

---

---

# ЭТИКА

А. В. РАЗИН

## МЕТОДОЛОГИЯ КАНТА И ГЕГЕЛЯ В СВЕТЕ НАУЧНЫХ МЕТОДОВ ПОЗНАНИЯ<sup>1</sup>

*В статье показывается влияние научных методов мышления на философские идеи И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, их моральную философию. Мы считаем, что вся западноевропейская философия начиная с Античности делала ошибку предельного обобщения. Она заключалась в желании выделения одного, ведущего принципа бытия, попытке воплощения его в действительность, что в развитых формах выражалось в стремлении к разработке совершенных правил, систем, поддерживающих их исполнение. Не избежали такой ошибки и упомянутые нами философы. У Канта это выражается в утверждении безусловного приоритета развития человека в качестве нравственного существа. У Гегеля – в сложной системе порождающих друг друга категорий и стадий развития общества, в которых происходит все большее воплощение свободы. Но последняя парадоксальным образом исчезает на высшей стадии общественного развития, когда мораль, основанная на свободе выбора, переходит в нравственность, основанную на институтах.*

*При соотнесении методологии Канта и Гегеля с методом восхождения от абстрактного к конкретному можно сказать, что Кант реализует в основном первую часть метода: движение от явления к сущности. Для Канта такая сущность – это незаинтересованный нравственный мотив и идея свободы. Но совершить восхождение от выявленной в абстрактном виде сущности к действительности, то есть к явлению, рассмотренному под углом зрения выявленной сущности, Кант уже не может в силу того, что представления о субъекте в его сущности слишком упрощены. Гегель реализует вторую часть метода, забывая про первую. Отсюда его теория также получает упрощения, связанные с введением*

---

<sup>1</sup> **Для цитирования:** Разин А. В. Методология Канта и Гегеля в свете научных методов познания // Философия и общество. 2023. № 4. С. 104–124. DOI: 10.30884/jfio/2023.04.07.

**For citation:** Razin A. V. The Methodology of Kant and Hegel in the Light of Scientific Methods of Cognition // *Filosofiya i obshchestvo* = Philosophy and Society. 2023. No. 4. Pp. 104–124. DOI: 10.30884/jfio/2023.04.07 (in Russian).

*Философия и общество, № 4 2023 104–124*

**DOI: 10.30884/jfio/2023.04.07**

в теорию необъяснимых оснований развития в виде абсолютной идеи. И только Маркс реализует обе части метода. Это позволяет ему соотнести разные уровни общественной жизни, показать роль практики в реальном процессе возникновения новых социальных норм.

**Ключевые слова:** мораль, нравственность, право, методы, научное мышление, абстрактное, конкретное, явление, сущность, свобода.

*The article shows the influence of scientific methods of thinking on the philosophical ideas of Kant and Hegel, their moral philosophy. We believe that all Western European philosophy, starting from antiquity, has made the mistake of extreme generalization. It consisted in the desire to emphasise one, the leading principle of being, an attempt to translate it into reality, which in developed forms was expressed in the desire to develop perfect rules, systems that support their implementation. The philosophers we have mentioned did not avoid such a mistake. For Kant, it is expressed in the affirmation of the unconditional priority of the development of man as a moral being. For Hegel – in a complex system of categories and stages of development of society that give rise to each other, in which there is an ever-increasing embodiment of freedom. But the latter paradoxically disappears at the highest stage of social development, when morality based on freedom of choice turns into morality based on institutions.*

*If we compare the methodology of Kant and Hegel with the method of ascending from the abstract to the concrete, we can say that Kant mainly implements the first part of the method, because he moves from the phenomenon to the essence. For Kant, such an essence is a disinterested moral motive and the idea of freedom. But Kant can no longer make the ascent from the essence revealed in an abstract form to reality, i.e. to the phenomenon, considered from the point of view of the revealed essence, because the ideas about the subject in his essence are too simplified. Hegel implements the second part of the method, forgetting the first. From here, his theory also receives simplifications related to the introduction of inexplicable grounds for development in the form of an absolute idea into the theory. And only Marx implements both parts of the method. This allows him to correlate different levels of social life, to show the role of practice in the real process of the emergence of new social norms.*

**Keywords:** morality, moral, law, methods, scientific thinking, abstract, concrete, phenomenon, essence, freedom.

### **Введение**

Среди научных методов в эпоху И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля ведущим был метод восхождения от абстрактного к конкретному. Наряду с ним использовались и другие методы, такие как анализ и синтез, сравнительный анализ, логический анализ высказываний.

Большое влияние на мыслителей того времени оказала механика с ее идеей всеобщего детерминизма. Но доминирующее влияние на упомянутых мыслителей имел, с нашей точки зрения, именно метод восхождения от абстрактного к конкретному. Его развитие имеет долгую историю, начиная с Античности, в которой у Парменида впервые было разделено видимое, представленное на поверхности, и сущностное, от этого видимого отличающееся и требующее других выводов о реальности. Конечно, рассуждения Парменида наполнены произвольными метафизическими конструкциями, отчасти взятыми даже из мифологии (идея мира как шара принадлежит Ксенофану), и все же здесь уже намечается путь к различению сущности и существования.

Задачей данной статьи является демонстрация влияния привычных научных методов мышления на философские идеи Канта и Гегеля, прежде всего в области морали, демонстрация того, как на их моральные взгляды влияют приоритеты, которые присущи им в понимании метода восхождения от абстрактного к конкретному.

### **Свобода и творчество**

И. Кант вначале взялся за разрешение проблемы того, как в принципе возникает у человека представление об общем, о целостном образе, тогда как ощущения дают нам лишь разрозненные данные. Он предложил свое решение, связанное с введением понятия об априорных формах чувственности – пространстве и времени – и категориях рассудка, в которых была представлена идея причинности.

Но принципиальным и для Канта, и для Гегеля стал вопрос о том, как в мире появляется нечто совершенно новое. У Канта это было связано с понятием интеллигибельного мира как мира свободы. За счет принадлежности к этому миру человек как свободное существо может своим решением начинать новый причинно-следственный ряд. Тем самым механические законы и детерминизм не отменяются, но они оказываются совместимы с идеей свободы. Далее это развивается в идею нравственной свободы и доброй воли, которые показывают, что человек может сам на себя накладывать обязательства, направленные на ограничение собственного эгоизма, то есть ограничения на действия, идущие в разрез с интересами всего человеческого рода. Путь такого ограничения показывает знаменитый категорический императив: *«Поступай только по та-*

кой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант 1997: 143].

Кроме этого самого общего правила у И. Канта есть много других формулировок, в которых его нравственные идеи наполняются более конкретным, по сравнению с первой формулировкой, содержанием. Прежде всего это относится ко второй формулировке, в которой показывается значение долга человека (обязанностей) перед самим собой в смысле выведения себя из природной дикости и обязанностей перед человечеством, так как каждый, согласно Канту, должен делать вклад в общественное благо. Эта формулировка отвечает этике добродетелей. Она звучит следующим образом: *«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству и в твоём лице, так и в лице всякого другого только как средству, но всегда в то же время и как к цели»* [Там же: 169]. Понятно, что учитывать цели человечества невозможно без того, чтобы предположить и цели по отношению к самому себе, связанные с развитием собственных способностей, которые могут быть употреблены на благо всего человечества.

Кант в действительности писал об очень многих конкретных вещах, разрабатывал теорию права. Этому посвящена первая часть «Метафизики нравов», где он говорил о принципах поведения человека в публичной сфере, соотношении морали и политики. Тем не менее его теория во многом остается формальной и натывается на подводные камни, которые, с нашей точки зрения, были связаны именно с научной методологией того времени.

Кант пытался построить моральную теорию на базе утверждения безусловного приоритета рода и в то же время вывести ее из свободной воли отдельного индивида. Это ведет к разделению и даже противопоставлению долга и склонностей, в результате чего сам долг приобретает формальные черты. Полностью устранить склонности как предмет содержательного нравственного анализа не удастся. Оказывается, что и сами склонности должны быть подвергнуты нравственной рефлексии. Одни из них должны быть устранены как бесполезные для развития всего человеческого рода, другие должны быть утверждены как необходимые.

Несомненно, что рассуждение с позиции целого присуще нравственной мотивации. Но вот то, что для этого нужно совершенно отвлечься от эгоистических устремлений собственного «Я», представляется очень сомнительным. Конечно, если Кант понимает под «Я» только жизнь ради удовольствия, наслаждения, не ведущих

к развитию созидательных способностей личности, такая постановка вопроса оправдана. Однако грань здесь очень тонкая. Таким путем очень просто встать на позицию, отдающую предпочтение пассивному самососредоточению на совершенстве, созерцанию в противоположность активному бытию в мире противоречивых интересов. Кант, правда, этого не делает, так как вводит в свою теорию новые принципы, не сводимые к одной универсализации поведения, а именно стремление человека к реализации всех возможных целей [Кант 1997: 198].

Но сама логика удаления личного интереса из морали толкает к пассивности, к выходу за пределы множественного мира, наполненного противоречивыми интересами, к некоторому непротиворечивому царству совершенного бытия (в крайнем выражении этим завершается этика движения к совершенной форме Платона, которая возвышается над его социальной этикой). Подобная логика в большей или меньшей степени присуща всем абсолютистским теориям морали, начиная с Сократа, который говорил, что для счастья достаточно одной добродетели, и кончая Ж.-Ж. Руссо, звавшим назад в пустыню только потому, что там нет частной собственности и антагонистических интересов. Это, конечно, совершенно неверно, ведь под личным интересом можно понимать и самовыражение в общественно полезной деятельности.

Научное мышление всегда стремилось к системному упорядочиванию мира. Это мышление, в полной мере представленное в дальнейшем в гегелевской диалектике, требует выявления ведущего системообразующего принципа, ведущего начала, постепенно подчиняющего себе все части системы во имя достижения ее целостности. Принцип тождества бытия и мышления требует, чтобы теоретическое рассмотрение предмета строилось по той же самой схеме, по которой происходит (как полагается) и его действительное развитие. Применительно к морали это как раз и означает попытку рассмотреть нравственную жизнь как такое явление, которое может быть понято на основе одного ведущего мотива, и этот мотив, по общим представлениям, должен быть бескорыстным. Иначе нравственное деяние уже как бы оказывается не нравственным, ведь поведение на основе личного интереса по логике вещей не требует самопреодоления и потому вроде бы оказывается никак не связанным с долгом. С точки зрения отмеченной методологической позиции Кант рассуждал вполне последовательно, возникает только вопрос о том, достаточна ли сама эта методология.

Ясно, что бескорыстное нравственное деяние получает высшую моральную оценку по сравнению с таким, в котором просматривается какая-то личная заинтересованность. Однако ясно и то, что полное устранение из мотивов нравственного поступка представлений о личном счастье невозможно. Если нет представления о личном счастье, тогда нет и представлений о счастье других людей, соответственно, нет и масштаба для моральных действий в отношении других. Зачем, например, спасти кого-то от смерти, если нет уверенности в том, что жизнь сама по себе есть благо и высшая ценность? Как можно помогать другому в обустройстве его жизни, в разрешении его жизненных проблем, если нет позитивных представлений о своих собственных целях? Где в таком случае основание для поддержки или осуждения целей других? Можно, конечно, допустить, что в основе нравственного мотива лежит исключительно подчинение долгу. Но тогда само выполнение долга превращается в механическую процедуру, лишенную нравственных исканий, убежденности, что никак не может соответствовать свободе нравственной воли.

Я думаю, что хотя теоретическая процедура идеализации явлений нравственной жизни позволяет выявить некоторые существенные стороны моральной регуляции (например, одинаковое отношение ко всем людям), на каком-то этапе идеализация доходит до такого предела, когда искажается сам феномен. Попытка выделить моральный мотив в чистом виде неизбежно приводит к необходимости введения в теорию представления об идеальном субъекте нравственного требования (идеальном человеке, который испытывает влияние морали и хочет быть моральным). Но такого субъекта в действительности не существует. Последовательное теоретическое обоснование его существования приводит к противоречию в тех характеристиках, которые приписываются самому этому субъекту. Кратко, отсутствие личного интереса противоречит свободному выбору. Таким образом, совершить восхождение от абстрактной сущности (то есть освобожденного от интереса, неэгоистичного морального мотива) к конкретной реальности свободного морального выбора не удастся.

В действительности человек может свободно выбирать только то, что реально соотносится с его интересом. Последний неизбежно связан с его склонностями, но, согласно кантовской позиции, мы не имеем четкого представления о том, в чем заключается этот интерес. Здесь остается только одна возможность для объяснения мора-

ли: если мораль не призывает непосредственно к большому счастью, если предполагается разделение между прагматическим интересом и моральным мотивом, каждый человек должен иметь другой высший интерес – интерес быть моральным для морали самой по себе. Это конечное заключение, которое можно сделать, исходя из всех кантовских рассуждений, и это заключение означает утверждение морали в качестве особой, привилегированной сферы существования индивида. Я согласен с Джастином Оукли, который считает, что кантовская теория логически допускает наличие специальной моральной эмоции. Он пишет: «В отличие от того, что Кант говорил сам, можно допустить мысль о том, что требование, согласно которому только действие, совершенное по долгу, морально хорошо совместимо с допущением, что эмоции, отличные от уважения морального закона, могут быть морально хороши, поскольку некто может быть мотивирован к действию из любви к выполнению своего долга. Именно такие эмоции, возможно, наполняют человека чувством высшего счастья, которое возникает благодаря реализации чистого долга. Но в действительности чувство подобного рода очень сомнительно из-за бесконечной цепи отступлений: “Я счастлив, увеличивая счастье других, они счастливы, еще более увеличивая счастье, но что есть счастье само по себе, неясно из такого подхода”» [Oakley 1993: 86].

Нравственное совершенствование, которое совершается ради самого совершенствования, неизбежно замыкает субъект на себе самом, и здесь опять проявляется противоречие, связанное с невозможностью объяснения того, почему данный субъект должен заботиться об интересах других людей, то есть почему он должен быть нравственным. Выход остается только один: приписать нравственные черты самому универсуму или его сущностной стороне, то есть интеллигибельному миру. Но это не что иное, как неправомерная онтологизация морали, своеобразное объединение характеристик нравственной жизни субъекта с невидимой, но полагаемой в качестве существующей нравственной основой универсума. Такой синтез, с нашей точки зрения, и происходит в кантовской философии, в которой интеллигибельный мир оказывается гарантом высшей справедливости.

У Г. В. Ф. Гегеля новое предстает как саморазвитие логических категорий, а затем и как порожденное этим процессом развитие мира и человека. В этом процессе идеальное превращается в материальное или в практически-действенное средство упорядочивания

состояния реальности, которое, собственно, материальным не является, но и не может быть сведено только к идеальному, представленному в голове отдельного мыслителя. Это система социальных норм, которые в терминологии современного мыслителя Дж. Сёрля могут быть названы «институциональными структурами или институциональными фактами» [Серль 2004: 9; Searl 2010: 91]. Гегель этот термин не употреблял, но фактически он вывел проблему идеального на новый уровень рассмотрения, объяснив, как оно может приобретать интересубъективный смысл. Тождество сознания и бытия (утверждение того, что абсолютная идея порождает в своем саморазвитии все последующие явления действительности) фактически означает отражение действительного факта превращения идеальных представлений о целесообразных способах взаимодействия людей в реальные формы их взаимоотношений.

То, что Г. В. Ф. Гегелем был обнаружен новый, по сравнению с Кантом, смысл идеального, было показано в работах Э. В. Ильенкова. Он отмечает: «Отношение... в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее всеобщей природы этой вещи... и получило в гегелевской терминологической традиции титул идеального» [Ильенков 1979: 147]. Концепция Ильенкова подвергалась критике со стороны Д. И. Дубровского. Он упрекал Ильенкова в том, что тот недоучитывает субъективную реальность, без которой идеальное существовать не может. Это относится и к социальным нормам, представленным в сознании отдельного человека в связи с его субъективными ассоциациями, определяющими личностный смысл их исполнения. Такой смысл связан с индивидуальным феноменальным опытом каждого человека, который уникален и неповторим. Но это не отменяет интересубъективного значения нормы. Такая интересубъективность очень важна для обеспечения реальных взаимодействий людей, ибо они всегда имеют взаимные ожидания относительно поведения друг друга. Соответственно, если понимать идеальное в ильенковском духе, то оно может быть представлено в качестве устойчивой формы коммуникации. В развитом виде – всей системы социальных норм. Благодаря социальным нормам обеспечивается выполнение ожиданий одних людей относительно поступков других.

Для обеспечения взаимных ожиданий и оказывается необходимым использовать одни вещи в функции других, то есть как знаки, передающие информацию о наличии устойчивых форм коммуникации, например информацию о том, что бумажка с некоторым



портретом и цифрами может заключать в себе эквивалент вклада в общественное благо, что за вашу работу вам дают какое-то количество таких бумажек, и вы можете легко обменять их на причитающуюся вам долю общественного богатства. Естественно, когда вы идете в магазин, вы не ожидаете, что в ответ на предложение обозначенной бумажки вам ничего не дадут. Такое происходит только тогда, когда общественная жизнь приходит к коллапсу, например во время сильного экономического кризиса. Но тогда формируются новые ожидания, знаками новых коммуникаций становятся иные бумажки и другие вещи.

Формализованные в нормах способы коммуникации людей могут быть основаны на деятельности специальных общественных институтов (в праве), на постоянных реакциях общественного мнения (в традициях, обычаях, стереотипах обыденного сознания) или же на высоком уровне развития самообязывающего сознания (чувстве долга), как это имеет место в развитом нравственном отношении.

Поскольку социальные нормы творятся людьми и поскольку они входят в практику общественной жизни через сознательные взаимоотношения людей, создается впечатление о том, что идеальное действительно порождает материальное в абсолютном смысле, то есть в том смысле, что ничего первичного по отношению к сознанию до начала его активности вообще не существовало. Это впечатление, вообще говоря, и составляет основу представления об абсолютной идее, заложенное в гегелевской философии.

Г. В. Ф. Гегель благодаря примененному им диалектическому методу сумел представить общество в развитии, в создании людьми новых форм взаимоотношений и новых способов производственной деятельности. Но он начинает с самых общих категорий: «бытия» и «ничто», которое оказывается тождественно бытию потому, что о бытии в начале Гегель ничего сказать и не может. Такое начало также не позволяет найти действительные причины развития, для чего и оказывается нужна саморазвивающаяся «абсолютная идея».

#### **Марксистское понимание метода восхождения от абстрактного к конкретному и практики как перевода идеального в материальное**

В отличие от Гегеля, К. Маркс начинает не с абстрактных категорий, а с обмена товаров, с самого массового, представленного

на поверхности развитого капиталистического общества отношения. И только потом начинается движение к выделяемой в абстрактном виде сущности, то есть прибавочной стоимости. Это движение от явления к сущности.

К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно показывали, что исследование более ранних исторических форм как основа методологии для понимания процесса развития невозможно. Это заводит в «дурную бесконечность». Начинать исследование надо с самой развитой формы, именно поэтому «анатомия человека – ключ к пониманию анатомии обезьяны». После выявления сущности в абстрактном виде начинается восхождение к явлению, рассмотренному под углом зрения уже выявленной сущности. В результате у Маркса показывается, что товары продаются не по стоимости, а по цене производства, что капитал переливается в сферы, где на данный момент может быть получена большая прибыль. Это движение от явления к сущности и от сущности снова к явлению как основа методологии Маркса очень хорошо показано в исследовании В. А. Вазюлина «Логика капитала К. Маркса». При этом движение в процессе познания от явления к сущности совпадает с историческим возникновением нового отношения, движение от сущности снова к явлению показывает развитие сущности на своей собственной основе [Вазюлин 2002].

Ошибка Гегеля заключалась также в том, что он не вскрыл механизмы перевода идеального в материальное, не задумался над вопросом о том, как люди, обладающие сознанием, приспосабливаются к той реальности, которая уже существовала до них и которая представляет объективное, независимое от их воли бытие. Эти механизмы были разработаны Марксом, который выделил разные классы общественных отношений и связал с ними разные уровни общественной жизни.

Наиболее важный вклад К. Маркса в теорию общества заключается, с нашей точки зрения, не в том, что он понял роль материального производства (Г. В. Ф. Гегель прекрасно понимал его значение для обеспечения практической жизни людей), и даже не в том, что он раскрыл тайну прибавочной стоимости (в исходных понятиях это было сделано Д. Рикардо). Маркс сам говорил, что его вклад заключался лишь в том, что он показал разницу между абсолютной и относительной формами прибавочной стоимости. Это, конечно, очень важное открытие, которое показывает тенденцию исторического накопления капитала, увеличение роли основного капитала,

что, в конце концов, приводит к автоматизации производства и позволяет человеку приложить усилия к свободной духовной деятельности «по ту сторону материального производства» [Маркс 1959: 7–8].

Однако важнейшее достижение К. Маркса в общественной теории, в понимании общества как целостной системы заключается в том, что он показал, как люди могут приспосабливаться к условиям общественной жизни, не понимая сами эти условия до конца, не охватывая сознанием все отношения, которые они сами же творят благодаря их производственной деятельности. Механизм такого приспособления раскрывается в учении Маркса на основе разделения материальных и идеологических отношений. Первые складываются независимо от воли и сознания людей как объективные пропорции воспроизводства, вторые же отражают условия существования общества именно с точки зрения обеспечения устойчивых ожиданий одних людей относительно действий других. Эти отношения складываются, проходя через волю и сознание человека. Но они закрепляются в практике общественной жизни только в том случае, если формы человеческой коммуникации, поддерживаемые данными отношениями, отвечают тенденциям развития материальных, то есть независимых от общественного и индивидуального сознания производственных отношений. Например, если производство вырастает до такого уровня, когда оказывается возможным рыночный обмен, успешными оказываются именно такие формы человеческой коммуникации, которые допускают такой обмен и находят средства для выражения всеобщего эквивалента.

Огрубление и упрощение марксизма, существовавшее в идеологии советского общества, не позволяло понять это великое открытие Маркса из-за того, что идеология понималась как ложное, искаженное сознание, когда речь шла о буржуазной идеологии, и как истинное сознание тогда, когда речь шла об идеях, связанных с теорией коммунизма. Между тем для Маркса термин «идеологические отношения» означает просто фиксацию того факта, что данные отношения складываются в обществе как вторичные, проходящие в процессе своего возникновения через волю и сознание людей. Они, конечно, по необходимости оказываются связанными с определенными представлениями, необходимыми для аргументации усилий людей, направленных на воспроизводство данных отношений. Эти идеи не всегда являются научными истинами, как, например, экзогамный запрет, возможно, был связан с представлением

о том, что от кровосмешения рождаются люди со свиными головами. Но они одновременно являются истинами в том смысле, что на их основе гарантируются практически успешные формы коммуникации людей.

Раскрывая механизм приспособления людей к социальной реальности, К. Маркс использовал термин «практически-духовное освоение действительности». Под этим он понимал специфику таких спонтанных форм формализованного отношения к действительности, как мораль, искусство, традиции [Маркс 1958]. Но даже если взять право, связанное с принятием законов государственными органами власти (что абсолютизировал юридический позитивизм), мы все равно можем увидеть в нем практическую компоненту, ведь неверные законы будут разным способом обходиться и в конце концов будут обязательно отменены, отброшены общественной практикой. Благодаря исследованию разных уровней общественной жизни и механизмов практически-духовного отражения Марксу удалось разрешить противоречие между двумя основными конкурирующими теориями в понимании основ морали и права: теорией естественного закона, с одной стороны, и юридическим позитивизмом – с другой.

Г. В. Ф. Гегель не понял, как люди, обладающие сознанием, практически приспособляются к условиям собственного общественного бытия. Поэтому он остался идеалистом в области истории, а его понятие духа народа выступило лишь в качестве гениальной догадки о необходимости разработки новых категорий общественной науки, позволивших уже после Гегеля закрыть теоретические бреши, вызвавшие мистицизм в понимании движущих сил исторического развития. У Маркса это понятие трансформируется в понятие практики, которая и опосредует процесс превращения идеального в материальное.

Непонимание значения сохранения относительной самостоятельности личного бытия, представления его как самоценности, а также отсутствие представления о реальных механизмах духовно-практического отражения в целом привело Гегеля к идее о том, что в конце концов общество достигает самого совершенного идеала, представленного в духе определенного народа и в собственной философии самого Гегеля. В результате историзм Гегеля обернулся историцизмом, абсолютизацией идеи истории как закономерного движения к совершенному образцу.

### **Системное мышление**

Думается, что, несмотря на очень плодотворные идеи, высказанные И. Кантом и Г. В. Ф. Гегелем, у мыслителей в целом представлена весьма показательная логика системного движения мысли. Она предполагает выделение в абстрактном виде какого-то одного принципа бытия, доведение его в сознании до наиболее совершенного вида, и затем – теоретическое (а в некоторых случаях и практическое) решение вопроса об условиях воплощения данного принципа в действительность. Этой логике закономерно подчиняется вся теория, что оборачивается упрощением и искажением реального многообразия жизни, применительно к морали – упрощением и искажением процесса реальной нравственной мотивации. Абстрактный принцип обычно занимает неподобающую ему в реальности главенствующую роль, а остальные части системы подгоняются под данный принцип, просто обеспечивая предполагаемые условия его осуществления.

Так, у Канта совершенный правопорядок оказывается необходимым для того, чтобы абстрактный принцип (категорический императив) мог реально воплотиться в действительность. Он обеспечивает такой контроль внешних условий бытия, который держит их в границах, не позволяющих исказить чистоту морального мотива. У Гегеля теологический принцип развития по одному основанию связан с идеей свободы. Гегель пытается показать, что человек свободен не потому, что он, как у Канта, принадлежит к двум мирам (один из которых и есть мир свободы), а потому что в своем творчестве он реально воплощает в исторической реальности замыслы духа.

«Добро в себе и для себя... – пишет Гегель, – есть абсолютная цель мира и долг для субъекта, который должен иметь понимание добра, сделать его своим намерением и осуществлять в своей деятельности» [Гегель 1977: 336]. Это новое, по сравнению с Кантом, понимание долга, и на этом пути Гегель плодотворно исследует роль общественных институтов, подкрепляющих нравственную позицию индивида, придающих ей реальную силу. Канта же Гегель упрекает в том, что его нравственная воля, ограничиваясь лишь намерениями, остается недейственной. Кантовский моральный субъект, с его точки зрения, обладает несчастным сознанием, так как он стремится к целому, к охвату в нравственном сознании всех совершенных условий бытия, но не может этого достичь.

Однако в силу сугубо системного мышления и непонимания механизмов практически-духовного освоения действительности плодотворные идеи Гегеля оборачиваются своей противоположностью. Дух, приходящий к совершенству, становится фактически несвободен, так как совершенные правила не оставляют места для нового творчества, само же движение истории не понимается как саморазвитие, а связывается с логикой развития абсолютной идеи.

Гегель также обращает внимание на историческую обусловленность зла, трактует его как необходимую движущую силу развития. В конце концов это зло преодолевается в совершенном обществе и в духовном развитии индивида. Но в совершенном обществе свобода, как уже говорилось, исчезает. Не находя способа соединения с целым в собственно моральном развитии, свободная нравственная воля стремится к институционализации, к закреплению нравственного выбора в совершенных правилах, которые становятся общеобязательными. Так свобода, с которой в гегелевской философии фактически начинается развитие исторического процесса, приходит к своему отрицанию. Сферой свободного бытия индивида остается только духовное совершенствование, саморазвитие в пределах абсолютного духа. Но что может представлять такое развитие, как оно может осуществляться без связи с реальными практическими проблемами (а Гегель полагал, что все практические проблемы бытия в Прусском государстве уже разрешены), – представляет очень большой вопрос. Такое саморазвитие может быть легко представлено в виде игровой деятельности, содержащей цель в самой себе. Если это путь развития абсолютного духа, то объективный момент связи индивидуальной и всеобщей воли здесь устраняется, приходит к самоотрицанию, ведь игра – это индивидуальная или групповая деятельность, совсем не обязательно связанная каким-то общим масштабом признаваемых всеми ценностей.

Несмотря на различные варианты представления исторического процесса, общей для И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля оказывается идея о том, что общество приходит к совершенной организации, где создаются практические основания для обеспечения высшего морального и духовного развития каждого индивида. Подобные взгляды можно найти и у других мыслителей того времени, например у И. Г. Фихте в его утопии идеального торгового государства. Они основаны на абсолютизации системных представлений и неизбежно ведут к противопоставлению неподлинного настоящего подлинному будущему бытию. Отдельный индивид оказывается растерян-

ным перед этой дилеммой. Выход из ощущения неподлинности своего бытия видится либо в обращении к Богу, примиряющему противоречия высшего нравственного смысла и практических целей, достижение которых зачастую требует нарушения высоких моральных принципов, либо в прямом протесте против несовершенного мира, выражающемся в бунте, затворничестве, иррационализме и мистике, а также в моральном нигилизме. В какой-то степени слишком резкое противопоставление будущего и настоящего как подлинного и неподлинного всегда является оправданием зла, косвенным допущением неблагоприятных поступков, ибо в неподлинном мире нет высшей справедливости. Противопоставление неподлинного настоящего и обладающего подлинностью будущего представлено и у К. Маркса в его делении истории на предысторию и подлинную историю, то есть предполагаемую историю развития коммунистического общества.

Г. В. Ф. Гегель выступал с позиций исторически релятивной морали. В этом смысле он не признавал тех абсолютных ограничений относительно использования другого человека в качестве средства, на которых настаивал И. Кант. Для Гегеля определяющим является именно высшее общечеловеческое благо, возникающее как итог развития абсолютного духа. Поэтому, если ради достижения такого блага человеческое достоинство попирается и даже совершается убийство, например на войне, это является нравственно оправданным. Гегель не понял, что идеальное как задуманное может превращаться в реальное не только в смысле создания новых общественных отношений, совершенствования форм производства и т. д., но также в смысле создания общих регулятивных идей, которые по отношению к конкретным ситуациям практического действия приобретают именно абсолютное значение, предстают как абсолютные нравственные ценности.

Позиция Гегеля в целом является исторически обусловленной. Она, с одной стороны, выражает доведенную до логического конца идею прогрессивного преобразования общества и отвечает революционно-критическим настроениям. С другой стороны – представляет слабые стороны той же самой теоретической конструкции, усугубляющиеся также тем, что его философия в целом была сформулирована в достаточно отсталой стране, не завершившей даже буржуазные преобразования общества.

Следует сказать, что рационалистическая в целом позиция И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля не была единственной позицией, харак-

теризующей философию Нового времени. В XVIII в. представлено множество концепций, в которых мораль пытались построить на чувственном основании (Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Д. Юм), хотя чувственное понимание морали сохраняло тот же универсализм, который был присущ Канту, а во многих отношениях и Гегелю (в смысле его понимания итога развития общества). Но интересно то, что первоначально Гегель исходил из того же чувственного понимания субъекта, которое было характерно для XVIII в. Это представлено в его ранних работах, где философ очень близок к Л. Фейербаху: «Народная религия и христианство» (1792–1795); «Позитивность христианской религии» (1795–1796); «Дух христианства и его судьба» (1799). В них Гегель опирается на пантеистическую традицию Г. Лейбница и Э. Шефтсбери, заимствует ряд идей Ж.-Ж. Руссо, в частности идею солидарности индивида со свободной природой в его противостоянии обществу как отчужденной силе. Но его философия захватывает уже и следующее XIX столетие. В философии Гегеля видятся поэтому новые идеи, выражающие суть новых отношений в обществе и суть новых теоретических поисков. Несомненным шагом Гегеля вперед было то, что саму чувственность, саму мораль, рассмотренную через призму чувствующего существа, он попытался представить в виде абстракции, создаваемой индивидом в результате понимания того, что чувства искажаются отчужденными от него общественными отношениями, то есть чувственность здесь понимается как зависимая от состояния развития общества. Почему для морали недостаточно человеческого примера? – спрашивает Гегель. Его ответ в это время: потому что имеет место ложное противопоставление природы и духа, в силу которого человек может приобщаться к духу только через Бога. Это уничтожение человеческой природы не позволяет нам видеть в добродетельном человеке нас самих.

В марксизме человеческая чувственность уже понимается как всецело исторически обусловленная. С этим связан анализ общества через призму развития человеческих потребностей, что происходит одновременно с обретением способностей к осуществлению новых видов производственной деятельности. Но марксистская концепция в принципе строится на тех же системных основаниях, что и концепция Гегеля, с той разницей, что в ней более детально прорабатывается экономическая сторона общественной жизни и вскрываются механизмы практически-духовного отражения. Последнее позволяет глубже понять единство различных уровней об-



щественной жизни и, в частности, показать, как общность консолидируется вокруг некоторой идеи о необходимой социальной связи, которая затем подтверждается выживаемостью данной общности и, закрепляясь в практических отношениях, превращается (в зависимости от способа предъявления) в традиционную или моральную норму. Осознание данного механизма позволяет понять процесс возникновения неинституциональных (спонтанно создаваемых) социальных норм, в которых субъект нормотворчества и объект действия нормы совпадают, а сама норма воспринимается как появившаяся ниоткуда.

Однако ряд положений марксистской теории в силу исключительно системного подхода к обществу также получает неправомерную абсолютизацию. Например, социально-групповой анализ общества становится преобладающим. Это специфическим образом трансформирует педагогическую теорию, в которой принадлежность к коллективу (детскому, учебному, трудовому) рассматривалось в советское время как решающее основание формирования мотивов поведения, что упрощало реальное понимание политических процессов, развивающихся в современном обществе, где значение индивидуальной ответственности возрастает.

Налицо также более жесткое по сравнению с Г. В. Ф. Гегелем проведение системного принципа в экономике, приводящее к утверждению возможности всеобщей плановой организации производства. Что же касается нравственной сферы общественной жизни, то здесь полностью сохраняется логика подгонки несовершенной реальности под совершенные принципы нравственного бытия. Полагается, что мораль как способ регуляции поведения личности займет подобающее ей господствующее место тогда, когда отпадут все мешающие этому причины, связанные с антагонизмом классов. Идея совсем абсурдная, даже если принять во внимание возможность достижения в высшей степени развитого в социальном отношении общества, ведь, по мысли того же К. Маркса, это общество высоких технологий. Люди же, работающие со сложной техникой, не могут во всем положиться на свое нравственное сознание, не могут во всем иметь свободу выбора, кажущуюся им, например, необходимой для введения некоторой инновации. Это может привести только к техногенным катастрофам. Кроме того, интерес к творчеству как процессу, что, по Марксу, определяет цели человека как свободного существа, вставшего по ту сторону материального производства, находящегося в царстве свободы, тоже

не может обходиться без учета материальных возможностей общества, ведь многие виды творчества требуют немалых материальных ресурсов. Эти ресурсы не могут быть предоставлены всем в равной степени даже в самом совершенном обществе. Соответственно, будет необходимо распределение в зависимости от проявленных талантов. Следовательно, творческие стимулы труда будут связаны с материальными. Да и вообще, в силу ограниченности ресурсов общество не может в абсолютном смысле позволить каждому заниматься тем, чем ему хочется. Всегда будет требоваться распределение труда по общественно необходимым видам деятельности.

Обществу (отдельному социальному организму) и человечеству в целом, несомненно, присущи черты системной организации. Но столь ли уж универсальным является системный метод, даже построенный на материалистических основаниях, можно ли с помощью него исследовать все процессы развивающейся действительности? Этот вопрос в силу определенных традиций мышления перед Марксом, видимо, даже не вставал. Последнее, на наш взгляд, и обусловило промахи, которые привели к тому, что марксистский гуманизм в ряде своих моментов тоже приобрел абстрактные черты.

### **Заключение**

Если обратиться к методу восхождения от абстрактного к конкретному, который может быть characterized как основной метод научного мышления классической эпохи, то Кант реализует преимущественно первую часть метода, то есть движение от явления к сущности. Для него сущность – это незаинтересованный мотив нравственного поведения и добрая воля, которая определяет то, почему человек желает быть нравственным, почему он принимает для себя категорический императив как наиболее общее правило морального поведения. Что же касается восхождения от абстрактного к конкретному, то здесь Кант сталкивается с трудностями. Его лишенный личного интереса субъект оказывается неспособным объяснить, почему он должен универсализировать свое поведение, что может стать предметом универсализации, понять, в каких исторических условиях он действует. По большому счету Кант не может объяснить, как совершенное правило, основания исполнения которого восходят к ноуменальному трансцендентному миру, может быть применимо в мире несовершенном, феноменальном. Поэтому категорический императив не только приобретает выражение во множестве формулировок, в которых его первоначальный фор-

мализм дополняется новым содержанием, но и в целом дополняется телеологическим принципом, представлением о царстве целей, желанием человека реализовать все потенции собственного бытия и т. д.

Г. В. Ф. Гегель как бы реализует вторую часть метода, то есть собственно движение от абстрактного к конкретному. Потому он начинает сразу с самых абстрактных категорий. Это не позволяет ему выявить реальные движущие силы исторического развития общества, хотя Гегель сказал много нового в плане понимания деятельности общественных институтов, которые позволяют преодолеть так называемое несчастное сознание. Этим понятием Гегель характеризует кантовскую философию (которая, кстати говоря, занимает свое место в его системе – стадию моральности), в ней индивид, согласно Гегелю, стремится к целому, но не может его достичь.

«Дело заключается в том, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – что с помощью смешения абсолютной формы с обусловленной материей нереальному, обусловленному содержанию обманым путем передается абсолютность формы; и в этом искажении и жонглерстве состоит нерв практического законодательства чистого разума» [Гегель 1978: 213]. Он верно говорит, что одна определенность (противоположность) не существует без другой, но при применении процедуры универсализации приходится отдать приоритет какой-то одной определенности. И. Кант считает, что такую процедуру может легко совершить обыденный рассудок. Но без учета всех материальных условий бытия человек неизбежно попадет в ситуацию недостаточности оснований для принятия решения. «Так... максима – с честью защищать отчизну от врагов (и бесконечное множество других максим), мыслимая как принцип всеобщего законодательства, снимает как определенность отчизны, так и определенность врагов и определенность защиты» [Там же: 214]. Это, в общем-то, верная критика Канта. Но противоречием итога гегелевской философии является тезис о том, что мораль переходит в нравственность. Тем самым она приобретает действенность, превращается в свершенные правила, исполнение которых подкреплено общественными институтами. Но тем самым устраняется и свобода, то есть то, расширение чего, согласно самому Гегелю, характеризует каждый новый этап в развитии его системы. Свобода сохраняется только в абсолютном духе, то есть в искусстве, религии и философии.

И только К. Маркс вполне последовательно реализует обе части метода восхождения от абстрактного к конкретному, что приводит его к значительным достижениям в понимании экономической жизни общества. Но не будем забывать, что названный метод – это именно метод эпохи классического научного мышления, он сочетается с идеей системности, с гегелевским пониманием случайности лишь как формы проявления необходимости. Современная теория утверждает, что случайные и необходимые факторы во многих случаях кооперируются на равных.

Недоучет значения новых научных методов ведет к позиции морального абсолютизма, ригоризма или к упрощению, связанному с идеей достижения полного совершенства в организации общественной жизни. В ряде своих работ я показал, что для выхода из того тупика, в который ведет нас моральный абсолютизм, надо разработать новую методологию, а именно: не стремиться изолировать нравственный мотив от всех других оснований жизни, а наоборот, показать, как моральный мотив может объединяться с личным интересом [Разин 2013; 2022]. Основой для этого может послужить принцип дополнительности. В отличие от гегелевской диалектики он допускает объединение разных сущностей под одной природой. И это означает, что мы можем показать, как нравственная мотивация ведет к возрастанию удовольствия от удовлетворения всех высших социальных потребностей человека.

### *Литература*

Вазюлин В. А. Логика «Капитала» Карла Маркса. М. : Современный гуманитарный ун-т, 2002.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М. : Мысль, 1977.

Гегель Г. В. Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве / Г. В. Ф. Гегель // Политические произведения. М. : Наука, 1978. С. 185–275.

Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 7. С. 145–158.

Кант И. Основоположения к метафизике нравов / И. Кант // Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857–1858 годов) / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. 2-е изд. Т. 12. М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1958. С. 709–738.

Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. 2-е изд. Т. 13. М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1959. С. 5–9.

Разин А. В. Личный интерес в морали // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Философия. 2013. № 3. С. 12–27.

Разин А. В. Проблема обоснования морали // Философия и общество. 2022. № 2. С. 38–62.

Серль Дж. Рациональность в действии. М. : Прогресс-Традиция, 2004.

Oakley J. *Morality and the Emotions*. London; New York : Routledge, 1993.

Searl J. R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford : Oxford University Press, 2010.