

# Ценности и воспитание

## 1. Культура

Инаковость, создающая человеческую личность, выражается в «связывании», которое передает определенное содержание - ментальность и традицию. Это пространство культуры. Самоопределение, необходимое человеку для наполнения содержанием своей изначальной неопределенности, сначала происходит посредством социального взаимодействия, обладающего определенной формой - конкретной культурой, в которой человек рождён.

Нередко противопоставляют «культурное» «природному», утверждая, что первое – чистая условность, нечто искусственное, а значит, реальность лишь в относительном смысле слова, тогда как природное есть данность, обладающая определенным уровнем необходимости (и законности). Так, часто говорят, что обычаи и мода – вопрос исключительно культуры, так же как и ценности, нравственные критерии, религиозная вера. Тем самым эти аспекты относят ко вторичным реальностям, не притязающим на истинность или внутреннюю ценность.

На самом деле такое мнение ложно. Во-первых, культура порождается самой природой, хотя ею и не ограничивается. Во-вторых, культура – чисто человеческий способ бытия; можно даже сказать, что культурна природа человека (по своей открытости, неспецифичности и т.д.), то есть она не дикая, хотя и требует культивации.

Слово «культура» происходит от латинского слова «colere», имеющего тройное толкование<sup>1</sup>:

- физическое (культивация земли);
- этическое (самокультивация человека согласно идеалу «humanitas»);
- религиозное (Божественный культ).

Человек – существо культурное, потому что не просто пребывает в окружающей среде, но господствует над ней и преобразует её, чтобы просто выжить. Он не ограничивается собственным приспособлением к среде, но её приспособливает к себе.

Поскольку его бытие реализуется посредством деятельности, с помощью решений (его природа чрезвычайно неспецифична и бедна инстинктами), перед ним стоит задача (коллективная и индивидуальная) обрести «вторую» природу, «создать себя», придать себе человеческий облик.

В конечном счете, культурный характер человека проявляется в вопросе о смысле жизни: человек, не имеющий собственной естественной среды обитания,

---

<sup>1</sup> См. J. Choza. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Eunsa, Pamplona, 1990, p. 148.

вынужденный созидать ее и также себя, должен занять позицию в мире, открыв в нем (или привнеся в него) окончательный и высший смысл посредством символических представлений (философии и религии).

Поэтому культура обладает измерением техническим (*facere*), этическим (*agere*) и измерением мудрости (*scire*).

Итак, человек есть существо культурное, потому что он личность. А культурное измерение проявляется многообразно, так что культура становится чем-то вроде коллективной идентичности социальной группы, человеческого сообщества.

## **2. Роль понимания ценностей в воспитании личности: две противоположные воспитательные модели**

Теперь нам следует уточнить понятие воспитания в плане ценностей, которые неизбежно его направляют. Что значит воспитывать и какие типы ценностей должны направлять воспитательную деятельность? Кажется понятным, что выбор типа воспитания должен определяться имеющимися ценностями, которые, в свою очередь, зависят от нашего представления о них.

Схематично и предварительно можно предложить две противоположные воспитательные модели:

— Воспитывать – это в основном *унифицировать и адаптировать*. При таком воспитании происходит как бы «накачивание» субъекта воспитания стандартами культуры и системы принятых ценностей и социальных интересов. Таким методом готовят будущих чиновников, способных успешно вливаться в социальную систему и одновременно обеспечивать ее стабильность. Воспитывать – значит в определенном смысле аннулировать спонтанную свободу, способствовать гетерономии, навязывать *извне*.

— Воспитывать – прежде всего *способствовать становлению личности, «educere», создавать условия для самостоятельного развития индивидуума*. Весь процесс обучения, передачи знаний и навыков должен быть выстроен таким образом, чтобы индивидуум мог самостоятельно пользоваться своей свободой, формировать собственные критерии и в итоге стать самим собой.

Выбирая между этими двумя моделями, естественным образом занимаем позицию, которая оценивает положительно вторую модель, отвечающую просвещенному пониманию воспитания и берущую начало от Локка и Руссо, и соответственно отвергает первую. По-видимому, в реально действующих воспитательных системах невозможно встретить ни одну из этих двух моделей в чистом виде, обычно их элементы присутствуют в той или иной системе одновременно. Вероятнее всего, мы приходим к выводу, что должны поставить своей целью вторую модель, которая является педагогическим идеалом, несмотря на невозможность своей полной реализации. В таком случае нам следует в максимальной степени очистить наши педагогические структуры и институты от элементов первой модели.

Мы произнесли ключевое слово «оценивать». Сказали, что воспитательная модель в большой мере зависит от основных ценностей и того, каким образом их понимают. Что значит «оценивать» и что такое «ценности»? Какие ценности мы обнаруживаем в той и другой моделях и какой смысл в них вкладываем?

Наш жизненный опыт свидетельствует, что мы непрерывно сталкиваемся с ценностями и постоянно оцениваем самые разнообразные реальности и объективные ситуации<sup>2</sup>. Данный факт имеет чрезвычайную педагогическую важность. Неудивительно, что в педагогической практике постоянно используется понятие «ценность» и даются ссылки на ценности, которыми следует руководствоваться в процессе воспитания. В последние годы в педагогическом мире часто говорят о «воспитании в системе ценностей». Поэтому кажется весьма странным тот факт, что наряду с повышенным вниманием к ценностям практически отсутствуют серьезные философские исследования в этой области. Создается впечатление, что отсутствует желание исследовать область аксиологии, но одновременно наличествует сильная тенденция к тому, чтобы свести все ценности к неопределенным социологическим и психологическим утверждениям или к красивым, модным словам, искажающим истинное значение ценностей (прогресс, терпимость и т.д.).

Прежде чем прямо заняться аксиологическими вопросами (проявлением ценностей, их сущностью, познанием и т.д.), следует обратиться к очень распространенному в настоящее время сравнению этих двух противоположных моделей воспитания и конкретных форм понимания ценностей:

ПОНИМАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ	ЭЛЕМЕНТЫ ВОСПИТАНИЯ
Релятивизм	Свобода, самостоятельность, терпимость, плюрализм
Объективизм	Навязывание, догматизм, насилие, нетерпимость, единообразие

Согласно доминирующему в наши дни менталитету, защита нравственной объективности, предполагающей наличие абсолютных ценностей, не зависящих от нашего восприятия, наших склонностей и интересов, – это основа и начало догматизма, который не приемлет широкого исторического, социального и культурного разнообразия в вопросах морали. Необходимость такого разнообразия современное общество считает очевидной. Объективизм, согласно этому представлению, равнозначен догматизму, он ведет к нетерпимости и желанию навязывать всем единые нормы поведения, совершенно неприемлемые с точки

<sup>2</sup> Когда говорим об «объективной ситуации», или «состоянии вещей» (Sachverhalt), имеем в виду отрезки реальности, более сложные, чем один предмет или одна вещь (например, один поступок), но о которых имеет смысл выносить оценивающие суждения или приписывать им ценность. См. Crespo M. «En torno a los “estados de cosas”: una investigación ontológico-formal» // *Anuario filosófico*, 28 (1995), p. 143-156.

зрения плюрализма – основополагающего принципа демократии. Поэтому для поддержания терпимости и плюрализма – основных ценностей и завоеваний современной культуры – необходимо защищать принцип аксиологического релятивизма, ведь только он позволяет сохранить эти ценности, сами по себе относительные, и отказывается от твердых убеждений в вопросах ценностей в целом. Только тогда каждый человек сможет свободно выбрать собственную систему ценностей и нравственных норм.

Все же такие выводы можно считать поспешными, они нуждаются в тщательном рассмотрении. Речь идет о том, чтобы на основании аргументов релятивизма проанализировать следствия, вытекающие из последовательного применения соответствующих нравственных принципов в области воспитания.

В ходе рассмотрения постараемся показать, максимально аналитически и доказательно, радикальную несостоятельность подхода релятивизма: если осуществлять его всерьез и последовательно, он неизбежно приведет к воспитанию посредством манипуляции и к нравственной гетерономии; но если существует объективный порядок ценностей, воспитание возможно на основе уважения и развития самостоятельности и свободы личности.

### **3. Релятивизм**

#### **3.1. Аргумент несогласия в нравственных вопросах**

Релятивизм обычно исходит из факта многообразия кодексов поведения, зависящих от эпохи, культуры и т.д., то есть из несогласия, имеющего место в нравственных вопросах<sup>3</sup>, поэтому он реже встречается в философской среде и чаще в сфере общественных наук. Как правило, такие взгляды распространяются тогда, когда люди сопоставляют свои нравственные убеждения с нравственными убеждениями других народов и культур и тем самым ставят под вопрос свои моральные принципы<sup>4</sup>.

В этом смысле релятивизм внешне может принимать некую действительность нравственных ценностей и норм, но при условии, что они не будут претендовать на абсолютную универсальность, то есть на их действительность самих по себе, или, говоря иначе, в силу своего содержания. Нормы и ценности действительны лишь в

---

<sup>3</sup> См. Mackie J.L., *Ética. La invención de lo bueno y de lo malo*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 39-42 (оригинальная версия: *Ethics: inventing right and wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977); Гильдебранд Д. фон, *Этика*. Санкт-Петербург: «Алетейя», 2001, с. 132-162 (оригинальная версия: Hildebrand D.v., *Ethik*, in *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg: Verlag Josef Habel – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973 Band II). См. также Reiner H., *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964, S. 79-91; Rodríguez Duplá L., *Ética*. Madrid: BAC, 2001, p. 105-108; Vegas J.M., «Valores universales y derecho a la diferencia» // *Acontecimiento*, 17 (1990), p. 21-30.

<sup>4</sup> См. Reiner H., *Die philosophische Ethik*, S. 80-81; Höffe O. (ed.). *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica, 1994, p. 239 (оригинальная версия: Höffe O., *Lexikon der Ethik*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), 1977); Leonardo R. Duplá, *Ética*, p. 105.

определенных культурных и социальных контекстах. Поэтому нет смысла говорить о действительности одной нормы или ценности вообще, пока не будет определено, в каком контексте ее рассматривают, подобно тому, как в области спорта нельзя ответить на вопрос, законно ли прикасаться к мячу руками, пока мы не уточним, о каком виде спорта идёт речь<sup>5</sup>.

Реально у различных народов, культур и исторических эпох существует большое разнообразие в области суждений, оценок и нравственных норм. У каждого народа, культуры и эпохи есть представление о нравственности (понятие нормы, добра, зла и т.д.), но содержание ее различно. То, что в одном обществе считается правильным и хорошим, осуждается и запрещается в другом. Согласно этническому релятивизму, это означает, что невозможно найти какую-то систему ценностей и норм, имеющую объективную и универсальную силу. Любая попытка в этом направлении обречена на неудачу и отражает догматический подход и стремление к навязыванию. Следовательно, добро, зло, долг и прочее сводятся к тому, что *считается* таковым в отдельной культуре, эпохе и т.д. В этом смысле некоторые философы (например, М. Шлик<sup>6</sup>) утверждают, что определенные поступки не потому наказываются, что они плохи сами по себе, но считаются плохими именно потому, что общественно наказуемы. Значит, нравственные нормы имеют исключительно конвенциональный характер.

### 3.2. Субъективизм воли: Воля к власти согласно Ф. Ницше

По-видимому, наиболее крайнюю позицию субъективизма воли занимает Ф. Ницше. Возвестив смерть Бога<sup>7</sup>, он пребывает в уверенности, что человек (т. е. сверхчеловек), освобожденный от всякой объективности, сам установит собственные ценности:

«Мне нужны спутники, и притом живые, – не мертвые спутники и не трупы, которых ношу я с собою, куда я хочу.

Мне нужны живые спутники, которые следуют за мною, потому что хотят следовать сами за собой – и не туда, куда я хочу.

(...) Не к народу должен говорить Заратустра, а к спутникам! Заратустра не должен быть пастухом и собакою стада!

---

<sup>5</sup> См. Mosterín J., *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza, 1987, p. 202-203.

<sup>6</sup> Schlick M., *Fragen der Ethik*, Wien: Julius Springer, 1930, Kap. VII. Цит. по Lucas J.R., *The Freedom of the Will*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 20-21.

<sup>7</sup> Ницше Ф., *Веселая наука*, в *Сочинениях в двух томах*. Москва: «Мысль», 1990, том 1, с. 592-593 (немецкая оригинальная версия: Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Gesamtausgabe*. Herausgabe von G. Colli & M. Montinari, Berlin: W. de Gruyter, 1967, Band V, 2, S. 158-160). Смерть Бога у Ницше означает конец всякой объективности, которой человек должен придерживаться.

(...) Спутников ищет созидающий, а не трупов, а также не стад и не верующих. Созидающих так же, как он, ищет созидающий, тех, кто пишет новые ценности на новых скрижалях»<sup>8</sup>.

### 3.3. Субъективизм чувств

Сторонники субъективизма чувств убеждены, что ценность – всего лишь субъективная (т.е. психологическая, чувственная) реакция субъекта на объект из-за качеств объекта и психологического склада самого субъекта.

Хотя теоретические корни субъективизма можно обнаружить уже в античной философии<sup>9</sup>, систематически он сформировался и распространился в начале Нового времени, когда эта позиция обрела твердую опору, прежде всего в философии Томаса Гоббса (Thomas Hobbes). Подобно тому, как теория познания Нового времени считает, что «вторичные» качества (цвет, звук, запах и т.д.) не существуют объективно, но являются лишь следствиями в нас «первичных» (объективных) качеств, Гоббс утверждает, что и нравственные качества (добро, зло, справедливость и т.п.) чисто субъективны:

«Каков бы ни был объект какого-либо человеческого влечения, или желания, – это именно то, что человек называет для себя *добром*; объект своей ненависти и отвращения он называет *злом*; а объект пренебрежения – *дребеденью* и *пустяком*. Ибо слова “добро”, “зло” и “пустяк” всегда употребляются в относительном смысле в зависимости от того, кто их употребляет, так как ничто не бывает чем-либо таковым просто и абсолютно и никакое общее правило о том, что есть добро и что – зло, не может быть взято из природы самих объектов, а устанавливается или каждым отдельным человеком соответственно своей личности (там, где нет государства), или (в государстве) лицом, представляющим государство»<sup>10</sup>.

Это похоже на то, что происходит со «вторичными качествами» (звук, цветом, запахом и т.д.), которые стали считать не реальными качествами объектов, но чисто субъективным следствием нашего восприятия объективных вещей. Похоже, но не совсем. Придание нравственным качествам статуса «вторичных» влечет за собой серьезные следствия в области этики. Признание субъективности других вторичных качеств ничего не меняет в нашем опыте: освободиться от них невозможно, потому что они неизбежные следствия в нас объективных физических

---

<sup>8</sup> Ницше Ф., *Так говорил Заратустра*, там же, том 2, с. 16 (немецкая оригинальная версия: Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart: Reclam, 1951, Erster Teil, S. 17-18).

<sup>9</sup> См., например, *Горгий* Платона (483а и далее), где Калликл защищает тезис, схожий с тезисом Ницше о том, что справедливость является выдумкой слабых, чтобы подчинять сильных. См. Платон, *Собрание сочинений в 4-х томах*. Москва: «Мысль», 1990, том 1, с.522 и далее.

<sup>10</sup> Гоббс Т., *Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского*, в *Сочинениях в двух томах*. Москва: «Мысль», 1992, том 2, с. 39. См. Rodríguez Duplá L., *Ética*. сс. 95-96.

процессов (звуковых, световых волн). Но в случае нравственных качеств дело обстоит совсем иначе. Во-первых, потому что нет никаких объективных основ (вроде волн), которые могли бы объяснить их появление в нас. Во-вторых, потому что от этой химеры человек может освободиться, так как она относится не к тому, что обязательно происходит, но к тому, что *должно* происходить, хотя бы в нашем наивном сознании, а следовательно, в зависимости от нашей воли *может* происходить и иначе. Значит, такие качества направляют наше поведение. Но если их нет, то мы не обязаны им подчиняться.

Такую позицию субъективной относительности ценности, достаточно последовательную, находим в сочинении *General Theory of Value*<sup>11</sup> американского философа Р.Б. Пэрри (R. В. Perry). Стоит обратить на него особое внимание. По мнению Пэрри, вещи и дела обретают ценность в той мере, в какой становятся предметом чьего-либо интереса, точнее, «быть ценным» означает лишь «быть предметом интереса»:

«Быть *за* или *против* (чего-то) означает посмотреть на него благосклонно либо пренебрежительно. Это склонность субъекта к тому, чтобы приблизиться или удалиться от него (...). Такая двойственность отражается различным образом – например, как приятность и неприятность, стремление и отвращение, желание и нежелание, поиск и уклонение. Эту универсальную черту жизни чувственных импульсов – положение, или действие, или отношение, или возможность использования, или пренебрежение – мы хотим назвать “интересом”.

Итак, считаем, что это – первичный источник и отличительная черта всякой ценности, то, что является объектом интереса, т.е. носителем ценности. Любой предмет, все равно какой, приобретает ценность тогда, когда кто-то как-то в нем заинтересован, так же, как некая вещь становится целью тогда, когда какой-нибудь человек направляется к ней.

Данное утверждение можно сформулировать иначе, в виде уравнения: ценность X = интересу к X. Ценность, следовательно, является специфической связью, которую можно установить между предметами, имеющими любое онтологическое состояние – реальное или воображаемое, – и субъектами, испытывающими к ним интерес.

Вот ценность *simpliciter* – ценность в простом первоначальном нарицательном смысле. Отсюда любое изменение интереса или его предмета определяет изменение ценности (...), короче говоря, поскольку интерес есть определяющий элемент ценности в ее основном значении, теория ценности должна принять его в качестве отправного пункта и ориентира, а затем классифицировать и систематизировать ценности различными способами, которые могут быть открыты, согласно интересам и предметам»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Perry R.B., «El valor como cualquier objeto de algún interés», in Kurtz P. (comp.), *Filosofía Norteamericana en el Siglo XX*, México, 1972, сс. 358-362 (оригинальная версия: *General Theory of Value*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926).

<sup>12</sup> Perry R.B.. «El valor como cualquier objeto de algún interés», там же, p. 358-359.

## 4. Воспитание с точки зрения релятивизма

### 4.1. Наука и технология поведения согласно Б.Ф. Скиннеру

Релятивистская философская этика сводит нормативную этику к чисто описательной, ведь нет ничего ценного самого по себе, у человека нет никаких обязанностей, то есть нет категорического нравственного долга, как ошибочно считала моральная этическая традиция до тех пор, пока наука не открыла подлинные механизмы человеческого поведения. Эти механизмы – такие же факты, как атмосферные явления или инстинкты животных. Разница лишь в степени их сложности.

Поэтому понимание человеческого поведения и, соответственно, воздействие на него посредством таких концептуальных инструментов, как понятия добра и зла, добродетели и порока, долга и т.п., действительных двадцать пять веков назад (например, во времена Сократа), вне учета всех научных достижений, совершённых с тех времён, есть необъяснимый анахронизм, столь же нелепый, как любая современная попытка исследовать космос в понятиях Птолемея, игнорирующая научные открытия последних веков.

Подобный анахронизм имеет место в области педагогики и общественных наук – таково мнение Б. Ф. Скиннера (B. F. Skinner)<sup>13</sup>, представителя психологического бихевиоризма, который предлагает для решения всех общественных проблем заменить традиционные нравственные представления и доводы строго научной «технологией поведения»<sup>14</sup>.

Скиннер, так же как Юм, Поппер, Стевенсон или Макки, убеждён в невозможности рационально обосновать нравственные нормы<sup>15</sup>. «То, что человек должен делать» равнозначно тому, что «человек думает, что он должен делать». Поэтому изучение нравственных норм сводится к изучению мнений и представлений о морали, то есть психологических явлений, относящихся к области естественных фактов. Скиннер объясняет человеческое поведение целиком на основании принципа *стимул-реакция*, направляющего поведение животных, но дополняет его понятием *закрепление в привычку* прежде совершённых удачных поступков. В таком объяснении нет места подлинной свободе, которая также представляет собой ненаучное понятие.

---

<sup>13</sup> См. Skinner B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona: Editorial Fontanella, 1972, p. 18-20 (оригинальная версия: *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Knopf, 1971).

<sup>14</sup> См. Skinner B. F., там же, p. 11 и вообще всю главу 1.; см. так же *Walden Dos*, Barcelona: Martínez Roca, 1984, p. 11 (оригинальная версия: *Walden Two*, New York: Macmillan 1948).

<sup>15</sup> Для Скиннера суждения о ценности не имеют фактического (т.е. объективного) значения, они сводятся к выражению чувств данного субъекта, т.е. к психологическим фактам. Его позиция по этому поводу идентична позиции натуралистической этики. См. Skinner B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, p. 132-133.

То, что принято считать «хорошим», «плохим», «правильным» и т.д. – всего лишь физиологические следствия прежде полученного опыта<sup>16</sup>. Но они не прямые закрепления, а вторичные: либо положительные, если делают повторение желаемого поступка более вероятным; либо отрицательные – в противоположном случае.

Но как можно определить одни формы поведения «хорошими», «правильными», а другие – «плохими», «неправильными»? Из научной теории Скиннера вытекает, что нельзя признать некое поведение само по себе «хорошим» или «плохим». Если используем термин «хорошее», то потому, что подразумеваем, возможно, не до конца осознанно, что наиболее вероятно повторение такого поведения, и именно в этом мы (лично, общественно, даже общечеловечески) заинтересованы. Опять же можно задать вопрос: а почему мы в этом (пусть даже бессознательно) заинтересованы? Легко понять, что позитивизм прибегает к научным объяснениям, прежде всего из области психологии, социологии и даже биологии: наши практические интересы, видимым образом привязанные к нормам и ценностям, на самом деле сводятся к продуктам индивидуальной и коллективной пользы, к относительным, неосознанным склонностям. И все это не что иное, как социальная версия общего инстинкта выживания, который в силу биологической эволюции достигает в человеке высокого уровня сложности, но, в конечном счете, ничем не отличается от инстинкта других животных видов.

Связь между действием и выживанием может быть вполне сознательной либо неосознанной. Когда осуществление действия влечет за собой непосредственно закрепление, то связь между ним и выживанием осознана, и тогда норма воспринимается как гипотетическая, обычно как техническая. Таковы, например, правила дорожного движения и гигиены. Но когда действие не влечет за собой закрепления, то связь между ним и выживанием не осознается, по крайней мере, непосредственно. В таком случае действие – иррациональное, в том смысле, что сознательная цель субъекта не совпадает с целью, которой норма на самом деле служит. Субъект воспринимает норму либо как предписание (таковы, например, некоторые меры безопасности, действующие под угрозой увольнения с работы или штрафа), либо как норму категорическую и действительную саму по себе (например, недопустимость лжи, кражи и т.д.).

Наука о поведении, полагает Скиннер, позволяет нам технически применить полученные научные знания и организовать процесс социализации согласно тем механизмам, которые фактически направляют человеческое поведение. То есть можно отказаться от старых нравственных понятий и заменить их техникой положительного закрепления в привычку. А если всё так, то воспитательная задача состоит в том, чтобы обуславливать и психологически закреплять социально желаемые и полезные поступки.

---

<sup>16</sup> См. Skinner B. F., там же, capítulo 6, p. 131 y sigs. См. так же García Norro J.J., *Relativismo moral e intuicionismo ético*, p. 166-168.

## 4.2. Следствия релятивизма в области воспитания

Опираясь на размышления К. С. Льюиса (C.S. Lewis)<sup>17</sup> относительно релятивизма, сформулируем те выводы, которые последовательно вытекают из него именно в области воспитания. Особо хотим подчеркнуть слово *последовательно*. Это означает, во-первых, обоснованное принятие позиции Скиннера, которая убедительно отражает философские предпосылки релятивизма. Хотя мы представили эту позицию сжато, всё же считаем, что такое представление отражает её достаточно верно. А во-вторых, это означает готовность не останавливаться ни перед какими следствиями, даже если наш нравственный здравый смысл их не приемлет. Возможно, даже сами релятивисты не приняли бы таких следствий, стараясь привести свои теоретические принципы в соответствие со свидетельством здравого смысла. Но мы должны быть последовательны и не пренебрегать никакими результатами, даже противоречащими здравому смыслу. В этом суть «*argumentum ad hominem*»: сделать из неких принципов те последовательные выводы, с которыми даже защитники первых не могут согласиться. В случае нравственного релятивизма их несогласие (а следовательно, и попытка иного толкования) зависит в большой степени от соображений здравого смысла, что ясно указывает на несостоятельность данной позиции<sup>18</sup>.

Итак, уверенность в правоте релятивизма и отказ от объективности всех ценностей и норм сводит воспитательную задачу к техническому руководству воспитанниками.

Предположим, что такие качества, как честь, самоотречение, воздержание, верность собственному слову и вообще способность к тому, чтобы следовать в своей жизни высшим идеалам (как гласит, например, латинская пословица: «*dulce et decorum est pro patria mori*» – «сладостно и почетно умереть за родину»), не несут в себе подлинных ценностей, не являются истинными добродетелями, которые заслуживают того, чтобы их культивировать, но лишь иррациональными чувствами, лишёнными всякой ценности и к тому же довольно вредными, так как уводят от нашей естественной склонности к удовольствию и благополучию. И на самом деле трудно оправдать появление таких чувств, поскольку они противоречат нашим прямым склонностям. Что же с ними делать? В целом, есть две педагогические (технические) возможности: либо снять маску с этих чувств

---

<sup>17</sup> См. Lewis C.S., *The Abolition of Man, or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* (1943), Glasgow: Fount Paperbacks, 1978. Есть русский перевод: *Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах*, см. Льюис К.С., *Любовь. Страдание. Надежда*, Москва: «Республика», 1992. Цитаты из книги Льюиса даны в нашем собственном переводе с английского, а не взяты из (ненадежного и неполного) вышеуказанного перевода. Поскольку тут важна суть проблемы, не имеет значения, что критика Льюиса не адресована непосредственно Скиннеру и что сам Скиннер её не принял: см. Skinner B.F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, p. 247.

<sup>18</sup> Но об этом подробно будем говорить позже, в § 28, особенно в пункте «нравственные причины релятивизма».

ценности и долга из-за их фиктивности, либо внушать их искусственно из-за их общественной пользы<sup>19</sup>.

В первом случае, поняв, что ценности фиктивны или относительны, воспитатель будет пытаться искоренить в воспитанниках всякую видимость ценностей и соответствующее им чувство, чтобы они не были обмануты этими вредными иллюзиями, создаваемыми обществом, религией и коммерческой рекламой. В этом случае воспитатель уверен, что он способствует развитию критического подхода, научной рациональности, а следовательно, свободы личности. Ясно, что такая задача весьма парадоксальна, так как поощряет *критическое* мышление, одновременно разрушая все практические *критерии* добра и зла. Рациональность понимается лишь как раба страстей (Юм), т. е. как рациональность чисто инструментальная и закрытая всякому морально-практическому измерению, свобода же будет состоять в позволении личным склонностям выражаться спонтанно<sup>20</sup>. Мы уже знаем, что, в отличие от фактических вторичных качеств, от ценностных качеств человек может освободиться. Не имеет значения, влечёт ли за собой подобный выбор эгоизм и отказ от выгоды сотрудничества (отраженной в подходе «*dulce et decorum est pro patria mori*»). В такой перспективе и эгоизм, и сотрудничество лишены нравственного содержания, они лишь возможные решения проблемы индивидуального или коллективного выживания. Поэтому, в принципе, можно последовательно искать «блага» только самому себе, избегая жертв, неминуемо требуемых инстинктом сотрудничества. Но это повлечет за собой другие неудобства – для самого себя, т.к. лишит человека преимуществ общественного устройства. В чем же разница? В конце концов, все решается количественным

---

<sup>19</sup> «Перед Каем и Титом [вымышленные имена педагогов – сторонников релятивизма] лежат только два возможных пути. Либо идти до конца и снять маску с этого чувства [что “*dulce et decorum est pro patria mori*”], как можно сделать с любым другим чувством; либо начать искусственно внушать ученикам то чувство, которое для самих педагогов лишено ценности, однако, вдохновляя учеников, вырабатывает в них готовность пожертвовать жизнью лишь потому, что нам (выживающим) полезно, чтобы наша молодежь так чувствовала. Если они идут по этому пути, то разница между старым и новым воспитанием будет принципиальной: старая система формировала, новая – просто “обуславливает”. Старая занималась своими учениками подобно тому, как взрослые птицы занимаются птенцами, когда те учатся летать; новая относится к своим ученикам, как птицевод к птенцам – обращаясь к ним в той или иной форме с предложениями, которые птицы абсолютно не понимают. Одним словом, старое воспитание было разновидностью передачи: люди передавали человечность другим людям; новое воспитание – просто пропаганда». Lewis C.S., *The Abolition of Man*, p. 18.

<sup>20</sup> «Думаю, что наши педагоги – Кай и Тит – не преднамеренно заблуждаются относительно насущных потребностей современного воспитания. Они воспринимают окружающий мир под влиянием эмоциональной пропаганды (их учили по традиции, что молодежь очень чувствительна) и приходят к заключению, что лучшее из того, что они могли бы сделать, – это защитить умы молодежи от этих чувств. Однако мой опыт преподавателя свидетельствует об обратном. На каждого ученика, нуждающегося в защите из-за чрезмерно сильной чувствительности, приходится три, нуждающихся в пробуждении от летаргического сна равнодушной посредственности. Цель современного воспитателя не в том, чтобы рубить сук, на котором сидишь, но чтобы орошать пустыню. Разумное предупреждение излишней сентиментальности состоит в привитии воспитаннику подходящих чувств. Высушивать чувства наших учеников означает сделать их жертвой очередного прозелитизма. Голодная природа подтолкнет их к мести, так как жесткое сердце – ненадежная защита от слабого ума». Lewis C.S., *The Abolition of Man*, p. 13.

соотношением самопожертвования и выгоды, которое каждый человек устанавливает для себя сам. Выгоды благополучия от самопожертвования в сотрудничестве не должны превышать выгод эгоизма, полученных ценой неудобств от отсутствия сотрудничества.

Тут можно возразить, что сотрудничество является биологически и психологически неизбежным инстинктом сохранения рода, который неосознанно отражается в тех самых (видимых) ценностях самоотречения; то есть речь идет о бессознательном механизме извлечения социальной пользы<sup>21</sup>.

В таком случае (и он уже второй из вышеназванных), даже если наши теоретические убеждения влекут за собой отказ от объективных ценностей, мы будем вынуждены создавать некоторую видимость социально необходимых ценностей, скрывающих в себе неизбежные инстинкты.

Итак, с точки зрения выживания и коллективного благополучия, воспитание состоит в том, чтобы способствовать развитию в индивидуумах тех форм чувственного восприятия, которые содействуют социальному благу. Разумеется, социальным благом будут пользоваться не они, а другие, унаследовавшие результаты добродетельных действий тех, кто пожертвовал собой. Например, в случае, упоминаемом в пословице «*dulce et decorum est pro patria mori*», результатами добродетельных поступков будут пользоваться те, кто выживет. И эта техническая и чисто внешняя обусловленность будет эффективна исключительно в том случае, если воспитанники восприняли данные инстинктивные механизмы социального блага в качестве подлинных ценностей, потому что только тогда сформируется готовность к наивысшему самопожертвованию. Чтобы указанная обусловленность была действенной, необходим некий системный и спланированный обман в качестве обязательного условия успешного достижения целей воспитания.

Определять человеческое поведение в терминах «обусловленность» и «закрепление» – то же самое, что стремиться управлять им техническим образом. В этом случае должен быть тот, кто руководит и обусловливает, т.е. эксперт, и те, кем руководят и кого обусловливают, т.е. все остальные. Говоря простыми словами, здесь имеет место *манипуляция*.

Техник-воспитатель, с одной стороны, воплощает образ того, кто вообще не связан с порядком ценностей, но только с социальными интересами, а с другой – он должен прививать этот порядок во имя тех же самых интересов. Итак, он лишь технократ и чиновник, обогащенный научными знаниями об «истинных механизмах» человеческого поведения и соответствующими технологиями

---

<sup>21</sup> Но этот ответ не может нас полностью удовлетворить, как напоминает Льюис: «Не буду настаивать, что мы называем инстинктом то, чего не знаем (поскольку сказать, что перелетные птицы выбирают свой маршрут инстинктивно – значит сказать, что мы не знаем, как они его выбирают); и здесь (инстинкт) действует должным образом, потому что выражает спонтанный и бессознательный импульс, широко воспринимаемый членами данного рода. Но каким образом будет способствовать так понимаемый инстинкт тому, чтобы найти “реальные” ценности? Можно ли утверждать, что мы *должны* прислушиваться к инстинкту и иначе поступать не можем? В таком случае, зачем писать *Зеленые книги*? К чему такие похвалы тем, кто отступил перед неизбежностью?». Там же, р. 24.

применения этих знаний. Его задача состоит в том, чтобы механически вдальбивать ученикам видимость ценностей, которые, как только те их воспримут, приобретут у них характер инстинкта и обеспечат благополучие общества. Таким образом, воспитатель становится *манипулятором*, стремящимся сформировать отношения, в которые сам не верит. Обладая хорошей техникой, он будет лишь чиновником, обеспечивающим интересы политиков, а они, в свою очередь, приблизят его к себе и будут ему благоволить. Как мы уже говорили, пользоваться такой социальной выгодой будет не тот, кто ради нее пожертвует собой. С другой стороны, самопожертвование, не имея никакой «ценности», но будучи очень важным для пользующихся, становится предметом восхваления с целью сделать людей щедрыми и легковыми, готовыми жертвовать собою ради общества.

Воспитанники, в свою очередь, неизбежно перестают быть *субъектами* педагогического процесса поэтапного введения в мир ценностей, общих для воспитателей и воспитанников, которым те и другие должны одинаково подчиняться для достижения подлинной человечности; они становятся *объектами*, в отношении которых используются различные технические приемы, направленные либо к тому, чтобы искоренить в них всякую обусловленность, за исключением их склонностей и вкусов, либо к тому, чтобы обуславливать воспитанников в направлении социальной пользы. В первом случае стимулируется рост их свободы, находящейся «по ту сторону добра и зла», так как она определяется лишь чувственными склонностями, которыми они будут неизбежно зажаты. Мы все хорошо знаем, как эти «спонтанные» склонности становятся легкой добычей мощной коммерческой рекламы; они в конце концов «спонтанно» попадают в ловушку, изобретательно для них устроенную этой самой рекламой, соблазняющей и льстящей. Во втором случае воспитанники являются объектом интересов – им чуждых, но социально полезных. Человеческий субъект сводится к вещи, к воспитательному материалу, индивидуум становится чиновником, личность вырождается в функционера.

Итак, постепенно видим, что так называемое научно-техническое завоевание природы человеком, простирающееся до степени завоевания собственной человеческой природы, на самом деле всего лишь присвоение власти, знаний и техники одними людьми (учеными, техниками, политиками и воспитателями) в ущерб попадающим под эту власть другим людям.

«Власть, данная человеку затем, чтобы сделать из себя то, что ему хочется, означает власть некоторых людей, делающих из других то, что *им* хочется. Несомненно, в ходе истории воспитание и культура постоянно тем или иным образом претендовали на использование такой власти. Но ситуация, в которой мы оказались сейчас, несет новизну в двух аспектах. Во-первых, власть будет чрезвычайно большой (...).

Новые воспитатели стремятся породить в воспитанниках ценные суждения посредством манипуляции. Каким бы ни был *Дао*<sup>22</sup>, он будет результатом, а не

---

<sup>22</sup> Льюис обозначает «Дао» всякое мирозерцание, признающее объективную ценность: «Такое мирозерцание я, для краткости, буду обозначать в дальнейшем “Дао”. И у Платона, и у

основой воспитания. Манипуляторы от всего этого освободились. Они завоевали еще один участок Природы. (...) Они знают, как *сформировать сознание* и какой вид сознания внушить. Они возвышаются над другими. Мы пришли к завершающей стадии борьбы человека с Природой. Последняя победа одержана. Человеческая природа уже покорена, но тем самым и победила, каким бы ни был смысл этих слов.

Манипуляторы в данном пункте придут к необходимости выбрать тип искусственного *Дао*, которого хотят навязать человеческому роду согласно своим собственным интересам. Они мотиваторы, создающие мотивы. Но откуда они могут черпать эти мотивы?»<sup>23</sup>

Последний вопрос – решающий. Постараемся ответить на него с позиции релятивизма. Согласно этой точке зрения, единственными мотивами «технических» воспитателей и тех, кого они представляют (власть имущих), могут быть исключительно их собственные склонности и инстинкты, на службе которых стоит инструментальный рационализм науки:

«Таким образом, в настоящий момент из победы человека над Природой можно вывести следующее заключение: повинование всего человеческого рода отдельным людям, а этих людей – тому, что у них является чисто “природным”, т.е. их иррациональным импульсам. Природа, не ограниченная ценностями, руководит манипуляторами, а через них – всем человечеством. В момент завоевания Природы человеком выясняется, что человек сам завоеван Природой»<sup>24</sup>.

Льюис называет педагогический проект, построенный на релятивизме, т. е. на уничтожении объективного порядка ценностей, *аболицией человека*, вполне логично совпадающей с его смертью, провозглашенной структуралистами<sup>25</sup>.

---

Аристотеля, и у стоиков, и у ветхозаветных иудеев, и у восточных народов бросается в глаза одна общая и очень важная мысль – признание объективной ценности». Там же, с. 16.

<sup>23</sup> Там же, сс. 37-38.

<sup>24</sup> Там же, сс. 41-42. Далее Льюис продолжает: «И каждая баталия, которую мы считаем выигранной, шаг за шагом приводит нас к этому выводу. Все видимые поражения Природы были лишь тактическими отступлениями. Мы думали, что контратаковали, а она обманула нас. Ее рука, нам казалось, капитулировала перед нами, а на самом деле взялась за оружие своего векового господства. Если бы действительно существовал мир, полностью унифицированный и манипулируемый (с *Дао*, сведенным к продукту такого планирования), Природа перестала бы волноваться о том беспокойном роде, который восстал против нее много миллионов лет назад; ей больше не помешали бы пустые слова об истине, сострадании, красоте и счастье. *Ferum victorem cepit*; и если евгеника по-настоящему действительна, второго восстания не произойдет, будет лишь приспособление к манипуляторам; а манипуляторы, в свою очередь, приспособятся к ней; так будет до тех пор, пока луна не упадет и солнце не погаснет»

<sup>25</sup> «В любом случае ясно одно: человек – не самая старая и не самая вечная проблема из тех, что поставил себе сам человек (...) Человек – изобретение недавнее (...) Человек – это изобретение, чью недавнюю дату рождения с легкостью открывает археология нашей мысли. И, может быть, впереди его скорый конец. Если бы предпосылки познания исчезли так же, как они появились, то можно было бы держать пари, что и человек сотрется как след на прибрежном песке». Foucault M., *Les motes et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, с. 398. «Важнейшая цель общественных наук заключается не в созидании человека, а в его растворении. (Речь идет) о возвращении культуры к природе и, в

Аболиция человека как личностного субъекта состоит в появлении человека рационального, но *без сердца* и, следовательно, лишенного необходимого и человеческого взаимодействия между сердцем и чувством. Без этого взаимодействия, в культивировании которого по сути и состоит добродетель, а следовательно, и воспитательная задача, свобода, которую хотят укрепить, испаряется и исчезает в хаосе психологических механизмов: научно-технический разум сводится к орудию, обеспечивающему человеку удовлетворение его потребностей, за которые он цепляется по необходимости<sup>26</sup>.

Все равно кажется, что сторонники релятивизма не имеют таких дурных намерений и, прежде всего, что они сами так не поступают. По-видимому, наоборот: они искренне стремятся к тому, чтобы гарантировать то воспитание и ту человеческую жизнь, которые управляются принципами терпимости, плюрализма, свободы и уважения различных индивидуумов и групп. Не стоит сомневаться в их добрых намерениях. К счастью, как иронично, но точно подметил Льюис, «они лучше своих принципов»<sup>27</sup>.

И здесь возникает вопрос: есть ли реальная связь между данными благими намерениями и нравственной теорией, которой они придерживаются? Существуют серьезные основания думать, что нет.

Действительно, современная культура несет в себе странное противоречие между своими нравственными релятивистскими убеждениями и воспитательной задачей. С одной стороны, уничтожаются идеалы нравственного совершенства, основанные на внутренней ценности, или они переводятся в область частного выбора; а с другой – существует потребность воспитывать добропорядочных граждан с демократическими принципами, вкладывать в их души миролюбие, терпимость, взаимоуважение и т.д.<sup>28</sup> Когда мы исключаем идею об «адекватном ответе» на объективную нравственную значимость, возникает вопрос: на что опирается стремление к установлению этих новых ценностей?

---

итоге, о жизни только с позиции ее физико-химических свойств» Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 326-327.

<sup>26</sup> «Предположим на миг, что можно оправдать бесспорные добродетели без учета объективных ценностей. Действительно, никакое оправдание добродетели не делает человека добродетельным. Без помощи осмысленных чувств интеллект слаб перед биологическим организмом. Я предпочел бы играть в карты с человеком, скептически настроенным к этике, но воспитанным в убеждении, что “джентельмеи не жульничает”, чем с философом, безупречным в теории морали, но выросшим среди мошенников. Во время войны силлогизм не поможет сохранять твердость духа и мышц после трех часов бомбежки. Сентиментальное отношение к какому-то флагу (перед которым Кай и Тит скорчили бы мину), к какому-то народу или полку здесь более полезно. Как монарх управляет посредством своей исполнительной власти, так и разум в человеке должен регулировать первичные инстинкты посредством “духовного элемента”. Голова управляет животом через сердце, являющееся местом ее опоры. (...) “Сердце – великодушие – чувство” – вот необходимая связь между человеком разумным и человеком, живущим животными инстинктами. Можно даже сказать, что именно благодаря этому связующему звену человек становится человеком: по своему интеллекту – он просто дух, а по инстинктам – просто животное» Lewis C.S., там же, pp. 18-19.

<sup>27</sup> Там же, p. 18.

<sup>28</sup> См. Vegas J. M., «Valores, juventud y crisis de nuestro tiempo» // *Diálogo Filosófico* 30 (1994), p. 420-423.

В итоге, раз обеспечена моральная объективность, появляется стремление к тому, чтобы восстановить каноны поведения, основанные на прогрессе, свободе или социальном благополучии. Проблема в том, что эти основы либо объективны (то есть часть отвергнутого понятия), либо всего лишь пустые слова, противоречащие идеологии тех, кто ее защищает<sup>29</sup>.

Трагичность сложившейся ситуации в том, что после искоренения фундамента подлинного приоритета нравственности делаются попытки собрать плоды, способные произрасти только на этой почве. И возникает беспокойство относительно качества плодов: налогового мошенничества, наркомании, насилия, семейных неурядиц, равнодушия к общественным интересам и т.д.

«Всегда (как и в трагикомедии нашей ситуации), когда упорствуем в требовании таких истинных качеств, одновременно делаем их невозможными. Трудно открыть журнал и не прийти к выводу, что нашей цивилизации недостает “импульса”, “динамизма”, “творчества”. С какой-то ужасающей простотой удаляем орган и требуем исполнения его функций. Создаем людей без сердца и ожидаем от них добродетели и инициативы. Смеёмся над честью и удивляемся, что среди нас есть предатели. Кастрируем и требуем от кастратов, чтобы они были плодовитыми»<sup>30</sup>.

## **5. Гражданская этика – нравственное предложение эпохи плюрализма**

К счастью, релятивисты непоследовательны и продолжают, так или иначе, обращаться к определенным ценностям, принятым за объективные, хотя пытаются различными способами избежать признания в своем объективизме. Итак, в то самое время, когда распространяются релятивистские идеи, одновременно делаются попытки смягчить их отрицательные следствия и способствовать появлению некоторых ценностей, которые кажутся особенно необходимыми перед лицом разрушительных этических следствий релятивизма.

В наше время появилось сильное течение нравственной философии, стремящееся соединить факт социального плюрализма и сопутствующего ему релятивизма с некими нравственными минимумами (особенно теми, что относятся к обязанностям уважения и справедливости), делающими возможным общественную жизнь и демократию.<sup>31</sup> Речь идет о *гражданской этике*, или *этике минимумов*.

---

<sup>29</sup> «Если долг перед родителями есть предрассудок, то долг перед будущим потомством тоже предрассудок. Если справедливость – предрассудок, то предрассудок также долг перед моей страной или моим народом. Если поиск научных знаний – подлинная ценность, то тогда подлинная ценность и супружеская верность. Бунт против *Дао* – это бунт ветвей против дерева: если бы бунтующие смогли победить, они обнаружили бы, что разрушили самих себя». Lewis C.S., там же, р. 29-30.

<sup>30</sup> Там же, р. 19-20.

<sup>31</sup> См. González R. Arnáiz G., «Ética civil: la historia de un nombre» // *Diálogo Filosófico*, 35 (1996), р. 214.

Гражданская этика вдохновлена философскими идеями таких авторов, как К.-О. Апель (Karl-Otto Apel), Ю. Хабермас (Jürgen Habermas) и Д. Роулс (John Rawls). Они, исходя из своих философских перспектив, отчасти совпадающих между собой (в основном вследствие прагматического и диалогического прочтения философии Канта), старались найти философскую основу для этики периода научно-технической революции. Такая этика должна быть свободна от всяких религиозных и метафизических корней<sup>32</sup>.

Исходная точка этического размышления представителей гражданской этики тождественна тому аргументу, на который опирается релятивизм: факт плюрализма несоизмеримых и несовместимых мировоззрений делает невозможным существование общего фундамента «с содержанием» (например, антропологического, метафизического или религиозного типа) для обоснования ценностей и моральных норм, действительных для всех. Одновременно в этой ситуации идеологического деления появляются общие проблемы, поставленные научно-техническим прогрессом (гонка вооружений, экология, биоэтика и т.д.) и требующие этических решений.

Сложившаяся парадоксальная ситуация ведет к необходимости определения некоторых «моральных минимумов», общих и обязательных для всех, тогда как «моральные максимумы», также называемые «проектами счастья», или «проектами доброй жизни», зависящие от разных метафизических, религиозных или идеологических мировоззрений, должны оставаться в области частной жизни. Минимумы должны быть аргументированы рационально, чтобы быть принятыми любым человеком, имеющим практический разум, тогда как максимумы должны быть только благоразумными, не противоречащими разуму, но и не обоснованными рационально, а лишь изложены «повествовательно».

Если поинтересоваться, какой тип рациональности позволяет достичь этих нравственных минимумов, действительных и обязательных для всех разумных существ, последует ответ, что речь идет о некоем диалогическом типе разума. Согласно ему, фундаментом минимумов не была никакая конкретная метафизическая или религиозная концепция человека или мира, а только сама «процедура» их установления. Содержание гражданской этики – это плод согласия между всеми упоминаемыми нормами и практически совпадает с идеалом терпимости, свободы слова и мысли, религиозной свободы, права на образование, достойную зарплату, социальную защиту и, в итоге, на совокупность прав человека, включенных в «Декларацию прав человека Организации Объединенных Наций» 1948 года<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> См. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988; Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973-1976; Rawls J., *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972. Мы излагаем здесь развитие гражданской этики в испанской философии: см. Cortina A. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986; *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya, 1995; *Ética civil y religión*. Madrid: PPC, 1995; Camps V. *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa Calpe, 1990; Vidal M. *La ética civil y la moral cristiana*. Madrid: San Pablo, 1995.

<sup>33</sup> См. Vidal M., *Ética civil y moral cristiana*, p. 156-159.

Таким образом, сторонники гражданской этики стремятся защитить обновленную версию этики Канта – этики, сосредоточенной на одном понятии долга без связи с общим представлением о нравственном добре и человеческом счастье, этики формальной, хотя формализм относится теперь не к форме закона, о которой говорит Кант, но к форме определения принципов долга – процедуре согласования.

Согласно своим собственным предпосылкам гражданская этика запрещает себе занять позицию по ряду вопросов, которыми занималась нравственная мысль изначально<sup>34</sup>:

— Вопрос о доброй жизни человека, то есть о той, что можно назвать полной, совершенной жизнью. Хотя идея счастья очень проблематична, классическая этика считает, что существуют объективные критерии настоящего человеческого счастья, не сводящие его к удовлетворенной жизни. Эта последняя концепция является современным пониманием счастья, особенно после Канта<sup>35</sup>. В классической этике счастье имеет объективную меру, зависящую от человеческой природы, и достигается практикой добродетели. Гражданская этика воздерживается от прямых высказываний о такой принципиальной нравственной проблеме, считая, что оно зависит исключительно от личного выбора. То есть человеческое счастье – вопрос частный. Даже если кто-то ищет свое счастье извращенным образом, гражданская этика считает это приемлемым, лишь бы данный человек проявлял терпимость и относился с уважением к другим, не нанося вред законному плюрализму.

— Об обязанностях человека перед собой – например, о развитии своих способностей, как говорит Кант, гражданской этике сказать нечего.

— То же можно сказать относительно долга перед другими, если он превышает справедливость. Например, гражданская этика не может высказываться о нравственном приоритете прощения обид, предлагаемом христианской этикой в качестве нормы морального поведения и высочайшей справедливости.

— Наконец, как сказано выше, гражданская этика не обосновывает своего нравственного предложения, так как попытка себя обосновать означала бы вторжение в область мировоззрения и метафизического содержания, от которого она, в силу требования последовательности, воздерживается. Здесь представители гражданской этики воспроизводят ту же ситуацию, что возникла в процессе определения прав человека в 1948 году. Тогда представители разных идеологий и мировоззрений сумели договориться о том, какие права должны войти в Декларацию, но признали невозможным прийти к согласию относительно основ тех же прав<sup>36</sup>.

Итак, гражданская этика действительно не даёт новое нравственное предложение в эпоху плюрализма, но лишь старается обосновать нравственные

---

<sup>34</sup> См. Rodríguez Duplá L., «Crítica de la ética civil» // *Diálogo Filosófico* 35 (1996), p. 217-228.

<sup>35</sup> См. Rodríguez Duplá L., «La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea» // *Diálogo Filosófico* 50 (2001), p. 194-226.

<sup>36</sup> См. Palacios J.M., «El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos» // *Revista de Filosofía*, 2.<sup>a</sup> Serie, VI (Julio-diciembre, 1983), p. 257-273; особенно p. 258-259.

понятия, уже принятые на уровне обычных убеждений общества. Это объясняет, почему отношение к гражданской этике балансирует между равнодушным согласием и подозрением. Равнодушное согласие объясняется именно тем, что дебаты о моральных минимумах «не нужны, потому что существует полное согласие между партиями»<sup>37</sup>.

А подозрение, с другой стороны, объясняется спорными теоретическими основами данной позиции, в том числе релятивизмом, о котором мы говорим. Также вызывает подозрение систематическое ограничение, установленное следованию доброй нравственной жизни, в ценностях и добродетелях, превосходящих минимум долга, и факт того, что в конце концов это ограничение влечет за собой вытеснение этики правом<sup>38</sup>. Кроме того, педагогические следствия этой позиции вызывают сильные сомнения относительно наличия блага в ее предложении. В дальнейшем мы постараемся кратко перечислить теоретические проблемы гражданской этики.<sup>39</sup>

Первый пункт критики – попытка свести две несовместимые между собой концепции, хотя кажется, что сами авторы гражданской этики не отдают себе в этом отчет. Первую концепцию мы охарактеризовали выше, она называется «статичной концепцией» гражданской этики. отождествляется лишь с этикой минимумов и ограничивается формулировкой прав человека.

На нее наслаивается вторая, «динамичная концепция», которая воспринимает совокупность обязанностей, единых для всех, и прав, данных всякому субъекту, в эволюционной исторической перспективе, чьей предпосылкой является нравственный прогресс человечества. Поскольку трудно установить, почему именно эти, а не другие права и обязанности составляют гражданскую этику, обычно прибегают к помощи утверждения, что человечество прошло долгий путь морального становления, отраженный в этом нравственном минимуме<sup>40</sup>. Эволюционная историческая перспектива допускает, конечно, будущие изменения такой этики, поскольку к ней могут добавляться новые элементы, в настоящее время принадлежащие этике максимумов, например, права человека «третьего поколения» (в области экологии и окружающей среды) и принцип солидарности, которые отдельные авторы уже включают в состав гражданской этики<sup>41</sup>. Для этого нужно, чтобы такие элементы стали результатом общего согласия. Итак, предполагается, что, двигаясь по этому пути, можно будет осуществить «вековую мечту о единой морали для всего человечества»<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Rodríguez Duplá L., «Crítica de la ética civil», p. 223.

<sup>38</sup> «Не надо далеко ходить, чтобы понять, что “необходимое” гражданину плюралистического общества часто отождествляется с тем, что государство навязывает принудительным образом». Rodríguez Duplá L., там же, p. 223.

<sup>39</sup> См. ту же статью, особенно p. 221-228.

<sup>40</sup> См. Vidal M., *La ética civil y la moral cristiana*, p. 151; *Diccionario de ética teológica*, Estella, 1991, p. 238; Cortina A., *Ética mínima*, p. 109-120; *Ética civil y religión*, p. 30-31 и p. 69.

<sup>41</sup> См. Cortina A., *Ética civil y religión*, passim.

<sup>42</sup> Vidal, M. *Diccionario de ética teológica*, p. 237.

Легко понять, что эти две концепции гражданской этики – статичная и динамичная – несовместимы между собой, потому что если путем прогрессивного согласия добавляются новые составляющие гражданской этики, то этика максимумов может в итоге провалить условие статичной концепции – плюрализм. Если общество в целом восприняло бы все моральные и религиозные мнения, сформировался бы нравственный униформизм и моноконфессиональное общество, несовместимые с идеалом плюрализма.

Во-вторых, очень спорным предположением гражданской этики (разделяемым большей частью современного общества<sup>43</sup>) является отождествление истины с насилием. Для этих авторов утверждение о существовании некоей метафизической, нравственной и религиозной истины равнозначно желанию навязать ее всем остальным насильно. Сторонники гражданской этики используют часто такие термины, которыми более или менее сознательно отождествляют истину со стремлением к насильственному ее навязыванию. Так, например, А. Кортиня пишет:

«Кто может сегодня претендовать на знание тайны счастливой жизни и стремиться распространить ее на всех, словно всем людям может подойти один образ доброй жизни? (...) В области счастья нет полного монизма, и никто не может навязывать другим способ счастья»<sup>44</sup>.

Подобным образом говорит и В. Кампс, когда определяет терпимость как «убеждение в том, что никто не владеет истиной и не является абсолютно правым»<sup>45</sup>.

Отождествление истины и насилия незаконно, между прочим, потому, что идеал терпимости не принадлежит исключительно этике минимумов, существуют этики максимумов (допустим, христианство), включающие в себя терпимость и запрет на насильственное установление своих норм и ценностей<sup>46</sup>.

Факт плюрализма, предполагающего терпимость, не должен означать отказ этики от исследования нравственности во всех ее проявлениях, вплоть до ее начальных оснований и отдаленных следствий, каковы бы они ни были (например, религиозные или материалистические). И при неизбежном разногласии мнений в конкретных моральных вопросах и принципах, поддерживающих человека в нравственной жизни, которыми занимается нравственная философия, решение не может быть ни насильственным навязыванием (так как оно уже не морально), ни отказом от анализа, но лишь интеллектуальной и моральной обязанностью того, чтобы убеждать других или принимать их мнение при наличии веских аргументов.

---

<sup>43</sup> См. позицию Кельсена в §28.3, а также Skinner B.F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, p. 162.

<sup>44</sup> Cortina A., *Ética mínima*, p. 18-19.

<sup>45</sup> Camps V., *Virtudes públicas*, p. 81.

<sup>46</sup> «Принцип терпимости не только не попирается стремлением к истине этих этик, но, наоборот, является неотъемлемой частью истины, которую они провозглашают». Rodríguez Duplá L., «Crítica de la ética civil», p. 224.

Как мы уже говорили, факт плюрализма – это один из аргументов, на который опираются сторонники нравственного релятивизма. Ничего странного, что приверженцы гражданской этики разделяют, в большей или меньшей степени, релятивистскую позицию. Такой релятивизм смыкается со скептицизмом в плане возможности достижения истины в практической области. В. Кампс, например, придерживается радикального скептицизма. Этот автор считает, что сегодня невозможно предлагать общие теории реальности или личности, потому что нет способа универсально квалифицировать добрую жизнь, следовательно, «в области частной жизни нет норм и все допустимо»<sup>47</sup>. Из таких предпосылок невозможно вывести иное заключение, кроме как то, что нравственность по определению общее, а не частное дело, и этика также по определению должна быть этикой минимумов<sup>48</sup>.

Но, как ловко подметил Л. Родригес Дупла<sup>49</sup>, главный недостаток позиции Кампса заключается в том, что ее скептические предпосылки искореняют даже само содержание гражданской этики. Действительно, если обоснование этики не может предполагать никакой концепции реальности или личности, очень трудно обойти вывод о том, что плюрализм столь же произволен, как всякий другой выбор. Сам автор, кажется, сознает эту трудность: когда создается впечатление, что ее метафизический скептицизм оставляет нас под открытым небом, она реагирует, прибегая «к принципам, правам и критериям, которые наше общество приняло в качестве основных». Но один факт не доказывает правоту. Исторический процесс, ведущий к принятию какого-то нравственного принципа, не может быть использован как доказательство закономерности самого принципа, только если приводятся аргументы, позволяющие думать, что такой процесс действительно является прогрессом, а не наоборот, или просто застоем. Какими могут быть эти доводы? Либо философия истории, либо сам принцип, исходящий из предполагаемого исторического прогресса. Невозможно представить, что скептицизм, такой слабый, чтобы принять предложения мировоззрения, сделал бы выбор в пользу первой<sup>50</sup>. Что касается другого выбора, то нетрудно проверить, что он приводит к порочному кругу.

Более скромная версия скептицизма касается только содержания этики максимумов: принимается возможность незыблемого основания нравственных минимумов, но при этом считается, что разум не способен определить условия человеческого счастья. Такая позиция, отстаиваемая А. Кортиной в Испании, находясь в тесной зависимости от философии К.О. Апеля, влечет за собой неприемлемые теоретические и практические следствия, которые очевидны, если иметь в виду предварительные результаты этики минимумов в области воспитания; речь о них пойдет ниже.

---

<sup>47</sup> Camps V., *Virtudes públicas*, p. 22.

<sup>48</sup> См. там же, p. 24.

<sup>49</sup> См. Rodríguez Duplá L., «Crítica de la ética civil», p. 227.

<sup>50</sup> Сам Rodríguez Duplá напоминает, что обращение к истории, на самом деле, есть вариант динамической концепции гражданской этики, которую он критикует. Все это подтверждает существование путаницы, указанной выше.

Нам кажется недопустимым в области воспитания выделять лишь некоторые ценности (те ценности гражданской этики, которые считаются неотъемлемой частью социального общежития), оставляя в туманной области словесных описаний, чувств и субъективного выбора все остальные и тем самым исключая их из воспитательного процесса.

Подробный анализ предпосылок гражданской этики показывает<sup>51</sup>, что ее педагогическое предложение крайне вредно для воспитанников и тем более для самого общества. Во-первых, как говорит классическая этика, потому что существует определенная взаимосвязь между всеми аспектами нравственной жизни. Поэтому различные добродетели находятся во взаимной зависимости таким образом, что присутствие одной из них укрепляет все остальные, а ее отсутствие их ослабляет. Опыт показывает, что нравственность – это не мозаика или агрегат разнородных деталей, собранных произвольно, так что можно выбрать одни и исключить другие, но органическая целостность, чьи части не могут действовать изолированно.

Во-вторых, классическая этика также учит нас, что моральные добродетели не приобретаются в процессе теоретического обучения (как, по Аристотелю, приобретаются интеллектуальные добродетели), но путем практических упражнений: нравственные добродетели можно обрести, только практикуя их, и такая практика должна начинаться в детстве. Поэтому очень важно, чтобы с самого начала в жизни ребенка присутствовали в качестве примера добродетельные образы воспитателей (родственников, учителей, старших друзей).

Если принять принципы классической этики – от Сократа и до XIII века, эпохи авторитета этики добродетели<sup>52</sup> – станет понятно, что педагогика, вдохновляемая гражданской этикой, – это попытка, обреченная на неудачу:

«Действительно, нравственное воспитание, которое ею вдохновляется, должно состоять исключительно в том, чтобы способствовать ценностям плюрализма. Детей научат быть терпимыми, уважать других, разрешать конфликты путём диалога, ценить демократию. И наоборот, ценности и добродетели, не зависящие прямо от идеала плюрализма, будут исключены из воспитательной программы. Так произойдет со щедростью, скромностью, смелостью и целомудрием. Эти ценности, сопровождающие в некоторых этиках максимумов ценности плюрализма, характерны для определенного представления о доброй жизни. И мы уже знаем, что гражданская этика, чтобы не войти в конфликт с самой собой, отказывается оценивать положительно какую-либо концепцию человеческого счастья. Обратим внимание: скупость, трусость, высокомерие, соперничество и безразличие сами по себе не противоречат плюрализму.

Итак, неразумно ожидать, что индивидуум, воспитанный лишь в ценностях терпимости, найдет в себе силу самостоятельно обрести остальные добродетели. Как уже сказано, эти добродетели приобретаются путем

---

<sup>51</sup> См. там же, р. 225-226.

<sup>52</sup> См. MacIntyre A., *After Virtue: An Essay in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

длительных усилий под руководством воспитателя. Лишенная такой опоры природная нравственная чувствительность будет бесплодной. Вред во многих случаях необратим.

Сторонники этики минимумов в крайнем случае могут ответить, что они отстаивают терпимость и индивидуальную самостоятельность – то, что делает невозможным нравственное воспитание в этике максимумов. Но это тоже неправда. Если нравственная жизнь – органическая целостность, в которой отдельные части поддерживают друг друга, нельзя ожидать, что терпимость, изолированная от других добродетелей, останется неповрежденной. Она скоро завянет, как ветвь, оторванная от ствола»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Rodríguez Duplá L., «Crítica de la ética civil», с. 226.