорию морали. Тогда критерием нравственного объявляется формальное подчинение отдельного человека морали его окружения. Это — необходимый, но недостаточный признак моральности. Он сохраняет долю истины лишь в сочетании с содержательной интерпретацией смысла тех требований, которые ему адресованы.

Было бы неверно сводить решение сложной проблемы отыскания моральной истины к усилиям отдельного человека. Человек не изобретает для себя свою собственную мораль, не создает ее заново. В ходе своего нравственного развития он усваивает нравственный опыт своей среды, и в первую очередь своего класса. Но при этом мораль прогрессивного класса воздействует на мораль других классов и слоев общества, помогает людям всех социальных групп в их правильной моральной ориентации.

Процесс нравственного развития личности не кончается на ступени усвоения «своей» морали, простого подчинения ей личности. Процесс выработки собственных моральных принципов идет от усвоения и подчинения к активному, творческому восприятию моральных норм, к выработке новых форм морального поведения. Человек, достигший такого уровня морального сознания, может отчетливо понимать, что, например, выполнение определенных обязанностей в данных условиях есть его долг, а в других условиях его долг состоит в том, чтобы не выполнять их. Моральная истина конкретна, и ее содержание объективно зависит не от морали (иначе была бы «мораль ради морали»), а от требований исторической необходимости. Поэтому и необходимо соотношение морали с законами социального развития.

Сторонники формального критерия полагают, что главное не в том, какой морали следует человек, и даже не в том, обладает ли эта мораль объективной истинностью, а в том, чтобы человек в принципе научился подчиняться морали своей социальной группы. Качество моральности, утверждают они, присутствует всегда, когда есть подчинение индивида группе, личности, обществу, частных интересов общественным, безотносительно к их истинности или неистинности.

Однако такой формальный критерий оказывается недостаточным. Несомненно, что для любой системы морали характерна зависимость индивида от морали его группы, без этого мораль просто не могла бы играть свою роль по сплочению людей в рамках определенной общности, не могла бы «привязать» индивида к классу, бессильна обуздать его «зоологический индивидуализм». Однако формы этой «привязанности» носят классовый характер и для общества далеко не безразлично, какой системе ценностей следует человек.

С точки зрения объективной оценки той или иной моральной системы, истинность ее может быть охарактеризована как: подлинно моральная, легальная, аморальная.

Подлинно моральной, объективно истинной может быть только такая система моральных принципов, которая соответствует критерию прогрессивного общественного развития, которая выражает потребности передовых общественных сил. Истинность моральной системы не постоянное навечно закрепленное за ней качество. Буржуазная мораль как определенный тип морали прошла исторический путь от относительно истинной и прогрессивной до ложной и реакционной.

Новая моральная система, вызванная развитием общества, первоначально может выступать как неосознанный протест, форма нравственного возмущения против изжившей себя уже, но еще общепринятой моральной практики. Эта критика, с точки зрения морали, своеобразно и тонко улавливает назревающие общественные противоречия. Энгельс писал, что содержание этого нравственного возмущения неверно в формально-экономическом смысле, но оно может быть верно во всемирно-историческом смысле¹.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 184.

Легальной мы назовем такую систему морали, которая служит сплочению людей в рамках определенной общности и регулирует их социальную жизнь, но выполняет свои функции неадекватно сложившимся новым социально-экономическим условиям. Она еще не исчерпала свою регулятивную силу, но уже обречена в будущем на отмирание либо существование в качестве пережитков прошлого. Образцом легальных моральных систем могут служить различные религиозные системы морали, которые возникли в самые ранние периоды человеческой истории, но продолжают существовать в течение длительных исторических эпох. Живучесть легальных систем очень велика. Объясняется это как инерцией моральных форм, так и чисто идеологическими и политическими причинами: за них держатся обреченные историей классы и партии, стремящиеся использовать их как наиболее общедоступную и понятную форму идеологического воздействия на массы. Они пытаются подновить их, приспособить к нуждам сегодняшнего дня, выдать за вечные, «общечеловеческие», «абсолютные» истины. Легальные системы морали, просуществовавшие даже длительный исторический срок, как правило, содержали сравнительно мало элементов абсолютно истинного и поэтому не внесли ощутимого позитивного вклада в моральный опыт человечества.

Аморальной та или иная система норм и правил поведения может быть в двух смыслах. Во-первых, в смысле противоречия объективно истинной морали, принципиальной ее ошибочности, ложности ее исходных принципов. Ярко выраженной аморальной системой служит мораль фашизма, построенная на отказе от совести и на гипертрофированном извращенном понимании долга; во-вторых, в смысле неадекватности морали как формы надстройки реальному экономическому базису. В этом смысле аморальной будет также и та система норм и правил, которая ранее была легальной, носила характер относительной истины и имела право на существование, но в новых исторических условиях оказалась реакционной. Такой системой как раз и является мораль современного империализма.

В социалистическом обществе остатки старой феодальной и буржуазной морали, существующие в виде пережитков прошлого в сознании и поведении людей, аморальны именно потому, что находятся в непримирим-

мом, антагонистическом противоречии с социалистическим бытием.

Анализируя моральные системы с точки зрения их истинности или ложности, можно заметить, что они возникают и существуют в течение продолжительного времени независимо от того, истинны они или ложны. Пока система существует, она преподносит свои заповеди в виде абсолютных истин. Оценка системы, с точки зрения истинности или ложности, возможна лишь с позиций широкой исторической перспективы.

Прогресс человечества в сфере морали не представляет собой прямую лестницу вверх. На длительных этапах развития общества функционировала не некая идеальная, абсолютно истинная мораль, а мораль, вызванная к жизни данными материально-экономическими условиями и с разной степенью убедительности обосновывающая их. Но в конечном счете каждая система морали проходит историческую проверку. И выдерживает ее только та, которая в наибольшей степени соответствует интересам человечества, т. е. та, в которой преобладают элементы объективной истины.

Вся предшествующая история человечества, по словам Энгельса, — это, собственно, его предыстория, «царство необходимости», а подлинная свобода — «царство свободы», истины, добра и красоты — наступает лишь с эпохой коммунизма. «Мораль, стоящая выше классовых противоположностей и всяких воспоминаний о них, — писал Энгельс, — действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в жизненной практике»¹.

Истинной в полном смысле слова станет только коммунистическая мораль, в наибольшей степени отражающая требования исторической необходимости и впитавшая в себя лучшие мечты и самые смелые идеалы морали всех времен.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 96.

ГЛАВА IV

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МОРАЛИ

В процессе логического анализа морали возникает целый ряд сложных проблем. Среди них особенно важны, на наш взгляд, такие, как специфика и особенности логического аппарата морали, возможности логического подхода к анализу моральных явлений, классификация моральных суждений и проблема их истинности или ложности. Логические проблемы морали можно рассматривать в широком и узком смысле. Как известно, в широком смысле логика тождественна понятию диалектики и теории познания («не нужно трех слов, это одно и то же»). При этом она выступает как наука о формах и законах мышления, а точнее, «не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей“...»¹. Таким образом, при рассмотрении логических проблем морали в широком смысле в центре внимания оказывается логика развития самого морального сознания. Но можно исследовать лишь одну ее сторону — логику моральных суждений, высказываний, т. е. логическую взаимосвязь этических понятий и суждений². Понятия «логика морали», «логические проблемы морали» здесь будут употребляться в узком смысле.

Современная буржуазная этика перенесла центр тяжести своих исследований именно в область логического анализа морали. Нередко «логическая этика» больше напоминает разновидность формальной логики и имеет весьма отдаленное отношение к собственно этике.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 84.

² Анализ соотношения этики и логики содержится в статье В. Е. Ермолаевой «Этика и логика». — «Вопросы философии», 1968, № 11, стр. 78—83.

Так, один из видных представителей формальной логики, Ф. Фитч, писал: «Единственным способом, которым человечество может развить этику и философию в степени, соизмеримой с созданием им атомной бомбы, является самое широкое использование символической логики для критики и исправления прошлых систем этики и философии и для построения новых и лучших систем»¹. В унисон этому высказыванию звучат слова известного английского аналитика Р. Хеара, что «этика является логическим исследованием языка морали»². Наша задача качественно иная: оценить возможности и границы применения методов логики к анализу морали, обосновать плодотворность логического подхода к решению этических проблем. Главной целью при этом будет уточнение понятий этики с помощью логики, рационализация методов ее обоснования, стремление к научной строгости и большей внутренней стройности этического доказательства. Среди логических приемов и методов будет использоваться только то, что может оказаться полезным для собственно этического анализа. Логический анализ — один из многих способов исследования моральных явлений, применяющийся наряду с общефилософским, конкретно-социологическим, аксиологическим, гносеологическим и лингвистическим анализом.

В понятийный аппарат морали входят три основные формы логического знания: понятие, суждение, умозаключение. Рассмотрение специфики каждой из этих форм поможет раскрыть природу морали, а также своеобразие логики моральных суждений.

1. ПРИРОДА МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ

Как известно, суждение есть осмысленное высказывание о чем-либо, каком-либо предмете или явлении, когда субъекту суждения (например, «помощь ближним») приписывается отличный от него предикат (например, «наш долг»), иначе оно содержало бы тавтологию. Истинность суждения определяется мерой соответствия субъекта и предиката, определяемой критерием практики. Нельзя не заметить, что, будучи применены к сфере морали, эти дефиниции и понятия логики

¹ F. Fitch. Attribute and Class. — «Philosophical Thought in France and the United States». Buffalo, 1950, p. 545.

² R. Hare. Language of Morals. Oxford, 1952, p. V.

оказываются недостаточными, «не работают в ней» и нуждаются в определенных уточнениях.

Однозначно определить, какое суждение следует называть моральным, — нелегкая задача¹. Ряд исследователей подметили, что в определении морального суждения содержится логический круг: с одной стороны, мы должны дать определение специфического смысла морального суждения, а с другой стороны, как бы уже располагаем знанием этой специфики, коль скоро выделяем его из всех других видов суждений в особую группу. Однако подобный круг имеется и в других определениях, например в определениях теоретического суждения, эстетического и др.

Определенную трудность составляет различие морального и этического суждения. Согласно сложившейся в этике традиции, во многих случаях понятия этики и морали употребляются как синонимы. Однако в строгом смысле между ними имеется различие. Этические суждения представляют более узкий класс моральных суждений. Моральными суждениями, например, являются такие: «человек должен быть честным и правдивым», «нельзя жить не трудясь». Но к моральным, вероятно, нельзя отнести такие суждения: «честность и правдивость — нравственные принципы морали», «добросовестный труд на благо общества — требование морального кодекса строителя коммунизма». Эти суждения относятся к этическим так же, как и другие: «мораль в классовом обществе имеет классовый характер», «мораль выполняет различные функции в обществе» и т. п., поскольку они формулируются как теоретические положения на уровне этической науки.

Моральным мы называем такое суждение, в котором использованы термины «добро», «зло», «долг», «честь», «совесть», «счастье», «достоинство» и т. п.; этическим — теоретическое суждение о моральном суждении, относящееся к этике как науке о морали².

¹ О. Г. Дробницкий в статье «Природа морального сознания» («Вопросы философии», 1968, № 2, стр. 31) выделяет в моральных суждениях два момента. Первый, дескриптивный, или индикативный, указывает на объект суждения. Он еще не содержит собственно нравственного смысла. Своеобразие этического суждения состоит в его втором, нормативном, моменте. В нем находит выражение особое значение объекта для субъекта, отношение человека к объекту.

² См. В. П. Кобляков. Об истинности моральных суждений. — «Вопросы философии», 1968, № 5, стр. 61—71.

При анализе моральных суждений обнаруживается, что многие из используемых в них терминов часто выступают не в специфически моральном, а в ином смысле. Например, суждения «это — хороший автомобиль» или «вы должны открыть окно» содержат термины «хороший» и «должны» в некотором неморальном смысле. Поэтому следовало бы уточнить понятия: «моральное добро», «моральный долг», «моральное зло». Значит, моральным суждением будет только такое, в котором содержатся термины «добро», «зло», «долг», «счастье», «обязанность» и т. п., понимаемые в моральном смысле. Но слово «мораль» также имеет два значения: нейтральное и оценочное¹. Мораль в нейтральном значении характеризует особую сферу духовной жизни. В положительной или отрицательной оценке явлений или поступков человека с точки зрения морали проявляется ее ценностный характер, что отличает ее от права, политики, искусства и т. п. Примером нейтрального значения морали будет «мораль фашизма», «буржуазная мораль» и т. п. Здесь речь идет не об оценке этих видов морали, а об обозначении особой области явлений. Когда мы говорим «высоко моральный поступок», «нравственный человек», то употребляем понятие морали во втором смысле — оценочном как морально-положительное. В нашем определении морального суждения слово «мораль» выступает в нейтральном смысле.

Трудности анализа моральных суждений во многом связаны еще и с тем, что этика пользуется своими терминами совместно с большой группой нормативных дисциплин, в которых также применяются оценки, нормы, требования, советы, рекомендации, рецепты и т. п. Отсюда возникает необходимость в двойном уточнении: во-первых, специфичности норм, оценок, требований, советов и т. п. по сравнению с простым описанием и констатацией фактов, во-вторых, специфичности моральных норм, оценок, требований в отличие от таких же форм в других нормативных дисциплинах. В моральном суждении предикат, приписываемый субъекту, весьма специфичен. Если в суждении, например, из области физики, предикат приписывает какое-либо естественное качество предмету или явлению, как например, «этот ме-

¹ На это обратил особое внимание польский этик-марксист М. Фритцханд (*M. Fritzchand. Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, s. 41).

талл твердый», «вода кипит при 100°» и т. п., то истинность суждения может быть легко верифицируема соотношением с практикой. В моральном суждении типа «Иван — хороший человек» содержание предиката не составляет естественного свойства, вроде цвета, вкуса, веса, объема, но является принадлежностью особого идеального мира моральных ценностей: добра, справедливости, долга, честности... Кроме того, его содержание зависит не только от самого объекта суждения, но в значительной степени и от автора суждения, носит в той или иной мере отпечаток его личных взглядов, вкусов, позиций, субъективных нравственных убеждений, чувств. Эти специфические особенности моральных суждений, будучи преувеличены и абсолютизированы, послужили основой для теории моральных суждений неопозитивизма, эмотивизма, аналитической философии и других направлений современной буржуазной этики.

Свою крайнюю форму выражения эта теория нашла в эмотивизме, как радикальном, так и умеренном. Родоначальник радикального эмотивизма — А. Айер, умеренного — Ч. Стивенсон. Несмотря на некоторые различия между этими двумя видами, ошибки у них общие.

Согласно концепции эмотивизма, этические суждения 1) выражают эмоции говорящего, 2) в логическом смысле они есть псевдосуждения и не имеют познавательного значения, 3) не могут быть оценены логически с точки зрения истинности или ложности. Отсюда делается вывод, что этика — не наука в строгом смысле слова, а особая область выражения чувств.

Рассмотрим первое положение эмотивизма. Айер говорит, что научные суждения есть описательные (дескриптивные), т. е. содержательные, а моральные — эмотивные. Но сравним три различных этических суждения: «трудиться на общую пользу — это добро», «любить людей и помогать ближним — это добро», «быть скромным и вежливым — это добро». С эмотивной точки зрения все три суждения выражают одну эмоцию — одобрение. Но с точки зрения содержания они описывают совершенно различные, конкретные явления, давая информацию о них как о добре. Таким образом, утверждение Айера едва ли соответствует действительному положению.

Обратимся к описательным дескриптивным суждениям: «стояло чудесное лето», «стояло обычное лето»,

«стояло жаркое лето». Содержание у них в общем виде одно — описание летней погоды. Однако они отличаются по своей эмоциональной окраске и соответствуют трем типам эмоций по поводу оценки летней погоды. Значит, можно сказать, что и обычные описательные суждения не лишены эмоциональной окраски, а абсолютное противопоставление познавательной и эмоциональной сторон, предпринятое Айером, неверно. На том основании, что для этических суждений характерна эмоциональная окраска, нельзя сделать вывод, что они есть псевдосуждения, не дающие информации о фактах и выпадающие из сферы познания.

Далее Айер утверждает, что этические суждения не могут быть оценены с точки зрения истинности или ложности потому, что они не есть суждения о фактах, а представляют суждения о ценностях. Ч. Стивенсон добавляет, что главная беда этических суждений в их субъективизме, в том, что в них речь идет не о реальных фактах, а об установках человека, которые включают в себя намерения говорящего, его предпочтения, его потребности и интересы. Моральное суждение, считает Стивенсон, выражает не факты, а позицию говорящего и его желание повлиять на позицию оппонента. Например, двое спорят по поводу того, является ли воровство злом, т. е. истинно или ложно высказывание «воровство есть зло». Каждый имеет в виду конкретные случаи воровства, один их оправдывает, другой осуждает. Стивенсон говорит, что речь здесь идет не о фактах, а о позициях каждого. Например, если украл рабочий, то другой рабочий будет оправдывать его ссылкой на безвыходное материальное положение, толкнувшее на воровство, а собственник осудит этого рабочего потому, что воровство угрожает ему как владельцу собственности. Суждения каждого определены его социальной позицией, положением в обществе, интересами и убеждениями, а не самими фактами, о которых они судят. Однако Стивенсон допускает ошибку, смешивая несколько аспектов: правовой, моральный и конкретно-фактический. Если речь идет о конкретных случаях воровства, квалифицировать их и оценить — дело права, специфика же морали состоит в том, что она дает общую отрицательную оценку воровства как такового, осуждает его как моральное явление, что, кстати, не исключает оправдания отдельных его случаев. При всем

различии позиций, мнений и оценок здесь возможно общее эмоциональное единство моральной оценки: воровство оценивается отрицательно как моральное зло, что отнюдь не предполагает такого же единства в оценке каждого конкретного случая.

Со второй специфической особенностью предиката этических суждений дело обстоит еще сложнее. Высказываясь о ком-либо «этот человек — хороший», автор суждения «дважды субъективен»: во-первых, он может по-своему понимать смысл слова «хороший», во-вторых, суждение нуждается в проверке, действительно ли данный человек обладает свойством быть хорошим. Один может вкладывать в слово «хороший» смысл, равнозначный понятиям «честный», «благородный» «бескорыстный», «отзывчивый» и т. п. Другой может иметь в виду нечто совсем другое — «бесхарактерный», «необидчивый», «компанейский» и т. п. Автор суждения, приписывая определенные свойства оцениваемому человеку, уверен, что они ему принадлежат. Действительно ли это так, — еще нуждается в проверке. Автор суждения знает данного человека только с одной стороны: по отношению к самому себе, в определенных обстоятельствах. Но по отношению к другим людям и в других условиях тот же самый человек может проявить иные, подчас прямо противоположные качества. Поэтому данная ему оценка верна лишь в пределах знания о нем автора суждения и может оказаться неверной за пределами этого знания. Рассуждая подобным образом, Стивенсон делает вывод: «Этические термины не могут быть сравнимы с научными. Они имеют квази-императивную функцию, которая диктуется их эмотивным значением, и дескриптивную функцию, которая неопределенна и лингвистически эластична. Их природа такова, что ни индуктивная, ни дедуктивная логика не может дать им характеристику»¹.

Однако при всей сложности и многоплановости, при всем разнообразии моральных суждений и оценок они имеют «общие знаменатели», веские объективные основания. Иначе люди просто не могли бы понимать друг друга, приходиться к единым мнениям, выносить согласованные решения и доверять друг другу в оценках. Именно потому, что, казалось бы, за сугубо личными мо-

¹ Ch. Stevenson. *Ethics and Language*, p. 36.

ральными оценками стоят веские объективные основания, мораль может выполнять свою объективную, организующую социальную роль в обществе.

Если бы моральные суждения выражали только субъективные, личные установки, намерения и интересы каждого действующего лица, они действительно не подлежали бы оценке с точки зрения истинности или ложности. Однако даже в повседневной жизни каждый стремится дать не просто оценку, а объективную оценку, хочет сам понять и доказать другому, почему именно так следует оценить данный факт, почему именно такое суждение будет более правильным, чем другое. Кант подметил очень интересную сторону морального суждения: бывает, что чувства, эмоции, склонности, потребности, интересы данного человека подсказывают ему одно, склоняют его к одной оценке, но он выбирает другое, то, что следует делать, рассуждает так, как следует рассудить, чтобы быть объективным и вынести правильное решение.

Что касается моральной системы прогрессивного класса, то она не ограничивается локальными, местными интересами, но стремится апеллировать к общим интересам, черпает свое объективное обоснование в закономерностях исторического развития, в моральной справедливости, в интересах всего человечества. По словам Маркса и Энгельса, «класс, совершающий революцию,— уже по одному тому, что он противостоит другому *классу*,— с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества...»¹.

Тот факт, что моральное суждение соотносится со всей системой ценностей, принятой в той среде, к которой принадлежит человек (например, с системой ценностей его класса или общества, не всегда объективно истинной), выступающей посредствующим звеном между индивидуальными, субъективными и объективными суждениями и оценками, заслуживает особого анализа.

Вернемся к характеристике природы моральных суждений. Как было отмечено, моральное суждение имеет различные смысловые оттенки и может выполнять несколько функций; уже поэтому неверно сводить их только к одной, например, эмотивной. Одна из этих функций — описательная (дескриптивная) — общая для

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 47.

моральных и научных суждений, но являющаяся преобладающей характеристикой научных суждений. Другая функция — эмотивная, также присуща, хотя и в иной степени, как мы видели, как моральным, так и описательным суждениям. Третья, оценочная, выступает как специфическая черта моральных суждений и в ограниченной степени присуща научным суждениям. Эвокативная, четвертая, функция, т. е. повелительная, императивная, побуждающая к действиям, относится к разного рода практическим, в том числе моральным, суждениям и в весьма малой степени присуща научным и теоретическим (хотя в разного рода командах, технических правилах и инструкциях она является решающей). Следовательно, наиболее характерной, специфической чертой моральных суждений является не эмотивная, а оценочная и императивная. Главная ошибка Айера и эмотивистов заключается в преувеличении роли эмотивности в моральных суждениях, что привело к неверному в принципе решению вопроса о специфике и функциях морали. Для каждого типа моральных суждений характерно специфическое содержание, а значит, своеобразная форма истины. Для дескриптивных моральных суждений, ставящих целью описать, обозначить то или иное явление, проблема истины состоит в адекватности соответствия содержания суждений описываемым в них фактам. Для эмотивного суждения правомерно говорить об истине лишь в смысле обоснованности эмоциональных реакций человека. В применении к оценочным суждениям истина выступает в форме соответствия оценки той системе норм и ценностей, которые лежат в ее основе и выступают ее критерием. К императивным суждениям критерий истинности или ложности применим в смысле их эффективности и полезности, их соответствия исходной цели, с позиций которой выносились требования человеку.

Как отмечалось, Стивенсон не только признает социальную обусловленность моральных суждений, но и подчеркивает, что они выражают позиции и оценки людей. Он пишет: «Моральный объект должен быть рассмотрен в его жизненном фактическом контексте. Несогласия в оценке этого контекста следует считать важнейшей стороной моральных противоречий»¹. Неумение

¹ *Ch. Stevenson. Ethics and Language*, p. 12.

объяснить это обстоятельство заставляет его сделать вывод о субъективности моральных суждений. Как известно, марксизм делает из факта социальной обусловленности моральных представлений прямо противоположный вывод: именно в ней состоит объективность морали, критерием исторической необходимости проверяется истинность или ложность системы морали.

Стивенсон, как и все представители субъективно-идеалистической буржуазной этики, разделяет иллюзию буржуазного сознания, что мораль служит лишь превращенной формой идеологизированного сознания. В связи с этим в среде либеральной интеллигенции Запада возникает недоверие к морали, стремление отделить ее от науки и выразить по отношению к ней свой скептицизм и нигилизм. Стивенсон начинает именно с этого: он показывает «эластичность» моральной терминологии, использование ее как средства массового внушения. «Можно сравнить значение силы моральных слов со стимулирующим действием кофе; кофе и мораль имеют силу стимулировать человека, человек имеет способность стимулироваться кофе и моралью»¹.

Исходя из факта, что в буржуазном обществе моральные суждения и понятия используются для классового воздействия на людей, Стивенсон ставит вопрос о необходимости разобраться в эмотивном механизме морали. Эмотивное значение он определяет как «значение, в котором реакция со стороны слушателя и стимул со стороны говорящего есть некоторый вид эмоции»², т. е. опять-таки сводит мораль к чувствам.

Современные буржуазные этики не могли не заметить, что в условиях капиталистической действительности разум человека легко поддается обработке и идеологическим воздействиям и не может служить основой морали, в то время как чувства, как более непосредственные субъективные образования, кажутся им гарантией «подлинности» морали. Так, в пьесе Ионеско «Носорог» герой драмы Беренгер противопоставляет выводам людей, превращающихся в носорогов и логически оправдывающих это превращение, моральное чувство. Эмотивисты апеллируют к эмоциям как к наиболее «неидеологизированной» сфере морального сознания. Од-

¹ *Ch. Stivenon. Ethics and Language*, p. 45.

² Там же, стр. 59.

нако и здесь их подстерегает разочарование. Стивенсон пишет, что моральные суждения, в которых, например, употребляется слово «демократия», имеют эмотивное значение для большинства людей потому, что им приятно звучание этих слов. Но при этом люди отодвигают на задний план их дескриптивное значение и не могут разобраться, соответствует ли оно их приятным эмоциям.

Еще Карнап говорил как о «вербальных хамелеонах» о словах либерализм, равенство и др. Поэтому, убедившись, что эмоции не дают гарантии подлинной морали, сами эмотивисты постепенно переходят от противопоставления разума и чувства к сопоставлению рационального и эмоционального, как равноценного в морали. В своих последних работах Стивенсон пишет, например, что следует признать применение понятий истинности или неистинности к моральным суждениям хотя бы в смысле согласия или несогласия моральных оценок людей. Однако он все еще пытается доказать, что важно не рациональное содержание морали, а ее «иррациональная» способность оказывать влияние на людей. «Убеждения, воздействия, проповеди образуют «нерациональные методы» этики, которые надо внимательно исследовать», — пишет он. Они зависят непосредственно от «эмоциональной силы слов, эмотивного значения, риторического мастерства человека, точных метафор, тона голоса, драматических жестов и т. п.»¹. Однако когда Стивенсон хочет дать анализ специфически эмотивных слов, то признает, что их очень немного, но их использование в моральных суждениях, по его мнению, делает эти суждения средством воздействия на людей и внушения им определенных взглядов и представлений.

Исследование «умеренного эмотивизма» Стивенсона приводит к выводу, что, несмотря на попытки избавиться от крайностей радикального эмотивизма и сгладить его острые углы ценой отказа от ряда наиболее сомнительных положений, в целом эмотивизм так и не смог дать последовательного решения вопросов, поставленных им самим в столь парадоксальной форме.

¹ Ch. Stivenon. *Ethics and Language*, p. 139.

2. ВИДЫ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ

Рассмотрим содержание различных видов моральных суждений. Основной их вид представляют оценочные суждения. Оценка тесно связана с ценностью, поскольку акт оценки предполагает отнесение к ценностям, определение отношения человека к предмету, явлению или другому человеку. Ценностный предикат (хорошо, плохо, нравственно, безнравственно, достойно, недостойно, справедливо, несправедливо и т. п.) дает оцениваемому предмету, явлению, отношению характеристику, благодаря которой к объекту суждения устанавливается определенное отношение. Это отношение, позиция характеризуется как положительная или отрицательная, как отношение «за» или «против». В этом отношении содержатся два элемента, в то время как неопозитивисты (Айер и др.) и эмотивисты (Стивенсон и др.) выделяли только один: одобрение или неодобрение. Наряду с ним оно включает еще и активность (интерес) или пассивность (безразличие).

Логика делит ценностные суждения на две большие группы (это очень важное различие): личные ценностные суждения и безличные. Первые выражают субъективное мнение: «я считаю это добром», «я нахожу это достойным», «мне кажется это справедливым» и т. п. Но гораздо большее значение и интерес для исследователя представляют безличные моральные суждения. Ценностное и оценочное суждение обычно носит безличный характер, что позволяет подчеркнуть его объективность, значимость не только для себя, но и для других. Безличная форма ценностного суждения «это добро», «это следует делать», «так должно поступать», «это справедливо» и т. п. свидетельствует, что автор суждения занимает по отношению к определенному предмету общую позицию, но вместе с тем допускает возможность других суждений. Эмотивисты посвятили немало специальных работ анализу безличных ценностных суждений, в которых доказывалось, что они не могут быть истинными или ложными, так как не могут быть сведены к высказываниям о фактах. Так ли это?

Возьмем ценностное (оценочное) суждение общего типа «пенициллин—ценное лекарство». Можно ли сказать, что оно истинное? Конечно, так как оно проверяется фактами. Пенициллин ценен потому, что обладает свойст-

вом убивать бактерии, не влияя отрицательно на организм. Выявление этого свойства пенициллина означало вскрытие причинных связей между фактами: болезнью и действием пенициллина. Эти факты послужили основой для утверждения истинности нашего суждения. Ценностные суждения истинны в зависимости от того, опираются ли они на действительные факты и их связи. Аналогичная картина наблюдается в случае с ценностным суждением морального содержания: «ложь есть зло», «помощь ближним — добро», «скромность — ценное качество» и т. п. В основе их лежит причинная связь между ложью и ее отрицательными последствиями, помощью людям и положительными следствиями таких поступков. Ценность пенициллина не подвергается сомнению из-за случаев, в которых он противопоказан или не оказал помощи больному. Точно так же ценность взаимопомощи или отрицательная оценка лжи не изменяются из-за ряда случаев, когда ложь оправдана и допустима, а помощь ближним возбраняется и даже граничит с преступлением. Ценностное (оценочное) суждение является истинным не тогда, когда имеет формальный признак истинности (т. е. выводится из аксиом), а когда обладает истинной содержательной интерпретацией.

Что касается второго аспекта ценностного суждения — отношения человека к фактам, его позиции, то он зависит уже не только от самих фактов, но и от всей системы ценностей, с точки зрения которых судит человек. Если, например, в определенной системе морали ценностью является не любовь к людям, а ненависть к ним или любовь не к ближним, а к «чужим» (как в этике Ницше), то позиция человека, его отношение к тем же самым фактам будет иная. Но и к ней приложимы понятия правильности или неправильности, истинности или ложности. Например, в деловой «этике» бизнесменов требование «говорить правду» давно заменено правилом «утаивать истину», «скрывать правду»; в «этике» Голливуда не может цениться простота и скромность, а сама эта «этика», как по целям, так и средствам их достижения, должна быть оценена как ложная.

Самый широкий по объему класс моральных суждений — нормативные, устанавливающие нормы и правила поведения людей. Нормативные моральные суждения составляют лишь часть, весьма скромную, от об-

щего числа всех нормативных суждений. Нормативные суждения широко распространены в науке, политике, экономике, медицине, педагогике, различных узких прикладных областях, где даются советы, правила, нормы самых различных действий. Нормативными называются суждения о правильных действиях. Существует даже целая специальная прикладная наука — праксеология, наука о правильных действиях, или «общая теория эффективной организации деятельности»¹. Форма нормативных суждений независимо от их конкретного содержания такова: «нужно делать то-то и то-то», «следует поступить так-то», «такое-то действие является правильным или неправильным» и т. п. Моральные нормативные суждения аналогичны по форме нормативным суждениям общего типа. Нормативное суждение в науке имеет целью дать обобщенную форму некоего идеального соотношения целей и средств, абстрагируясь от возможных дополнительных условий и помех. Так, формулы аэродинамики рассчитаны на некие идеальные газы, и правила эти не отменяются тем, что нарушение условий, при которых они действительны, приводит к искажению идеальной аэродинамической картины. Медицинские нормативные суждения, предписывающие правила лечения больных, не опровергаются тем, что при нарушении рекомендаций не получен желаемый результат. Результат строительства моста зависит не только от правильности расчетов, но и от искусства рабочих. Нормативные правила морали имеют черты сходства с любыми другими нормами: они устанавливают общие правила поведения, рассчитанные на положительный результат при соблюдении определенных условий. Поэтому нормы морали, выступая как обобщение морального опыта и практики человечества, зависят еще и от отношения к ним самих людей, от их нравственной направленности, их честности, добросовестности, опытности и активности.

Значительное число моральных норм представляют собой не только правила правильных действий, но и запреты, т. е. наложение определенных ограничений на

¹ Одним из основателей праксеологии является видный польский ученый — академик Т. Котарбиньский, сформулировавший основы праксеологии в «Трактате о хорошей работе» (см. *Т. Котарбиньский. Избр. произв.* М., 1963, стр. 775).

действия, советы воздержаться от них, что требует собственного решения и наличия воли. Отличие норм морали от норм права состоит в том, что нормы права в основном носят ограничительный характер, в морали же имеются и позитивные правила, содержатся модели правильных действий, положительные нормы.

Нормы бывают правильные и неправильные. Правильность устанавливается критерием практики. Если в основе норм лежит действительная каузальная связь (причины и следствия, цели и средства), то норма и нормативное суждение будут определены как правильные. Этот критерий можно назвать неполным критерием истинности. Он применим к отдельной норме, когда ее правильность или неправильность может быть дополнительно проверена ее логической связью со всей системой норм, в которую она включена. Но он упускает из виду важную особенность норм, состоящую в том, что они не существуют в форме единичного, но стремятся к систематизации, кодификации, к тому, чтобы представлять определенную логически связанную, упорядоченную систему. Поэтому анализ отдельно взятой нормы должен быть дополнен системным анализом совокупности норм, в которую входит та или иная норма в отдельности. Системный анализ тем более важен, что одни и те же нормы могут быть включены в разные системы норм. Сказанное непосредственно относится к моральным нормам, которые всегда складываются в определенную систему. Это их определяющая особенность. Такая норма, как необходимость трудиться, существует почти во всякой системе морали. Но в религиозной морали она звучит как «заповедь»: «в поте лица добывай хлеб свой», в буржуазной превозносится как трудолюбие и бережливость, фашистская мораль обращала к узникам концентрационных лагерей издевательский лозунг «труд освобождает» («Die Arbeit macht frei»). В пролетарской морали та же норма выступает как требование добросовестного и честного отношения к труду на благо общества. Если рассматривать такую норму саму по себе, видимо, невозможно определить, является она правильной или нет. Только рассмотрение конкретной нормы в системе данной морали позволяет понять ее сущность и содержание, оценить как истинную или ложную. Конечно, правильность той или иной нормы можно формально проверить путем ее соотнесения с другими нормами той же системы

по принципу логической непротиворечивости. Например, в религиозной морали заповедь «трудись» противоречит другой заповеди — «птицы небесные не сеют и не жнут, но сыты бывают». В фашистской морали лозунг «труд освобождает» не вяжется с самим фактом лишения свободы и надругательства над человеком. В буржуазной морали заповедь трудолюбия вступает в противоречие с тунеядством и паразитизмом господствующих классов. Однако по-настоящему глубоко вскрывается истинность или ложность норм при сравнении двух систем морали. Например, при сопоставлении пролетарской и буржуазной морали становится ясно, что в первой системе норма «трудись» является истинной, а во второй — ложной, ибо только в первой она связана с другими истинными нормами: уважением к личности труженика, справедливым вознаграждением за труд, конечной высоконравственной целью труда и т. п.

Внутренняя логическая обоснованность нормы определяется двойным соподчинением: отдельная норма соотносится с другими нормами и, кроме того, обосновывается всей системой морали. Истинность норм не сводится к правильности их, но определяется всей исторической системой морали, в которую они включены. Этим объясняется тот факт, что одна и та же норма может быть включена в различные системы морали.

Необходимо проанализировать концепции, согласно которым утверждается неприложимость критерия истинности или ложности к моральным суждениям, в том числе к нормам. Этот вопрос решается по-разному не только с точки зрения различных философских позиций, но и внутри одной и той же философской теории. Так, среди марксистов имеются две точки зрения на этот вопрос. Одна из них, согласно которой моральные суждения, нормы, оценки, предписания могут быть истинными или ложными, рассмотрена выше. Эту точку зрения разделяет большинство советских этиков. В работах советских логиков Д. П. Горского, А. А. Ивина, Ю. В. Ивлева и других отстаивается с незначительными вариациями вторая точка зрения. Представляется целесообразным изложить ее по работам Д. П. Горского¹. «К мыс-

¹ См. Д. П. Горский. Проблемы общей методологии науки и диалектической логики. М., 1966, стр. 316—323; «Современные проблемы теории познания диалектического материализма», т. II. М., 1970, стр. 45—49.

лям, выражаемым в некоторых стандартных, типичных классах вопросительных и побудительных предложений, в предложениях, выражающих клятвы, обещания, а также в предложениях, содержащих некоего рода модальности (например, деонтические), предикаты истинности или ложности непосредственно неприменимы»¹, — пишет Д. П. Горский. В данном высказывании, на наш взгляд, содержится несколько неточностей. Прежде всего здесь смешаны виды предложений, выделенные по разным основаниям: одни — по форме (вопросительные), другие — по содержанию (побудительные, деонтические). Кроме того, не определены специфические содержательные виды суждений, ибо форму повелений, обещаний и т. п. могут принимать самые разные по содержанию суждения — политические, юридические, моральные, религиозные. С одной стороны, логика изучает именно логическую форму суждений, имеющих различное содержание. Она «ухватывает» общие логические закономерности, которые присущи им всем, и в этом смысле может многое дать для каждой конкретной науки — этики, права, теории научного атеизма, теории политики и т. п. Однако формально-логический анализ не может считаться достаточным и исчерпывающим. Он должен быть дополнен конкретным содержательным анализом, учитывающим специфические особенности обобщаемого материала. При этом логики, как правило, либо не оговаривают его и не учитывают, либо считают принципиально не нужным. Вот что по этому поводу высказывает А. А. Ивин: «Этики, увлеченные поисками таинственного собственно морального смысла «хорошего», «плохого» и подобных понятий, постоянно недооценивали способность этих понятий замещать множество эмпирических свойств и не придавали должного значения исследованию их роли в моральном рассуждении»². В другом месте этот автор подчеркивает: «С точки зрения формальной логики термин «хорошо» в эстетической оценке ничем не отличается от термина «хорошо» в оценках других типов»³. Но если задача, стоящая перед логиком, состоит в построении теории формального вывода, то задача этика качественно иная — вычленение моральной специфики, в которой

¹ «Современные проблемы теории познания диалектического материализма», т. II, стр. 45.

² А. А. Ивин. Основания логики оценок, стр. 40.

³ Там же, стр. 25.

нет вопреки утверждению А. Ивина в общем-то ничего «таинственного». Стало быть, область логики находится там, где моральные суждения, нормы, оценки и требования не выделяются среди других. Там, где исследуются специфика и особенности собственно моральных суждений, начинается этика.

Ход логического анализа морали поэтому будет таков: опираясь на данные логики, определить общие логические закономерности, под которые подпадают моральные суждения, а затем установить отличия, которые характерны только для морали, и выявить ее логические особенности.

При рассмотрении хода доказательства неприменимости понятия истинности к нормам в работах логиков, было показано, что речь идет о нормах вообще—экономических, политических, технологических, медицинских, в том числе моральных. Так Д. П. Горский рассматривает суждение «студентам запрещается разговаривать во время лекции», в котором сформулирована норма практического поведения, определяемая статусом студента. Это суждение имеет еще и административный оттенок (разновидность правового), причем превалирует именно этот административный аспект: студенты должны сидеть на лекции тихо не только из моральных соображений, а в силу правил, распорядка студенческой жизни. Абстрагируясь от этого обстоятельства и считая эту норму обычной моральной нормой, как оценить ее истинность? Д. П. Горский пишет, что «указанные модальные предложения не могут быть истинными в том смысле, в каком истинны соответствующие декларативные асертторические суждения»¹. Конечно, модальные предложения, в том числе и моральные суждения, отличаются от декларативных асертторических и их истинность следует устанавливать с помощью иных, логических процедур. Однако Д. П. Горский из этого правильного положения делает такой вывод: «Смысл формулирования нормы состоит не в отображении действительности, как она есть, а в изменении, приведении последней в соответствие с нормой»². Этим тезисом автор как бы разводит в разные стороны нормы и истины. При этом он делает незаметный «шаг» в сторону: речь идет уже не об источнике формирования нор-

¹ «Современные проблемы теории познания исторического материализма», т. II, стр. 46.

² Там же, стр. 47.

мы, не о том, как в ней отражается действительность, а о том, каков результат ее действия, как она, будучи сформулированной, начинает влиять на действительность. Между тем последовательно логически рассуждать следует именно о том, как норма возникла, что привело к ее созданию, как она отразила действительность. Иначе получается, что норма взялась неизвестно откуда, неизвестно, правильная она или нет, но с ее помощью нужно изменять действительность.

Способность изменять действительность, воздействовать на нее норма получает именно из самой действительности, отразив не только сиюминутное состояние вещей, но и тенденцию его развития в будущем, его необходимый следующий этап. Насколько правильно норма отразила элемент будущего, настолько она истинна или ложна, правильна или неправильна. Трудность этого отражения, естественная в силу того, что будущее еще не произошло, но лишь «запрограммировано» в настоящем, не снимает самого вопроса о ее правильности или неправильности, истинности или неистинности. В процессе проверки истинности норм используется не только прием непосредственного соотнесения суждения с действительностью, но и процедура сравнительного анализа двух противоположных суждений, отражающих одну и ту же ситуацию. Если сравнить модальное суждение «студентам запрещается разговаривать во время лекции» с суждением «студентам разрешается разговаривать во время лекции», это позволит установить истинность первого и ложность второго путем соотнесения каждого из них с целью, побудившей к формулированию нормы. Это не отменяет возможности истинности второго положения. Если цель — наилучшее усвоение знаний в условиях соблюдения порядка, то истинным будет первое положение. Если цель, которую ставят перед собой студенты (кстати, вполне оправданная морально), — выражение протеста против качества читаемых лекций и порядка преподавания (как это было, например, во время предреволюционных студенческих волнений в Петербургском или Казанском университетах), то второе положение будет истинным, а первое — ложным. Конечно, формальная логика в силу своей специфики вынуждена абстрагироваться от многих сложностей реальной жизни, в том числе от противоречий, в частности моральных конфликтов, политических и т. п. В этом ее слабость, ее

ограниченность. Надо полагать, что в будущем появятся такие теории многозначной логики, которые будут более тонкими и более адекватными для их применения к социальной жизни, в том числе к нормативному регулированию морали.

Обратимся теперь к аргументам этиков и логиков, специально анализирующих моральные нормы. Среди логиков следует отметить Г. Клауса (ГДР). (Весьма близкую точку зрения отстаивает и этик В. Эйххорн.) Г. Клаус в работе «Сила слова» и других утверждает, что моральные нормы не могут быть ни истинными, ни ложными. В доказательство этого он приводит некоторые соображения. Первое. Объективность истины состоит в независимости ее содержания от человека и от человечества, а моральные нормы несут неизгладимую печать такой зависимости¹. Г. Клаус обращает внимание на то, что объективное содержание отражения действительно в морали «субъективируется» интересами, целями и потребностями людей. Однако этот аргумент, как было показано в предыдущей главе, основан на механическом понимании принципа соответствия². Цели, интересы и потребности отдельных людей, а тем более целых классов, не носят произвольного характера, не являются целиком субъективными, но представляют субъективную форму объективных исторических закономерностей. Избежать такой субъективной формы невозможно, ибо всякое знание есть человеческое знание и, как отмечает И. С. Нарский, «истины в виде «чистого» материального содержания» не существует: это была бы не истина, а ее предмет»³. Второе. Любые нормы, в том числе моральные, пишет Г. Клаус, выполняют особую, «прагматическую функцию». «Под нормой мы понимаем предписание, в соответствии с которым должно быть выполнено то или иное действие для достижения определенной цели»⁴. Этот специфически нормативный аспект отражения действительности, считает Г. Клаус, может потерять-ся, если рассматривать нравственные нормы как истин-

¹ См. Г. Клаус. Сила слова. М., 1967, стр. 109.

² Подробную и аргументированную критику точки зрения Г. Клауса дает Л. М. Архангельский в «Курсе лекций по марксистско-ленинской этике», стр. 147—149.

³ И. С. Нарский. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, стр. 186.

⁴ Г. Клаус. Сила слова, стр. 178.

ные или ложные. Моральное сознание, утратив свою специфику, может уподобиться теоретико-познавательному, научному отражению действительности. В. Эйххорн рассуждает почти так же. Он тоже выделяет две функции моральных суждений: познавательную (присущую в основном научному знанию) и нормативно-оценочную, прагматическую, которую он называет решающей для моральных суждений¹. Эта прагматическая функция направлена на то, чтобы «сформировать волю, мотивы и поведение индивида». Вывод, который делает В. Эйххорн, совпадает с выводом Г. Клауса: поскольку нормативно-оценочные суждения связаны с волей, желаниями и целями людей, они не отвечают требованию объективности истины в смысле независимости от человека и потому ни истинны, ни ложны. При этом В. Эйххорн оговаривается, что он не отрицает познавательного значения моральных норм и оценок и потому далек от позиций неопозитивизма в этом вопросе. Вместо понятий истинности и ложности он считает необходимым применять другое — значимость².

Такая позиция с учетом оговорок, сделанных Г. Клаусом и В. Эйххорном, представляется не только малоубедительной, но в конечном счете неверной. Термин «значимость» не устраняет трудностей, которые послужили причиной замены понятия истинности. Если Г. Клаус высказывал опасение об утрате специфики морали в случае применения к ней понятия истины, то опасность такой утраты становится еще более реальной при введении понятия значимости. Значимы всякие нормы — моральные, юридические, технические и даже религиозные (последние могли на каком-то отрезке истории играть даже положительную роль, например, по сплочению людей), поэтому с заменой истинности на значимость стирается специфика моральных норм. Неясен и сам критерий значимости. Недаром авторы затрудняются в его определении.

Но основной аргумент против замены истинности значимостью состоит в том, что истинность и значимость оценивают разные аспекты действительности. Истин-

¹ W. Eichhorn. *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* S. 95.

² Критический анализ позиции этих этиков содержится также в интересной статье В. А. Титова ««Истинны» или «значимы» моральные нормы и оценки?» («Философские науки», 1971, № 5, стр. (1—49), однако к выводам автора едва ли можно присоединиться.

ность характеризует сам процесс ее отражения в том или ином суждении, оценивает адекватность или неадекватность, правильность или неправильность этого отражения, т. е. в конечном счете характеризует содержание суждения. Значимость относится к принципиально иной стороне процесса отражения — к последствиям применения того или иного суждения к действительности, его дальнейшему практическому использованию. В научном суждении можно сформулировать истинный закон природы, т. е. оно будет правильно отражать действительную связь явлений природы. В этой адекватности суждения действительности — его истинность. Значимым же оно может стать иногда спустя несколько столетий после его открытия, тогда, когда люди начнут применять его на практике. Аналогично -нормативное суждение в первую очередь выступает формой отражения социальной действительности, обобщением морального опыта многих поколений людей, а уже затем демонстрирует свойство быть значимым, приобретать все большее значение и становиться общезначимой величиной или, наоборот, утрачивать свое значение в ходе истории.

В моральных суждениях эта вторая, практическая, сторона особенно важна. Однако она опирается на познавательное содержание суждения, без которого мораль, как система норм и оценок, оставалась бы просто произвольной конструкцией, лишенной объективно-научного обоснования.

Нельзя, следовательно, отождествлять нормы, оценки, предписания и т. п. с научными суждениями или простыми описаниями и считать идентичными процедуры установления истинности или ложности в применении к законам природы и к законам общественной жизни. Хотя эти последние обладают значительным своеобразием и спецификой, нет оснований согласиться с отнесением истины только к области суждений о неживой природе и лишиться этого качества сложный и многообразный комплекс суждений, касающихся жизни людей в обществе, в том числе и морали. Нельзя не согласиться поэтому с А. А. Ивиным, который пишет: «Этика, когда ее проблемы выходят за рамки согласия или несогласия убеждений, может содержать методы, выходящие за границы формальной логики»¹. Проблемы этики следует решать

¹ А. А. Ивин. Основания логики оценок, стр. 48.

на базе марксистской диалектики, гносеологии, и прежде всего — диалектической логики (но не формальной). Отсюда следует конструктивный вывод: развивать новые «виды» логик, исследовать логику социальных и моральных норм, а не исключать этику из сферы применения логического анализа. В этом смысле этика может дать ценные импульсы для развития логической теории, поставив перед ней ряд новых задач, не поддающихся решению с помощью традиционных, сегодня уже недостаточных формально-логических средств.

Третий класс моральных суждений: императивные, т. е. суждения, содержащие требования, повеления, призывы, советы, увещевания, императивы. Они широко применяются в педагогике. Императивы «не лги», «не укради», «не убий», повеления в форме «ты должен», призывы «вы обязаны», «это дело нашей чести», «это дело вашей совести» и т. п. составляют специфический язык морали. Анализ императивных суждений позволяет выделить три главные их черты: 1) личностный характер, выражающийся семантически в личной форме суждений и адресованных лично к человеку с целью повлиять на его поведение и поступки, 2) общеобязательный характер императивов, который определяется, во-первых, тем, что может быть выставлен как общеобязательное требование (поскольку императив адресуется к каждому человеку, то, значит, он применим ко всем), во-вторых, императив есть всеобщая норма (если он не установлен произвольно), т. е. является обобщением моральных норм, 3) эмоциональный, побудительный или сдерживающий, увещевающий характер императивов, их стремление влиять на чувства и эмоции людей, побуждать или подавлять их волю, словом, прибавить к рациональному содержанию эмоциональную нагрузку.

Содержание моральных императивных суждений при их изучении также позволяет выделить несколько аспектов. В основе императивного суждения лежит, как мы уже отмечали, обобщение норм, придание определенным нормам всеобщего характера. Но в основе самих норм лежит причинная вещная связь. Поэтому, хотя императив возникает как обобщение обобщения, его основой служит закрепленное практикой морального сознания каузальное отношение между требованиями и целями общества и поведением отдельного человека. Эта фактическая связь содержится в императивах в еще более

скрытых формах, чем в оценках, она присутствует в них как бы в снятом виде.

В содержании императива имеется указание и на его целесообразность: в одних условиях императив целесообразен, в других нет. Например, требование отдать или поделиться своим жильем с посторонним человеком не имеет никакого смысла в обычной обстановке, но в случае стихийного бедствия, пожара или войны такой императив становится оправданным. Требование оказать помощь утопающему не целесообразно адресовать к больному или не умеющему плавать человеку, но оно особенно оправдано по отношению к сильному пловцу. Поэтому в императиве всегда присутствует понятие цели. Его целесообразность наглядно выступает, когда речь идет о конкретных повелениях, побуждающих к действию. Однако для собственно моральных императивов характерен именно абстрактный характер, они дают общую линию поведения: «ты должен всегда выполнять свой долг», «ты должен совершать только достойные поступки», «ты должен быть честным человеком» и т. п. Именно к таким формулам относится формула категорического императива Канта: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*. *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*¹. Особенность морального повеления в отличие от правового, технического, конкретно-практического, медицинского и др. состоит в том, что оно может предписывать не только, и не столько, конкретные действия, но образ мыслей и чувств, особое моральное умонстроение, общую ориентацию: «будь честным и искренним», «будь добрым и человечным», «любви и уважай людей», «трудись» и т. п.

Что касается истинности или ложности отдельных императивов, особенно моральных императивов, то судить об этом довольно затруднительно. Их нельзя соотнести с отдельными фактами. Здесь, как и вообще в морали, должна идти речь не об оценке отдельного императива, но об их системе, т. е. всей моральной системе в целом, в которую они входят составной частью. Эту подчиненность

¹ И. Кант. Соч., т. 4(1), стр. 260, 270.

императивов и формул долга системе моральных представлений хорошо выразил Гегель: «Долг... есть *долженствование*, обращенное против отдельной воли, против эгоистического вожделения и произвольного интереса; воле, поскольку она в своей подвижности может изолироваться от того, что истинно, напоминают о нем как о некотором *долженствовании*»¹.

Историко-этическая традиция, уделявшая важное место императивам в морали, такова: исследуя содержание императивов, классифицируя их, формулируя и прослеживая их воздействие на нравственность людей, этика не ставила под сомнение логический статус моральных императивов, их познавательную ценность и возможность проверки с точки зрения истинности или ложности. Вопреки этой традиции современная буржуазная этика поставила моральные императивы вне сферы познания и науки и сделала вопрос о принципиальном отличии структуры императивов от индикативов и описаний предметом острых и незатихающих споров². Высказываются мнения по поводу принципиального гносеологического отличия императивов от иных форм знания и неприменимости к ним понятий истинности или ложности. Даже некоторые этики-марксисты, признающие наличие в моральных нормах и оценках познавательного содержания, отрицают применимость к императивам характеристик истинности или ложности. Такую точку зрения высказывают, например, Г. Клаус и В. Эйххорн (ГДР). В. Эйххорн считает, что императивные выражения имеют прагматическую функцию, направленную на то, чтобы «сформулировать волю, мотивы и поведение индивида»³. Отсюда он делает вывод, что к ним применимо не понятие истинности, а понятие значимости («Gültigkeit»). По его мнению, значимость выражает такие особенности императивов, как: 1) объективную возможность их реализации, 2) их историческую справедливость, 3) историко-прагматическую пригодность и целесообразность. На этом основании он полагает, что понятие значимости в морали будет играть такую же роль, как понятие истины в науке.

¹ Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 199.

² См. об этом «Логическая семантика и модальная логика». М., 1967.

³ W. Eichhorn. Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? S. 109.

Основная ошибка Г. Клауса и В. Эйххорна в том, что они строят свои выводы на анализе императивных суждений вообще, а не собственно моральных императивов. Императивы рассматриваются ими только с точки зрения их функций в регулятивном процессе. При этом вне поля зрения авторов остаются все другие функции императивов, теряется постановка вопроса о происхождении императивов, гносеологическом источнике и генетическом взаимоотношении их с действительностью.

Те из ученых, которые признают познавательную ценность императивов и приложимость к ним критерия истинности или ложности, — Е. Калиновский, З. Зембинский (ПНР), И. С. Нарский и др. — ставят перед собой задачу доказать, что между императивами и индикативами нет принципиального различия. Известный польский логик Е. Калиновский предложил специальную схему переводов императивов в предложения, выражающие отношения. (Еще раз подчеркнем, что речь идет о широком классе императивов, а не о моральных императивах конкретно.) Е. Калиновский рассматривает предложение «Петр должен учиться». Это предложение можно перевести в предложение, выражающее отношение: Петр находится в отношении «должен» к действию «учиться». В логике такого рода переводы вполне законны. Следующая процедура — установление истинности отношения Петра к учебе, которое достигается по законам дедукции с помощью кванторов и функций. Полученный вывод распространяется на исходное предложение «Петр должен учиться»¹. По данной схеме происходит косвенное установление истинности императива путем временного устарения самого императивного термина «должен». Уязвимость позиции Е. Калиновского, на что обратил внимание А. А. Зиновьев², состоит в искусственном удалении специфического члена собственно императивного предложения.

Другая логическая попытка доказательства истинности императивов предпринята И. С. Нарским. Императив «А должен делать В», пишет И. С. Нарский, можно выразить следующим образом: «Из этической теории S вытекает, что поступки типа В в ситуации К предпочтительны, во-первых, в силу тех последствий, на которые А

¹ J. Kalinowski. *Teoria poznania praktycznego*. Lublin, 1960, s. 43.

² См. «Вопросы философии», 1958, № 12, стр. 158.

рассчитывает, во-вторых, в силу тех моральных оценок, которым следует сам А, признавая, что именно они вытекают из принятой им теории S»¹.

Таким образом, при определении истинности или ложности императивов речь может идти лишь о более сложной логической процедуре установления истинности, о способах их сведения к верифицируемым положениям, а отнюдь не об их принципиальном соответствии (или несоответствии) критериям истинности. Способ доказательства, предложенный И. С. Нарским, представляется особенно убедительным еще и потому, что в нем учитывается связь отдельного императива со всей системой морали, к которой он принадлежит. Как неоднократно отмечалось выше, такая связь — важнейшая черта именно моральных императивов. Для технических, практических, медицинских и других императивов она менее важна, чем правильность или неправильность, истинность или ложность каждого отдельного морального императива, приводящего к конкретным действиям.

Последняя группа моральных суждений — экспресивно-эмотивные. Примером такого типа служат суждения: «я одобряю такие поступки» или «я порицаю такое поведение», «это бессовестно, бесчестно». Строго говоря, речь идет здесь о форме, в то время как содержание этих суждений подпадает под три основных типа рассмотренных выше моральных суждений. Для них характерны два момента: во-первых, они, как правило, имеют личный характер. Но даже если они выражены в безличной форме, автор суждения разделяет это мнение, присоединяется к нему. Эмотивные суждения преследуют цель — выразить отношение к тому или иному факту, одобрить или осудить его, дать непосредственную эмоциональную оценку. В пользу или против этого факта приводятся не столько доводы разума, сколько свидетельства чувств. Эмотивный смысл имеется и в других видах суждений — ценностных, императивных, но в них он отодвигается на второй план, слабее выявлен, не столь существен. В суждениях о ценностях люди сознательно сдерживают эмоции, скрывают пристрастия, чтобы придать им характер большей объективности и личной незаинтересованности. Только в чисто эмотивных суждениях эмоциональный момент не только не скры-

¹ «Вестник МГУ. Серия философия», 1965, № 3, стр. 44.

вается, но, наоборот, подчеркивается, выдвигается на первый план и почти поглощает дескриптивный смысл суждения. Как известно, эмотивисты гипертрофировали эмотивный смысл моральных суждений и объявили его единственной специфической чертой моральных высказываний. Отвергая эти положения эмотивизма, нельзя не видеть важной роли эмоций в моральных суждениях.

Когда говорят: «я одобряю это» или «я отрицаю это», имеют в виду следующее: во-первых, «одобряйте (порицайте) это и вы тоже» и, во-вторых, «я одобряю (порицаю) это потому, что это хорошо (плохо)». Первый момент означает попытку повлиять на мнение других людей, расширить сферу распространения своего мнения. Второй момент усиливает первый, он содержит ссылку на добро или зло, правильное или неправильное, моральное или аморальное, т. е. апелляцию к общим моральным принципам, ценностям и нормам. Если говорят: «он должен был сделать то-то», то, во-первых, порицают человека за то, что он чего-то не сделал, во-вторых, исходят из представления о долге и обязанностях. Таким образом, в эмотивном суждении содержатся три момента: проявление чувств («я одобряю», «не одобряю»), императив, адресованный другим («одобряйте или не одобряйте вы тоже»), ссылка на ценности («потому что это хорошо или плохо»). Правильность эмоциональной реакции человека и обоснованность его требования к другим людям разделить ее зависит в основном (если не брать в расчет различия в характере и темпераментах людей, оттенки эмоциональных реакций разных людей) от исходной системы моральных ценностей, с позиций которых человек выносит свои эмотивные суждения. Реакции разных людей различны в зависимости от позиций: один и тот же человек оценивается по-разному людьми не из-за различия в эмоциональных реакциях, а в связи с различием позиций. Их правильность или неправильность может быть оценена объективно с помощью критерия истинности.

Выделение обособленных групп оценочных, нормативных и императивных суждений представляет в значительной мере условный формально-логический акт. При этом остается в тени факт их общей фундаментальной связи и логического единства. Он как бы «просвечивает» сквозь все попытки строгого разграничения групп моральных суждений и их дифференцированного анализа.

В действительности провести четкие разграничительные линии между видами моральных суждений сложно, так как оценочный момент часто присутствует в суждениях нормативных и императивных, а императивы почти неотличимы от норм. Поэтому необходимо специальное внимание уделить именно этой связи и зависимости между ними, а для этого проследим внутреннюю логику развития морального сознания, возникновения одних моральных суждений из других.

Одна из первичных форм моральных суждений — оценочная. Поскольку некоторые этики считают оценочное суждение вторичным, производным от норм, ибо оценка предполагает, согласно их мнению, уже некоторое знание нормы и опору на нее как на критерий оценки, следует обосновать положение о первичности моральных оценок. Моральное оценочное суждение происходит не из моральных норм (в этом случае необходимо доказать происхождение нормативных суждений), а имеет более широкое основание — суждения практической рефлексии типа «А полезно» и суждения необходимости и целесообразности типа «если сделаешь А, появится В». Именно из этих первичных форм практических суждений возникли моральные оценочные аподиктические суждения: «А — добро», «Х — зло» и др. В результате формирования общих моральных оценок действий и поступков на их базе сформировались нормы и нормативные суждения. Позднее на основе общих моральных норм осуществился переход к их «индивидуализации», становлению императивов типа «делай А», «не совершай Х». Параллельно с процессом развития императивов из норм и норм из оценок, шла дифференциация моральных оценок, норм, происходил их отбор по принципу правильности или неправильности, всеобщности или особенности и т. п. В результате этого процесса начальное звено — оценка — перестало выступать только как первоначальный источник и как бы перешло на заключительную стадию морального рассуждения, выполняя функцию своеобразного подведения морального итога совершенного, его окончательной квалификации. Последующее звено — моральная норма — заняло центральное место в моральном сознании, стало его «клеточкой», содержащей квинтэссенцию всего того устойчивого, постоянного, наиболее законченного, зрелого и прочного, что имеется в моральном опыте человечества. Повысилась и продол-

жает повышаться ценность морального императива как активно-побудительного средства морального сознания, выражающего диалектико-практический характер морали, ее способность к развитию, изменению, воздействию на действительность, преобразованию ее с позиций должного, с точки зрения идеала.

Рассмотрение видов моральных суждений не рядоположенно, а в качестве моментов логического развития морального сознания как последовательных стадий развертывания логики морального суждения подчеркивает их однородность (наряду с различиями), раскрывает логический механизм становления морали. В конечном счете только на пути выявления специфики нравственности, определяющей содержание как оценочных, так и нормативных и императивных суждений, можно правильно решить вопрос о гносеологическом статусе моральных суждений, применимости к ним критерия истинности. Дифференцированный анализ каждого вида моральных суждений показал возможности и границы применимости формально-логических способов решения этого вопроса. Диалектический анализ природы и специфики моральных суждений вскрыл необходимость при его решении применять методы диалектической логики, не ограничиваясь средствами формальной логики, в сочетании с собственно этическими методами исследования специфики морали.

На примере анализа оценочных, нормативных, императивных и даже эмотивных суждений было показано, что все они в основе своей опираются на социальную практику. Критерием различения истинных или ложных суждений служит принадлежность к определенной (истинной или ложной) системе ценностей.

3. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДЕОНТИКИ

В двадцатых годах нашего века участились попытки применения аппарата математической, диалектической и формальной логики к анализу моральных явлений¹.

¹ Стремление к формализации моральных представлений уходит корнями глубоко в историю этики. Первые попытки такого рода предпринимались еще в древнегреческой этике. Яркий след в истории этической мысли оставил замысел Спинозы формализовать этические знания. Подобные попытки, но гораздо менее удачные предпринимались неоднократно и позже.

Объектом исследования избираются нормативные, ценностные, императивные понятия и суждения. Интерес к ним проявился как со стороны логиков, так и этиков. Но обоснование ценности и эффективности методов логики в применении к решению этических проблем дается самое различное. Даже среди этиков-марксистов имеются разногласия по этим вопросам. Одни считают, что для анализа моральных суждений не нужны особые виды логики, поскольку даже в сфере права оказываются вполне достаточными законы обычной логики. Несмотря на наличие в сфере морали нормативных, оценочных и императивных элементов, здесь четко «работает» традиционный аппарат формально-логического мышления¹, классическая логика Аристотеля.

Согласно другой точке зрения, разного рода формализация, особенно на уровне математической логики, возможна лишь в применении к такой области знаний, которая достигла высокого уровня развития, имеет четкий понятийный аппарат и поэтому «поддается формализации». Что касается этики, она характеризуется неточностью основных понятий, неразработанностью логики, «нестрогостью» дефиниций и множественностью значений. Поэтому этика, по мнению этих авторов, на данной «ступени развития не может быть формализована»².

Логика третьих такова: поскольку этика является «практической наукой», задача которой состоит в том, чтобы давать рациональные ответы на вопросы практики человеческого поведения, выбора решений, указаний, что они должны и чего не должны делать и т. д., то стремление к формализации этики (в разумных пределах) в смысле применения к ней логических методов следует приветствовать и развивать. Это поможет совершенствованию этики, уточнению ее логической структуры, позволит проследить логическую связь между отдельными нормами, принципами и правилами, исследовать принципы выведения частных норм из общих и т. д. Автор придерживается именно этой точки зрения. Применение методов логики к решению этических задач весьма полезно и даже необходимо. Однако это не означает, что ими можно ограничиться, что к ним нужно свести всю

¹ См. В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры.

² «Etyka». Warszawa, 1967. N 2.

этическую методологию. Логика — не панацея от всех бед и трудностей этической теории, как правильно заметил известный польский этик М. Фритцханд. Наряду с логическими методами этика должна пользоваться всем арсеналом методов философии, социологии, психологии и других наук.

Применение логических методов к изучению внутренней структуры коммунистической морали должно преследовать цель — сделать ее более логически стройной, коммуникативной, т. е. более адекватной целям воспитания и образования.

В настоящее время при исследовании логики морали применяется несколько видов логики. Это прежде всего модальная логика, изучающая класс суждений, относящихся не к сфере действительного, непосредственно данного, а к сфере возможного, условного, требуемого или запрещаемого. В содержании моральных суждений, особенно императивных, ценностных, а также нормативных, содержится определенный условный элемент: возможность выполнения тех или иных требований и норм, достижимость ценностей и идеалов: «Если ты сделаешь А, то следствием будет В», «Если ты нарушишь А, то следствием будет С» и т. п. Одна из важнейших проблем модальной логики — связь возможного с должным, модальности с долженствованием, требования с реальностью его осуществления — еще не нашла своего окончательного решения и даже достаточно ясного освещения. Как известно, проблеме взаимоотношения модальности и долженствования уделяли внимание Кант, Ф. Шиллер, Гегель и другие крупные мыслители. И все-таки она еще далека от решения¹.

Второй вид логики, исследующей моральные суждения, — логика норм и оценок, или формальная аксиология². Как уже говорилось, нормативный и оценочный моменты характеризуют не только моральные суждения, но гораздо более широкий класс высказываний самого различного содержания. Общим для них служит то, что они относятся к нормам практических действий, служат необходимости дать некую общую идеальную модель для

¹ См. G. H. von Wright. An Essey in modal Logic. Amsterdam, 1951; O. Becker. Untersuchungen über der Modalkalkul. Meisenheim, 1952.

² См. А. А. Ивин. Основания логики оценок, стр. 4.

каждого из этих действий, а также производят их оценку с точки зрения правильности и неправильности полученных результатов, соответствия нормам. Поэтому сфера логики норм и логики оценок шире по своему объему, чем логика моральных норм и моральных оценок, но их общие законы распространяются и на сферу морали. В последние годы, как в нашей стране, так и за рубежом, появилось немало работ, относящихся к этим видам логики. Среди советских работ последних лет наиболее основательной является, на наш взгляд, монография А. А. Ивина «Основания логики оценок».

Третий вид логики, включивший в свой анализ моральные суждения, — деонтическая логика, или деонтика. Предмет деонтической логики представляет группа императивных суждений, в которых используются предикаты — должно, следует, необходимо, требуется, разрешается. Для этой области логики был предложен в свое время Р. Карнапом термин «императивная этика», однако он не прижился. В 1951 г. в журнале «Майнд» была опубликована статья Дж. фон Райта¹, в которой он призвал к использованию термина «деонтическая логика», введенного ранее Ч. Броудом для обозначения логической науки, исследующей императивные суждения. С тех пор общепринятым в логической литературе стал термин «деонтика», который приобретает все большие права гражданства и в этике. Обстоятельная работа под названием «Деонтика» (Берлин, 1966) опубликована немецким этиком-марксистом Ф. Лезером. Ряд статей по деонтической логике опубликованы советскими логиками А. А. Зиновьевым и А. А. Ивиным².

На некоторых проблемах этой теории необходимо остановиться подробнее. Деонтика исследует формальный закон императивных суждений — долженствование. Как было рассмотрено, специфическая особенность морали как формы общественного сознания — ее способность отражать реальную действительность и деонтологизировать ее, т. е. выражать ту необходимость объективного, социального, исторического развития, которая выступает как должное по отношению к сущему, как идеал, как модель будущего, с которым соотносится сущее. Именно

¹ «Mind», vol. XV, N 237.

² «См. «Вопросы философии», 1958, № 11; 1966, № 12, а также А. А. Зиновьев. Основы теории научных знаний. М., 1967.

в этом объективно необходимом содержании должного гносеологический источник требования, императива, повеления, которые мораль выставляет по отношению к людям, и та оценка, которая дается с позиций, долженствования действиям и поступкам. Поэтому разобраться в деонтологическом феномене морали означает понять и производные от него явления морального сознания — императивы, требования, повеления, приказы, разрешения и оценки (как в позитивной, так и негативной формулировке: ты должен, ты не должен, надо — не надо, можно — нельзя и т. д.).

Каким образом в процессе развития морального сознания происходит осознание социальной действительности в форме различения должного и сущего, идеального и действительного — один из самых сложных, как отмечалось, гносеологических вопросов морали. Социальные корни его, по-видимому, следует искать в самом историческом факте разделения труда. Истолкование генезиса морали через призму разделения труда впервые дали Маркс и Энгельс, увязав теоретико-познавательное решение проблемы с социологическим. «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. ...С этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой»¹.

В этих словах основоположников марксизма намечена принципиальная линия решения вопросов о генезисе морали: во-первых, что мораль возникла в обществе в результате разделения труда на материальный и духовный, во-вторых, что сознание, в том числе моральное, эмансипировалось от мира, т. е. произошло как бы раздвоение мира на материальный и духовный, в-третьих, что мораль вступила в противоречие с существующими отношениями, произошло раздвоение на сущее и должное, т. е. возникла противоположность действительного и иде-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 30.

ального, и что, в-четвертых, источник этого противоречия — основное противоречие между общественными отношениями и производительными силами.

Гносеологическую интерпретацию противоречия морали с существующими отношениями, на основе которого возникло противоречие должного (идеального) и сущего, необходимо дать на материале человеческой деятельности. При этом необходимо исходить из того, что все действия человека, в том числе и моральные, подчиняются общим закономерностям. Они служат для человека средством достижения определенных целей. Стало быть, поступок совершается не ради него самого, а ради достижения какого-то реального результата¹. В самом конкретном поступке уже содержится нечто идеальное — представление о цели, о том, что следует делать. Так как поступок — необходимый этап в достижении цели, эта цель присутствует уже в самом начале всякой деятельности, предшествует ей. Она выступает в форме должного: что надо делать? В настоящем этого должного еще нет, оно будет осуществлено в будущем. Должное, идеальное, оказывается особым типом реального, в котором настоящее — поступок — представлено через будущее — через цель, через идеал, к которому стремится человек. Поэтому должное определяется через идеал, цель, будущее и конкретизируется в виде цели данного конкретного поступка, данной конкретной деятельности и в виде предписания, требования, дающего норму, правило поведения, средство для достижения цели.

Процесс возникновения должного из сущего, «странный» гносеологический феномен идеального, не имеющего «ни грана вещества» действительности², сам по себе достаточно сложный, особенно сложную форму проявления получает в морали. Не случайно логическая интерпретация этих схематично представленных здесь процессов, их выражение в форме логических суждений и выявление логики этих суждений представляет значительную трудность. Преждевременно говорить об удовлетворительном решении проблем деонтической логики и тем более претендовать на их окончательное решение. Про-

¹ Будем считать поступком не всякое действие, а лишь осмысленное, принимая различие действий человека на поступки и опирации, принятое в советской этической литературе.

² См. об этом подробнее: «Ленинская теория отражения и современная наука». М., 1966, стр. 245—246.

анализируем ход мыслей современных деонтиков, учитывая, что их работы дают ощутимые импульсы исследованиям в этике¹.

Возможности логики особенно наглядно проявились в связи с логическим анализом важнейшей группы моральных суждений — суждений о добре и зле, особенно в анализе добра.

Представители теоретической логики много раз обращались к анализу понятия добра. Так, Л. Виттгенштейн в «Лекции по этике» выделяет два основных смысла «добро», «хорошо»: относительный (обыденный) и абсолютный (этический). В первом смысле «добро», «хорошо» означает степень приближения к определенному позитивному стандарту, например «хороший пианист». Эти высказывания есть фактические суждения. Во втором смысле «добро», «хорошо» означает соответствие определенному моральному критерию («хороший человек»)². Данные суждения не являются, по Виттгенштейну, фактическими. Но самая полная и логически законченная классификация значений добра принадлежит видному финскому логика Дж. фон Райту, данная им в книге «Разновидности добра»³. Фон Райт выделяет шесть различных «форм добра»: инструментальное, техническое, медицинское, утилитарное, гедонистическое, собственно моральное (по терминологии фон Райта — «добро человека», связанное с его характером и поведением).

¹ Заметим, что некоторыми проблемами деонтической логики (имеется в виду содержание проблем, а не их современное название) интересовался еще Гегель. В «Науке логики» он выделяет группу суждений, которые выражают отношение предмета к своему «понятию». (Последнее, по Гегелю, понимается как отношение предмета к своему должностованию, которому реальность может соответствовать или не соответствовать.) «Поэтому лишь такое суждение содержит истинную оценку: предикаты «хороший», «прекрасный», «правильный» и т. д. выражают собой то, что к сути дела прилагается *мерило* ее всеобщего *понятия* как всецело предположенного *долженствования* и что она ему *соответствует* или не соответствует». Гегелем верно подмечена та особенность суждений должностования, что они, во-первых, имеют истинное содержание и что, во-вторых, реальное положение вещей, сущее, не отгорожено от должного, но относится к нему как к своему идеальному состоянию (Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 99).

² «Philosophical Review», 1965, vol. 74, N 1, p. 6.

³ G. H. von Wright. The Varieties of Goodness. New York and London, 1963.

Инструментальное добро есть характеристика инструментов, орудий, утвари. Говоря «хорошие ножи, часы», «хороший автомобиль» и т. п., мы употребляем так называемые инструментальные оценки. В эту же группу входит оценка домашних животных — хорошая лошадь, собака, корова.

Вторая форма добра — технологическое добро (или профессиональное). В этом смысле слово «добро» характеризует способности, мастерство или преуспевание человека в какой-либо области деятельности или служит для оценки уровня профессиональной подготовки — хороший шахматист, шофер, оратор.

Третья форма добра — добро в медицинском смысле, используется для оценки органов тела, а также способностей ума: «хорошие глаза, сердце, уши», «хорошая память» и т. п.

Добро в утилитарном смысле определяет пригодность и полезность какого-либо объекта для определенной цели: «хороший план», «хорошие новости», «хорошие перспективы», (подформа утилитарного добра — полезность для некоторого конкретного существа, а не полезность вообще).

Гедонистическое значение понятия добра совпадает со смыслом слова «удовольствие»: «хорошая погода», «хороший обед» и т. п. Оно обозначает то, что человеку нравится, что он любит, чем наслаждается.

Специфически моральное содержание добра оценивает поведение и характер человека, его поступки, намерения и мотивы: «добрая воля», «благие намерения», «хорошие поступки» и т. п.

Ценность этого концептуального анализа — в попытке (в целом удачной) внутренне расчленить необычайно многозначное понятие добра, выделить в нем различные смысловые грани и оттенки значений. Недостатком такого рода анализа, как правило заметил А. А. Ивин, является отсутствие четких определений (дефиниций) каждого из видов добра (они в значительной мере условны) и отсутствие анализа характера логических связей между различными видами добра. Фон Райт не ставит вопроса о диалектике форм добра, их развитии, процессе отпочкования разных смысловых значений от одного исходного и последовательности появления новых смысловых оттенков. Какая форма добра была исторически

первоначальной и может рассматриваться как логически исходная? Этот и другие вопросы пока еще не вошли в поле зрения логиков. Правда, сам фон Райт не считает предложенную им классификацию законченной и оговаривает, что он дает лишь краткие пояснения и примеры. В целом логический анализ добра, приведенный в качестве примера, иллюстрирующего возможности логического подхода к этическим проблемам, выступает достаточно убедительным доказательством плодотворности союза этики с логикой.

Вот еще несколько примеров из области современной деонтики, подтверждающих эту мысль.

Современная деонтика — особая область логики, которая разделяет все исходные предпосылки формальной логики и исследует логические отношения между необходимостью, возможностью и действительностью, долженствованием, требованием, разрешением. В ней исследуются суждения типа Np (p — необходимо, истинно), DP/p — должно быть (истинно). Символом A (акция) обозначается действие, причем не единичное действие, а действие в смысле видов действия, как класс действия. Если нужно обозначить ряд действий, пишем A_1, A_2, A_3 и т. д. Должное, требуемое, одобряемое — то, что следует сделать, обозначаем как D . DA может быть аналогом — Np : морально требуется (одобряется, необходимо, следует, должно быть), чтобы A имело место, « A должно быть» или в форме императива: «Ты должен делать A !» Если мы запишем « DA », это означает: « A не должно быть», « A не требуется», « A не следует делать». Выражение « DA » означает: « A запрещено», «Ты не должен делать A ». Безразличные действия определяются знаком I (индифферентность), разрешаемые — R , конъюнкция — \wedge , дизъюнкция — \vee .

Нормативно установленные действия могут быть интерпретированы через логические понятия: «требуемое», «разрешаемое», «запрещаемое» и «безразличное». Для каждого действия верна формула: $DA \vee \sim RD \vee ID$. Здесь сформулирована важная закономерность должного действия: должное действие исключает неразрешаемое действие, исключает безразличное действие. Эта трехсложная формула может быть расписана как вариация справа и слева с использованием деонтических знаков и логических констант по принципу преобразования. Тогда мы получим следующие позиции:

$RA = \sim D \sim A$ (разрешаемое есть не требование противоположного);
 $\sim RA = D \sim A$ (неразрешаемое есть требование противоположного);
 $\sim DA = R \sim A$ (не требуемое есть разрешение противоположного);
 $DA = \sim R \sim A$ (требуемое есть неразрешение противоположного);

Как видим, данные формы представляют собой не только укороченную запись. Они позволяют уяснить целый ряд внутренних связей между тремя важнейшими моральными понятиями: «требуемое», «разрешаемое», «безразличное». Кроме того, здесь выявилась и другая логическая закономерность: суждения о должном, императивы, требования могут быть заменены (с точки зрения логических отношений) суждениями о разрешаемом и запрещаемом. Значит, можно сделать вывод, что императивы, разрешения и запреты представляют собой (в логическом смысле) единый класс высказываний, в котором каждый из них может быть выражен через другие. Как видим, деонтика весьма четко улавливает внутреннюю логику морального суждения и шире — морального сознания в целом.

Рассмотрим, как обстоит дело с истинностью или ложностью высказываний в деонтической логике. Как известно, в логике «работают» два значения: истинно и ложно, для которых приняты числовые обозначения 1 и 0. Используем эти знаки для деонтических высказываний: для требуемого — 1, для неразрешаемого — 0. Тогда нетребуемое будет оценено как неравное 1, а разрешаемое как неравное 0, безразличное как неравное 1 и неравное 0.

Теперь введем два действия, из которых нужно произвести выбор. Применение логики к ситуациям выбора особенно важно, ибо именно с ними связана трудность моральных решений: существует по крайней мере два неравноценных действия, из которых одно следует выбрать, а другое отклонить. Посмотрим, как оперирует с ними деонтическая логика. Установим конъюнкцию двух действий: $A_1 \wedge A_2$, т. е. акт, в котором происходят оба эти действия. $A_1 \vee A_2$ означает дизъюнкцию двух действий, альтернативу или — или. Объединим вышесказанное в единую формулу $D(A_1 \wedge A_2) = DA_1 \wedge DA_2$. Она выра-

жает, что должное выполнение двух действий означает должное выполнение одного действия и должное выполнение другого действия, или иначе: требование совершения одновременно двух действий означает требование совершения каждого из двух действий. Можно говорить в этом случае о переходе оператора D на конъюнкцию двух действий. Переформулируем теперь задачу следующим образом: $D(\sim A_1 \wedge \sim A_2) = D\sim A_1 \wedge \wedge D\sim A_2$, что означает: требовать невыполнения двух действий одновременно подразумевает требовать невыполнения одного действия и невыполнения другого. Переформулируем ее следующим образом:

$$\sim D(A_1 \wedge A_2) = \sim D A_1 \wedge \sim D A_2,$$

что выражает следующее: не требование двух действий равно не требованию одного действия и не требованию другого. Здесь наглядно видно, как логическая формализация вскрывает логику морального рассуждения. Кроме того, таким образом достигается гораздо большая четкость и точность суждений. Когда они особенно важны, в каких случаях возникает необходимость такого соединения логики и этики? Очевидно, что не только в процессе анализа логической структуры морали, но и в практической сфере, например, кибернетике. Кибернетические машины не смогут работать с вербальным аппаратом этики, они требуют его перевода на язык логики, и в этом необходимую помощь этике сможет оказать деонтика.

Даже немногие приведенные примеры показывают целесообразность и эффективность применения логического аппарата к моральным суждениям, принципиальное совпадение логики морального суждения с методами логического доказательства. Это важное положение позволяет сделать вывод о необходимости расширения сферы применения логики в этике. Речь не должна идти об одностороннем процессе, формальном перенесении аппарата логики в анализ моральных явлений. Не менее важна другая сторона: этика может и должна «провоцировать» логические исследования, ставить перед логикой новые задачи и тем способствовать ее развитию. Цель логики и этики может быть в этом смысле общей — научно обосновать единые закономерности человеческого поведения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблемы соотношения морали и познания были предметом острого обсуждения на XV Всемирном философском конгрессе в Варне. На пленарных заседаниях по темам «Философия и наука», «Мораль и культура», «Человек и технология», на коллоквиумах — «Познание и ценности», «Структура и методы современного научного познания», «Разум и действия в преобразовании мира» освещались различные аспекты этой проблематики. Доклады буржуазных ученых еще раз подтвердили, что современная идеалистическая философия и этика не способны дать действительно научный анализ гносеологических проблем морали. Современная буржуазная этика может предложить лишь два иллюзорных, одинаково неверных способа их обоснования. Один из них — сциентистский — сводится к фетишизации науки и рационального познания. Одновременно он сопровождается принижением морали и всех других видов ценностного познания. Другой, наоборот, фетишизирует мораль, иррационалистски трактуя ее, превозносит эмоции, интуицию, веру.

Фетишизация науки, культ формально-научного познания свойственны всем рационалистским школам современной буржуазной этики — позитивизму, интуитивизму, метаэтике, аналитическим школам. Но им, как мы стремились показать, не удалось решить ни одной из гносеологических проблем морали, в том числе и тех, которые ими самими были поставлены. Столь же мало эффективными оказались и попытки фетишизации морали в ущерб научному познанию, характерные для иррационалистских школ современной буржуазной этики — экзистенциализма, неотомизма, неопрейдизма и др. Объ-

ективно же они способствуют проникновению в этикуистики и иррационализма.

Только марксистская этика могла принять эстафету материалистического, социального подхода к решению сложных проблем гносеологической специфики морали, идущую из глубины истории этики. Способность марксистской этической теории успешно решать все эти проблемы подтверждает плодотворность марксистской методологии. Только в диалектико-материалистической этике вечное противоречие между моралью и познанием было разрешено путем их рассмотрения в глубоком внутреннем диалектическом единстве, их органической взаимосвязанности. Мораль не исчерпывается познавательным компонентом. Больше того, он не является в ней главным. Это — сложное общественное явление, содержание которого далеко выходит за рамки познавательной деятельности. Добро, долг, свобода и ответственность, честь и достоинство, совесть и счастье включают не только рациональный момент, но и высокие нравственные идеалы, благородные устремления, глубокие человеческие чувства, мотивы и побуждения. Но они понастоящему ценны тогда, когда в их основе лежат истинные знания, когда они порождаются передовым общественным мировоззрением, т. е. когда они выражают прогрессивные тенденции исторического развития. Без опоры на истинное знание, научное мировоззрение, любые, даже самые глубокие человеческие чувства, идеалы, мотивы, поступки теряют объективное основание. Это диалектическое единство не имеет ничего общего с эклектическим смешением науки и морали, которое нередко выдается современными буржуазными учеными за «последнее слово» науки.

Ни одна из школ современной буржуазной этики не в состоянии последовательно решить проблему соотношения познания и морали, истинного и ложного в ней. Но решение ее носит принципиальный характер: ведь система морали выступает частью мировоззрения. Поэтому отказ от применения критерия истинности к морали ведет к выводу о невозможности различить истинное и ложное мировоззрение, научное и ненаучное, признанию невозможности провести грань между прогрессивным мировоззрением и реакционным.

Решить эту проблему по силам только марксистско-ленинской этике.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Познавательный аспект морали	11
1. Проблемы морали и познания в истории этики . . .	12
2. Кризис современной буржуазной метаэтики	25
3. Гносеологические проблемы в структуре марксистской этики	32
Глава II. Специфика отражения действительности в морали	42
1. Особенности отражения общественного бытия в морали	43
2. Объект морального отражения	52
3. Объективный характер отражения действительности в морали	58
4. Способ познания действительности в морали	67
5. Уровни этического знания	78
Глава III. Проблема истины в морали	84
1. Абсолютное и относительное в морали. Мораль и «веч- ные истины»	89
2. Корни этического релятивизма	95
3. Истинное и правильное	105
4. Истины и ценности; истины и аксиомы	113
5. Критерий истины в морали	117
Глава IV. Некоторые проблемы логического анализа морали	123
1. Природа моральных суждений	124
2. Виды моральных суждений	134
3. Некоторые проблемы деонтики	152
Заключение	163

Коновалова Л. В.

К64 **Мораль и познание (Критика гносеологических основ современной буржуазной этики). М., «Мысль», 1975.**

165 с.

Данная монография — одно из первых исследований в советской этической литературе, в котором подвергается анализу гносеологическая проблематика морали в целом. Большой и в значительной степени свежий материал, характеризующий состояние современной буржуазной этической мысли, подвергнут автором серьезному критическому осмыслению. Автор не ограничивается критикой буржуазных концепций интуитивизма, эмотивизма и др., но предпринимает попытку обосновать свои варианты решения проблемы на основе диалектико-материалистической методологии.

К $\frac{10507-031}{004(01)-75}$ **БЗ-75-7-74**

1МИ7+1ФБ

Коновалова Людмила Васильевна

МОРАЛЬ и ПОЗНАНИЕ

**Критика гносеологических основ
современной буржуазной этики**

Редактор А. Л. Куприянова

Младший редактор Л. В. Кривых

Оформление художника А. Суимы

Художественный редактор Т. В. Иваншина

Технический редактор В. Н. Корнилова

Корректор В. А. Макарова

Сдано в набор 14 ноября 1974 г. Подписано в печать 2 апреля 1975 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская, № 2. Усл. печатных листов 8,82. Учетно-издательских листов 9,22. Тираж 12 000 экз. А01659. Заказ 2069. Цена 55 коп.

Издательство «Мысль».

117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

**Московская типография № 8 «Союзполиграфпрома»
при Государственном комитете Совета Министров СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Хохловский пер., 7.**

**В 1975 ГОДУ В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «МЫСЛЬ»
ВЫЙДУТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:**

К о в а л е в С. М. Реальный гуманизм и его критики. (Против буржуазной идеологии), 10 л., 65 к.

В чем состоит истинный гуманизм, подлинное человеколюбие? По этому вопросу издавна ведется острая идейная борьба. Автор книги, доктор философских наук, убедительно доказывает, что в современную эпоху существует одна последовательно гуманистическая теория — марксизм-ленинизм. Он раскрывает понятие гуманизма, показывает высокогуманную сущность реального социализма.

Книга носит острополемический характер, в ней подвергаются аргументированной критике концепции современных либерально-буржуазных «реформаторов» капитализма Гэлбрейта, Фромма, Белла, Маркузе и др., правосоциалистические и ревизионистские теории «гуманного социализма» Гароди, Фишера, Шика и др.

Работа рассчитана на пропагандистов, лекторов, преподавателей общественных наук, на широкий партийный актив.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Книги издательства «Мысль» вы можете приобрести во всех книжных магазинах, распространяющих общественно-политическую литературу, а также через отделы «Книга — почтой» местных книготоргов.

55 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»