

УДК 161.111

А.М. Тимохин

НОРМЫ В КОНТЕКСТЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАССУЖДЕНИЯ

Как и делающий его возможным разум, естественный закон есть продукт описываемого М. Вебером и его последователями процесса рационализации Западного мира, процесса, который задолго до своих современных теоретиков получил название *Просвещения*. Именно в контексте этого процесса становится возможным адекватное понимание того, что скрывается за идеей естественного закона, и как следует истолковывать значение выражающих его норм. Одним из наиболее ярких определений сущности просвещения по-прежнему может служить кантовское понимание просвещения как выхода из состояния несовершеннолетия или несамостоятельности разума, из состояния подчинения авторитету и традиции [1]. Однако причины, по которым разум становится авторитетом для самого себя, причины, по которым следует предпочесть авторитет разума авторитету откровения и традиции, нуждаются в прояснении. При этом речь идет о таком измерении разума, содержанием которого по преимуществу выступали бы нормы, точно также как теоретический разум раскрывает себя в присущих ему понятийных содержаниях. Поскольку же интересующее нас нормативное измерение разума не является себе столь непосредственно ни в чем, кроме того, что называется просвещением, постольку последнее и будет предметом нашего рассмотрения.

Согласно В. Хесле, исходный исторический смысл просвещения состоит в «выражении фазы отрицания, в направлении субъективной рефлексии против власти традиции, обычаев, религии, а также теоретической философии, которая их легитимирует» [2, с. 55]. Позиция В. Хесле вполне согласуется с взглядом на сущность просвещения представителей Франкфуртской школы, описывающих «процесс бесконечного просвещения, в ходе которого любое определенное теоретическое воззрение с неизбежной необходимостью вновь и вновь подвергается уничижительной критике, выставляющей его в виде всего лишь некоего верования...» [3, с. 25]. Т.о., просвещение, по крайней мере, в своих начинаниях, предстает исключительно негативным движением, отрицающая сила которого направлена против природы как источника порабощения человека и бога как ее создателя. «С давних пор просвещение в самом широком смысле прогрессивного мышления преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами... программой Просвещения было расколдование мира» [3, с. 16]. Поэтому движущей силой просвещения выступает критика представлений, внушенных авторитетом веры и традиции, поскольку именно в них усматривается зависимость человека от природы и божественных сил. Поскольку просвещение это, прежде всего, культурный и исторический процесс, то в первую очередь, он заявляет о себе в стремлении изменить человека и социальный порядок, в котором он существует.

Одно из первых исторических свидетельств европейского просвещения - появление в античной культуре софистов, поставивших под сомнение основы греческих аристократических институтов. По словам Гегеля, «софисты выступили в ту эпоху, когда греков в религиозной и нравственной жизни перестали удовлетворять одни лишь авторитеты и традиции» [4, с. 285].

В аристократической Греции право законодателя проистекало из присущих ему добродетелей, т.е. качеств и способностей человека, которые служил достижению блага. Единственным свидетельством и гарантией добродетели было благородное (аристократическое) происхождение, устанавливающее связь правителя с традицией и сакральным миром. Поэтому добродетели считались врожденными, естественными в том смысле, в каком природа тогда принадлежала мифу. «Повсюду, где безраздельно господствуют авторитет и традиция, существующие нормы считаются естественными» [5, с. 380].

В этих условиях культурный шок, вызванный софистами, проистекал из их претензии на обучение добродетелям. С точки зрения софистов, быть правителем и законодателем можно научиться, можно стать добродетельным не от рождения, а благодаря образованию. Ключевым моментом аргументации софистов по этому вопросу было разделение и противопоставление понятий *природы* и *закона*, в рамках которого единственным источником закона признавалось установление, подчеркивающее его неабсолютный и преходящий характер. С точки зрения софистов, природа и закон большей частью противоречат друг другу, поэтому одной из самых распространенных форм софизма было изображение конфликта между тем, что существует от природы, и тем, что возникло из обычая. Софистами этот троп использовался с целью «заставить говорить не согласующееся с общепринятыми мнениями» [6, с. 559], а Сократ в диалоге Платона «Горгий» делает его одним из приемов знаменитой маевтики, заставляя собеседника размышлять самостоятельно [7, с. 522].

Софисты, усвоившие уроки античной медицины и натурфилософии, понимают природу уже не сквозь призму мифов. Природа означает для них просто доцивилизационное состояние человека, прообраз более позднего понятия естественного состояния, когда человек еще не обременен авторитетами и традицией. Поэтому единственный принцип, выражающий требование природы - это принцип силы, согласно которому, кто сильнее, тот и прав: «это справедливо - когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» [7, с. 523]. Любое установление для софистов есть следствие искажения природы: «законы устанавливают слабосильные... ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания» [7, 523]. Те, кто следует закону, подчиняются ему потому, что слабы, сильный имеет право игнорировать закон, следуя только своей природе, как это рекомендует Протагор, становясь «мерой всех вещей». С этой точки зрения, оказывались несостоятельными не только политические и правовые нормы, но и этика: известно, что Гиппий отрицал противоестественность инцеста, а многие софисты восхваляли общность жен. Даже вера в богов рассматривалась софистами как человеческое установление. «Но чем более человеческая воля освобождалась от преград, которые ставили ей доселе вера,

традиция и закон, тем выше росла ценность тех средств, с помощью которых можно было склонить на свою сторону и подчинить себе эту всемогущую волку» [8, с. 84]. В глазах софистов такой силой обладало именно то, что позволяло изобличить искусственность аристократической добродетели и устанавливаемого ею закона - *λογος* - способность думать и выразить свои мысли.

Впрочем, негативная критика не исчерпывает всего содержания процесса просвещения, которому присуща внутренняя диалектика, побуждающая к переходу от отрицания к утверждению новых институций взамен отвергнутых. «Поскольку без норм жить невозможно, просвещение, опираясь на принцип субъективной рефлексии, обращается к «обоснованию», заверяя, что его нормы служат следствиями свободного от внешнего авторитета наиправильнейшими рассуждениями...» [2, с. 56]. «С того времени сознательное обустройство жизни и стремление к подчинению твердым разумным нормам все увеличивалось. Настало время, когда бессознательный опыт должен был все более уступать осознанным правилам» [5, с. 366]. Примерно в этот же период появляется большая часть античных канонов, посвященных изложению правил и принципов различного рода искусств, начиная с архитектуры, воинского дела, медицины и заканчивая поварским делом. Канон служит одной из первых форм выражения знания, пришедших на смену мифа и поэмы и истории задолго до появления первых трактатов. Именно овладение каноном делало древнего грека мастером, *знающим свое дело*.

Но откуда субъективность может черпать силы для утверждения нормативного порядка в условиях, когда ссылки на авторитет веры и традиции невозможны, а учреждаемые институции должны быть общепринятыми? Ответ на этот вопрос также является общим для философии просвещения. И хотя наиболее распространенная формулировка принадлежит Новому времени - знание есть сила (Бэкон) - смысл ответа был осознан уже античной философией: «добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» [9, с. 599]. С этого момента как раз и начинается «понимание сплетения рациональности с социальной действительностью, равно как и неразрывно связанного с таковым переплетения природы с господством над ним» [3, с. 13]. Причем, речь идет о рациональности и социальности особого типа, где источником авторитета и осмысленности может стать рассуждение, основанное только на самом себе, подчинившееся в своем стремлении к истине знанию требованию рефлексии. Ярким примером подобного сращивания познавательного и социального интереса традиционно служит философия Платона, у которого впервые вопрос об объективной значимости норм оказывается объединенным с вопросом об объективности познания.

В диалоге «Менон» поднимается типичная для античного просвещения тема добродетели и возможности обладания ею, но в ее рассмотрении Платон занимает позицию, отличающуюся и от аристократической, и от софистической. Исходным условием овладения добродетелью Платон считает знание того, что же такое добродетель, справедливо отмечая, что «если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь» [9, с. 575]. Это как раз то, что не в силах объяснить софист. В отличие от софистов Платон занимает позицию эйдетического анализа, пытаясь

выявить то, что обще всем частным добродетелям, другими словами, идею или принцип, руководствуясь которым человек неизбежно совершал бы благо. Но здесь же, в «Меноне», Платон приходит к неожиданному заключению о том, что в отношении идеи добродетели знание в принципе невозможно, если под знанием понимать то, что дается через изучение, т.е. добродетели нельзя ни научиться, ни научить [9, с. 606]. Единственный выход из возникшего парадокса - допущение особого способа познания идей, или, если быть точным, их присутствия-обнаружения в уме, когда «искать и познавать - это как раз и значит припоминать» [9, с. 589]. Т.о., вопрос о добродетели вплотную подводит Платона к необходимости особого рода метафизики, допускающей наряду с единичными вещами существование и познание идей, гарантирующих общее и универсальное знание. И если отдельные добродетели позволяют достичь того или иного блага, то добродетель вообще есть знание идеи высшего блага. И если знание медицины составляет добродетель врача, позволяя эффективно лечить людей, то знание блага составляет добродетель политика, позволяя ему править рассудительно и справедливо, руководствуясь при создании законов знанием того, что хорошо, а что плохо.

Т.о., с помощью теории идей, Платону удастся выявить рациональные основания добродетели и предъявляемых ею человеку требований. Но вместе с этим он указывает и новую сложность: парадоксально, но при том, что добродетель состоит в знании, она не есть знание - ей нельзя ни научиться, ни научить. Этот парадокс формулируется в «Меноне», но, к сожалению, не поясняется ничем, кроме ссылки на то, что возможность знать добродетель - «божественный дар», которым наделены только философы, к мудрости которых должны прислушиваться все остальные.

При всей привлекательности платоновского идеализма как единственной возможности обоснования авторитета разума в качестве принципа добродетели и полноправного законодателя нельзя игнорировать те апории, с которыми этот идеализм сталкивается. Следует констатировать, что в своей объективно идеалистической манифестации разум может служить разве что идеалом для самого себя, идеалом, для достижения которого он нуждается в принципах, которые, также как и идеал, должен сформулировать самостоятельно. Объективно-идеалистическая трактовка блага подходит для определения целей, но оставляет разум, инициировавший его открытие и ищущий средства для его достижения, без объяснения того, как эта цель может быть связана с доступными ему средствами. Цель, средства для реализации которой не определены посредством адекватных принципов, открывает путь не только для иррационализации, но и для имморализации воля.

Здесь кроется обратная сторона просвещения, его диалектика, как говорят представители франкфуртской школы, или антипросвещение, как говорит Хесле, и истоки рациональной утопии, опасную сторону которой так ясно осознал Поппер [10]. Так попытка опереться на авторитет разума оборачивается его диктатом, жесткая критика которого - один из пунктов программы современной практической философии, имеющей антиплатонистские устремления. Но независимо от своего

объективно-идеалистического решения затронутая Платоном проблема воспитания правителя или, что то же самое, добродетельного человека имеет самостоятельное значение. Она демонстрирует частичное несовпадение понятия добродетели с понятием знания.

Трудности построения знания о добродетели отмечает и Аристотель, утверждавший, что «... в понятиях прекрасного и правосудного... заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто все это возможно только условно (*νομοι*), а от природы (*φύσει*) этого нет» [11, с. 53]. Но, несмотря на это, он считал возможным включить эти понятия в сферу мышления и знания в самом широком смысле. Наиболее часто встречающийся термин для обозначения знания - *ἐπιστήμη*. Им обозначается специфический род бытия, среди характеристик которого наиболее важными представляются две. Во-первых, способность объяснения: знание отвечает на вопрос «почему», в отличие от опыта, отвечающего на вопрос «что» [12, с. 66]. Во-вторых, доказательность. Среди знаний особое место занимает наука, «та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще - наилучшее» [12, с. 69]. Это наука, «исследующая первые начала и причины: ведь и благо и то «то, ради чего» есть один из видов причин» [12, с. 69]. Она достойна названия мудрости, главенствует над другими науками и носит название первой философии.

Как и у Платона, знание рассматривается Аристотелем в качестве особого рода добродетели - добродетели души или мышления: «добродетелями являются те склады [души], благодаря которым та и другая [часть] (души - имеется в виду стремление и ум - *А.Т.*) достигнет истины наиболее полно» [11, с. 174]. Всего Аристотелем указывается пять вещей, благодаря которым рассуждения бывают истинными: искусство, наука, рассудительность, мудрость и ум [11, с. 175]. Однако, мудрость и составляющая ее наука не составляют собственно человеческой добродетели, потому что «благодаря одному только знанию того, что правосудно, добродетельно и прекрасно, мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» [11, с. 186]. Дело в том, поясняет Стагирит, что первая философия имеет дело с вечным и неизменным, в отношении которого никакой поступок не возможен, и, следовательно, нельзя говорить о добродетели. (Впоследствии этот аргумент будет четко сформулирован Дж. Муром). Знание, имеющее дело с изменчивым, с тем, что может быть и так и иначе, следует поэтому отличать от науки, оно также есть результат рассуждения, знакомящего с причинами, но отличается от теории своей направленностью. Аристотелем констатируется, что «всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное» [12, с. 181]. При этом он различает науки об умозрительном (*θεωρητικὴν*) от искусства творения (*ποιητικὴν*), а также от практики (*πρακτικὴν*). Отличие практики от творения заключается в их результатах - результатом практики служит не созданная действием вещь, а сам поступок [11, с. 175].

Направленное на поступок истинное рассуждение чаще всего обозначается у Аристотеля термином «*φρονεσις*», с целью отличить его от теоретической активности ума, именуемой «*νοεσις*». Подобная дихотомия восходит к Платону:

«разделим все знания надвое и один назовем практическим, а другой - познавательным», причем практическое он называет «знанием, как бы вросшим в дела» [13, с. 4] - однако никаких других деталей, раскрывающих особенности понимания знания, участвующего в совершаемых людьми действиях, больше не упоминается. Более детальную картину дает Аристотель в своем учении о фронесисе. Учение о фронесисе находится в центре внимания 6 книги Никомаховой этики. Оно частично совпадает с некоторыми этическими воззрениями Платона (например, его пониманием софросинии как одной из центральных добродетелей), однако подчеркивает момент обособленности практического рассуждения от теоретического. Однако, праксис все-таки причастен познанию, поскольку у человека имеется специфическая интеллектуальная способность, являющаяся модификацией мышления и способная в отличие от созерцательного и умозрительного *νοεσις*'а оказывать воздействие на совершаемые им поступки. Именно это обстоятельство и демонстрируется определением рассудительности: «рассудительностью необходимо является душевный склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» [11, с. 177].

Причастность фронезиса к истине и суждению делает возможным поступок, основанный на принципах и доказательствах. Одни из видов практического рассуждения рассматривается уже самим Аристотелем в «Никомаховой этике», в дальнейшем он получил название практического силлогизма [12, с. 197]. В практическом силлогизме рассудок мыслит саму практику или поступок, связь между целью и средством ее достижения, причем связь конститутивную, поскольку именно в ней и именно мышлением обнаруживается основание поступка.

С обнаруженного Аристотелем случая мышления, направленного на решение практической, а не теоретической задачи, берет свое начало традиция логического или, шире, методологического анализа практических рассуждений, а так же их роли в обосновании моральных суждений и связи с научным знанием. Среди наиболее репрезентативных концепций практического рассуждения следует упомянуть «умозаключение практического разума» И. Канта, концепцию средства как "среднего члена умозаключения" в телеологии Г. Гегеля и «логику практики» Дж. С. Милля. Интерес к логике практического рассуждения не ослабевает и сегодня. Общим для любой концепции практического рассуждения, начиная с Аристотеля, служит идея о том, что в нем обнаруживается связь между истиной и нормой, причем связь логического или рассудочного характера как некоторого рода форма мышления, к которой применимы те же принципы, которые рациональность предъявляет к теоретическому познанию.

В практическом рассуждении, как нам кажется, содержится модель для понятия «нормативное значение» или «значение нормы». Эта модель ни в коей мере не противоречит тем утверждениям логического позитивизма, которые отказывают нормам в значении на основании того, что нормы лишены фактического содержания. В практическом рассуждении о фактах тоже не упоминается ни слова. Несмотря на то, что одна из посылок, та, в которой утверждается наличие желания или цели, кажется фактической, легко убедиться, что истинность рассуждения в

целом не зависит от ее истинности или ложности. То предписание, которое следует из практического рассуждения, является предписанием для поступка и истинно в отношении поступка даже тогда, когда для его совершения нет никаких фактических оснований. Говоря иначе, с точки зрения практического рассуждения, истинность правила, устанавливающего необходимость совершения поступка, не зависит от наличия или отсутствия у этого поступка фактического основания, например, желания. На это обстоятельство постоянно указывал Кант, полагая в нем признак моральности поступка. Но оно содержит в себе и признак истинности познания поступка, ибо невозможно с полной достоверностью знать, почему поступок был совершен, можно только знать, почему он должен был быть совершен. Так или иначе, практическое рассуждение не претендует на то, чтобы полагать свое значение в том или ином фактическом материале. Тем не менее, практическое рассуждение имеет значение в силу того, что оно может быть истинным или ложным. *И нормы получают свое значение благодаря тому, что формулируются в практическом рассуждении или даже полагаются в его основании.* Последнее не исключает того, что встречаются нормы, не имеющие значения, - это нормы, которые ни при каких условиях не могут стать частью практического рассуждения, направленного на познание истины. Т.о., мы получаем возможность говорить о критерии значимости нормы. Значение нормы зависит от истинности практического рассуждения, каковую нормы и демонстрирует в своем содержании, получая тем самым и значение, и обоснование.

Суждение, значением которого выступает истина, как правило, считается выражающим знание. На то, какого рода знанием являются истины практического рассуждения, указывает уже Аристотель. Совокупность истинных и аподиктических суждений рассудительности образует то, что можно назвать «управляющее знание, или искусство, т.е. политика», которая как «управляющая представляет собой законодательную науку» [11, с. 180]. Рассудительность, впрочем, не однородна, поскольку может быть направлена не только на отдельного человека. Судя по наследию Стагирита, знание, составляющее рассудительность, делится на этику, указывающую пути достижения индивидуального блага, и политику, приводящую к общему благу. Политика касается рассудительности тройкого рода: «одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве» [11, с. 181]. Важно учитывать многообразие видов рассудительности с тем, чтобы не ограничивать практическое знание только этическим содержанием, включая в него вопросы основания права, экономики, политики, социального регулирования и организации и т.д.

Также ясно, что античная традиция полагает практическое рассуждение в качестве основы любой добродетели как средства достижения блага, «ведь при наличии рассудительности, хотя это только одна из добродетелей, все нравственные добродетели окажутся в наличии» [11, с. 190]. В этом качестве практическое знание служит источником любых требований и обязанностей, устанавливаемых разумом для человека. Причина значимости требований рассудительности состоит в том, что она «позволяет совершать поступки, ведущие к цели» [11, с. 190]. Однако сами цели

рассудительность не устанавливает. Знание цели, тем более, высшего блага, составляет предмет первой философии или, как ее часто называют, метафизики, потому что «предписания рассудительности - это предписания ради мудрости» [11, с. 190].

Всего вышесказанного достаточно для того, чтобы квалифицировать добродетель, включающую в себя рассудительность и мудрость, о которой говорит Аристотель, в качестве феномена, в описании которого уместен термин «практическое знание». Независимо от собственно аристотелевской терминологии, но на ее основе *практическое знание может быть определено как знание того, как и какие поступки можно совершать, т.е. как смысл аподиктического суждения о том, почему поступок совершается именно таким, а не иным образом* (какова его причина или основание во всех возможных смыслах этих терминов). Практическое знание - знание в особом значении этого слова, подразумеваемом, например, в выражении «знать свое дело». Поэтому обращение к проблеме практического знания служит одним из немногих способов теоретической экспликации понятия рациональной деятельности, т.е. деятельности, которая в отличие от поведения, подчинена нормам и свойственным им смысловым связям.

Осмелимся предположить, что практическое знание служит содержанием того типа норм, который мы, благодаря философии Гоббса, выявили как естественные законы или просто нормы-законы, и которые обозначили термином "рациональная норма". В свою очередь, тексты, формулирующие эти нормы, суть совокупность суждений практического знания, смысловая связь которых выражает понимание целей и оснований поступков и вся достоверность которых зависит от достоверности этого понимания.

Только в отношении поступка, подчиненного требованиям практического знания, уместно говорить о его рациональности в том значении, которое в это понятие вкладывается Просвещением. И дело не только в том, что поступком руководит знание, а в том, что с его помощью осуществляется сознательный выбор. Последний же есть ни что иное как *«стремющийся ум... или же осмысленное стремление, т.е. стремление, движимое мыслью, а именно такое начало есть человек»* [11, с. 174]. Такое понимание природы человека раскрывает всю суть культивируемого просвещением европейского рационализма. Поэтому, несмотря на всю свою историческую отдаленность, первый урок просвещенного рационализма, данный Европе греками, служит фоном, на котором приобретают смысл все последующие рассуждения в области практической философии. Однако путь рационализации нормативного универсума существенным образом отличается от привычных приемов рационализации истины. Он не ограничивается одним только понятийным упорядочением опыта и эпистемологическим приоритетом априорных форм мышления над эмпирически познанием. У обращающейся от опыта и познания к практике рациональности обнаруживается аспект, который не представлен в теоретической методологии научного знания и который условно можно назвать *деонтологическим*.

Список литературы

1. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения в шести томах. Т. 6: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1966. - С. 25-36.
2. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі: Пер. з нім. - К.: Лібра, 2003. - 248 с.
3. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты: Пер. с нем. - М.-СПб: Медиум, Ювента, 1997. - 312 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1975. - 452 с.
5. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1.: Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 1999. - 606 с.
6. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1978. - С. 533-593.
7. Платон. Горгий // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1994. - С. 477-574.
8. Целлер Э. Очерк истории греческой философии: Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 1996. - 296 с.
9. Платон. Менон // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1994. - С. 575-612.
10. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. В.Е. Садовского. - М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. - 448 с.
11. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1975. - С. 53-294.
12. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1975. - С. 63-368.
13. Поппер К. Злиденність історизма: Пер. з англ. - К.: «АБРИС», 1994. - 192 с.

Поступило в редакцию 18.01.2005