

А. И. Огнёв
ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ
ПО ВИНДЕЛЬБАНДУ*

Литература: W. Windelband. Präludien (русский перевод <С.Л.> Франка); Idem. Über Willensfreiheit (русский перевод <М.Я.> Фитермана)**.

Особенности системы этики Вильгельма Виндельбанда почти целиком определяются его общим философским мирозерцанием, и только в связи с последним возможны изучение и оценка этой системы.

Виндельбанд — один из самых типичных представителей неокантианского течения в философии нашего времени. В его исследованиях особенно резко сказались две основные тенденции, которые так или иначе дают тон всем направлениям, причастным к стремлению вернуться к руководящим принципам кантовского критицизма: тенденции удерживать научную мысль в пределах опыта, понимаемого в этом случае в согласии с представителями эмпиризма¹, и в то же

* В частном архиве протоиерея Саввы Михалевича сохранилось два варианта этого текста Огнёва — рукописный (26 тетрадных страниц) и машинописный (12 страниц увеличенного формата А4). Название рукописного варианта — «Обоснование...», машинописного — «Основание...» Возможно, в машинописном тексте опечатка наборщика, поэтому в качестве окончательного выбрано название, данное в рукописи. За исключением еще ряда опечаток, имеющих в машинописном тексте, варианты идентичны. Текст публикуется в современной орфографии и пунктуации, сокращенные в рукописи служебные слова даются полностью по умолчанию. Цитаты сверены по изданию, на которое ссылается автор [1–4]. Текст датирован 25 января 1910 года, следовательно, был написан на четвертом году обучения Огнёва в Московском университете, видимо, как реферат в философском кружке, поскольку дата написания текста соответствует дате начала студенческих каникул. Об авторе см.: *Буткина Е. А.* В кругу возвышенных идей: Александр Иванович Огнёв (послесловие к публикации) // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 70–74. Здесь и далее в сносках под звездочками даются комментарии публикатора, под номерами — автора реферата. Ссылки на источники в квадратных скобках принадлежат публикатору.

** Ко времени, когда писался реферат, на русском языке было опубликовано уже три перевода работы Виндельбанда «О свободе воли» (*Windelband W. Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen; Leipzig, 1904; 2. unveränd. Aufl., 1905*) — Г. Сони́на (СПб.: В. В. Битнер, 1904), М. Я. Фитермана (М.: Д. П. Ефимов, 1905) и М. М. Рубинштейна (М.: И. И. Фондаминский, 1905), что свидетельствует сразу о двух обстоятельствах: во-первых, о том, что, обратившись к этой работе немецкого неокантианца, Огнёв тем самым оказался в центре остро современной философской полемики; а во-вторых, о горячем интересе к этой проблематике со стороны русскоязычного читателя.

¹ Опыт, как по учению эмпиризма, так и возрению критицизма, дает только разрозненное, чуждое всяких идеальных связей многообразие чувственного восприятия, и только в понимании природы представлений, относящихся к идеальным связям, начинается расхождение эмпиризма с критической философией. Эмпиризм отрицает саму наличность в нашем сознании таких идей и приходит к чистому номинализму. Критицизм объясняет эти представления исключительно субъективным достоянием нашего ума, получающим реальное значение только в применении к данным чувственного восприятия в качестве законов имманентного сознания бытия.

время избежать релятивизма и скептицизма, присущих всякому эмпирическому воззрению. Обе эти тенденции красной нитью проходят и сквозь систему нравственной философии Виндельбанда, которой посвящен этот реферат.

При этом, однако, мы будем вести изложение основных начал этики Виндельбанда в тесной связи с изложением его теории познания, которая в его философии есть основная дисциплина, по преимуществу обуславливающая наиболее характерные черты его учений. Неизбежность этого метода помимо того явствует и из сказанного выше о тесной связи, соединяющей все отделы философского миросозерцания Виндельбанда.

Вильгельм Виндельбанд — убежденный сторонник гносеологического идеализма, враждебного каким бы то ни было метафизическим построениям. Его теория познания представляет из себя критицизм, переработанный в том направлении, что в нем отброшена идея трансцендентальной вещи в себе. В связи с этим стоит попытка понять познание как чисто-имманентный процесс. И если такая попытка не находит себе удовлетворения, так как гносеологический анализ останавливается как на последних терминах на двух не сводимых друг на друга факторах познания, ощущениях и априорных понятиях разума, причем в ощущениях мысль оказывается «модифицированной трансцендентным отношением сознания к независимому от него "бытию" его содержания» [4, с. 342], то это обстоятельство не нарушает идеалистического характера теории познания Виндельбанда, так как у мысли нет категорий, чтобы ближе определить природу этого трансцендентного отношения сознания к независимому от него бытию.

Итак, все нами познаваемое, с точки зрения Виндельбанда, является продуктом взаимодействия данного нам материала чувственного восприятия, упорядоченного в формах пространства и времени, с априорными категориями нашего ума, выражающими наш субъективный способ понимания, нашу умственную организацию, с которой по неизвестному стечению «счастливых обстоятельств» [1, с. 229] неизменно соотнобразится сам по себе совершенно иррациональный материал наших представлений. Среди категорий, составляющих априорный аппарат нашего ума, находится и категория причинности, которая в силу того, что единственным объектом ее применения оказываются мимолетные, текущие во времени данные чувственного восприятия, имеет чисто феноменалистический смысл. Закон причинной связи выражает неизменное единообразие в смене всех содержаний сознания, единообразие изменений всей действительности, объемлемой формальным единством апперцепции [1, с. 229]. Такое понимание основной категории нашего ума сообщает всему мировоззрению Виндельбанда резко механистический характер, в связи с чем стоит также и то, что все категории абсолюта оказываются в нем только регулятивными идеями, так как все попытки понять абсолютное в категориях, которые по самому своему существу годны только для мышления того, что конечно, приводят к неразрешимым антиномиям, вскрытым в кантовской диалектике [1, с. 291].

Если с точки зрения намеченных принципов взглянуть на психику человека и его нравственный мир, то мы опять-таки придем к безусловно механическому пониманию душевной жизни, типический образчик которого представляет ассоциационная психология. Согласно такому взгляду, всякий представляющийся целесообразным акт мысли, всякое обобщение, всякий поступок окажутся следствием взаимодействия вновь возникающих представлений, влечений и чувств с теми, которые вызываются ими по за-

кону ассоциаций и из которых часть сплотилась в устойчивый агрегат, образующий нашу мыслящую и волящую личность, агрегат, закрепленный долгой повторной ассоциацией и поэтому имеющий данные победить вступающее извне представление или желание². Естественно-необходимый процесс развития мысли и воли с неизбежностью приводит к своим продуктам. Ассоциация идей, осуществляющихся с одинаковой необходимостью, порождает как ложные, так и истинные представления. Но и более прочные ассоциации в области чувства, сложившиеся в самом начале нашей сознательной жизни и вызванные впечатлениями, полученными извне, роковым образом предопределяют весь нравственный склад нашей личности. Об автономии и свободе можно говорить только лишь постольку, поскольку более прочные, постоянные мотивы из тех, которые образовались из многократно повторявшихся ассоциаций, побеждают вновь вступающие, обусловленные внешними факторами. Во всей своей душевной жизни наша личность оказывается «насквозь детерминированной». Такое понимание душевной жизни, объявляющее ее последним двигателем «психический механизм» (выражение Виндельбанда), должно было бы, казалось, привести к полнейшему релятивизму, классически развитому в учении Юма: ни о какой объективной истине или добре, по-видимому, не могло бы быть в таком случае и речи (что касается добра, то, по взгляду Виндельбанда, естественно-необходимый процесс эволюции, осуществляющийся, с точки зрения ассоциационной психологии, в нашей духовной жизни, не мог бы даже привести к предпочтению альтруистических мотивов эгоистическим, так как последние в гораздо большей мере делают человека приспособленным к борьбе за существование). «Однако, — по мнению Виндельбанда, — этот релятивизм далеко не так страшен, как это могло бы показаться боязливым умам» [1, с. 239]. Ведь вся концепция душевной жизни человека, а также и всей действительности как сплошного механизма возможна только при допущении безусловного, не терпящего исключения господства во всей действительности механической закономерности. Теория, объявляющая релятивизм своим последним словом, держится на признании безусловного значения целого ряда принципов. Пусть с точки зрения этих принципов вся наша душевная жизнь есть чистый механизм, не управляемый никакой разумной целью и порождающий совершенно случайные и неустойчивые образования, самая возможность концепции механизма душевной жизни имеет место только в том случае, если признать безусловную объективную ценность принципов механического воззрения. Если психология будет пытаться вывести все категории нашего ума из чисто внешней суммы отдельных разрозненных ощущений, то она будет только верно следовать своему методу генетической науки, должествующей понять все сложное как механический продукт более элементарного. Но слишком ясно, что в таком случае она вертится в кругу, будучи «"безнадежной попыткой" обосновать посредством эмпирической теории то, что само образует предпосылку всякой теории» [1, с. 237].

Поэтому если, с одной стороны, всякий акт сознания рассматривается как фатальное следствие предшествовавшего ему состояния и в нем отвергается какая бы то ни была самопочинность и разумность, так как естест-

² Такая психологическая теория развивается Виндельбандом в статье, помещенной в «Прелюдиях»: «Über Denken und Nachdenken» (в русском переводе «О мышлении и размышлении»), а также в книге «Über Willensfreiheit».

венно-необходимый процесс чужд этих моментов, то, с другой стороны, в самих категориях, в которых мы мыслим необходимо детерминированный процесс, наша мысль имеет универсальные нормы истин, позволяющие обсуждать всякое творчество теоретической мысли с точки зрения его объективной ценности. То же справедливо и относительно моральной сферы нашего разумного существа. Пусть с точки зрения психологии нет морали, так как нет ни свободы воли, ни истинного самоопределения, тем не менее все мы знаем в себе голос совести, властно повелевающий одно и запрещающий другое. Пусть всякий наш поступок сполна предопределен всем ходом мировой жизни, это, по убеждению Виндельбанда, ничуть не препятствует оценивать его с точки зрения соответствия и несоответствия безусловной моральной норме и рассматривать его в этом смысле как свободный, то есть беспричинный, ибо причинность, понимаемая как причинность механическая, исключает свободу. Противоречие, по взгляду Виндельбанда, могло бы возникнуть только в том случае, если бы мы имели дело с вещами в себе. Но даже о бытии вещей в себе не может быть речи. Объектом нашего познания служат исключительно наши представления, которые являются продуктом упорядочения иррационального хаоса содержаний сознания априорными формами мысли. Подчиняя чувственный материал своим априорным понятиям, наша мысль следует своей имманентной необходимости, голосу некоторого внутреннего долженствования³, так как не стремление согласовать представление с независимыми от них вещами движет познание, а только потребность развернуть из себя свой мир имманентных сознанию реальностей, воплотить свои собственные субъективные понятия в чуждом им материале чувственных представлений. Преломляя этот материал в категориях механического воззрения, мысль столь же автономна, как и при оценке своих порождений с точки зрения норм должного. Рассматривая вещи под углом законов природы (механических категорий) и норм должного, наша мысль, по уверению Виндельбанда, подчиняет свой предмет двум совершенно различным точкам зрения, и поэтому нормы и законы природы «могут мирно ужиться одно с другим» [2, с. 201].

Итак, помимо генетического объяснения возникновения наших идей на основании законов механической ассоциации, свойственного психологии, философия имеет перед собой задачу, совершенно оставляя в стороне вопрос о происхождении наших понятий, вскрыть те требования, которым должны удовлетворять психические процессы, «чтобы иметь право на всеобщее одобрение». Таким путем устанавливается ряд априорных понятий, являющихся трансцендентальными предпосылками деятельности мысли. К числу этих трансцендентальных предпосылок, наряду с категориями теоретического познания, относится и идея нравственного долженствования, идея безусловной цели нашего поведения, служащая основой всякой моральной оценки.

Но именно в этом пункте перед философией Виндельбанда открываются наибольшие трудности. В самом деле, безусловный принцип нравственного поведения, раскрытый Кантом в первой формуле категорического императива, «правильно понятый... требует лишь, чтобы каждый исполнил то, что он признал своим долгом, и ничего не говорит о содержании

³ Эта мысль Виндельбанда получила особенно подробное развитие в системе его ученика Г. Риккерта.

этого долга» [3, с. 256]. Безусловная цель поведения есть неизбежное условие нравственного поведения, ибо без нее нет нравственного поведения. И вот философский анализ открывает в нашем сознании только пустую форму такой цели, по отношению к которой отдельные приложения безусловной цели не стоят в аналитически необходимом отношении [3, с. 254]. Все попытки найти переход от этой чистой формы безусловной морали к конкретным нравственным заповедям оказываются тщетными. «Кант вывел, — говорит Виндельбанд, — из категорического императива отдельные обязанности только потому, что подменил его, путем ряда промежуточных звеньев, материальным принципом сохранения человеческого достоинства» [3, с. 260]. Правда, безусловный характер веления формального принципа морали предполагает неизменно твердую решимость проводить этот принцип в жизнь, откуда, в свою очередь, следует соответствующее веление, а также еще несколько подобных. Но все эти заповеди, точно так же как и сам категорический императив, только формальны. Воля может быть твердой в добре, так и в зле, а чистая форма морали говорит только о том, что воля должна оставаться неизменно верной стоящей перед ней безусловной цели, но ничуть не определяет содержание этой цели. Единственное, что могло бы наполнить содержанием пустую форму безусловного морального принципа, — это метафизическое знание абсолютного и безусловной цели, поставленной им и осуществляющейся в мировом процессе, знание «мирового плана», как выражается Виндельбанд. Но от такого знания философия Виндельбанда самым решительным образом отказывается, так как идеи абсолютного имеют в ней исключительно регулятивное значение и не дают никакого положительного познания. Приходится обратиться к эмпирическим фактам проявления человеческой воли и обнаружить движущие ее стимулы. Но тут мы попадаем в область порождений механически необходимого хода вещей, совершенно одинаково вызывающего к жизни как нравственно достойное, так и порочное. Проследивая все частные содержания тех правил, которые управляют эмпирическим проявлением отдельных человеческих волей, и руководствуясь методом сравнительной индукции, мы обнаруживаем такое многообразие, что, по словам Виндельбанда, «нет общего содержания, которое было бы одинаково присуще всем им и могло бы быть найдено в них путем индуктивного анализа» [3, с. 253]. Высший принцип морали не стоит к отдельным этическим понятиям в отношении родового понятия к видам. Отношение, имеющее место между ними, есть связь цели и средства. Но именно искание высшей цели нравственного поведения, по отношению к которой все представляется средством, оказывается тщетным на обоих представлявшихся только что путях.

Может показаться, что критическая философия в противовес релятивному учению позитивистов способна выставить только «пустые абстракции» [3, с. 277]. Однако Виндельбанд не думает так и полагает, что возможно сохранить абсолютный характер морали и при отказе от метафизического знания. На соображениях его, посвященных доказательству этой мысли, мы и остановимся некоторое время.

Последним эмпирическим условием бытия человеческой личности является общество, часть которого она составляет. Виндельбанд особенно настаивает на социальной природе как теоретического, так и практического разума. «Этическая функция, — говорит он, — подобно функции логической и эстетической, имеет социальную природу. В изолированной личности немыслима ни этическая, ни логическая, ни эстетическая оценка — ибо изолированная личность вообще немыслима: она есть фикция. Как физи-

чески отдельный человек происходит из рода, точно так же она зависит от рода и духовно» [3, с. 261]. Возникает вопрос, нельзя ли видеть в обществе ту последнюю цель, которая должна служить нормой нашего нравственного поведения, формулируя эту цель как «благо общества». Конечно, это грядущее благо общества нельзя понимать как то состояние большей жизнеспособности, к которому ведет в борьбе за существование выдерживающее условия этой борьбы общество стихийный механический процесс развития социальной духовной жизни, вырабатывающий более совершенные в целях приспособления формы этой жизни. Ведь дурное и хорошее с одинаковой неизбежностью реализуются этим процессом, а различные общества имеют и различную нравственную ценность. Благо общества и его коллективная воля, направленная к осуществлению этого блага, лишь постольку могут быть безусловной целью деятельности личности, поскольку ею сознан «дух своего общества», поскольку она причастна его общему сознанию, носителем которого является «не мистическая субстанция... а все отдельные люди» [3, с. 274]. Этот дух общества служит «общей основой духовного бытия, над которой возвышается многообразие индивидуальных представлений, чувств и желаний» [3, с. 274].

Дух известного общества образует его специфическое достояние, отличающее его от других обществ и характерно воплощающееся в системе культуры, созданной этим обществом. Вот он-то и должен быть сознан и сознательно признан в качестве обладающей безусловными достоинствами цели общества. Последней оказывается, таким образом, задача ясно сознать духовное содержание, которое является общей стихийной основой жизни всех его членов, и сообразно с этой основой организовать свою внешнюю жизнь. «Всестороннее разрешение этой задачи, — говорит Виндельбанд, — мы называем *системой культуры* данного общества, и, таким образом, можно сказать: назначение каждого общества состоит в создании своей системы культуры» [3, с. 275]. Эта задача и есть обусловленная цель нравственной деятельности личности, принадлежащей данному обществу. Личность должна способствовать установлению культуры, вытекающей из духовного склада своего общества. «Отдельное, подчиненное историческим влияниям общество, — говорит Виндельбанд, — устанавливая таким путем господство над внешней и внутренней жизнью своей *общей* основы, которая царит в нем над всеми его членами, тем самым стремится, исходя из этой общей основы, проявить в себе элемент абсолютно *общеобязательный*» [3, с. 276]. Виндельбанд полагает, что путем приведенных соображений ему удалось найти высший принцип нравственного поведения, избежав в равной мере релятивизма и метафизического обоснования морали, удержав нравственную мысль в пределах эмпирии и в то же время прочно утвердив безусловность велений голоса совести.

Таковы в общих чертах основные принципы этики Виндельбанда. Мы позволяем себе сделать несколько замечаний по поводу представленного учения. Прежде всего, возникает вопрос, удалось ли действительно Виндельбанду обосновать безусловную мораль. Высшей целью нравственного поведения Виндельбанд, как мы знаем, объявляет создание системы культуры общества, к которому принадлежит данный индивидуум. Общество, устанавливая над внутренней и внешней жизнью господство своей духовной основы, проявляет в себе элемент абсолютно общеобязательного. Такое утверждение стоит в глубочайшем противоречии с заявлением Виндельбанда, что общество не может быть безусловной целью нравственного поведения, что теологическая этика права, отыскивая такую цель «выше

общества» [3, с. 273]. В самом деле, система культуры общества является продуктом воплощающейся в ней коллективной стихийной воли всех его членов, воли, движимой тем же слепым механизмом, равнодушным к идеальным ценностям, который господствует во всей действительности. Духовная основа жизни любого общества есть такой же механический продукт неразумного процесса, как и все остальное. О какой же разумной общеобязательности целей, преследуемых коллективной волей членов общества, можно говорить? Да и вообще, какое место оставляет такого рода воззрение для возможности непосредственного усмотрения разумности известного принципа, на которой так настаивает Виндельбанд⁴, когда все является случайным продуктом отбора? Впрочем, к этим вопросам мы сейчас вернемся, а пока отметим еще, что во всем переданном выше рассуждении Виндельбанда допущено вопиющее *quaternio terminorum*^{***}. Когда речь шла о характере общеобязательности, присущем формальному принципу морали, то, очевидно, имелась в виду та общеобязательность, о которой говорил Кант, общеобязательность для всякого разумного существа во все времена и во всех положениях, которая, конечно, не имеет ничего общего с преследованием меняющегося блага, данного, ограниченного и случайного, зависимого от места и времени целого, каким является всякое человеческое общество. Общество может быть целью нравственного поведения только в том случае, когда оно само служит целям, которых, по совершенно верному замечанию Виндельбанда, надо искать над обществом. Но для познания именно этих целей гносеология Виндельбанда, запрещающая строить метафизические концепции, отсекает все пути.

Теперь мы вернемся к ранее затронутому вопросу. Всякая моральная действительность точно так же, как всякий процесс теоретического мышления, предполагает способность сознавать универсальные нормы в их идеальной всеобщности и необходимости и сообразовать с ними свое творчество. И вот взгляд на природу норм у Виндельбанда резко двойится. С одной стороны, Виндельбанд настаивает на внутренней очевидности, присущей нормам, и против учения эмпиризма об индукции как единственном источнике знания замечает, что в основе такого утверждения лежит взгляд, «будто науку можно срести из отдельных фактов, как сор, сметаемый в кучу метлой» [1, с. 232]. С другой же стороны, он характеризует норму как «наиболее зрелый продукт естественной необходимости» [2, с. 218]. Очевидно, что справедливым может быть только одно из двух: или действительно, как уверяет Виндельбанд, закон механической ассоциации идей все сполна объясняет в нашей духовной жизни, и тогда не может быть и речи ни о какой непосредственной очевидности, идеальной необходимости и всеобщности, как это прекрасно показано эмпирическими теориями познания, приводящими к чистейшему номинализму; или же нашему духу действительно присуща способность постигать принципы в их идеальной всеобщности и необходимости, а эта способность равна силе возвышаться

⁴ Заметим кстати, что утверждения Виндельбанда о том, что высшие принципы знания, выражаемые в априорных категориях мысли, обладают непосредственной очевидностью, находятся в резком противоречии с его признанием, что основоположения этих категорий — *синтетические суждения a priori*. Последнее обстоятельство вносит во все его рассуждения, посвященные закону причинности и постулирующие этот закон в исключительно механическом понимании, заметное *petitio principii* (ср. заключительные слова реферата).

^{***} Учетверение терминов (лат.).

над стихийным ходом вещей и на самом деле из себя определяться к действию. Такая способность есть причинность, абсолютно не подходящая под ту форму, которую устанавливает для закона причинной связи Виндельбанд, причинность не противоположная свободе, а необходимо ее предполагающая. Если нашему духу действительно свойственна такая способность, то все попытки выразить душевную жизнь в терминах механи<сти>ческого воззрения будут, по удачному сравнению проф. Л.М. Лопатина, столь же бесплодны, как попытки решить задачу квадратуры круга****. Представленный взгляд совершенно меняет положение дела и устанавливает в нашем сознании такие силы, которые делают его способным постигать объективную истину и добро, без чего невозможна никакая абсолютная мораль. Надо выбирать между релятивизмом механи<сти>ческого воззрения на душевную жизнь и тем ее пониманием, которое приписывает ей способности истинной свободы и самоопределения. Попытки компромисса, характерный образчик которых представляет этика Виндельбанда, по самому своему существу обречены на неудачу*****.

Список литературы

1. Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. с нем. С.Л. Франка. СПб., 1904. С. 225–251.
2. Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Там же. С. 195–224.
3. Виндельбанд В. О принципе морали // Там же. С. 252–277.
4. Виндельбанд В. Система категорий // Там же. С. 334–350.
5. Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избр. ст. М., 1996. С. 21–83.
6. Лопатин Л.М. Научное мировоззрение и философия // Там же. С. 239–314.

Подготовка к публикации и комментарии Е. А. Бутиной*****.

О публикаторе

Бутина Елена Александровна — асп. кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, writing85@mail.ru

About publisher

Elena Butina, PhD student, Chair of Philosophy, Department of Sociology, Economy and Right, Moscow State Pedagogical University, writing85@mail.ru

**** Ср.: «...последовательное проведение чисто механического взгляда... представляет задачу столь же неразрешимую, как квадратура круга» [6, с. 260].

***** Ср.: «Итак, попытки средних, примирительных решений в своих результатах оказываются неудачными» [5, с. 28].

***** Публикация выполнена в рамках проекта Н.А. Дмитриевой «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX — первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента Российской Федерации по поддержке научных исследований молодых российских ученых — докторов наук (МД-4045.2011.6).