

## ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЙ ЛИЧНОЙ НРАВСТВЕННОСТИ В АКСИОЛОГИИ Н. ГАРТМАНА



**А. А. Пископпель**  
*МГУ имени М. В. Ломоносова,*  
*Москва, Россия,*  
*apiskoppel@gmail.com*

Теории личности всегда так или иначе связаны с представлениями о нравственности, разрабатываемыми в этике. Гартмановская этика представляет собой вариант феноменолого-натуралистической трактовки «материальной» этики, поставившей под сомнение значение «формальной» этики и кантовский «категорический императив». Она направлена не на поиск всеобщего морального «закона свободы», а на усмотрение, на основе первичного априорного этического чувства, состава, строения и порядка многообразного идеального «царства ценностей», в свете которого смысл нравственной жизни связывается с перманентным разрешением этических конфликтов. В своем этическом исследовании Н. Гартман руководствовался убеждением, что идеальная таблица ценностей должна существовать, единая и абсолютная, помимо многообразия исторических таблиц ценностей. При всех достоинствах его этики все собственно человеческое и человеческое оказывается обусловленным надмирным «царством ценностей», абсолютно от человека не зависимым, сверхчеловеческим и, значит, в конечном счете – внечеловеческим.

**Ключевые слова:** Н. Гартман, априорность, ценность, мораль, свобода, нравственность, нравственное сознание, нравственное чувство, воля, этический конфликт, личность, личностность.

DOI: 10.7868/S1819265319010059

**Для цитаты:** Пископпель А. А. (2019). Проблема оснований личной нравственности в аксиологии Н. Гартмана // Методология и история психологии. Вып. 1. С. 91–119.

Постановка и решение проблем нравственного поведения человека в психологических теориях личности всегда так или иначе ориентированы на представления о нравственности, которые обсуждались в различных философско-этических учениях. Не-

даром античные этика и психология обрели единую корневую систему в трудах их основателя Аристотеля. Веками длился этический дискурс, пытающийся разрешить антиномии, с которыми связаны все экзистенциальные проблемы подлинности чело-

веческой жизни; продолжается он и в наши дни<sup>1</sup>.

В фундаментальном труде «Этика» Николай Гартман (1882–1950) поставил перед собой задачу разработки «материальной» этики ценностей. Ее решение он искал, прежде всего, в русле феноменологической традиции, продолжая и развивая тот подход к этическим проблемам, который предложил один из основателей философской антропологии Макс Шелер, неудовлетворенный «формальным» характером кантовской этики.

Для обоснования возможности нравственной этики как феномена свободы воли Гартману пришлось пересмотреть многие традиционные философские идеи и представления и предложить свои ответы на широкий круг вопросов аксиологии, онтологии, гносеологии и антропологии человека<sup>2</sup>.

Конечно, пересматривал он эти общефилософские идеи прежде всего с феноменологической позиции (в гносеологии), с неизбежно присутствующими ей в качестве начал философского дискурса субъектностью и психологизмом, притом оригинально сочетая эту позицию с натурфилософс-

кой (в онтологии). Но сама постановка проблем, разработанные категориальные средства, конструктивные различения и принципы значимы и за рамками собственно феноменологии и натурализма<sup>3</sup>. Тем более, что свою работу Гартман построил на материале историко-философского анализа этических концепций, начиная с античных.

Обращение именно к гартмановской «Этике» обусловлено тем, что она, несмотря на свою внушительность и объем, не является сколько-нибудь законченной системой, ее основное содержание – не построение готового здания, а лишь закладка его фундамента. Это исследование этических вопросов под знаком их **проблематизации**.

«В настоящем исследовании, – открывает свою книгу Н. Гартман, – я попытался выступить против зашедшей в тупик традиции и принять в расчет вновь сложившуюся ситуацию, отведя центральное место содержательному анализу ценностей» (Гартман, 2002, с. 83). Эта сложившаяся традиция состояла, с его точки зрения, в ограничении этической проблематики лишь анализом нравст-

<sup>1</sup> Хотя в этике и нет общеупотребительного различения понятий «морального» и «нравственного», имеет смысл противопоставлять *общественную мораль – личной нравственности*. В этом случае «мораль – есть инструмент согласования индивидуальных действий для организации групповой деятельности. Другими словами, оказывается, что мораль связана с формированием сотрудничества в достижении коллективных результатов» (Александров, 2008, с. 199).

<sup>2</sup> «Он (о чем считают нужным упомянуть все комментаторы его философии) стал послед-

ним немецким философом, создавшим целостную философскую систему, включающую все традиционные “части” философии, все (в терминологии Гегеля) “философские науки”: онтологию, теорию познания, натурфилософию, социальную философию, этику и эстетику» (Перов, Перов, 2002, с. 7).

<sup>3</sup> На своеобразную трактовку Н. Гартманом феноменологии повлиял его философский генезис как мыслителя когеновской школы неокантианства.

венного сознания и его актов при игнорировании объективного содержания «нравственных требований, заповедей, ценностей». А такое ограничение, искажая значение и смысл этических «феноменов», завело ее, в конечном счете, в тупик.

Эту традицию Гартман стремился преодолеть за счет синтеза этики античности и Нового времени, заново обращаясь к ее истокам – идеям Платона и «Никомаховой этике» Аристотеля. Указанный синтез должен был, по замыслу автора, в конечном счете привести к созданию *материальной этики ценностей*.

Естественно, что результаты подобного синтеза непосредственно оказываются зависимыми от того угла зрения, под которым будут рассматриваться и «ценности», и сама «этика». Именно он и определит, что будет использовано в качестве материала для подобного синтеза. И поэтому обсуждением и конструктивизацией соответствующих фундаментальных понятий, рефлексией над их содержанием в разных этических учениях на протяжении истории философской мысли и в этических практиках Гартман занят на протяжении всей книги. В процессе развертываемого дискурса ему приходится многократно возвращаться к их содержанию, уточняя и развивая его для разрешения многочисленных антиномий.

Собрать в более-менее обозримом виде все проведенные Гартманом различения многоаспектного содержания фундаментальных этических понятий – дело неподъемное. Ведь в конечном счете именно для этого автору и приш-

лось написать целую книгу. Тем не менее и без предварительного обращения к ним обойтись невозможно.

«Традиция мышления Нового времени, – начинает свое размышление Гартман, – ставит перед философией на пороге ее работы три актуальных вопроса: что мы можем знать? что мы должны делать? на что мы можем надеяться? Второй из них считается фундаментальным вопросом этики» (Гартман, 2002, с. 88). В той мере, в какой этика пытается дать ответ на этот вопрос, она выступает в качестве «практической философии». И автор принимает это понимание этики как практической философии в качестве исходной рамки для своей работы, вместе с «общечеловеческой задачей» такой философии – возвышения человека к его собственному «свободному формированию жизни».

Вопрос о должностовании, о том, что человек *должен* делать, сложнее вопроса о том, что человек может *знать*, поскольку предмет знания предшествует знанию, и оно может быть получено из опыта, из обращения (восприятия) к этому в-себе-существующему предмету. Знание – это всегда знание о сущем. А должностование становится сущим через действие самого человека, порождается его действием, и поэтому у него нет «коррекции со стороны опыта». А значит, полагает Гартман, этические принципы предшествуют опыту, никакой опыт научить этим принципам не может, и, следовательно, они могут быть, в соответствии с феноменологической парадигмой, только «усмотрены a priori».

Такого рода этические (нравственные) принципы и должна вскрыть этика в качестве *абсолютных целей* человеческих действий. И ее задача как практической философии – ответить на вопрос: как находятся чистые, абсолютно нередуцируемые цели, какой путь познания приводит к ним?

Хотя философской этике более двух тысяч лет, она так и не смогла ответить на вопрос, что есть *добро* и что есть *зло*, так же, как до сих пор «мы еще не знаем, что такое *благо*. Ни позитивная мораль этого не знает, ни философская этика» (Гартман, 2002, с. 121). Поиском ответа на эти вопросы и занят Гартман, и претендует он не на получение окончательных ответов, а на правильную их постановку, нахождение того пути, который в перспективе может привести к ответам, – хотя предварительные, гипотетические ответы автор все же предлагает.

Краеугольным камнем гартмановской концепции этики, фундаментом, на котором она воздвигнута, является категория «ценность». Что есть ценность, где и как существуют ценности, какую роль они играют в жизни человека и каким образом, в каком качестве они доступны познанию, – вопросы, обсуждаемые Гартманом на протяжении всей его книги.

Для ответов на эти вопросы он привлекает самый разнообразный материал, рассматривает их с разных

сторон: со стороны обыденного сознания и его отношения к ценному в жизни, со стороны трактовки ценностей в историко-философских этических учениях и, наконец, выстраивая собственный дискурс.

Отправной точкой становится констатация того, что сама суть ценности как раз и является вопросом<sup>4</sup>. Ответ на подобный вопрос традиционно зависит от самого взгляда на природу ценностей, ее двух противоположных трактовок – *абсолютистской* (априористической) или *историко-генетической* (культурно-исторической). Поскольку для Гартмана историзм является лишь видом релятивизма, он решительно выбирает первую из них.

Настаивая на абсолютно априорном истолковании природы царства ценностей, историческому обоснованию этических проблем Гартман придавал только вспомогательное значение. Он имел его в виду как конкурирующую точку зрения, время от времени отмечая, что этот подход также позволяет прийти к некоторым этически существенным положениям и представлениям.

Его основное онтологическое полагание – это утверждение (и здесь он выходит далеко за рамки феноменологической позиции), что ценности являются самостоятельными сущностями и, тем самым, не ценностное сознание определяет ценности, но ценности определяют ценност-

---

<sup>4</sup> «Чем чаще говорят о ценностях, тем неопределеннее само понятие. А неопределенность в свою очередь соответствует непроглядности, с которой сущность ценности истекает из бы-

тия. Ибо если предположить, что ценность, на которую без конца ссылаются, не ничто, сущность ее должна заключаться в бытии» (Хайдеггер, 1993, с. 183).

ное сознание. Причем ценностей много, они образуют целое царство, и «мы не знаем ни всего многообразия, ни его единства. И то, и другое еще предстоит открыть, и это задача этики» (Гартман, 2002, с. 121).

Сущность ценностей идеальна, они – идеальные феномены, идеальные предметы (объекты), которые по способу своего существования отсылают нас к платоновским идеям. Для Гартмана это онтологическое полагание ценностей «в себе сущей идеальной сфере» было гарантией преодоления субъективизма – главного порока традиционной этики<sup>5</sup>.

«Подозрение, под которым стоят ценности, – это субъективность. <...> Если ценностный характер всякой оценки существует лишь в человеческом сознании, то вероятно, что он существует только “для” человеческого сознания. Ценностным сущностям (Wertwesenheiten) тогда недостает объективности» (Гартман, 2002, с. 191). Только (онтологическая) абсолютность и (гносеологическая) априорность, их независимость от всякого эмпирического опыта и сознания способны обеспечить искомую для ценностей объективность. Неру-

котворность ценностей, их независимость от человека – фундаментальное полагание гартмановской аксиологии.

Основанием для нее является признание существования двух видов «в-себе-бытия» – *реального* и *идеального*. В гартмановской онтологии это – два разных, фундаментальных *способа бытия*. «Предметность», т. е. независимость от сознания, подчинение каждого из них своим специфическим законам отличают как реальное, так и идеальное бытие. В своей «новой онтологии» он пересмотрел и расширил само содержание категории «реальность», полагая, что *пространственность* и *материальность* не относятся к существу реального. Реальность характеризуется в его онтологии только *временностью* и *однократностью* (индивидуальностью). Лишь в этом случае, с его точки зрения, способ бытия реальности соответствует целому реальному миру, в котором проходит наша жизнь<sup>6</sup>.

Причем, при всей независимости этих двух видов (способов) бытия, «всякое идеальное бытие имеет какую-либо связь с реальным, соответ-

<sup>5</sup> «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия, даже по ту сторону реального ценностного чувства, которое одно их и схватывает» (Гартман, 2002, с. 176).

<sup>6</sup> «Если пространственность и тесно связанную с ней материальность считать сущностной чертой реального вообще, тогда, естественно, реальность психических актов схватить невозможно. В силу неверной дефиниции – неверного онтологического понимания реального бытия – реальность из них была

элиминирована. Но едва только полнота означенных феноменов допускается, уже наоборот, становится невозможным придерживаться той самой дефиниции. Психический мир оказывается в этом случае точно так же реален, что и физический. Но вместе с тем для психологии встает ряд новых задач. На ее долю выпадает не только онтологический вопрос, как вообще должна быть схвачена эта психическая реальность...» (Гартман, 2003, с. 93–94).

ствуя или не соответствуя ему. Логически идеальные структуры, включая структуры математических и всех видимых бытийных сущностей, имеют свое значение в контексте данной проблемы именно в том, что они в значительной мере являются одновременно структурами реального бытия. <...> Короче, сферы действия идеальной и реальной структур пересекаются, отчасти совпадая, отчасти исключая друг друга, и вся связь между этими двумя царствами бытия распространяется только на сферу их совпадения» (Гартман, 2002, с. 207).

На первый взгляд, Гартман здесь выступает последователем философской традиции классического объективного идеализма платоновского толка. Но это далеко не так, потому что такой последовательный идеализм утверждает реальность «идеального» и иллюзорность «реального». В отличие от этой философской традиции, помещающей идеальное на вершину мира как наиболее совершенную, высшую форму бытия, Гартман рассматривает его, наоборот, в качестве низшей, неполноценной формы бытия, как своего рода *недобытие*, «намек на бытие (Seinstyp), только идеальное бытие, только сущность без существования» (Гартман, 2001). Поэтому, в частности, вопреки Платону, он полагал, что математика является не высшей и возвышеннейшей, а самой элементарной и низшей наукой.

Анализируя многовековую дискуссию о статусе философской этики, Гартман отрицает нормативный характер этой дисциплины и полагает, что нормативность есть характеристика только ее предмета познания. Хотя этика имеет дело с нормами, заповедями, принципами, ее задача – только их этическое (ценностное) познание. Сама по себе она ничего человеку не предписывает, ее дело – лишь научение тому, что является благом для человека. И «учит только тому, что она предварительно находит, видит, и само ее учение — не что иное, как предоставление возможности увидеть» (Гартман, 2002, с. 112). Этика, так сказать, лишь открывает глаза на царство ценностей, не более того. Последовательный гносеологизм – отличительная черта гартмановского этического дискурса.

Как идеальные сущности («в себе бытие»), ценности субстанциональны и в своем существовании не зависят от того, реализуются ли они в реальном бытии. Но эта связь идеального и реального бытия, «царства ценностей» и человеческой жизни такова, что по отношению к последней первые выступают как ее *принципы*<sup>7</sup>. Другими словами, хотя ценности самодостаточны, но «имеют тенденцию к реализации», актуализации в реальном бытии, и момент *долженствования* входит в самую сущность ценностей как особенных форм идеального бытия.

<sup>7</sup> «Им как принципам этоса присуще то, что они трансцендируют сферу сущностей и идеального в-себе-бытия и вмешиваются во

флуктуирующий мир этических актов. Очевидно, что они являются и принципами этически-актуальной сферы» (Гартман, 2002, с. 210).

Путь, по которому должна пойти этика, по Гартману, – это путь восхождения от *первичных* этических феноменов, исходных «фактов» этики, – к самим ценностям, о которых свидетельствуют эти факты. Первичный этический феномен – это *ценностное чувство* человека, проявление бытия ценностей в субъекте. И только философский метод способен выделять из совокупного эмоционального феномена его имплицитное априорное содержание за счет *феноменологической интуиции* – усмотрения идеальных сущностей.

Гартману было хорошо известно из истории народов и самих этических учений, что существовало и существует широкое разнообразие действительных моралей (и нравов), определяющих историческую жизнь народов, равно как и разнообразие моральных учений, их обосновывающих и оправдывающих. Но, тем не менее, по его глубокому убеждению «идеальная таблица ценностей все-таки должна существовать, единая и абсолютная, помимо многообразия исторических таблиц ценностей» (Гартман, 2002, с. 308). Конечной задачей этики, далекой путеводной звездой, направляющей поиски, и является разработка такой идеальной таблицы путем объединения частных, исторически открытых этических истин – в абсолютную.

### **Человек как индивид и «его» ценности**

Любое историческое «моральное сознание» («этос») знает и имеет дело только с фрагментами неobservable «царства ценностей». И ценности здесь уже не являются идеальными сущностями царства ценностей, а выступают в этом моральном сознании в качестве принципов этоса и «этос человека имеет актуальный характер, он не есть идеальное образование, не есть сущность (*Wesensheit*)» (Гартман, 2002, с. 210). Это – особая, промежуточная форма существования ценностей, за счет которой осуществляется трансцендирование идеального в-себе-бытия в реальный мир этического поведения человека, превращение не-сущего – в сущее<sup>8</sup>.

Каждая эпоха выстраивает свою иерархию, устанавливает свои отношения между ценностями, на которые она ориентируется, исповедует свою «таблицу ценностей». И само существующее разнообразие, и изменение этосов для Гартмана – непрерывно происходящие «этические революции» или «революции этоса», которые он рассматривает как саморазвитие этосов, смену «старых» этосов «новыми». Изменение этосов происходит за счет того, что «каждый новый жизненный конфликт ставит человека перед новыми задачами и благодаря этому может привести к схва-

<sup>8</sup> Если для характеристики «царства ценностей» у Гартмана нет других «определений», кроме его идеальности, надмирности, надисторичности, то «этос», напротив, награждается

всевозможными определенностями реального бытия. В «Этике» Гартмана фигурируют этосы особые и типичные, обществ и народов, групп и индивидов, эпох и историй и т. п.

тиванию новых ценностей. Первичное ценностное сознание растет именно с усилением моральной жизни, с ее усложнением и интенсификацией, с многообразием и фактическим ценностным уровнем ее содержания. Но тогда выходит, что все человечество, не ставя себе такой цели, непрерывно работает над первичным открытием ценностей: каждое общество, каждая эпоха, каждый народ в своей части и в границах своего исторического бытия; и точно так же в малом – каждый отдельный человек в себе, в границах своего морального кругозора» (Гартман, 2002, с. 123).

Наиболее наглядным этот процесс является на сломе исторических эпох в жизни народов, когда на арене истории появляются выразители новых идей – народные вожди, этические герои, пророки, основатели религий. Они становятся революционизирующей силой, способствуют общественным изменениям, от них исходит движение, они революционизируют толпу. Казалось бы, что именно они вынашивают и предлагают обществу новые ценности. И может создаться впечатление, «что такие вожди “измышляют” новые ценностные содержания, что само рождение ценностей заключено в идее носителя идей. Но это глубокое заблуждение. Даже носитель идеи ничего не выдумывает, он может только открыть» (Гартман, 2002, с. 125).

Мало этого, и то, что подобные исторические личности действительно сами совершают подобные открытия, являются их авторами, ставится Гартманом под сомнение. Они, на его

взгляд, лишь артикулируют то, что уже неявно существует в ценностном чувстве толпы и лишь стремится к выражению. Этический герой только как бы «читает в человеческих сердцах» уже ощущаемые людьми ценности, извлекает их оттуда, выносит на свет сознания, поднимает на щит и говорит от их имени. Так что смысл подобных «революций» отнюдь не в созидании нового, а лишь в открытии сознанием давно (вечно) существующего, но скрытого от ценностного взгляда и чувства. Это – революции ценностного сознания в познании царства ценностей.

В чем же тогда смысл существования самой этики? Для Гартмана он в том, что, как практическая философия, этика призвана не формировать человеческую жизнь как бы извне, а «привлекать» самого человека к свободному формированию своей жизни. И ее задача лишь в доведении до мыслящего сознания этических принципов, в «открытии глаз» человека на мир вечных ценностей.

Этические проблемы и их обсуждение на всем протяжении истории этической мысли сложны и противоречивы. Антиномичность их постановки и предлагаемых решений – один из основных мотивов гартмановской «Этики». Эта антиномичность имеет разные источники. Противоречивая интерпретация содержания этических проблем, в частности, связана с тем, что объединяли и смешивали «два разнородных момента: человечество с его специфически общественными организованностями – языком, техникой, знаниями и т. п. и



отдельного человека с его сознанием, психикой, переживаниями, специфическими целями и т. п., или, если говорить языком Гегеля, – “дух” и “душу”. Благодаря этому “знания”, “представления” и “понятия”, принадлежащие “разуму”, можно было относить в зависимости от потребностей и установок то к человечеству и его истории, то к отдельному человеку и его целенаправленным, сознательным действиям» (Щедровицкий, 2005а, с. 240)<sup>9</sup>.

На первый взгляд, в аксиологии Гартмана «ценности» и «люди» – это два полюса, принадлежащие двум разным видам бытия, идеальному и реальному. Но по сути дела, за счет того, что человек способен телеологически определять сущее, он представляет некое особое бытие. «Здесь естественные процессы, насколько человек может вовлечь их в свою целенаправленную деятельность, связываются с ценностями. Человек хоть и не является творцом этих процессов, но может использовать их в своих целях. Он тем самым предопределяет их ход. Он прибавляет к каузальной детерминации целевую. Человек способен на это благодаря дару предвидения. Тем самым он исполняет свою метафизическую роль как посредник между ценностным царством и действительностью. Но одновременно он сам становится носителем нравственных ценностей» (Гартман, 2002, с. 258).

Человек как посредник и реализатор ценностей связывает идеальный мир ценностей с реальным бытием. Ведь чтобы определять реальное бытие и из *должного* воплотиться в *сущее*, нужна дополнительная «сила» или «энергия». «Долженствование само по себе не имеет никакой бытийной энергии; оно нуждается в другом, которое предложит ему свою энергию и позволит руководить им вместе с этой своей энергией» (Гартман, 2002, с. 223). Эту роль поставщика бытийной энергии для воплощения ценностей в реальное бытие и отводит человеку Гартман.

Другими словами, именно человек связывает идеальное бытие с реальным, играет роль *медиатора* («практического субъекта») между ними, и, тем самым, ценности определяют реальность не на прямую, а окольными путями, через человека. Более того, за счет этого именно человек оказывается в определенном смысле «ответственным» за единство бытия, объединяя оба вида бытия и делая идеальное бытие актуальным, реализуемым.

Эту свою особую роль, особое взаимоотношение с миром идеальных сущностей человек способен осуществлять прежде всего потому, что существуют и особые формы его связи с миром априорного – *ценностное сознание* и *первичное ценностное чувство* (непосредственный контакт

<sup>9</sup> Не избежал этого недостатка, на наш взгляд, и Гартман, так как и в его рассуждениях далеко не всегда очевидным образом разделялось то, что относится к конкретному человеку (индивидуальному субъекту), и то, что

относится к человечеству (интегральному субъекту), а в случае отдельного человека – к нему как «субъекту», «индивиду» или «личности».

с ценным). Такой контакт с миром априорных сущностей не может быть апостериорным, поэтому Гартман полагает существование у человека априорного же усмотрения, *видения* ценностей<sup>10</sup>. «Наряду с априоризмом мышления и суждения имеет место априоризм чувства, наряду с интеллектуальным *a priori* – точно такое же самостоятельное и первоначальное эмоциональное *a priori*. Первичное ценностное сознание есть ценностное чувство, первичное признание заповеди – чувство безусловного бытийственно-должного, выражением чего и является заповедь» (Гартман, 2002, с. 174).

При этом, поскольку ему хорошо известно, что ценностное чувство у конкретных людей различно, Гартман помещает эмоциональное *a priori* в глубины сознания, а реальное ценностное чувство представляет как результат его «пробуждения», требующего усилий воспитания и определенных условий. Но при этом ценностное чувство не может быть сформировано извне, а только проявиться изнутри. Эмоциональному *a priori* в наибольшее степени соответствует известный феномен «голо-

са совести»<sup>11</sup>. Именно совесть выступает в качестве «морального органа» непосредственного влияния ценностей на человека. Она кладет предел своеволию человека, ее «голос» является механизмом влияния на него «царства ценностей», его специфической детерминации. Особенность (ограниченность) этой формы детерминации, составляющая ее отличие от каузальной, обусловлена тем, что человек может и не подчиняться голосу своей совести, поскольку это *его* совесть.

Нелишне отметить, что историко-генетическая точка зрения делает излишним гипотетическое полагание у человека вообще (кантовского «разума») и конкретного человека особого дара априорного усмотрения идеальных сущностей любого толка. Идеальные сущности здесь не обладают в-себе-бытием, так как являются конструктивными объектами, порождаемыми самой человеческой деятельностью. Познавательное отношение к ним является лишь их рефлексией.

В тоже время такой подход отнюдь не отрицает существование феноменологической интуиции как пси-

<sup>10</sup> Отрицать ни существование, ни роль ценностного чувства как эмпирического феномена не приходится. Все, что различает и описывает Гартман в «работе» этого важного для нравственного поведения человека «органа», является ценным приобретением для осмысления этических феноменов. Однако с культурно-исторической точки зрения это чувство социально обусловлено, формируется по мере овладения человеком культурой того общества (сообществ), к которому он принадлежит, в рамках которого происходит его

образование (социализация) и лежит дальнейший жизненный путь. Но ни культура, ни развитие не являлись для Гартмана объяснительными категориями при интерпретации данности сознанию субъекта этических «феноменов».

<sup>11</sup> «И загадочность, присущая этому “голосу”, во все времена воспринимавшаяся благочестивым чувством как влияние высшей силы, как голос Бога в человеке, наиболее точно соответствует понятию эмоционального *a priori*» (Гартман, 2002, с. 178).

хологического акта, вплоть до ее содержания – «усмотрения идеальных сущностей». Только интерпретирует его иначе, переворачивая содержание «с головы на ноги», полагая, что «в развитии человеческого мышления есть такой процесс: от дискурсивного рассуждения, схватывающего устройство объекта в сложнейших дискурсивных конструкциях, в движениях мысли, в том, что называется понятийным движением, мы все время идем к наглядности, к непосредственной интуиции. <...> эти процессы перепутаны, конец выдан за начало – от созерцания к знанию. Но мы можем созерцать лишь то, что знаем отчетливо и ясно. А чтобы знать отчетливо и ясно, надо построить соответствующую конструкцию» (Щедровицкий, 2005б, с. 196–197).

Общее представление о месте человека в мире определяется по Гартману тем, что на него действуют и его детерминируют не только ценности; его положение двойственно: как природное существо, человек полностью включен в мир природы и каузально ею детерминирован, вплоть до своих склонностей и антипатий.

Сам по себе характер детерминации (поведения) человека со стороны мира ценностей не требует от него ни их осознания, ни принятия, и в этом случае он выступает лишь в качестве «индивида», а не «субъекта» ценностно регулируемого поведения. «Ценности могут стать реальными безо всякой направленной на них интенции. Для осуществления нет никакой надобности, чтобы его хотели, замыслили, целенаправлен-

но продвигали. Блага и ценностные ситуации возникают и без чьего-либо намеренного участия, происходит ли это “естественно” или вследствие человеческих действий, но не будучи поставлено целью этих действий» (Гартман, 2002, с. 278).

Отдельный человек обретает свое место в мире не только по отношению к царствам природы и ценностей. Не менее важно его положение относительно «целокупностей» разного рода (семья, община, народ и т. д.), – другими словами, его отношение к обществу. Это отношение для Гартмана – один из примеров антиномичности человеческого бытия, поскольку изолированный отдельный человек – это лишь познавательная абстракция.

«Отдельный человек существует только в обществе, полностью им поддерживается как большим, бесконечно более сильным образованием. Он неразрывно связан с обществом, черпает из него общие блага, – благодаря наследованию, незаметному приспособливанию, воспитанию, – он постепенно входит в имеющиеся формы жизни, созданные не им, получает долю в общем бытии, в образовании и культуре, жизни и мировосприятии, в “объективном духе”. Всей своей человечностью он основывается на реализованных ценностях общества» (Гартман, 2002, с. 335). И эту свою «человечность» он обретает за счет того и тогда, когда «интегралы ценностного сознания вновь концентрируются в этосе отдельного человека, впервые получая в нем форму (Gestalt) и выражение» (там же, с. 125).

С позиции общественного целого индивид сам по себе – ничтожное образование; бесчисленное множество индивидов проходят сквозь жизнь этого целого и лишь поддерживает его существование, позволяя ему воспроизводиться и развиваться. Здесь индивид – только средство, хотя и необходимый, но – только элемент общественно-исторического воспроизводства.

Однако это – только одна сторона дела, поскольку существует «телеологическая взаимообусловленность индивида и целокупности». Не только индивид заинтересован в поддержке и благополучии целокупности как условия своего существования, но и целокупность заинтересована в индивиде. «Она существует только в индивидах, ибо она состоит из них. Стало быть, ей следует оставить индивиду его способ бытия и его самоценность, признать его и уважать в нем самостоятельность. <...> Индивид – не просто “часть”. Он, будучи строительным материалом “целого”, все же одновременно является более высоким образованием, личностью в полном смысле, – чем никогда не сможет стать целокупность» (Гартман, 2002, с. 334).

### **Человек как личность: свобода и ответственность**

Отвечая на вопрос, в чем состоит нравственность человека и какое отношение она имеет к миру ценностей, Гартман обосновывает вывод, что нравственность не заключается в ценностях как таковых. «Она есть ре-

альная человеческая жизнь, исполнение ценностей в человеке. Но так как это исполнение, в свою очередь, может заключаться в одном лишь поведении человека, то наряду с вопросом о ценностях на передний план выходит новый вопрос о том, какая инстанция в человеке определяет его поведение по отношению к ценностям» (Гартман, 2002, с. 547). Эту инстанцию он отождествляет с той, которую традиционно определяют как «личность» человека.

В своей трактовке категории личности Гартман исходит из убеждения, что личностное существо можно охарактеризовать только исходя из «этического феномена». Раскрытию сущности феномена этического в жизни человека в конечном итоге и посвящена гартмановская «Этика», а его подробный и скрупулезный анализ «царства ценностей» стал лишь предпосылкой постановки проблемы возможности свободы человека в «реальном», каузально (причинно-следственно) обусловленном мире.

Этические ценности, нравственное сознание, ценностное чувство, позволяющее различать «добро» и «зло» в их разных проявлениях – все это феномены, характеризующие человека как личность.

Первая и основная особенность «личности» человека – в отношениях личности с царством ценностей. Речь идет, прежде всего, о представленности индивидуальной личности в самом царстве ценностей – «ценности личности». Как и всякая ценность у Гартмана, ценность личности не зависит от ее реального, эм-

пирического воплощения и сохраняется при всех бытийных переменах в жизни отдельного человека – это лишь «аксиологический идеал личности» и при реализации в жизни этого идеала человек может как угодно далеко от него отклоняться<sup>12</sup>.

Причем это не одна-единственная ценность, а труднообозримое их многообразие, в котором каждая индивидуальная «ценность личности» состоит из множества ценностных компонентов, которые суть всеобщие ценности. Их сочетание определяет своеобразный «индивидуальный этос» человека. «Во всякой нравственности всеобщие ценности представляют собой основу, и в этом смысле безусловно предшествуют. Лишь на них может быть выстроена высокодифференцированная личность, обладающая действительной ценностью» (Гартман, 2002, с. 479).

Ценностная детерминация человека как индивида лишь «проходит через него», не встречая никакого сопротивления, человек – лишь ее проводник. В то время как «первый момент личности заключен в том, что ценности не принуждают субъекта; но, даже если они увидены, предъявляют ему только лишь требование, оставляя, фактически, свободу действий. <...> Именно это называется нравственной свободой. Личностное существо есть существо “свободное”. Оно имеет собственный принцип, свою собственную автономию – наряду с автономией природы и ав-

тономией ценностей в нем» (Гартман, 2002, с. 228). Обратной стороной автономии личности и ее свободы является *ответственность* за совершенные действия и ее *вина* в случае их неудачи.

Такое представление о личности как о «субъекте» свободном и ответственном подразумевало необходимость давать ответы на вопросы о том, что есть свобода человека, как она возможна в реальном мире, существует ли подлинная свобода личности, перед кем или чем человек несет ответственность и оказывается виновным или не виновным?

Смысл соотносительности личности с ценностями состоит для Гартмана в том, что личность является субъектом (автором) *исполнения* или *нарушения* ценностей. То есть только от личности зависит, будет ли реализована конкретная ценность «здесь и теперь» – солжет ли человек или скажет правду, оправдает ли доверие или обманет. Свобода есть там, где человек *может* поступить *так* или *иначе*, и только в этом случае можно говорить о его ответственности и вине. Таким образом, свобода – основное условие самого существования нравственных феноменов. Без свободы нет нравственного бытия человека, без нее его поведение не может быть ни нравственно ценным, ни контрценным, как и сам он – добрым или злым.

Но не является ли эта свобода иллюзорной, не является ли она завуа-

<sup>12</sup> В психологии этому понятию гартмановской этики в определенной степени коррелятивно понятие «идеального Я».

лированной необходимостью, как на этом неоднократно настаивали предшественники скептицизма?

Здесь вопрос о свободе оказывается самым важным вопросом этики, без решения которого смысл и содержание этических учений лишаются своего основания. И Гартман рассматривает разные варианты решения этого вопроса, который известен в истории философии как *проблема свободы воли*, и приходит к выводу, что все они оказались нереалистичными. Он отказывается от традиционного противопоставления «внешней» и «внутренней» свободы как от не имеющего значения, и, вслед за И. Кантом, от понятия свободы «в негативном понимании», полагая, что антиномии, с которым связано понятие свободы воли, можно разрешить только в том случае, если отказаться от противоположности категорий *свободы и детерминации*.

Его собственный взгляд на смысл позитивной свободы заключается в том, что «человек не является независимым от ситуации, обстоятельств, он учитывает их. Но это не значит, будто он – раб ситуации. Внутренней ситуацией, так же как и внешней, он может овладеть, подходя к ней творчески. Его свобода, таким образом, заключается только в том, что наряду с ситуацией он имеет в себе еще и другие детерминанты, кото-

рые он самостоятельно привносит во внутреннюю ситуацию, действует, перебирая все варианты альтернативы, перед которой он оказывается поставлен как внутренне, так и внешне» (Гартман, 2002, с. 564).

Свобода невозможна в мире, где господствует лишь один тип детерминации явлений, будь то детерминация *каузальная* (причинно-следственная) или *финальная* (телеологическая). И отождествление свободы с индетерминизмом не является в этом случае реальным разрешением проблемы существования свободы<sup>13</sup>. Поэтому Гартман отрицает «монизм» детерминации. Его основное онтологическое («метафизическое») полагание состоит в признании существования в мире многих типов детерминации, причем каждый высший в сравнении с низшим всегда имеет характер избытка детерминации и, тем самым, свободен «в позитивном понимании».

Предлагаемое Гартманом решение проблемы существования свободы состоит в истолковании свободы как *отношения* более высокой к более низкой форме детерминации явлений, сосуществующих в реальном мире и распространяющихся на одно и то же реальное событие. Понятие свободы он связывает не только с жизненным миром человека. Для него это отношение – во всеобщей кос-

<sup>13</sup> «Индетерминизм, к помощи которого всегда прибегают, чтобы иметь возможность спасти нравственную свободу, оказался не только метафизически ложным, но и лишним. Выяснилось, что каузальный детерминизм, которого больше всего опасались, совершен-

но неопасен; финальный же детерминизм, который дольше всего господствовал в философских теориях и который считали безобидным, есть подлинное зло, уничтожающее человеческую свободу» (Гартман, 2002, с. 579).

мологии многослойного мира, в котором каждому слою соответствует свой собственный категориальный комплекс и собственный тип детерминации.

Это – онтология иерархического мира, в котором наслоение типов детерминации отвечает «основному категориальному закону» – более низкие типы детерминации повторяются в более высоких, выступают на правах их «материи». «Потому не бывает никакой личности и никакой телеологии без сознания, никакого сознания – без органической жизни, никакой органической жизни – без причинно-следственного строения природы (механизма в широком смысле), никакой каузальной механики – без математической закономерности, никакой математической закономерности – без онтологически первичных основных отношений» (Гартман, 2002, с. 591).

Другими словами, свобода «в позитивном понимании» – не достояние лишь человеческого существования; она присуща всем онтологическим слоям бытия, но своего полного объема выражения достигает в наивысшем слое. И нравственная свобода человека оказывается здесь только частным случаем такой категориальной свободы. Поэтому человек, по Гартману, проявляет себя как личность, когда он свободен не только по отношению к каузальной структуре действительности, но и относительно должноствования идеального бытия царства ценностей,

когда он обладает автономией по отношению к ним<sup>14</sup>.

В свете так понимаемой свободы Гартман рассматривал такие личностные феномены, как *самоопределение, ответственность, вменяемость, заслуга, вина* и т. п., в качестве характерных проявлений нравственной жизни. В конкретизации принятия на себя ответственности и вменения выступают такие «основные этические навыки личности», как способности человека давать обещания, брать на себя обязательства, заключать договоры, ручаться за себя самого, отвечать за что-то своей собственной личностью. И «чем больше способность личности к такому принятию на себя ответственности и к такому ручательству, тем больше, очевидно, ее нравственная потенция, удельный вес ее человечности» (Гартман, 2002, с. 628). Основной вывод Гартмана из анализа различных проявлений нравственной жизни (личностных качеств и навыков) состоит в том, что они реальны только в условиях свободы самоутверждения (самоопределения) человека, и при отсутствии ее теряют всякий смысл.

При этом Гартман всегда начинает свои рассуждения с нравственных «феноменов» как самоочевидных фактов сознания и стремится утвердить их реальное бытие. Это утверждение их в-себе-бытии он, так или иначе, вынужден признавать в качестве убедительной и достоверной, но гипотезы. Едва ли не единственным исключением для него является реаль-

<sup>14</sup> Гартман посвятил немало страниц своей «Этики» обсуждению следствий и антиномий,

связанных с подобным представлением о личности и свободе ее воли.

ность вины. «Здесь налицо факт нравственной жизни, который переворачивает всякую естественную склонность человека. Так возможность субъективного искажения феномена здесь окончательно отпадает. Никто не станет взваливать на себя вину, пока он может этого как-нибудь избежать, например, пока он может себе сказать, что дело не так уж скверно, или что не он является инициатором. Виновный берет на себя бремя вины против своей воли. Что уже глубоко отличается от феномена ответственности. Ведь существует радость ответственности, даже подлинный энтузиазм ответственности! Но радость или энтузиазм виновности есть абсурд» (Гартман, 2002, с. 635).

Каков же источник расхождения должностования и бытия, нуждающийся в свободе личности? Если Кант усматривал его в противоположности «долга и склонности», то у Гартмана «ценности уже между собой обнаруживают известный антагонизм, который может обостриться до резкой антиномичности» (Гартман, 2002, с. 649).

Общий вывод Гартмана из его варианта решения проблемы свободы воли состоит в том, что наряду с двумя принципами детерминации (*каузальным* и *финальным*) существует и третий – *личностный*, коренящийся в свободе воли. Этот тип детерминации присущ личности человека, имеет индивидуальный характер и является проявлением высшей ценности в ценностном царстве. «Обесценивание индивидуального есть ужасное ценностное заблуждение челове-

ка. В действительности дело обстоит наоборот: индивидуальное – это не унижение, не падение, не компромисс, но именно подъем, рост, восхождение к более высокой форме, да и прямо к более высокой и структурно превосходящей ценности. Поэтому крах, происходящий здесь со всеобщими ценностями, и не является крахом ценностей вообще, он постигает лишь права более высокой ценности» (Гартман, 2002, с. 645).

Сам Гартман не считал, что тем самым он разрешил проблему свободы воли, которая, как и всякая метафизическая проблема, не имеет, с его точки зрения, сугубо рационального решения, и подробно обсуждал те антиномии, которые его интерпретация неизбежно порождает. Он претендовал лишь на то, что доказал – «свобода нравственной личности, во-первых, этически необходима и, во-вторых, онтологически возможна» (Гартман, 2002, с. 679).

### **Мораль и ее законы**

Как известно, больше всего в подлунном мире И. Канта удивляли две вещи: звездное небо над головой и моральный закон в душе человека. В самой же законосообразности подлинно человеческой морали (существовании «закона свободы») он не сомневался. Дело было лишь за тем, чтобы такой моральный закон найти.

«Открытый» им моральный закон, известный как «категорический императив», гласил: поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом. Или в дру-



гом, эквивалентном для Канта выражении: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству. Кант считал очень важным всеобщий и необходимый (априорный) характер этого закона, выраженный лишь в его форме, не предписывающей ничего «материального» человеческой воле. Философская этика, с его точки зрения, может быть только «формальной».

Радикальной критике подвергли кантовский подход к этическим проблемам представители феноменологической традиции. В отличие от Канта, Шелер и Гартман настаивали на том, что подлинное разрешение нравственных дилемм возможно лишь в рамках «материальной» этики, в этике конкретных нравственных ценностей.

Свой вариант «материальной» этики Гартман вполне сознательно строил на противопоставлении «формальной» этике Канта и всей кантовской школы. Его не устраивало, что на место еще античностью утвержденного содержательного многообразия добродетелей кантианство ставит единство нравственного закона и формальный принцип. Согласно этому формальному принципу, «следует поступать так, как хотелось бы, чтобы поступал каждый – гласит формула. Насколько это значит, что каждая “максима” поступка действительно имеет свою путеводную нить в том, может ли она одновременно быть всеобщим законом

или нет, настолько в формуле явно заключено нечто, чего человек как личность в принципе волить не может. Скорее, он одновременно должен хотеть, чтобы помимо всякой общезначимости в его поведении было еще нечто собственное, что на его месте никто другой не должен был бы и не смог бы сделать. Если он отказывается от этого, то он тогда только винтик в механизме, замещаемый любым другим; его существование как личности напрасно, бессмысленно» (Гартман, 2002, с. 173). Тогда бы его воля не была ни доброй, ни злой. Она слепо подчинялась бы нравственному закону, как природный процесс подчинен законам природы.

Основанием (и обоснованием) для категорического императива стала метафизика *трансцендентального субъекта*, это был, прежде всего, закон его «разума», что для Гартмана означало неизбежное утверждение в нравственной жизни интеллектуального начала в качестве ведущего, полагания, «что наша нравственная жизнь надлена практической функцией мышления и суждения, что выбор и решение, неприятие и одобрение, моральная позиция в отношении поступков и личностей основывается на логическом подведении случая под заранее а priori усматриваемый нравственный закон» (Гартман, 2002, с. 477). В центр же гартмановской этики помещен не кантовский трансцендентальный субъект, а *личность* реального человека – «ибо, человек как личность есть предмет этики» (там же, с. 261). А личность – это и есть моральная сущность человека.

И если нравственную жизнь рассматривать как жизнь личности, то в качестве подобного всеобщего нравственного закона с большим основанием можно было бы утверждать принцип, в известной степени прямо противоположный категорическому императиву: «поступай так, чтобы максима твоей воли никогда без остатка не смогла бы стать принципом всеобщего законодательства. Или так: никогда не поступай только лишь схематично, согласно всеобщим ценностям, но всегда одновременно согласно индивидуальным, которым отдает предпочтение твоя личностность» (Гартман, 2002, с. 477).

При всем при том, построение «материальной» этики рассматривалось Гартманом не как голое отрицание кантовских идей, а лишь как преодоление их излишне формального характера и тем самым – как возвращение содержательности нравственной жизни. Идеи Канта об априорности нравственного закона, свободной (доброй) воле как его источнике, непосредственной связи нравственного качества поступка лишь с внутренней тенденцией воли, его последовательное противопоставление природы и свободы и, соответственно, – сущего и должного, и т. п., – нашли свое место и в гартмановской этике.

Особой заслугой Канта в истории этических учений Гартман считал постановку проблемы свободы воли во всей ее остроте; она и послужила отправной точкой гартмановского исследования этических феноменов. В его основе – признание двух позитивных достижений «кантовского уче-

ния о свободе: 1) Доказательство того факта, что в нравственном должновании существует сила, которая как гетерогенный (некаузальный) элемент определения вмешивается в причинно-следственную связь и 2) Доказательство того, что структура причинно-следственной связи делает возможным такое вмешательство, не разрываясь при этом сама» (Гартман, 2002, с. 571).

Гартман утвердил эту сторону кантовского учения о свободе в качестве концептуального фундамента для своего ответа на вопрос: как возможна человеческая свобода в нас сквозь каузально детерминированном реальном мире? Но вместо поиска универсальной нравственной формулы жизни, он, вслед за Ницше и Шелером, принял в качестве безусловных «этических фактов» существование необозримого многообразия «царства ценностей» в сфере идеального «в-себе-бытия».

Следствием кантовского нравственного закона, устанавливаемого разумом трансцендентального субъекта, было то, что именно *воля* определяет или создает *ценности*, а не ценности – волю, то есть ценность есть не что иное, как выражение чистого воления. В гартмановской же концепции «ценности не происходят ни из вещей (или реальных отношений), ни из субъекта. Ни реализм, ни субъективизм не присущ их способу бытия. Далее, они не “формальные”, бессодержательные образования, но содержания, “материи”, структуры, составляющие специфическое качество в вещах, отношениях

или личностях, в зависимости от того, свойственны ли они последним или нет. И в третьих, они не только не “выдуманы”, – как часто можно услышать, – но даже напрямую недоступны мышлению; будучи, скорее, подобно “идеям” Платона, напрямую доступными лишь некоему внутреннему “видению” (Гартман, 2002, с. 178). Другими словами, ценности объективны и являются особыми сущностями, разновидностью предметов (идеального) бытия.

Люди, в отличие от ценностей, принадлежат реальному бытию. Но за счет того, что человек способен телеологически определять сущее, он представляет некое особое бытие, связывающее в своей целенаправленной деятельности естественные процессы с ценностями, используя их в своих целях, и тем самым предопределяет их ход. «Он прибавляет к каузальной детерминации целевую. Человек способен на это благодаря дару предвидения. Тем самым он исполняет свою метафизическую роль как посредник между ценностным царством и действительностью. Но одновременно он сам становится носителем нравственных ценностей» (Гартман, 2002, с. 258).

С феноменом нравственности связана ситуация, когда человек вынужден прилагать волевое *усилие* ко всему тому, что ему представляется ценным, поскольку только в этом случае через него *должное* становится *сущим* (реальным). Без свободы воли, как это уже отмечалось выше, нет нравственного бытия человека, без нее его поведение не мо-

жет быть нравственно ценным, что на гартмановском языке означает, что нравственные ценности категориально, «сущностно соотносены» со свободой воли.

Обустроивая в своей «Этике» единое и единственное метафизическое царство «ценностей», Гартман не мог оставить без внимания вопрос о том, как согласуется подобное представление с множественностью региональных моралей, свойственных разным народам в разные исторические эпохи, с их разным составом и иерархией ценностей. Его ответ напрямую связан с феноменологическим полаганием, что всякое ценностное видение есть априорное схватывание самих ценностных сущностей. Поэтому историческая относительность (живых, конкретных, действующих) моралей связана для него не с исторической относительностью самих ценностей, а с исторической относительностью ценностного сознания (видения, схватывания), свойственного тому или иному обществу, исторической ограниченностью его принципа единства действующей морали.

Таким образом, историчность связана с тем, что «происходит не переоценка ценностей, а, пожалуй, переоценка жизни. Сами ценности в революции этоса не смещаются. Их сущность оказывается надвременной, надисторичной. Ценностное же сознание смещается. Всякий раз оно вырезает из царства ценностей небольшой круг видимого. А этот круг “путешествует” по идеальному уровню ценностей. Каждая попадающая в сектор видимого и каждая исчезаю-

щая из него ценностная структура означает для оценивающего сознания переоценку в жизни. Ибо действительное подпадает для оценивающего сознания только под соответствующим образом увиденные ценности» (Гартман, 2002, с. 124).

В «Этике» Гартман подробно и основательно рассмотрел взаимоотношения философской этики и теологии. Признавая, что миф и религия являются «древнейшим языком нравственного сознания», он рассматривал их лишь в качестве *исторических носителей* действующих моралей. А использование в этике идеи Бога считал проявлением *метафизического персонализма*. Для него «спасение фактически лишает человека самостоятельности, требует от него отречения от свободы. Следствие этого — непримиримая антиномия между этикой и религией, то есть между свободой и спасением» (Гартман, 2002, с. 354). Но подставляя на место Бога в-себе-сущее «царство ценностей» он, вольно или невольно, воспроизвел схему отношений, характерную для теологической парадигмы.

### **Феноменология нравственной жизни**

Хотя нравственная жизнь непосредственно связана с ценностями, но заключена не в ценностях как таковых, а в качественной соотносительности с ними реального поведения человека. Ценности являются здесь

только условиями нравственного бытия и небытия, только критериями, под которые подпадает поведение человека, претендующего на то, чтобы быть нравственным. Эту мысль Гартман неоднократно повторяет в своей «Этике», настаивая на том, что само по себе соответствие жизни этим критериям, удостоверение ее ценностной идентичности еще не делает жизнь нравственной.

«Неким основным заблуждением является считать соответствие личности ценностям нравственностью. Множество фундаментальных ошибок возникает из этого основного заблуждения. Наибольшее соответствие ценностям было бы как раз там, где есть высшая несвобода, именно в случае полной детерминированности принципом, что, в свою очередь, было бы нравственным меньше всего. Только соответствие ценностям свободного существа, которое именно в отношении этих ценностей “может поступить и по-другому”, есть нравственность» (Гартман, 2002, с. 598).

*Ценность – свобода – личность* – это онтологический («метафизический») треугольник, три кита, на которых, по Гартману, утверждает себя нравственная жизнь человека. Соответственно он выделяет и три проблемно-тематические области самой этики<sup>15</sup>.

Проблематичность нравственной жизни обусловлена тем, что отношения в названном треугольнике отнюдь не гармоничны, а, скорее, анти-

<sup>15</sup> «Таблица ценностей – это половина этической проблемы. Другую половину составляет метафизика нравственных актов. Между ни-

ми, в центре, находится проблема свободы воли» (Гартман, 2002, с. 547).

номичны. Многочисленные антиномии, возникающие каждый раз, когда приходится определять сущность каждой из его сторон, придавать им категориальную определенность, обсуждаются Гартманом на протяжении всего его многоаспектного этического исследования.

Уникальность места человека в гартмановском мире (онтологии) в том, что человек-для-мира является «тем, чем не может быть для него никакое другое из его существ. Космическая малость, брэнность и беспомощность человека не препятствуют его метафизическому величию и превосходству над бытием низших образований. Человек – субъект среди объектов, познающий, знающий, переживающий, участвующий, зеркало бытия и мира, и в таком понимании фактически – смысл мира» (Гартман, 2002, с. 95).

Это – его место как представителя рода, но каждый человек – не только представитель рода, но и индивидуальность, «автономная реальная личность», третий вид бытия со своей собственной формой детерминации, поскольку не только человек-для-мира, но и мир-для-человека. И «пусть человек и мутное зеркало действительного, но оно-то все-таки одно, и в нем отражается сущее. Для него сущее имеет смысл» (Гартман, 2002, с. 95).

Идеальное бытие не сводится к ценностям, «царство ценностей» об-

разует лишь особую его часть (наряду с логическими, математическими и другими идеальными «структурами»). Их особенность, согласно Гартману, в том, что они делают мир-для-человека *осмысленным* и *значимым*, дополняют мир еще одним измерением. Собственно, другими словами, они «очеловечивают» мир, ибо человек не может не только полноценно, но и просто нормально жить в бессмысленном и незначимом для него мире<sup>16</sup>.

Соотнесенность ценностей и нравственности для Гартмана – априорная предпосылка этики. Нравственная жизнь всегда исполнение некоторых (нравственных же) ценностей и, значит, напрямую зависит от самого «царства ценностей», его состава, строения и порядка. Поэтому большая часть гартмановской этики посвящена исследованию этого царства. В качестве конечной (отдаленной) цели подобного исследования он полагал выявления системы, создание абсолютной «таблицы ценностей», включающей все ценности, определяющей место каждой из них.

Хотя построить такую таблицу «необозримого многообразия ценностей» Гартману и не удалось, даже в первом приближении, но некоторые важные для своего дискурса «закономерности» он сформулировал<sup>17</sup>. Основным результатом исследования стало положение, что такая система

<sup>16</sup> В современной психологии эту проблему разрабатывал В. Франкл в своей «психологии смысла».

<sup>17</sup> Гартман был вынужден признать, что «получаемая таким образом ценностная таблица не может быть ни полной, ни однозначной в

своем внутреннем порядке. И то и другое характерно и для текущего состояния ее исследования. Мы стоим в начале пути, процесс пока еще только совсем неглубок, представляет собой сбор и сопоставление, которые, как это видно, зависят от случайной, истори-

(таблица) должна быть многомерной и содержать, по крайней мере, «шесть типов законов связности» ценностей, которые объединяются в три группы «законов»: а) *наслоения и фундирования*; б) *противоположности и комплементарности*; в) *высоты и силы*. Каждое из подобных отношений-законов, в свою очередь, было разбито Гартманом на множество подтипов, благодаря чему была намечена многоликая мозаика описываемого «царства ценностей». Вдобавок названные «законы» имеют разный «объем», обладают локальным характером и, тем самым, реализуясь, сложным образом переплетают ценности разных видов между собой.

Из трех основных групп законов, определяющих характер связности в царстве ценностей, наиболее значимой для нравственной жизни по Гартману является третья (в). А в ней – ведущее отношение *ценностной иерархии*, различие среди ценностей более «низких» и более «высоких». При этом «высота» ценности напрямую коррелятивна ее «силе» и «сложности». В реальном мире, при разрешении жизненных этнических ситуаций, всегда существует непосредственная зависимость реализации высших ценностей от реализации низших. И эта зависимость такова, что, будучи более фундаментальными и элементарными, низшие ценности требуют приоритетного, безусловного исполнения. То есть их исполнение является необходимым ус-

ловием для реализации высших ценностей. Низшие ценности всегда являются более «сильными» по сравнению с высшими, а высшие более «значимыми» по сравнению с низшими.

«Можно сказать, что сама иерархия ценностей является “двойной” – двусторонней и двузначной. Ведь так как увеличение силы направлено обратно возрастанию высоты, то порядок следования как таковой остается при этом совершенно единым. Но он биполярен, и каждый полюс стремится превалировать. Только их превалирование сущностно различно. Низшие ценности имеют своеобразную “значимость” по сравнению с высшими, тогда как высшие имеют свое превосходство в смыслополагании и в исполнении смысла жизни» (Гартман, 2002, с. 537). И сама суть полноценной нравственной жизни в перспективе этой двусторонней иерархии ценностей состоит в том, чтобы, не игнорируя низшие ценности, одновременно реализовывать высшие.

Какие же ценности и почему называются высшими, чем определяется сама иерархия?

С одной стороны, ответ на этот вопрос у Гартмана является банальным. Ценностное царство – это царство хотя и идеального, но «в-себе-бытия». И как таковое оно так иерархически и устроено, это просто один из объективных его законов, такова сущность самих ценностей. Так что вопрос лишь в том, как такая закономерность может быть открыта, поз-

---

чески данной исходной точки и к тому, что можно постичь таким образом, могут добавить немного» (Гартман, 2002, с. 492).

нана, и это и есть одна из основных проблем этики, которая лишь исследует царство ценностей и на большее не претендует.

С другой стороны, в рамках самого исследования Гартмана это – лишь предпосылка, которую он старается сделать доказательной. «Правда, пенять на это не следует, ибо без такой предпосылки составить какое-либо представление об отношении ценностей фактически невозможно. Но тем самым еще не доказана справедливость предпосылки, не разъяснен ее смысл. Было бы ошибкой намереваться определить иерархию ценностей до исследования самих ценностей; она проявляется только в точном ценностном анализе – насколько это вообще возможно» (Гартман, 2002, с. 291). Насколько он в этом преуспел?

Исходной для Гартмана при решении такого рода проблем является его феноменологическая установка – наличие у человека «первичного ценностного чувства», связанного с самой сущностью человеческого воления. Такое чувство должно быть непосредственно связанным с чувством иерархии ценностей – ведь оно, в конечном счете, и определяет решение человека в этическом конфликте. А из решения таких конфликтов состоит сама жизнь, это – «этический факт», который должен быть взят за основу. Отсюда следует,

что ценностное сознание, осуществляющее нравственный отбор (если он не случаен), необходимо есть сознание иерархии. Поэтому феномены ценностного чувства – единственная отправная точка и метод для решения подобного рода вопросов. Дальше этого аксиолого-онтологического полагания в деле «доказательства» ценностной иерархии продвинуться Гартману фактически не удалось<sup>18</sup>.

Более того, он приходит к выводу, что никакого «выведения» иерархии быть не может, поскольку аксиологические отношения не являются логическими, что само по себе не противоречит существованию единого высшего принципа. Предложенный Гартманом общий абрис строения «царства ценностей» оказался таков: «Система ценностей нелинейна, и уж тем более не дана как целое ценностному сознанию. Многообразие ценностей описывается системой координат со множеством осей. Ценности, имеющие одинаковую высоту, могут полностью различаться по своей материи; и достаточно часто между такими скоординированными ценностями существует содержательное противоречие, которое может стать антиномией» (Гартман, 2002, с. 472).

Логические неоднозначность и неопределенность в «системе» ценностей свойственны и «ценностям благ» (вещным ценностям), и «нравственным ценностям» (личностным

<sup>18</sup> «Эти нерушимо господствующие в глубине ценностного чувства, не подчиняющиеся внешним влияниям законы предпочтения можно было бы назвать “аксиологическим чувством высоты”. Это чувство идеального

порядка *sui generis*, которое нельзя сравнить ни с каким другим и измерение которого ни с каким другим не совпадает» (Гартман, 2002, с. 303).

ценностям). Поэтому при реализации ценностей в жизни человек неизбежно находится в противоречивой ситуации, которую Гартман именует *нравственным конфликтом*. Различаются два вида таких конфликтов: *первичные* (аксиологические) и *вторичные* (онтологические).

Противоречия между самими ценностями человек устранить не может, ибо это – противоречия «идеального в-себе-бытия», к которому у человека нет практического доступа. «Разрешить» противоречие человек может лишь в актуально-реальном бытии, в сфере реализации ценностей, и только своей жизнью. Такие первичные ценностные конфликты имеют чисто аксиологическую природу.

Онтологические ценностные конфликты возникают не за счет собственно ценностных антиномий, но исключительно за счет самой жизненной ситуации (вторичные, или «эмпирические», ценностные конфликты). В любом более-менее сложном поведении человека реализуется одновременно целый ряд ценностей, и какие-то из них не могут быть реализуемы одновременно. Поскольку ситуации реальны и как таковые никогда в точности не повторяются, то разрешение подобных противоречий требует принятия решений, предпочтения одних ценностей другим, и оказавшаяся перед конфликтом реализации ценностей личность необходимо становится «виновной» перед одной из сторон.

Человеческая жизнь на эмпирическом уровне существует лишь «в тече-

нии ситуаций», складывается из них. Человек всегда вовлечен в те или иные жизненные ситуации, является неизменно их участником и не может их избежать. Каждая из них однократна и неповторима и, так или иначе, выстраивается в этически интенциональном взаимодействии личностей. Поэтому разрешение первичных и вторичных ценностных конфликтов состоит лишь в выборе той ценности, которая будет исполняться «здесь и теперь», в данной ситуации, в самой жизни человека. Подобного рода ситуации и являются собственно этическими. И каждый раз, попадая в конкретную ситуацию, человек вынужден принимать решение в пользу той или иной ценности, «взвешивая» ценности относительно друг друга. Так или иначе разрешая нравственные конфликты на своем жизненном пути, человек приобретает позитивный и негативный «нравственный опыт» – основу нравственного развития и нравственной зрелости.

Таков общий характер нравственной жизни человека в той мере, в какой она обусловлена многообразием и неопределенностью самого ценностного царства. «Нравственная жизнь – это вообще жизнь в данных конфликтах, увлеченность ими, творческое разрешение путем задействования личности; и всякое уклонение от конфликтов есть некое прегрешение, невосполнимая потеря в этическом бытии, в том числе и для собственной личности» (Гартман, 2002, с. 322).

Однако это общее представление является лишь предпосылкой для постановки основных проблем нравст-



венной жизни, поскольку нравственная жизнь – это жизнь конкретных личностей, а они суть – *индивидуальности*. Чтобы отразить это концептуально, Гартман вводит понятие «личностность» и подчеркивает, что только *индивидуальная личность* есть *личностность*. Как и все связанное с человеком, личностность представлена в царстве ценностей (бытийно должно), как «ценность личностности»<sup>19</sup>. Причем у каждой личностности своя индивидуальная ценность, и именно эти ценности являются самыми конкретными, разнообразными и многочисленными в идеальном царстве ценностей. *Ценность личностности* – это идеальное «сущностное ядро» личности.

Но как тогда соотносится всеобщность ценностей как идеальных сущностей с индивидуальностью ценностей личностности? Эту антиномию Гартман разрешает за счет различения «объективно всеобщего» и «субъективно всеобщего», то есть такого всеобщего, которое действительно лишь для каждого «ценностно схватывающего» субъекта; это не индивидуальная ценность, а ценность индивидуального. Что это означает и как такое возможно, Гартман поясняет на примере действительности идеальных объектов математики. «С этой точки зрения, даже математические тезисы субъективно всеобщии; не каждый человек в состоянии понять любое математическое положение, но если человек все же его понимает, то такое

понимание у всех одно и то же» (Гартман, 2002, с. 470).

Это на первый взгляд довольно парадоксальное различие тесно связано с двумя другими (метафизическими) полаганиями, и его смысл зависит от того, что из себя представляет «индивидуальное долженствование бытия», с одной стороны – по своему идеальному статусу, а с другой – по содержанию, то есть как «материя» ценности.

Среди аксиологических ценностных конфликтов Гартман особо выделяет конфликт между *всеобщими* и *индивидуально-личностными* ценностями, когда человек для исполнения ценности выбирает не всеобщее должное, а индивидуально должное. И такой выбор – это предпочтение более высокой ценности, поскольку ценности личностности по своему статусу в гартмановском царстве ценностей являются высшими. Хотя всеобщие ценности безусловно сильнее, но «высшее исполнение человечности лежит не в их направлении, но в направлении ценностей личностности» (Гартман, 2002, с. 644). При этом, несмотря на то, что ценность личностности (идеальная личностность) более интимно связана с конкретным человеком, с его личностью, характер ее долженствования (принуждения к выполнению) в отношении реального поведения личности (реальная личностность) тот же, как и в случае всеобщих ценностей: личность остается свободной и по отношению к ценнос-

<sup>19</sup> Аналогами понятия «ценность личностности» (Н. Гартман) являются «интеллигибельный характер» (И. Кант) и «этос личности».

ти личности. В этом отношении идеальный статус последней ничем не отличается от статуса всеобщих ценностей.

Это означает, что, так как каждая этически значимая ситуация определена с трех сторон, – эмпирического содержания, ценностного содержания, личной воли человека, – то только тогда, когда личная воля является свободной и от эмпирического, и от ценностного содержания, можно говорить о свободе личности и нравственном поведении<sup>20</sup>.

Поскольку этика постигает только всеобщее, то, на первый взгляд, она ничего значимого по поводу этой необозримо многообразной части «пестрого ценностного изобилия» высказать не может. Однако личностные ценности индивидуальны и неповторимы только как целостности, а как сложные системы («ценностные синтезы») состоят из множества «стандартных» элементов. И в качестве таких стандартных элементов выступают всеобщие ценности «ценностного царства»<sup>21</sup>.

Тем самым индивидуальным этос человека оказывается не по своему составу, а прежде всего по тому порядку, в котором выстраиваются его компоненты применительно к каж-

дой жизненной ситуации, «ценностным конфликтам», из которых и состоит нравственная жизнь человека. Это *порядок индивидуальных предпочтений всеобщих ценностей*, характерный для конкретного человека. «В таких направлениях предпочтения, которые относительно индифферентны к высоте предпочитаемых ценностей, поскольку они существуют внутри скоординированного ценностного многообразия, то есть располагаются перпендикулярно к иерархии ценностей, состоит индивидуальный этос. Разумеется, он не сводится к какой-то единственной тенденции предпочтения. В различных ситуациях предпочтения будут разными» (Гартман, 2002, с. 473).

Кроме того, ценностная «высота» в многомерном царстве ценностей с его ортогональными измерениями – отнюдь не единственный критерий предпочтения, и поэтому существуют возможности предпочтения ценностей, основанные на других критериях. Это – еще один источник индивидуального долженствования этоса личности.

Прежде всего, поскольку индивидуальный этос – ценность, то место этой идеальной сущности – в самом «царстве ценностей», то есть в той

<sup>20</sup> «Распространенной ошибкой будет полагать, будто свобода личности могла бы по праву существовать и при полной детерминированности личности более высоким принципом – будь то мировой логос или божественное провидение, или императив чистого разума, или даже царство ценностей» (Гартман, 2002, с. 649).

<sup>21</sup> «Материя ценности личности в каждом человеке своя. Она состоит из множества цен-

ностных компонентов, которые суть всеобщие ценности. Степень сложности опять-таки всякий раз разная. И как любой ценностный синтез вообще и всегда дает новые ценностные характеры, так дело обстоит и здесь, в сложном синтезе в высшем смысле. В этом смысле ценности личности можно обозначить как «индивидуальные ценности»: у каждого индивидуума – свои» (Гартман, 2002, с. 468).

объективно-идеальной сфере, которая независима от всякой актуально-реальной человеческой активности. Ценности могут воздействовать на поведение человека, но ему они лишь даны (или не даны), воздействовать на них он не может, а может только выбирать ценность для исполнения, реализации.

Поэтому для гартмановской этики оказывается само собой разумеющимся, что «как человек не создает всеобщих ценностей, и даже не может их как угодно выбирать, так он не может произвольно “делать” или выбирать и свой индивидуальный идеальный этос. Он обнаруживает его как свой заранее, равно как и другие ценности он застает для себя действующими. Ценностное чувство и здесь и там является воспринимающим, а не дающим. Таким образом, и здесь ему остается только исполнять или нарушать ценность» (Гартман, 2002, с. 649). Идеальный индивидуальный этос суть *сущность личности* и, хотя человек может изменять своему этосу, это будет его *измена самому себе*, которая переживается как *страдание*<sup>22</sup>. «Измена самому себе», «верность себе», «подлинная личность» и т. п., – все это для Гартмана различные обозначения для тех отношений, которые связывают реаль-

ное поведение человека (внутреннее и внешнее) с его идеальным этосом<sup>23</sup>.

Этосу общества у Гартмана доступ открыт ко всему «царству ценностей», и ценностное сознание общества (народа, эпохи) может «сместаться» и «вырезать» из этого царства «небольшой круг видимого». Но личность он почему-то этой возможности лишил и заранее ограничил ее сущность индивидуальной ценностью личности с ее «природой».

Конечно, если сущность личности человеку запредельна и находится в царстве ценностей, в которое у человека нет практического доступа, то его «личность» не может быть «выдумана» или «сконструирована». Единственное средство проникновения в это трансцендентное царство, которым Гартман наделяет человека, – априорное ценностное чувство, позволяющие ему «увидеть» свои собственные ценности личности.

Гартман признавал и необходимость, и реальность «работы над собой», но с присущими его позиции ограничениями. Так, он различал приемственность и подражание. «Предпочтения могут созреть только в собственной личности; только тогда они имеют необходимость, в том числе и в способе своего проявления. Приемственность в нравствен-

<sup>22</sup> Страдание для Гартмана – это позитивная, жизнеутверждающая реакция человека при обстоятельствах, в которых бессильна его активность. Оно входит на правах компонента, наряду с другими пятью основными ценностями («активность», «страдание», «сила», «свобода воли», «предвидение», «предопределение»), в состав ценностного комплекса индивидуальной личности человека.

<sup>23</sup> Это отношение и связь реальной личности с идеальной с феноменологической точки зрения фундирована ценностным чувством. В экзистенциалистски ориентированной психологии личности на правах гомолога этого концепта выступает «внутренняя природа человека».

ности – нечто совершенно иное, нежели подражание. <...> Преемственность сущностно связана со всеобщими ценностями. В отношении личности как таковой она становится подражанием, копированием, порождает ложную личность. Подражатель не только не является личностью, но разрушает и искажает свое собственное подлинное личное существо; не человек, но обезьяна человека» (Гартман, 2002, с. 480–481).

Подражание – это и есть, с его точки зрения, «конструирование» своего этоса. Гартман не отрицает самой возможности и даже факта такого рода работы человека над собой, но относится к ней сугубо отрицательно и оценивает результат такого «конструирования» как «позерство», которое пусто и непрочно. Он всячески настаивает на непосредственности нравственности и ограничивает осознание, рефлексию человека над ней как искажающие подлинное нравственное чувство.

Но если рассматривать личность не в ее статике, а в становлении, как на том настаивает историко-генетический подход, то позерство, которым характеризует Гартман результат «конструирования» своего этоса, возникает лишь в случае неудачи «подражания», от которой любые реальные, эмпирические действия человека никогда не застрахованы. «Подражание» – это и есть механизм культурного нормирования, и механизм реальный, в отличие от гипотетического метафизического априорного этического чувства Гартмана.

Поэтому, при всей стройности концептуальной схемы Гартмана, тща-

тельной категориально-понятийной проработке его исследовательского аппарата, высокой оценке предназначения человека, его свободы и креативности, провозглашении превосходства «ценностей личности» над другими ценностями и прочих достоинствах, в его картине мира есть, на наш взгляд, существенный изъян.

Он тесно связан с самой отправной точкой этического исследования Гартмана, с его изначальным выбором и предпочтением абсолютистской (априористической) трактовки «природы» ценностей перед историко-генетической. Метафизический персонализм в этике Гартман преодолевает за счет этического априоризма. Тем самым он, вольно или невольно, воспроизводит в своем этическом исследовании древнюю идею предопределения, «судьбы», властвующей над жизнью каждого человека. В итоге все собственно человеческое и вечное оказывается обусловлено надмирным, вечным «царством ценностей», абсолютно от человека независимым, свехчеловеческим и, значит, в конечном счете внечеловеческим.

## Литература

Александров Ю. А. (2008). Эмоция и мораль // Методология и история психологии. Вып. 3. С. 186–208.

Гартман Н. (2001). Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб.: Азбука. С. 207–272.

Гартман Н. (2002). Этика. СПб.: Владимир Даль.

Гартман Н. (2003). К основоположению онтологии. СПб.: Наука.

Перов Ю. В., Перов В. Ю. (2002). Философия ценностей и ценностная этика // В кн.: Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль. С. 5–82.

Хайдеггер М. (1993). Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис.

Щедровицкий Г. П. (2005а). Проблема исторического развития мышления (1975) // Щедровицкий Г. П. Мышление. Понимание. Рефлексия. М.: Наследие ММК.

Щедровицкий Г. П. (2005б). Знак и деятельность. Кн. I. М.: Восточная литература.