

УДК 17+752

Тимохин А.М.

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПРАКТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Несложно убедиться, что в XX веке наибольший успех сопутствовал тем философским школам и направлениям, чья работа была теснее, чем у других, связана с развитием математического и естественнонаучного знания. Блестящим примером может служить философия науки и, в частности, философия математики и логики, составившие «визитную карточку» различных версий позитивизма и явившие парадигму серьезного отношения к философским проблемам.

Однако при этом в философии продолжают встречаться вопросы, в решении которых сциентистские клише остаются неприменимыми, более того, неприемлемыми, само же требование научности кажется подозрительным и неадекватным. Большинство таких вопросов увязывают истину вместе со справедливостью, благом, красотой и другими аксиологически окрашенными категориями. При этом никто и не думает отказываться от ясности и отчетливости при их рассмотрении. Но, в отличие от позитивистски-рациональной строгости, серьезность исследователей в этих вопросах, как правило, носит трагический или даже патологический характер, проявляясь либо в виде «угрызений совести» по поводу невозможности мыслить рационально, либо в виде упреков рациональному мышлению в искажении и уничтожении подлинного смысла.

Отчасти подобным комплексом патологической серьезности (или несерьезности) была отмечена и практическая философия, о чем свидетельствует сам проект ее *реабилитации*, начало которого следует отнести к 70-м годам. В рамках этого проекта философы разных школ и направления от аналитики до герменевтики попытались ответить на вопрос о том, можно ли, и если можно, то как увязать рассмотрение истины и блага, истины и справедливости, истины и удовольствия, и т.д. Само намерение вести разговор серьезно сделало проблему сущности практического знания неотделимой от прояснения связанного с ней стиля рациональности.

ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Важной чертой современной практической философии можно считать скепсис в отношении восходящего к античности проекта построения практического знания в форме этики блага, т.е. рационального определения оснований действия в терминах того, «что хорошо», а «что плохо». Причины критического взгляда на традиционную этику многочисленны и достаточно сложны, многие из них восходят к фундаментальным предпосылкам, составляющим общепризнанный философский фон дискуссий по-

следних десятилетий. Спад интереса к аристотелевской «проблеме блага» вызван и неприятием метафизики вместе с привязанным к ней «проектом просвещения», деконструкцией связи истины и блага, а также субстанционального тождества-зависимости воли от разума и т.п. Одно из таких обстоятельств, инициировавшее недоверие к теоретическим возможностям традиционной этики, - *неприменимость* в вопросах обоснования морального суждения *классической схемы рационального познания*, включающей в себя радикальное противопоставление субъекта и объекта и корреспондентную теории истины.

Предпосылками отказа от безоговорочного следования традиционной схеме рационального познания в практической философии послужили, во-первых, онтология А. Шопенгауэра, поставившая волю как основание действия вне «мира как представления» и, соответственно, вне смысла различия между субъектом и объектом. Во-вторых, критика Дж.Э. Муром натурализма в этике, лишившая почвы любые попытки поиска «соответствия» суждений о благе возможным положениям дел в мире и сделавшая применительно к правильности морального знания ненужной корреспондентную теорию истины. Следует подчеркнуть, что, как это ни странно, именно намерение подвергнуть эпистемологическому рассмотрению область этического познания впервые выявило концептуальные границы подобного анализа и связанных с ним определений содержания понятий «разум» и «рациональное». Пожалуй, даже парадоксы теории множеств, релятивистская механика, теорема Геделя и прочее при всем их влиянии на трансформацию классической эпистемологии не несли с собой столь далеко идущих и разрушительных последствий, ограничиваясь коррекцией методологических принципов, излишне категорически сформулированных в ранний период становления научного знания эпохи Нового времени. Наиболее радикальные изменения были вызваны, в первую очередь, невозможностью согласовать эпистемологические требования с фактами, обнаруженными этической рефлексией: бессмысленность различия между субъектом и объектом в познании воли и отсутствие референта в семантике моральных суждений.

Но наряду с этими впечатляющими неудачами, постигшими эпистемологию в области этики, и вопреки вызванной ими волне нравственного релятивизма и скептицизма, в практической философии отмечается и противоположная тенденция. Вслед за И. Кантом, не проводившим онтологического различия между спекулятивным и практическим разумом, целый ряд представителей трансцендентального направления в философии попытались отстоять смысл терминов «моральное познание» и «моральная наука», не дать поглотить их литературному, идеологическому, религиозному и прочим неэпистемическим дискурсам. Именно в этом ключе можно понять и попытку Л. Витгенштейна предоставить надежные основания не только логике, но и этике как трансцендентальным условиям нашего суждения о мире: «этика должна быть условием мира, подобно логике» [1, с. 99]. Само же стремление к реставрации очевидности этического дискурса привело к тому, что на первое место в практической философии постепенно выходят вопросы о возможности обоснования морального познания, т.е. обнаружения характерного для него стиля рациональности. В частности тот факт, что вопросы обоснования практического знания не исчерпываются прояснением присущей ему когнитивно-эпистемологической

рациональности, имеет в виду Ю. Хабермас, когда говорит о происходящей в «эпоху Модерна» дифференциации когнитивной и практической компетенций [2]. Указанная дифференциация неизбежно порождает дефицит морально-этического содержания теоретического знания, с одной стороны, и неполноту рационального обоснования притязаний практического разума и воли, с другой.

Этот закрепившийся в практической философии тезис о неисчерпаемости истины морального познания средствами классической эпистемологии не несет только критической или деструктивной направленности. Прежде всего, он является ключевым в выяснении природы практического знания и стратегии его эпистемологической легитимации. Сам по себе вопрос о том, что считать практическим знанием, предполагает способность или процедуру, отличающуюся от аналогичной процедуры когнитивной рациональности, но используемую для признания некоторых суждений истинными. Чтобы прояснить специфику *недостаточности* или *неполноты* фундирования практического знания на основе только когнитивно-эпистемологической рациональности следует, вкратце и в интересующем нас здесь контексте, сказать о том, что конкретно представляет собой когнитивно-эпистемологическая рациональность и каково ее отношение к возможности подобного обоснования вообще.

СОЗНАНИЕ КАК ТЕКСТ И УСЛОВИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

По счастью, собственно понятие рациональности в полной мере раскрыто в работах отечественных и зарубежных исследователей. Более того, можно говорить о плюрализме и неоднозначности подходов, используемых при ее анализе и реконструкции, что, в свою очередь, ведет к размыванию границ употребления и смысла термина «рациональность». Чтобы избежать эквивокаций, отметим, что здесь в термин «рациональное» вкладывается исключительно тот смысл, который имел в виду И. Кант, когда говорил о природе философии, к которой характеристика рациональности применима *par excellence*.

Итак, по Канту, «рациональные знания... суть знания из принципов ..., и отсюда следует, что они должны быть априорными» [3, 329-330]. Упомянутые принципы суть те, которые независимо от содержания опыта разум устанавливает для себя в качестве основания, т.е. правил и законов, собственной деятельности, будь-то в области суждения, волеия или оценки. Этот тип понимания существенных черт рациональности можно назвать трансценденталистским и рассматривать как вырастающий из европейской классической философской традиции. Именно данный тип понимания рациональности находится в центре внимания феноменологической эпистемологии М.К. Мамардашвили. Так, в своем исследовании «Классический и неклассический идеал рациональности» он говорит о «сложившейся в нововременной философии «онтологии ума», которая собственно и есть рациональность или идеал рациональности» [4]. Подобное определение имеет достаточно ясный смысл, хотя и носит несколько эзотерический характер; фактически же имеется в виду следующее.

Независимо от того, рассматривается ли рационализм или эмпиризм, там, где философы Нового времени говорят о познании, предельными элементами описания явлений и объектами мышления будут не тела как составляющие предметного мира, а идеи (или смыслы), как компоненты мира сознания. Пожалуй, это имел в виду

Беркли, говоря, что, даже «прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи» [5, с. 181]. Речь идет об идеях, понимаемых как *то, о чем мы знаем не из факта его существования или не существования, а из факта нашего мышления о нем*. Например, к необходимым свойствам существования треугольного объекта, т.е. к его *онтическим* характеристикам относится «иметь цвет», «иметь размер», «быть сделанным из» и т.д.; все эти признаки определены тем, что объект существует. Но ни одно онтическое свойство, ни все они взятые вместе, никоим образом не указывают на *онтологический* признак: равенство суммы углов 180° . Последнее вытекает из того, *что и как мы думаем* о треугольнике, т.е. из его идеи, безотносительно к тому, имеется ли в реальности соответствующая ей предметность.

Знаменитое картезианское сомнение, реализуя это принцип (понимать вещь не из факта ее существования, а из факта нашего мышления о ней), как раз и направлено на то, чтобы исключить из предпосылок рационального рассуждения ссылки на веру в существование объектов и их свойств и не строить познание на столь зыбкой основе. Менее известно, что точно таким же образом предлагает действовать и Т. Гоббс, когда говорит об аналогии, существующей между познанием и «актом творения», аналогии, предъявляющей к рассуждению требование начинаться так, как если бы до этого или после этого момента ничто не существовало. Для Гоббса, как и для Декарта, несуществование предметов и их свойств не является препятствием для познания, которое никогда и не имеет с ними дела, «... ведь мы мыслим и сравниваем только образы нашего воображения» и даже для «вычисления величин и движений на небе... мы не возносимся к небу, чтобы делить его и измерять происходящие там движения, а спокойно проделываем эту работу в нашем кабинете или во мраке ночи» [6, с. 126]. Именно такое познание Гоббс называет «познанием *возникновения посредством дедукции*» и «демонстративным познанием a priori» [6, с. 235-236], желая подчеркнуть независимость такого знания от онтических предпосылок и приводя в качестве примеров не только геометрию. Так, «метод доказательства a priori можно применить в политике и в этике, т.е. в науках о *справедливости и несправедливости*, ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания сущности (курсив – А.Т.) того и другого» [6, с. 237]. Под созданием принципов для познания сущности нельзя понимать простое соглашение или конвенцию, делающую мнение истинным, ибо речь идет, прежде всего, о том, что такие принципы сами по себе не существуют и не выводятся из мира сущего, иначе их незачем было бы создавать. Но главное заключается в том, что создание принципов является делом мышления, ведь оно есть «познание возникновения посредством дедукции». Так же важно, что конститутивным условием рационального знания, выраженным в принципе «*cogito ergo sum*», выступает не факт существования предметов и их акциденций, а бытие мышления, взятое как факт существования сознания.

Именно это обстоятельство М.К. Мамардашвили фиксирует вышеупомянутым термином «онтология ума». На этом онтологическом уровне, сознание, выступая гарантией правильного знания и истины, представлено посредством следующей базовой характеристики – *очевидность*. Только тогда, когда исключены ссылки на

сомнительную веру в существование, «данность или данности сознания являются непосредственными, далее несводимыми очевидностями, которые могут быть положены в основание понимания всего другого. Все понимаемое другое будет относительным, лишь данные (или данности) сознания обладают непосредственной очевидностью или абсолютностью» [4]. Последовательно устраняя все, что для своего существования нуждается в чем-то помимо сознания, мы приходим к сознанию того, что для своего бытия познание не нуждается ни в каком существовании, кроме Cogito, т.е. мы приходим к очевидности или к данности идей сознанию.

Кстати, знание, описываемое в терминах очевидности, оказывается менее зависимым от корреспондентной концепции истины. И о фундаментальной связи между *очевидностью* и истиной свидетельствует не только предпочтение перед всеми прочими модусами восприятия, отдаваемое знакомящему нас с внешними предметами визуальному опыту. *Очевидность представляет собой трансцендентальный или «внутренний» признак знания*, она показывает, что сознанию в одном ряду с созерцанием дано и его идеальное содержание, причем без какой-либо необходимости его фактического наполнения или опыта «внешнего» сознанию существования. Радикальным образом отказ от корреспондентной теории истины в пользу очевидности как трансцендентального признака подлинного знания декларирует, например, Б. Спиноза. По его словам, «истинная мысль отличается от ложной не только по внешнему признаку, но особенно по внутреннему... в идеях есть нечто реальное, чем истинные идеи отличаются от ложных... она (истинная мысль – А.Т.) не признает объекта за причину, а должна зависеть от самой мощи и природы разума» [7, с. 343]. Сходные рассуждения о трансцендентальной природе лежат в основе и ряда современных феноменологических, по преимуществу, взглядов на проблему истины, что позволяет говорить об отношении аутентичности и преемственности между рационалистической философией Нового времени и феноменологией. На глубинное сущностное соотношение идеи истины и сознания очевидности, на их взаимную обусловленность указывает Э. Гуссерль. В первом томе «Логических исследований» он описывает очевидность в терминах типологического (сущностного) свойства акта переживания истины. «Очевидность же есть именно не что иное, как «переживание» истины... истина есть идея, единичный случай которой есть актуальное переживание в очевидном суждении» [8, с. 307]. Отсутствие в структуре акта такой характеристики ставит под сомнение возможность отнесения его к числу актов, конституирующих знание.

Особенность очевидности заключается в том, что связываемый с ней смысл является самодостаточным критерием рационального принятия истины, не требующим референции к предмету или акту познания. Очевидное не входит в состав сущего, охватываемого категориями «субъект» и «объект», не относится оно и к типу отношения между ними. В своем исходном понимании *очевидность есть способ описания* рационального знания, с одной стороны, и сознания, с другой. Другими словами, *очевидность есть некоторый элемент текста*, знакомящего нас с тем, что такое истина и сознание, именно текста, потому что, во-первых, ею что-то описывается, а, во-вторых, совершенно неважно, чем является сама очевидность, как неважно, чем является знак (чернильным пятном, следом мела, отпечатком и т.д.). В

рассматриваемой ситуации очевидность обладает рефлексивными свойствами структур, называемых метаязыками, которые, сами ничего не обозначая, выявляют особое содержание предметных языков, не относящееся ни к свойствам описываемых ситуаций, ни к свойствам самого языка. К очевидности, т.о., применимо все то, что Витгенштейн пишет о логической форме, показывающей себя в тавтологиях, и составляющей трансцендентальный фон языка вообще. Именно в этом контексте уместно говорить, как это делают М. Мамардашвили и А. Пятигорский [9], о «тексте сознания» как трансцендентальном описании и одновременно условии существования, например, такой характеристики как рациональность.

В целом же, принимая истолкование сознания не как психического феномена и вообще не как объекта, каковым оно не может быть в принципе, т.е. останавливаясь на понимании сознания как текста, имеющего смысл не в самом себе, а в том, что им описывается, можно сделать следующий вывод. В том смысле, в каком сознание остается предельным элементом описания рациональности как таковой, сама рациональность не содержится в знании и требует для своего выявления удостоверения в его очевидности, и поэтому разговор о последних основаниях принятия истинного знания тем самым и всегда оказывается феноменологией рациональности. При этом феноменология мыслится скорее как жанр или как стиль, существенной формой выражения в котором служит не роман и не стих, а сознание.

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ТЕКСТ В СТРУКТУРЕ ПРАКТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Возможность экспликации из некоторого предметного языка науки текста сознания, т.е. приведения содержащегося в нем смысла к очевидности, служит основанием для того, чтобы называть этот язык и то, что в нем выражено, рациональным. Такая возможность рациональной истины и знания принципиально реализуема не только в отношении рассудка, но и в отношении воли, в том смысле, что возможно знание не только факта, но также цели, ценности, блага и т.д., т.е. своего рода «нравственные истины». Это должно следовать хотя бы из того, что воля, мотивы поступков, аффекты и интересы, цели и средства деятельности так же могут браться как очевидное содержание сознания и тем самым служить описанием практической рациональности. Учитывая, что в эпистемологической перспективе классической рациональности («онтологии ума») отношения между идеями имеют приоритет в сравнении с отношениями между идеями и предметами, а воля дана нам всегда в идее, но никогда как предмет, становится ясно, что рациональное практическое познание более адекватно и достижимо, и поэтому его возможность реальнее, чем возможность познания природы.

В подтверждение данного тезиса о существовании нравственных истин и их большей достоверности в сравнении даже с математическими Локк говорит, например, следующее: «если бы люди искали нравственные истины... с тем же беспристрастием, с каким ищут истины математические, они нашли бы, что первые более тесно связаны друг с другом, более неизбежно вытекают из наших ясных... идей и ближе подходят к совершенному доказательству» [10, с. 30]. То предпочтение, которое отдается нравственному познанию перед математическим, не говоря уже о естественнонаучном, имеет своей почвой религиозное мышление, для которого значимо, что Бог может оставить неопределенным положение небесных тел, но не мо-

жет оставить неопределенным нравственный порядок. Эту мысль Локк развивает в работе о «Законе природы», где подчеркивает, что наши познавательные способности ничего бы не стоили, если бы не постигали закон нашего существования также достоверно, как они определяют законы явлений природы. В более развернутом виде идея о главенствующей роли морального интереса в обосновании рационального познания встречается в философии Спинозы, которая, как известно, в своем систематическом завершении есть ни что иное, как этика.

Впрочем, в явной или неявной форме аргумент в пользу неизбежности метафизического расширения знания в поисках обоснования области морального познания присутствует практически в любом философском тексте Нового времени, начиная с Декарта и заканчивая Шопенгауэром. На корни этого морального интереса, развивающего вкус к метафизике у субъекта, занятого познанием истины, указал М. Хайдеггер. В какой-то момент тема естественной религии и естественного права, вслед за наукой опираясь на *Lumine naturalis* и освобождаясь от авторитета католического догмата, даже начинает доминировать над теологическим дискурсом о человеке, перерастая в антропологию и социальную теорию Просвещения. Происходит то, «что на место достоверности спасения как мерила всякой истины человек ставит такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как сущем, опирающемся таким путем на самого себя» [11, с. 118], т.е. на очевидность, доступную в переживании картезианского *cogito*. Условием этого переживания, согласно Декарту, выступает *liberum arbitrium*, дающая право «воздерживаться от веры в то, что не полностью исследовано и не вполне достоверно и таким образом остерегаться какого бы то ни было заблуждения» [12, с. 316]. Так, свобода как морально-практическая категория становится условием познания и «уникальной метафизической позиции», внутри которой в поисках истины разум, освобождаясь от заблуждений, наталкивается на необходимую очевидность – *cogito ergo sum*. Поэтому, в интерпретации Хайдеггера, «та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в Откровение, не просто вообще притязает на необходимое, но притязает на нее так, что человек сам от себя каждый раз полагает это Необходимое и обязывающее» [11, с. 119]. Другими словами, рациональное познание оказывается укорененным в метафизическом акте свободы, с необходимостью осуществленном разумом, определяющим себя к существованию в качестве переживания очевидности.

Собственно, позиция Хайдеггера не уникальна. Если обратится к анализу претензий, выдвигаемых против рационалистической философии Нового времени, то суть используемых при этом аргументов, например, в ницшеанской, марксистской или иной редакции, заключается как раз в незлиминруемости из нее моральной ценности – будь то в форме социального интереса или *ressentiment*. Иное обстоятельство заключается в том, что те же Маркс и Ницше видят в морали источники аргументов *ad hominem*, тогда как в метафизике Нового времени с ней связываются надежды на достижение аподиктичности – всеобщей, необходимой и обязывающей силы истинного познания. В расхождении во взглядах на связь рациональности, нормы и аподиктичности и заключается то обстоятельство, в связи с которым здесь ста-

вится вопрос о возможности выявления особого типа рациональности, необходимой в области практического знания.

Требование аподиктичности, т.е. требование всеобщности и необходимости истин, составляющих содержание той или иной области знания, играет далеко не последнюю роль среди критериев, предъявляемых к познанию в рамках классического идеала рациональности. Смысл аподиктичности заключается в том, что действия разума обязательны и одинаковы для всех, кто мыслит. И если очевидность устраняет возможность сомнения в пределах субъективно выделенного сознания, то к аподиктичности мы приходим посредством такой модификации сознания, которая удостоверяет объективную невозможность сомнения. И если в первом случае, субъект, выступающий против очевидности, приходит к недостоверным выводам, то, преступая объективную невозможность сомнения, за свою недоверчивость он расплачивается абсурдом, т.к. вне границ аподиктического – только противоречие. Впрочем, с точки зрения классического идеала рациональности, очевидность и аподиктичность сопряжены друг другу, поэтому, открывая истину, мы всякий раз имеем возможность убедиться в ее всеобщности и необходимости. На неизбежную аподиктичность познания, обращающего внимания только на очевидное, указывает, например, Гуссерль, когда пишет, «что истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [8, с. 259].

Мы полагаем, что именно требование аподиктичности приводит в случае познания, имеющего дело со спонтанно (свободно) действующим субъектом, либо к необходимости *восполнения феноменологического обоснования рациональности морально-практическим (нормативным) текстом*, либо вообще уводит практическое знание за пределы эпистемологического анализа.

Сходная проблема гораздо реже возникает, когда речь идет о естественнонаучном или математическом знании, поскольку работающие в этих областях науки готовы на определенных условиях отказаться от всеобщности и необходимости в пользу иных, возможно, более эффективных критериев. Дело в том, что ориентация на очевидность и аподиктичность указывает на зависимость науки от философии: пока разум остается последним основанием и источником легитимации знания, до тех пор философия претендует на роль науки всех наук, т.к. только в философии знание доводится до уровня постижения разумом, становясь подлинно всеобщим и необходимым. Поэтому, перестав удовлетворять канонам, установленным в рамках классического идеала рациональности, науки всего лишь теряют зависимость от философии, полагаясь на иные формы поддержки, исходящие уже не со стороны разума и философов, а со стороны политических и экономических объединений и их представителей.

Относительно практического знания ситуация радикально отличается, т.к. отказ от аподиктичности здесь в принципе невозможен, ибо ориентация на всеобщность и необходимость мыслимого предмета – принципа, определяющего волю к совершению действий – единственное, что делает его осмысленным, а не, скажем, приятным или полезным. Притом, что из области практического познания плюрализм изгоняется труднее всего, о чем свидетельствует неискоренимое многообразие этических систем, все-таки именно здесь отсутствует почва для релятивизма и именно отсюда

проистекает требование аподиктичности. В.С. Соловьев формулирует его следующим образом: «нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра значение постоянной и всеобщей нормы и идеала» [13, с. 58].

Для того, чтобы убедиться в неискоренимости требования общезначимости из сферы практического достаточно рассмотреть существо феномена «обида», с которым мы сталкиваемся везде, где нарушается то, что считается нами обязательным. Несмотря на аффективный характер «обиды», причины этого чувства вряд ли лежат в области эмоциональной психической жизни, где протекают реакции на различные события и действия, затрагивающие нас лично. В отличие от удовольствия и неудовольствия, – аффектов в подлинном смысле слова – встречающихся в эмоциональной жизни каждого естественного индивида по поводу любого предмета, «обиду» можно испытать не от всего, что угодно. Нам может нравиться или не нравиться погода, но обижаться на нее в высшей степени трудно. Обиду также следует отличать от озлобленности как реакции на испытывание высшей степени неудовольствия, обида является страдательным, пассивным переживанием, в отличие, например, от связанного с ней акта *прощения*. Труднее всего определить то, на что обижаются, т.к. поводы чрезвычайно разнообразны и классифицировать их не представляется возможным. Но, как многие аффекты на самом деле имеют своей причиной чувство удовольствия и неудовольствия, взятые в качестве предельных, далее неразложимых оснований душевной жизни, точно также и обида есть такое простое «впечатление рефлексии» (Юм), предметная направленность которого может быть найдена в пределах определений, даваемых сознанием.

Что это за определение сознания, из схватывания которого проистекает переживание обиды, становится ясно, если мы рассмотрим то, как проходит обида, т.е. становится возможным прощение. Извинения, ожидаемые обиженным, принимают только тогда, когда нанесший обиду признает, что не был в праве поступать так, как поступил. Ибо он нарушил известное правило, действующее в отношении обиженного и *обязательное для признания и исполнения каждым*. Обидеться и требовать извинений можно от всякого, нарушившего данное правило. Извинения также могут быть приняты, если они убедили обиженного в том, что совершенное в отношении него действие не нарушило никакого *общеобязательного* правила или нарушило правило, не являющееся *обязательным* для того, кто его совершил. Как видно, источником обиды служит *преступление обязательного для всех, т.е. нарушение всеобщего и необходимого требования*, заявленное в поступке или суждении отрицание его аподиктичности. Извинение требуется всегда, когда нарушено налагаемое на каждого обязательство, даже если мы не испытали связанного с проступком неудовольствия. И, как правило, только обида, но никогда озлобленность или другой аффект, может служить основанием для требования установить вменяемость проступка и *ответственность* того, кто его совершил.

Это общезначимое и общеобязательное требование носит название *долга*, и, если говорить серьезно, то у человека нет никакого другого, более веского оправдания, кроме засвидетельствования исполнения им своего долга (кстати, в качестве

извинения наряду с «я был должен» принимается только «я виноват»). Там же, где долг исполнен, повод для обиды отсутствует, хотя сохраняется почва для неудовольствия и связанных с ним аффектов – озлобленности, зависти, желания мести и т.д. Переживание, связанное с фактом исполнением долга, представляет собой нечто, прямо противоположное обиде: уважение. И хотя может казаться, что уважение, подобно удовольствию и неудовольствию, не покидает зыбкой почвы эмоциональной жизни и выражает лишь субъективно-личностную оценку, лишенную рационального основания – это не так. Согласно Канту, «хотя уважение и есть чувство, оно, тем не менее, чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а *спонтанно произведенное понятием разума...*»; само же уважение «означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону... предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на себя самих и, тем не менее, как необходимый сам по себе» [14, с. 171]. Как видим, долг и уважение как первичные феномены морального сознания непосредственным образом в переживании очевидности отсылают к понятию закона, выражающего всеобщее и необходимое, деонтологическое и аподиктическое содержание практического познания.

Известные со времен «Критики практического разума» факты *трансцендентальной феноменологии сознания должного* приводятся здесь не с целью изложения очередной этической доктрины, а для того, чтобы удостовериться в неустранимости притязаний на аподиктичность из дискурса, имеющего своей целью обоснование совершаемых действий через демонстрацию их осмысленности. В этом нуждается не только практическое познание, ограниченное нуждами обыденного повседневного существования, но и практическое познание, достигающее систематизации в форме теории. В частности, такую цель ставит перед social sciences М. Вебер. С его концепцией «понимающей социологии» связано ключевое для наук указанного цикла определение понятия действия, отличающегося от поведения тем, что «действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный *смысл*» [15, с. 603]. При этом в качестве наиболее значимого объекта социальных наук Вебер указывает тот, в отношении которого возможна очевидность интерпретации, находящая подтверждение в рациональных процедурах познания. Другими словами, «рациональная очевидность присуща тому действию, которое может быть полностью доступно интеллектуальному пониманию в своих преднамеренных смысловых связях» [15, с. 604]. Однако, каким образом и благодаря каким методологическим установкам social sciences могут достигать требуемого понимания смысла, подразумеваемого при совершении действия, - не совсем ясно. Ибо эмпирические, позитивные методики этих наук, направленные на изучение способов бытия сущих объектов, в принципе не в состоянии иметь дело со смыслом, тем более постигаемым с очевидностью и аподиктичностью.

В перспективе трансцендентальной феноменологии сознания должного *осмысленность подразумевает указание на согласие или непротиворечие совершаемых субъектом действий с рационально понимаемым долгом, т.е. очевидно усматриваемым единственным общеобязательным и общезначимым представлением о том, каким должно быть положение дел, предшествующее совершению действия (мотив), каким должно быть действие (средства) и какое положение дел должно*

стать в результате действия (цель). Поэтому естественно будет предположить, что основание познания действия через его осмысленность допускает реконструкцию преимущественно в терминах описания (текста) связанного с ним сознания должностования.

Есть все причины называть знание, имеющее своим предметом осмысленность действия, рациональным по характеру и практическим по предмету, отличая его от прочих концептуальных картин действия, полагающих в основу его объяснения помимо осмысленности естественные причины, или допускающих осмысленность не через должное, а через иные формы мотивации. Надо подчеркнуть, что только *должное*, взятое в качестве основания, делает объяснение действия аподиктическим и тем самым очевидным и рациональным. Впрочем, ссылка на должное не служит окончательному разрешению проблемы специфических черт рациональности практического знания, но с ее помощью можно поставить вопрос так, чтобы он затрагивал само существо как рациональности, так и практического знания: какие эпистемологические презумпции действуют в отношении познания должного в отличие от познания сущего, каковы трансцендентальные условия сознания деонтологической, а не только теоретической аподиктичности?

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916 с приложением... – Томск: Водолей, 1998. – 192.
2. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. - № 4. – С. 40-52.
3. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. – М.: «Наука», 1980. – С.319-504.
4. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности // www.philosophy.ru
5. Беркли Дж. Сочинения. – М.: «Мысль», 1978. – 556 с.
6. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. – М.: «Мысль», 1964. – 583 с.
7. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. – М., 1957. – 630 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1. Пролегомены к чистой логике // Гуссерль. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 175-353.
9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
10. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – 560 с.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1996. – С. 63-176.
12. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1989. – 654 с.
13. Соловьев В.С. Оправдание добра: нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – 479.
14. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – 630 с.
15. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

Поступило в редакцию 23.10.02