

УДК 17+752

А.М. Тимохин

ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ НОРМ

Последние десятилетия в философии были отмечены серьезными дискуссиями, инициированными попытками философов уяснить то, что происходит в современной ситуации с ними самими и их делом. Для представителей коммуникативной философии (Ю. Хабермас, К.-О. Апель, В. Хесле и т.д.) в решении данного вопроса принципиальным оказалось осмысление различия между теоретической и практической философией.

При этом *проблема обоснования норм* многими выделяется среди прочих как та, с помощью которой происходит ревизия содержания и архитектоники современной практической философии, а также осуществляется ее противопоставление философии теоретической. Повод (особенно к последнему) дает *аналогия* между обоснованием норм и методологическими процедурами, выполняющими ту же функцию в отношении теоретических суждений. Основное преимущество подобной аналогии состоит в том, что обоснование норм может быть признано удовлетворительным, если с его помощью достижима *аподиктичность, очевидность* и, главное, *объективность* практического знания. Однако, обещающая столь многое, эта аналогия имеет ряд ограничений, продиктованных расхождением теоретического и практического разума и затрагивающих, в первую очередь, различие между выраженным в норме требованием и необходимостью, представленной законом природы. Вполне традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, в случае перевода его на язык рефлексии оснований познания, принимает именно указанную здесь форму, в которой сталкивается норма и закон природы, свобода и причинность, долг и склонность. Особенности той стороны, которую в этом конфликте занимает дискурс практической философии и посвящена данная статья, в которой решается задача прояснения онтологического содержания норм.

Невозможно представить, чтобы обсуждение хотя бы одного из вопросов, касающихся практической философии, проходило без обращения к трансцендентальной философии, а, точнее, философии И. Канта. Прояснение онтологического содержания норм также должно осуществляться, исходя из актуализации кантовского наследия, и возникшей на его почве традиции.

Согласно кантовскому определению, «всякая формула, выражающая необходимость действия, называется законом», но при этом значимым является различие, согласно которому «все законы суть физические или практические» [1, с. 61]. Общим для этих законов является то, что в них находит свое выражение объективное содержания теоретического и практического знания соответственно.

Основное же расхождение касается не столько объектов, подпадающих под действие физических законов и норм, сколько того, как понимается объективность в теоретической и практической перспективе.

С точки зрения любой теории, а теории познания в особенности, объект есть то, что противостоит субъекту в его познавательной деятельности, «то, на что направлена активность... субъекта» [2, с. 157], то, к чему относится истина, то, что составляет область референции выражающих ее суждений. При этом подчеркивается, что «объект не тождествен объективной реальности» [2, с. 157], более того, в контексте разных версий субъективного идеализма он рассматривается как результат деятельности субъекта. Отсюда и совсем не реалистическое и даже по-юмовски скептическое отношение к законам и необходимым связям, открываемым в теоретическом познании.

Для практического закона или нормы такого понимания объективности явно недостаточно, поскольку в них речь идет о необходимости, которая не познается, а устанавливается, т.е. выступает не как познанная, а как бытийная реальность. Поскольку норма является законом для того, чего нет и что только должно быть, то ее объективность предполагает онтологическое содержание. По словам Ж. Маритена, «в своем онтологическом аспекте естественный закон есть идеальный порядок по отношению к человеческим действиям, водораздел между подобающим и неподобающим, должным и недожным» [3, с. 85]. И этот идеальный порядок оказывается объективным лишь тогда, когда его следствием служит необходимость как мышления, так и бытия. Преимущественно в этом смысле объективность понимается здесь, в отличие от теории познания, как наличие у норм онтологического содержания, т.е. бытия, к которому они имеют отношение.

В той мере, в которой наша интерпретация охватывает аналогию нормы и закона, в практической философии сохраняется возможность рассматривать условия объективности норм в терминах онтологического содержания закона, т.е. наличия специфического вида причинности совершаемых человеком действий. Но, вместе с этим, практическая философия перенимает и весь комплекс проблем, связанных с понятием причинности, а также присущих теоретической философии способов их разрешения. Причем ограниченность последних - ими исключается метафизика - ставит вопрос о границах аналогии норм и законов в практической философии.

В фундаментально различном понимании закона метафизикой и теоретической философией (метафизика подчиняет причинность воле, а теоретическая философию волю причинности) интерес практической философии, очевидно, на стороне метафизики. Трансцендентальный анализ понятия «необходимой связи» в «Критике чистого разума» наглядно демонстрирует союз, заключаемый практической философией с метафизикой против теоретического мышления.

Обстоятельством, склоняющим разум к метафизике, служат антиномии чистого разума, которые, по словам Канта, «вводят его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство» [4, с. 390]. Корень антиномий трансцендентальная философия усматривает в ограниченности компетенции теоретического разума сферой явлений, тогда как его притязания направлены на сверхчувственное. Одна из идей, возникающих при попытке

мыслить сверхчувственное - это космологическая идея «абсолютной полноты возникновения явлений вообще». Выводы, к которым разум приходит на основе идеи «абсолютной полноты возникновения явлений вообще», представляют собой третью антиномию. «Тезис. Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. Антитезис. Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» [4, с. 418-419]. В связи с различием тезиса и антитезиса как этой, так и трех других антиномий, говорится, что и практический, и спекулятивный интерес чистого разума сосредоточен на стороне тезиса, что делает разум догматическим. На стороне же антитезиса стоит чистый эмпиризм, который «отнимает всякую силу и влияние у морали и религии» [4, с. 435-436], но без которого невозможно представить себе научное познание, поскольку, благодаря ему, «законы этого опыта он (рассудок - А.Т.) в состоянии отыскать и посредством них без конца расширять свои ясные и прочные знания» [4, с. 436].

Критическое разрешение этой антиномии предполагает разграничение теоретического и практического применения чистого разума с тем, чтобы оградить рассудочное познание от притязаний метафизики, оставив ей область моральной проблематики. Если следовать «Критике чистого разума», то отличие между теоретическим и практическим разумом определяется границей между естественной причинностью и свободной причинностью. Особенность последней заключается в том, что она «не подчинена по закону природы (курсив мой - А.Т.) другой причине, которая бы определяла ее во времени» [4, с. 478]. Другими словами, свободная причинность или «трансцендентальная идея свободы» предполагает вид необходимой связи, которая имеет место в явлениях, но сама к ним при этом не относится, и потому постигается не чувствами, а умом. Кант особо подчеркивает, что свобода и естественная необходимость не противоречат друг другу и «в одном и том же действии... имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении» [4, с. 484].

В связи с понятием причинности Кантом вводится еще один дополнительный термин «характер», которым обозначается «закон каузальности» [4, с. 482], а также различаются умопостижимый и чувственный характер, характер вещи в себе и явления. В отношении человека Кант не сомневается в том, что тот обладает наряду с эмпирическим еще и умопостижимым характером, о котором известно каждому, поскольку он «познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств» [4, с. 487]. Пример таких действий, в которых человек проявляет свой умопостижимый характер, может быть дан исключительно разумом, потому что только о нем мы узнаем не из явления. Поэтому разум имеет причинность, для обозначения которой вводится термин *долженствование*, который «служит выражением особого рода необходимости и связи с основанием, нигде больше во всей природе не встречающейся... этим долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие» [4, с. 487-488]. Разум как порождающая причина поступков и есть *практический разум*, который, в отличие от

теоретического, служит для того, чтобы эти причины объяснять. Отношение разума к произведенным им поступкам, оставаясь отношением объективно необходимой связи в форме причинности, дает «совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный...». Итак, практический разум для Канта это, прежде всего, умопостигаемая чистым разумом причина, а характер практического разума или его закон каузальности определяется посредством долженствования, связующего безусловные чувственными созерцаниями понятия и поступки как причину и следствие. При этом практический разум тождествен чистому разуму, понимаемому как способность мыслить предмет представления, т.е. *практический разум одновременно и мыслит предмет представления, и производит его, как причина производит свое следствие.*

Умопостигаемому характеру практического разума в природе человека соответствует способность желания, которая характеризует его как живое существо. Способность желания, согласно с кантовским определением, есть ничто иное как «способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений» [5, с. 231]. Исследование всего того, что влияет на способность желания и составляет содержание знаний о человеке, теоретических, если причины, воздействующие на способность желания, даны в чувственных созерцаниях, и практических, если они умопостигаемы.

В известном смысле, понятие способности желания соответствует тому понятию о воле, которое встречается уже у Юма, но в самой трансцендентальной философии понятие воли меняет свой смысл: оно уже не тождественно способности желания. Волей Кант называет только такую способность желания, «внутреннее определяющее основание которой и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта» [5, с. 233]. Другими словами, если способность желания (произволение) рассматривается в качестве основания или причины действия, то воля есть основание, определяющее их связь, т.е. необходимость перехода от желания действовать к самому действию. Поскольку воля как основание связи желания и действия необходима, она носит характер априорного синтеза, а «поскольку она (воля - А.Т.) способна определять произволение, она сама есть практический разум» [5, с. 234].

Проведенное трансцендентальной философией различие воли и способности желания радикальным образом меняет картину оснований познания, имеющего своим предметом человеческие действия. С одной стороны, желание выступает явлением для внутреннего чувства в той же мере, в какой явлением служит продиктованное ими действие. И человек в полной мере определяется в понятии о связи этих явлений как «разумное природное существо (homo phaenomenon)» [5, с. 354]. Независимо от того, чем продиктованы его желания или мотивы в качестве причины совершаемых им действий, они сами по себе не могут считаться безусловно необходимыми и потому называются склонностями, не имеющими ничего общего ни с обязанностью, ни с принуждением. Речь может только идти только о постоянстве и последовательности в отношении между склонностью и действием, свидетельствующим о наличии не воли, а эмпирического характера,

понятие которого служит источником всех знаний, позволяющих объяснить и даже предвидеть действия *homo phaenomenon*.

Следует отметить, что претендующие на статус законов суждения о необходимой связи между желаниями и исполняющими их действиями следует отнести к числу законов природы, так как они не являются нормами и не содержат ни долженствования, ни обязательства. Так, например, ни труд, ни безделье не могут служить примерами обязанностей, даже если существует устойчивая связь между ними и какими-нибудь склонностями. Более того, обладание характером, делающим человека склонным к труду, избавляет от необходимости принуждать его носителя к труду с помощью соответствующих норм. С помощью норм обязанности могут быть указаны только там, где наличие желаний не достаточно для достижения целей и не все, что совершается человеком, предопределено его характером.

Т.о., трансцендентальный анализ специфики оснований познания причин совершаемых человеком действий не только не устраняет, но и существенно расширяет возможности его эпистемологического оправдания. Согласно «Критике» «человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам» [4, с. 486]. Эмпирико-теоретическая установка принимается здесь с учетом указанных ограничений: предметом для познания служит *homo phaenomenon* или естественный человек.

Впрочем, эмпирико-теоретическая установка не исчерпывает собой всех возможностей познания причин совершаемых людьми действий. В свете указанного в трансцендентальной философии особого значения понятия «воля», уместно говорить о том, что именно в отношении причин поступков может быть осуществлено расширение познания за пределы эмпирического и теоретического способов исследования. То, что объяснение феномена воли не находит своего места среди форм теоретического объяснения, подчеркивает А. Шопенгауэр: «мотивы всегда определяют только то, что я хочу в это время, на этом месте при этих обстоятельствах, но не то, что я вообще хочу... Поэтому мое воление не может быть объяснено во всей своей сущности из мотивов...» [6, с. 234].

На место познания последовательности желаний и действий приходит априорное познание воли. Человека, наделенного волей, или, что одно и то же, практическим разумом, Кант называет «*homo noumenon*», подчеркивая, что «это существо не досягаемо для чувств, и оно познается только в морально практических отношениях» [5, с. 354]. В отличие от теоретического познания, имеющего дело с *homo phaenomenon*, познание *homo noumenon* никак не связано с опытом и не зависит от явлений, оно основано только на априорных принципах и потому может быть названо метафизическим. Эта идея о метафизическом статусе воли нашла свое развитие в философии Шопенгауэра. Он даже называет человека *animal metaphysicus* за присущее ему понимание отличие воли от представления [7, с. 236].

В постижении этого метафизического субъекта становится возможным не мыслить его согласно только тем законам, посредством которых он мыслился в явлении. А поскольку воля дана непосредственно, или, по крайней мере, так, что не отличается от своего явления, то ни одно из суждений, формулирующих

необходимое требование связи явлений в представлении, не может быть истинным там, где оно обращено на познание воли. Отсюда и возникает обязательность признания воли в качестве свободной, потому что речь не идет о том, действуют на волю мотивы или нет, а говорится только о том, что познающий разум не может судить о причинной обусловленности воли с достаточным на то основанием, т.е. аподиктически. Исключением служит ситуация, когда сам разум дает такое основание, причем, не только для суждения, но и для воли, т.е. делает себя законодателем способности желания и причиной совершаемых поступков.

Продиктованный волей особый тип «спонтанной причинности» или «причинности через свободу» обуславливает онтологическое содержание практического разума. «Практический разум имеет дело не с предметами с целью их познания, - уточняет Кант - а со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), т.е. с волей, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен узнавать не объект созерцания, а... как практический разум только закон его» [8, с. 417]. Термин «закон» в отношении воли и характерного для нее типа причинности принимает значение, отличное от того, который вкладывается в него теоретическим мышлением. Закон воли, или закон свободы или законодательство разума содержит в себе требование и обязательство быть поступку таким и не иначе. Законодательство разума не имеет ничего общего с привычкой, вероятностью или постоянством природы, в значительно большей степени его характеризует термин «императив» или «норма».

По словам В. Виндельбанда, «законы» разума, действующие в нашей логической, этической и эстетической совести, совершенно не связаны с теоретическим объяснением тех фактов, к которым они относятся. Они говорят лишь, какими должны быть эти факты... Следовательно, они не законы, по которым события должны объективно происходить или субъективно быть поняты, а идеальные нормы» [9, с. 189]. Норма или закон практического разума как бы обнаруживает себя там, где предусмотрена ситуация выбора и заблуждения, неконтролируемая или некорректируемая естественным порядком вещей ситуация, способом безусловного (необходимого) разрешения которой выступает «совесть», понятая здесь как трансцендентальная метафора сознания: можно ошибаться, но нельзя об этом не знать. Вариантом такой метафизической причины или необходимости сознания (совести), открываемой в рефлексии поступков как специфически человеческих действий, Кант собственно и считает волю, познание априорных оснований которой раскрывает основания существования и познания морального порядка вещей в мире. Но в качестве норм законы воли не утрачивают ни рациональности, ни общезначимости, ни необходимости. «Нормы суть те формы осуществления законов природы, которые должны быть одобряемы всяким, кто стремится к общезначимости» [9, с. 207]. Нормы могут иметь силу законов «лишь в том случае, если они могут быть основаны а priori и осознаны как необходимые» [5, с. 122].

Различие между законом природы и законом свободы, между теоретическим и практическим разумом влечет за собой необходимость проведения различия между нормой и законом, затрагивающего специфику их онтологического содержания и

условий объективности. В связи с феноменом воли трансцендентальной философией выделяется особый тип основания и коррелятивный ему тип причинности, относящийся не к фактам, т.е. сущему, а к должному; тип причинности, рациональным выражением которого служат не законы естественных наук, а нормы; наконец, тип причинности, отличный от всего того, что можно назвать естественной или природной необходимостью.

Дальнейшее рассмотрение различия между теоретическим и практическим разумом может быть расширено путем сравнения законов антропологических и психологических наук, изучающих феномен воли с теоретической точки зрения, и морально-правовых норм, выражающих позицию практического разума. Очевидно, что они не просто не совпадают, но и имеют разное обоснование. Теоретические законы удостоверяют свою истинность посредством *метода*, который, какими бы достоинствами не обладал, никогда не позволит сформулировать ни одной моральной или правовой нормы. Это гарантируется и «принципом Юма», гласящим о невыводимости должного из сущего.

Попытка обосновать право и мораль посредством знания человеческой природы если и добивается своей цели, то полученные с помощью научного метода результаты скорее служат образцами *ненормального* имморализма и беззакония. В пользу этого говорят Т. Адорно и М. Хоркхаймер в развиваемой ими критике научного просвещения практического разума. Своего апогея «онаучивание» морали достигает в известном своим имморализмом творчестве де Сада и Ницше, которое всего лишь «представляет собой не признающую компромиссов критику практического разума», причем «ею принцип научности доводится до степени уничтожающего (мораль - А.Т.)» [10, с. 119].

В конфликте с практическим разумом находится сама суть научного метода, признающего факты единственным источником объективности познания. Среди фактов практический разум не может найти ничего безусловного, что послужило бы ему основой для постулирования норм. Поэтому возможности научного метода как средства, используемого практическим разумом для собственных целей, существенно ограничены, а приносимая польза сугубо негативна. Так, если задаться вопросом о том, какие причины побуждают человека быть честным, то научный метод конечно же не оставит этот вопрос без ответа. Но любые обнаруженные им причины будут в конфликте с понятием о честности, ибо «говорить нечестно», как следует из объяснений тех, кто был уличен во лжи, как раз и означает «говорить так, потому что на это есть свои причины». Другими словами, научный метод может обнаружить отсутствие честности, потому что честность предполагает немотивируемость, т.е. необусловленность суждений.

Обстоятельство, которое побуждает практический разум к конфликту с научным методом, состоит в том, что в своих законах он пытается мыслить нечто безусловное, тогда как метод требует рассматривать всякое явление как обусловленное. Неслучайно в практической философии считается, что законы практического разума могут быть выражены только в категорических, а не гипотетических утверждениях, т.к. последние подходят не для моральных, а для теоретических сентенций. Специфику практического разума, вынужденного

начинать с безусловного, удачно выразил Поппер в своих рассуждениях об асимметрии норм и фактов: «решив принять некоторое нормативное предположение..., мы создаем соответствующую норму..., тогда как, решив принять некоторое предложение, мы не создаем соответствующего факта» [11, с. 399].

Сколь бы обоснованными ни были положения теории, если их рассматривать в качестве оснований для определения воли, но в них не содержится ничего, «кроме предположения, что нечто *можно* сделать» [8, с. 347], как, например, геометрическое правило, что можно достроить угол треугольника, зная два других угла. Причем, возможность действия, выводимого из теоретического знания, зависит от наличия обстоятельств, рассматриваемых в качестве причин достижения цели совершаемого действия. Отсутствие необходимых и достаточных условий для достижения цели не может быть компенсировано никакими усилиями. Предписания же практического разума говорят не о возможном при каких-то благоприятных обстоятельствах поведении, а о должном поступке, не оговаривая условий его совершения. Требование практического разума «необусловенно, стало быть, представлено а priori как категорическое практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно... определяется объективно» [8, с. 347]. Априорный и безусловный характер требования практического разума говорит о том, что оно не следует ни из чего, а просто *дано* разуму как закон. «Но для того чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как данный, надо отметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается т.о. как первоначально законодательствующий разум» [8, с. 348]. Это единственный случай, когда что-то дано разуму, а не чувствам, случай, обуславливающий метафизический характер практического разума.

В создании нормы проявляется свойство практического разума быть основанием не только знания о своем предмете, но и причиной его существования. Это свойство обусловлено тем, что в отношении предмета практического разума - воли - различие между знанием и существованием не может быть проведено, т.к. не существует потребности в дополнительном, например, даваемом чувствами, указании на существование предмета. Благодаря этому свойству практический разум не может не быть объективным, следовательно, все постулируемые им принципы включают в себе объективное долженствование, т.е. **необъективных норм не существует**. Поэтому за признанием объективной значимости всякого содержания практического разума скрывается сложная проблема, касающаяся в первую очередь определения этого содержания, а не условий его объективности. Сходная проблема в отношении теоретического разума решается посредством метода, с помощью которого устанавливается, что и как может стать содержанием теоретического знания. Но умопостигаемый (метафизический) характер причин, усматриваемых практическим разумом, задает фундаментальное отличие нормы от закона природы и, тем самым лишает норму той объективности, которую законам сообщает опыт. Поэтому, если нормы обладают онтологическим содержанием, то оно не может быть эксплицировано методологическими процедурами. Однако, при этом речь идет не о конфликте теоретического и практического разума, а о

разграничении областей их компетенции, поэтому методологические вопросы в известной степени позволяют очертить круг практически объективных предметов.

Очевидно, что область объективной необходимости, постулируемая практическим разумом, начинается там, где заканчивается возможность объяснения, исходящего из фактов, и оказывается востребованным нормативное объяснение. Эта область может быть выявлена, в том числе, и методологическим исследованием, разграничивающим основание в форме «потому, что у этого есть причина» и основание в форме «потому, что так должно быть». Речь, следовательно, идет о том, чтобы выявить ту методологическую грань, после которой объяснение поступков не может быть теоретическим, и потому от науки переходит к морали и праву. По сути дела эта грань проводится требованием, содержащимся в тезисе третьей антиномии: «для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность» [4, с. 418]. Тем самым устанавливается, что к содержанию практического разума относится все то, что необходимо постулировать для объяснения явлений в тех случаях, когда полнота объяснения не достигается ссылкой на одну только естественную необходимость.

Если что-то сходное с методом теоретического познания существует и в отношении норм, то, очевидно, что этот *«метод» практического разума должен быть другим*. Поэтому дальнейшее рассмотрение аналогии нормы и закона природы, имеющее своей целью выявление условий объективности норм, принимает форму рассуждения о тех средствах, которыми практический разум использует для достижений своих целей. Общий же вывод, к которому подводит рассуждение можно выразить в следующем положении: *бытие норм заключено в феномене долженствования, т.е. в обусловленности поступка априорными суждениями разума*.

Список литературы

1. Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. - М.: Республика, 2000. - С. 38-222.
2. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. - М.: Эдиториал УРСС, 2001. - 256 с.
3. Маритен Ж. Человек и государство: Пер. с англ. - М.: Идея-Пресс, 2000. - 196 с.
4. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1964. - 799 с.
5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1965. - С. 107-438.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии: Пер. с нем. - М.: Наука, 1993. - С. 125-608.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2: Пер. с нем. - М.: Наука, 1993. - С. 110-626.
8. Кант И. Критика практического разума // Сочинения в шести томах. Т. 4 (1): Пер. с нем. - М.: Мысль, 1966. - С. 311-504.
9. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и истории: Пер. с нем. - М.: Юрист, 1995. - С. 20-292.
10. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты: Пер. с нем. - М.-СПб: Медиум, Ювента, 1997. - 312 с.
11. Поппер К. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1983. - 608 с.

Поступило в редакцию 5.04.04