

ФИЛОСОФИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ

Первые философские понятия, имеющие аксиологический смысл, возникают вместе с исходными онтологическими категориями в самом начале античной философии. А с Сократа можно начинать историю аксиологии, ибо он впервые формулирует собственно аксиологический, т.е. философский вопрос в подлинном смысле слова: не что такое, а как устроено и почему, на который отвечает любая наука, а зачем? Какое значение и смысл имеет изучаемое явление для человека и его души, Досократовская философия имела дело с вещами, поступками, фактами и их словесными обозначениями. Сократ впервые ставит вопрос о нахождении общих понятий. Его философия имела дело не с бытием самим по себе, но и не с подменой его чувственной видимостью, как у софистов, а со знанием о бытии и именно бытии человека.

Главный вопрос его размышлений - нравственный: как жить человеку в этом мире? И ответить на него можно только с помощью знания об основных жизненных ценностях человека, заключающих в себе смысл его существования: что такое благо, добродетель, мужество, красота сами по себе как таковые в отличие от поступков, вещей, которые эти слова обозначают. У всех прекрасных явлений есть то общее, что делает их таковыми, и это, по словам Сократа, есть ничто иное, как целесообразность.

Будучи их общим принципом (“архэ”), смыслом (“логос”) и общностью (“католой”), цель (“телос”) связывает воедино внутреннее и внешнее, содержание и форму предмета, становясь основой его соответствия своему назначению. Добродетель, учил он, не внушение богов, а обоснованное значение того, что действительно хорошо “что делает человека способным жить, не тесня других, а отнесясь к ним справедливо: способным служить обществу, а не себе одному. Без этого общество немыслимо.

Введение Сократом принципа целесообразности, общего для блага и красоты, возводит их из оценочных понятий (“хорошее”, “прекрасное”) в ранг идеальных ценностей. Платон рассматривал «благо» как высшую универсальную ценность: “Благо не есть сущность, но по достоинству и силе - стоит выше пределов сущности” и поэтому “без идеи блага все человеческие знания даже наиболее полные были бы совершенно бесполезны” [1; 317,313.] Благо имеет столь высокий статус прежде всего потому, что у Платона оно еще неотделимо от Единого как всеобщего первоначала и первосущности бытия, более того, в диалоге “Филеб” Единое и представляется как Благо. Это единство сущности и социально значимой ценности с ее функциями нормы и образца.

В таком качестве оно представляет собой гипостазированную универсальную философскую категорию, отразившую и вобравшую в себя содержание еще слабо дифференцируемых форм общественного сознания. Сущностную идею Платон видит в том, что в самой природе существуют идеи добра и справедливости. В мировой жизни много злого и несправедливого, но рядом с этим заложены основы всего хорошего. Он искал основы нравственного вне мира - в Идее, заложенной в устройстве мировой жизни, но не выражающейся в ней вполне определенно.

Душа для него была слиянием разума, чувства и воли, из которых вытекают мудрость, смелость и сдержанность в страстях. Его идеал были Любовь (Эрос), Дружба; его Эрос - общительность, взаимное сочувствие, симпатия. Платон в “Пире” устами Сократа утверждает и доказывает, что любовь неразрывна с добром и красотой; любовь стремится приобщиться к доброму и прекрасному, и, таким образом, любовь сводится к исканию добра и красоты. Аристотель в отличие от Платона больше занят анализом и уточнением понятий, систематизацией категориального аппарата с помощью формальной логики как инструмента философского познания. Поэтому в интересующей нас сфере он впервые делает попытку отделить ценности (благо) от сущностей (единое), а в сущностях начинает различать качественную (содержательную) и количественную (числовую) стороны, слитые прежде в

едином. Поиск Единого как абсолютной формально логической, математической абстракции ведет, по Аристотелю, к “дурной” бесконечности и на этом пути не может быть найдено первоначала бытия.

Для того чтобы остановиться на пути бесконечного абстрагирования, нужно перевести проблему в принципиально иную плоскость, поставить сократовский вопрос: “Ради чего?” Ответ, данный всей античной действительностью, зафиксирован философами в категории “блага” как такового, но тогда Единое, считает Аристотель, не может быть его сущностью. На этой основе он приводит различие содержания самих ценностных категорий (прежде всего “блага”) как “ради себя предпочтительного” или социально значимых духовных начал человеческой жизнедеятельности от всех других философских категорий и форм познания.

Объяснение нравственных понятий Аристотель искал в действительной жизни людей: в их исканиях своего счастья и своей пользы в разуме человека. В этих исканиях, учил он, вырабатывались две главные общественные добродетели: дружба и справедливость не в смысле равноправия. Добродетель, по Аристотелю, - середина двух зол - избытка и недостатка. Условия общественной жизни своей необходимостью согласования индивидуальных потребностей людей сформировали систему нравственных ценностей, регулирующих в сочетании с эстетическими ценностями содержание общественных отношений (связей) в каждой социальной группе и обществе, в целом. Эту сторону ценностей изучает этика. В “Никомаховской этике” Аристотель вводит соответствующий термин, называя высшей ценностью бескорыстное созерцание, “ибо оно ценно (тимиа) само по себе”. В “Большой этике” он пытается уже установить иерархию самих ценностей (благ). “Из благ одни относятся к ценным (timia), другие - к хвалимым (epaineta) вещам, третьи - к возможностям (dynameis). Ценным я называю благо божественное, самое лучшее, например, душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценное - это почитаемое, и именно такого рода вещи у нас в чести”[2; 286,300]. Естественно, что обе “Этики” Аристотеля, как и его “Политика”, построены, в основном, на содержательном анализе и систематизации практически всех функционировавших в то время духовно-нравственных и социально-значимых ценностей.

Не случайно наряду с первой философией и формальной логикой Аристотеля, особенно популярным и используемым в средневековой философии стало и его учение о благе. Древнегреческая этика дала практически весь набор нравственных ценностных ориентаций или моделей поведения людей в обществе: 1) Демокрит и Аристотель призывали к обеспечению счастья людей как высшей ценности; 2) Аристипп культивировал гедонизм (чувственные наслаждения); 3) Антисфен и Диоген требовали свести потребности человека к природной первооснове (аскетизму); 4) Сократ отождествлял добродетели и знания. Его взгляды получили название как морализирующий интеллектуализм; 5) Фрасимах и другие младшие софисты абсолютизировали место и роль индивидуальных интересов, своеволие личности (волюнтаризм); 6) Платон ориентировал на созерцательно-духовную деятельность, а его последователи - неоплатоники - требовали нравственно-очистительного аскетизма и т.д.

В конце онтологического периода Т. Кампанелла в своей “Метафизике” просто и точно формулирует специфику прекрасного как проводника и носителя духовных ценностей человека. Человек же - лучшее и высшее существо, высшее нежели мир и элементы. Однако средневековью как духовному преодолению кризиса, вызванного гибелью античной цивилизации, предшествовали шесть веков эллинизма (III в. до н.э. - III в.н.э.). И в учении киников, например, основателем которого был сын рабыни Антисфен, появляется уже и “отчуждение” (alienatio), противоположная по смыслу “благу”. Не случайно кинизм стал идейным предшественником философии и этики стоицизма, вобравшего в себя практически все отчуждение переломной кризисной эпохи.

На гносеологическом этапе судьба и содержание ценностных категорий меняются существенным образом. Очередная смена системы общественных отношений от рабовладения к феодализму повлекла за собой переход от этики, как совокупности добродетелей, к этике как системе общезначимых норм и правил поведения. Судьба новой этики, отразившей интересы нового класса собственников, оказалась связанной с монотеистической религией.

Культ научного знания становится всеобъемлющим (“Знание-сила”), нет сомнений во всемогуществе науки, в том числе и для счастливого переустройства человеческой жизни. Спор

идет лишь об источниках познания да наиболее приемлемых критериях истины. Поэтому ценностные и оценочные суждения, неподвластные ни одному из известных гносеологических критериев и приемов верификации, оказались лишними и вызвали вполне понятное раздражение новых философов и ученых.

Так, Ф.Бэкон - родоначальник “английского материализма и всей современной экспериментирующей науки” в свою всеобъемлющую классификацию “человеческих познаний” и основанных на них наук включил, например, музыку и изобразительные искусства в раздел учения о человеческом теле наряду с медициной, косметикой и атлетикой. А теорию музыки и архитектуру - в раздел “смешанной математики”[3; 236-266], учения о природе вместе с астрономией и теорией машин. Иными словами “человек и его счастье - через науку и технику,- таков финал всего философствования Бэкона”. Последователь и систематик бэконовского материализма Т. Гоббс отнес ту же архитектуру к учениям о тяжести, наряду с мореходством, а музыку определил как “знание последствий звука” из разряда “качества животных вообще”[4; 65; 66-67].

Неслучайно он приходит к идее очищения разума и философского мышления от непредсказуемых ценностных представлений, поскольку они обусловлены человеческими интересами и наклонностями и поэтому весьма относительны: “Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо, то, что один человек назовет мудростью, другой называет страхом; один называет жестокостью, а другой - справедливостью; один - мотовством, а другой - великодушием ...и т.п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения”[5; 236]. Поэтому в своем “Левиофане” Т. Гоббс рассматривает основные ценностные понятия и представления с позиций классического буржуазного утилитаризма, где человек предстает существом и объектом внешнего социально-экономического воздействия. “Стоимость или ценность человека, подобно всем другим вещам, есть его цена, то есть она составляет столько сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого”. И даже достоинства человека есть, по Гоббсу, ничто иное как его “общественная ценность ... то есть та цена, которая дается ему государством” [4]. Б. Спиноза в “Этике” выразил негативное отношение ко всем ценностным понятиям, поскольку они есть человеческие предрассудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразном и прочем в том же роде [6; 395], которые мешают истинному познанию и достижению людьми своего счастья. Не случайно и сама “Этика” написана в виде аксиом, теорем, схолий и т.п., т.е. по образцу и подобию математики. Чего стоит, например, аксиома “Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно”[6; 562]. Спиноза считал, что в природе нигде не существует должного: есть только необходимое. Он строил свою нравственность на эвдемонистическом начале, т.е. на искании человеческого счастья. Человек, говорил он, стремится к наибольшему счастью, и из этого стремления его разум выводит нравственные правила жизни, но при этом человек не свободен, т.к. он может делать только то, что необходимо вытекает из его природы.

Однако отрицательный результат - то же результат. Не было в XVII в. сколько-нибудь заметного мыслителя, не высказавшего своего отношения к ценностной проблематике, которая мешала как заноза, не укладываясь в строгие рамки пансциентистского менталитета. Таким образом, гносеологическая переориентация философии в XVII в. низвела духовно-ценностные начала человеческой жизни с общекосмических божественных высот до уровня неадекватных, смутных форм познания и свойств человеческого воображения.

Начатый эпохой Возрождения духовно-культурный процесс освобождения и, казалось бы, возвеличивание человека с целью сделать его центром мировоззрения на самом деле лишь принизил его, что показали и костры инквизиции, запыхавшие именно в эту эпоху, сжигая тело и “освобождая” дух. Ибо суждение о том, что духовные и общечеловеческие ценности, только и делающие человека человеком, оказались отброшенными из сфер Природы и Духа на уровень социума, низведенными до иллюзии, что счастье или несчастье людей зависит лишь от степени развития их наук и форм государственного устройства, - опаснейшее заблуждение, которое живет и властвует сегодня.

Между тем, к концу второго этапа, особенно начиная с рубежа XVIII и XIX вв., гносеологическая философия отнеслась к своему ценностному аспекту с более почтительным вниманием. И решительное слово здесь принадлежит И. Канту. Разрабатывая проблему активности человека как субъекта познания, Кант не только противопоставил ценностно-практическое сознание теоретическому, но и вывел первое за пределы гносеологии.

В результате, мир человека с его несовместимыми способностями познания и желания оказался как бы разорванным на несвязанные между собой царства механической необходимости и нравственной свободы абстрактного познания и духовных ценностей. Распался идеал и смысл человеческой жизни на сущее и должное как сама кантовская философия на гносеологию. Действительно, из математических закономерностей механического движения в природе невозможно вывести высшие цели человеческого бытия и законы его духовно-нравственной деятельности. Поэтому в качестве единственно возможной основы их взаимосвязи Кант обращается к принципу целесообразности (как Сократ).

Основным законом этики Кант провозгласил безусловное повеление (“категорический императив”), требующее руководствоваться такими правилом, которое независимо от нравственного содержания поступка могло бы стать правилом поведения для всех. В этике Кант выдвинул принцип самоценности каждой личности, которая не должна быть приносима в жертву даже во имя блага всего человечества. Во введении к “Критике способности суждения” Кант дает обзорную таблицу всех высших способностей человеческой души[7; 199].

Познавательные способности априорные принципы, применение их к рассудку как закономерности природы чувства удовольствия и неудовольствия, целесообразности Искусству Способность желания Разум Конечная цель Свободе Чувства удовольствия и неудовольствия, расположенных Кантом между познанием и волей, есть ничто иное, как оценочное отношение почти в чистом виде, а способность суждения - его фиксация в оценочном суждении или понятии. Отсюда и соответствующая терминология: оценка (Beurteilung), чувственная оценка (Sinneurteil), оценочные чувства (Urteilsgefühle), оценочное суждение (Urteilsurteil), производные от Urteil (мнение, суждение, приговор).

Таким образом, мы видим у Канта, во-первых, различие сфер познания, оценки и ценности, отнесенных, соответственно, к гносеологии, эстетике и этике. А это привело, во-вторых, к подлинному обособлению не только эстетики среди философских дисциплин, но и отграничению, например, самой сферы “эстетического”. Термин “эстетика” (от “эстезис” - чувственное познание) появилось в 1735 г., а в 1750 и в 1758 “Эстетики” А. Баумгартена как первое систематическое изложение нового раздела философского знания. Но понятие “эстетическое” вошло в научный обиход именно после Канта. Тогда же появилась и целая группа производных терминов: “эстетический вкус”, “эстетическое суждение”, “эстетическая оценка” и “эстетическая ценность”. Обособление вплоть до противопоставления гносеологии (учение о познании), этики (о сверхценностях) и эстетики (об оценочном суждении вкуса) было необходимо Канту для выявления таким путем их специфики. В целом же, по Канту, философия, будучи “системой философских знаний”, является наукой о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т.е. абсолютную ценность. И действительно она есть то, что одно только и имеет внутреннюю ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Государство // Соч. - В 3-х т. - М., 1971. - Т. 3. - С.317, 313 .
2. Аристотель. Соч. - В 4т. - М., 1975-1983. - Т.4. - С. 286,300
3. Бэкон Ф. Соч. - В 2т. - М.,1977. - Т.1. - С.236-266
4. Гоббс Т. Соч. - В 2 т. - М., 1991. - Т.2 .- С. 65; 66-67
5. Антология мировой философии. - 4 т. - М., 1969-1972. -Т.2. - С.326
6. Спиноза Б. Этика // Изб. произ. - В 2 т. – М., 1957. - Т. 1.
7. Кант И. Соч. - В 6 т. – М., 1966.