

Таким образом, задаваемый методологический комплекс, определяющий особенность подхода к постижению эстетического, представляет собой комплексное сочетание подходов и методов (дополняющих доминирующий методологический

принцип адекватного познавательного отношения к эстетическому явлению), взятых в единстве и позволяют, по нашему убеждению, достичь наиболее целостного постижения онтологии эстетического свершения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 285.
2. Потенция А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 613 с.
3. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. – М.: Правда, 1989. – 346 с.
4. Лукач Д. Самообразии эстетического. – М.: Прогресс, в 4 т. – 1985–1987.
5. Ортега-и-Гассет Хосе. Эстетика. Философия культуры: пер. с исп. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
6. Гартман Н. Эстетика: пер. с нем. – М.: Иностранная литература, 1958. – 692 с.
7. Ингарден Р. Исследования по эстетике. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – 572 с.
8. Дорфман Л.Я. От неклассики к метаиндивидуальной психологии искусства // Эстетика: информационный подход. Проблемы информационной культуры. – М., 1997. – Вып. 5. – С. 158–190.
9. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 444 с.
10. Каган М.С. Эстетика как философская наука: Университетский курс лекций / Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб.: Петрополис, 1997. – 544 с. – С. 57.
11. Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: Избр. ст. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 766 с.

Поступила 28.09.2006 г.

УДК 101.1

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАУКИ И НРАВСТВЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

П.В. Андреева

Томский политехнический университет
E-mail: apv82@mail.ru

Рассмотрены социально-этические и гуманистические характеристики основных этапов развития науки. Обосновано положение о том, что для каждого из выделенных этапов исторического развития науки, моральный модус является такой характеристикой, которая позволяет их идентифицировать как самостоятельные.

Злободневной проблемой XXI в. является кризис нравственности, а также пути осмысления выхода из этого кризиса. Еще П. Сорокин сказал, что диагноз современности как кризиса нравственности фактически общепризнан. Известный социолог рассматривал кризис как закономерный этап социальной динамики, замечая, что нам «посчастливилось жить в горниле мирового пожара» [1. С. 112]. Действительно, современный мир является той средой, в которой вызрел кризис нравственности. Мудрость и знание были разведены, рациональность, начиная с Нового времени, понималась как метод (измерение), как логичность, как научность, где «цена заменила ценности».

Возможно, в этом случае, ретроспективный анализ взаимоотношения науки и нравственности имеет смысл, поскольку на длительном этапе социокультурного развития эти взаимоотношения были не однозначны и противоречивы, как справедливо замечал И.Р. Пригожин: «...моральные отношения меняются с развитием науки» [2. С. 42]. Целью нашей статьи и является рассмотрение про-

блемы, как же взаимодействуют наука и нравственность в социокоммуникативном пространстве и как моральные отношения меняются с развитием научного знания. Уже в античности эта проблема представляла интерес для таких мыслителей как Сократ, Платон, Аристотель.

Сократ делает предметом рассмотрения именно нравственное бытие человека; предметом его философии уже является ценностное содержание жизни – вопросы блага и добродетели, добра и зла, пользы и счастья. Вся культурно-просветительная деятельность, деятельность познающего разума, по мнению Сократа, должна быть направлена на нравственное самосовершенствование личности. Сократ не отрывает нравственность (добродетельность) личности от многообразия ее деятельности (семейной, гражданской, военной, индивидуально-телесной и т. д.), а видит в ней ведущее, смыслообразующее начало человеческого бытия. Сократ рассматривает нравственность как глубочайшую основу всей человеческой культуры. Он высказывает твердое убеждение в существовании общих

определений нравственности, постижение которых является гарантией добродетельности личности. И при этом Сократ интерпретирует разум в качестве силы, движущей поведением личности, которая является формой утверждения моральной суверенности индивида. Мораль, согласно Сократу, является продуктом размышления.

По свидетельству Ксенофонта, «между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным, и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его» [3. С. 29].

Платон, полагал, что верховное место в мире идей занимает благо; оно подобно солнцу, составляет подлинный творческий и организующий принцип. «Идея блага... причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она — сама владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет действовать сознательно как в частной, так и в общественной жизни» [4. С. 150]. Благо в античном общественном сознании понимается как естественная самоочевидная цель деятельности, свидетельствующая о том, что деятельность направлена на счастье, блаженство самого действующего субъекта.

Вообще благо, согласно Платону, есть «то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то» [4. С. 164]. Оно есть цель и стремление. В содержательном плане оно определяется Платоном как единство истины, добра и красоты: «...если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истинной...» [4. С. 168]. Как видим, Платон не игнорирует и роль разума в достижении блага.

Своей вершины античная этика достигает в творчестве Аристотеля, который вводит сам термин «этика» и дает наиболее глубокое для своего времени, всестороннее и систематическое понимание этики как учения о добродетелях, добродетельной личности. Его этические сочинения, и, прежде всего главное из них — «Никомахова этика», являются своеобразной энциклопедией нравов и ценностных установок рабовладельческого общества в его полисной форме. Термин «этика» содержится в названиях всех трех работ философа («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»), которые посвящены проблемам морали.

Аристотель связывает добродетель с формируемыми в результате общения нравами, обычаями, привычками; он недвусмысленно полемизирует с традицией Сократа — Платона, согласно которой источником и основанием добродетели является знание, правильное понимание. «Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о

бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего» [5. С. 296].

Различия между наукой и нравственностью Аристотель усматривает в следующем. Наука говорит о том, что собой представляют вещи; нравственность учит, как относиться к вещам. Основанием науки в психологическом плане является разум; основание нравственного поведения — разум в его единстве с неразумной частью души. Наука производит знания, обозначает границу между истиной и заблуждением; нравственность есть область ценностей, ее отличительным признаком является различение добра и зла. Знания приобретаются в процессе обучения; нравственные добродетели являются результатом свободного выбора, опыта и привычки.

Если в античности считалось естественным и законным, что человек стремится к счастью; и она искала моральные средства, которые наиболее адекватны этому стремлению. То уже средневеково-религиозная этика исходит из предпосылки, что цели человека заключены в боге, и создает соответствующий идеал моральной личности. Патристическая этика очень явно, более определенно, чем позднее схоластическая этика развившегося феодализма, выявила как раз эту противоположность между средневековым нравственным идеалом и моральными образцами античности.

Эпоха патристики представляет собой первый опыт философствования в жестких, заранее заданных христианством нормативно-идеологических рамках. Раннехристианские мыслители и религиозные деятели, так называемые отцы церкви, отличались античной философской образованностью и признавали одновременно святость Библии, ее безусловную мудрость

Августин Аврелий (354—430), известный в литературной традиции как Блаженный (святой) Августин, является самым крупным раннехристианским мыслителем, влияние которого на философию было решающим на протяжении почти целого тысячелетия.

Он высоко ценил интеллектуально-эстетические и интеллектуально-логические блага, полагая, что они способствуют более глубокому постижению бога: первые раскрывают ритмическую гармонию вселенной, подводя к пониманию Христа как воплощенной гармонии (бога и мира, сверхчувственного и чувственного, благодати и греха и т. д.); вторые позволяют за видимым многообразием действительности обнаружить абсолютное духовное триединство.

Человеком, систематизировавшим этику в соответствии с запросами зрелой феодальной эпохи, придавшим ей нормативный вид, был Фома Аквинский (1225/26—1274). В отличие от Августина, следовавшего философским традициям Платона, Фома Аквинский опирался на Аристотеля, сочинения которого как раз на стыке XII—XIII вв. стали в

полном объеме и подлинном виде доступны христианской схоластике.

Фома ставит целью соединить Аристотеля с христианской догматикой. Фома со схоластической основательностью заимствовал содержание этики Аристотеля, но осмыслил ее сквозь призму морального идеала христианства. Фома разделяет добродетели на умственные, нравственные и богословские. Умственные в свою очередь подразделяются на интеллектуально-умозрительные и практические. Нравственные добродетели принадлежат возделывающей части души, являются качествами характера; они существенно отличаются от умственных добродетелей, но не могут существовать без них, в частности без ума и благоразумия. Они разделяются на добродетели, выражающие отношения между людьми (прежде всего справедливость) и характеризующие отношение человека к самому себе, к своим страстям (их в след за Аристотелем Фома называет десять – мужество, воздержание, щедрость и т. д.). Главных нравственных добродетелей четыре: благоразумие, справедливость, воздержанность, мужество. Богословскими добродетелями являются вера, надежда, любовь. Самая совершенная и основополагающая из них – любовь. В иерархии добродетелей богословские добродетели являются наивысшими [6. С. 142].

Философия Нового времени в понимании нравственной природы человека расчленилась на два направления. Одно (Н. Макиавелли, Т. Гоббс) исходило из идеи, что человеческая природа является изначально испорченной, злой; другое (Т. Мор, Ж.Ж. Руссо) считало ее изначально доброй. Оба направления были, однако, единодушны в том, что реальный человек является эгоистическим существом. Только первые рассматривали эгоизм как выражение его естественной природы, а вторые видели его причину в исторически сложившихся условиях, неразумной организации общества, в неравенстве. Но и в том и в другом случае классический гуманизм рассматривает реально живущего в обществе человека как существо, которое погрязло во зле.

XVII в. является по преимуществу веком рационалистической этики, которая исходит из убеждения, что только человеческий разум может стать источником и основой нравственного порядка. Мораль – не трансцендентная сущность, предзаданная человеку, а состояние самого человека как разумного, мыслящего существа. Эта установка означала, что этика Нового времени окончательно освободилась от средневекового мышления, сбросила религиозную оболочку и выработала свою собственную теоретическую основу. То, что считалось прерогативой и привилегией бога, – ответственность за нравственный порядок в мире, честь и бремя решений относительно целей, смысла человеческой жизни – берет на себя разум.

Применение Рене Декартом (1596–1650) механики для объяснения телесных и элементарных

психических функций человека привело к решительному повороту в понимании нравственности – ее естественнонаучному истолкованию. Эта переориентация, как ясно сознавал сам Р. Декарт, открывала новые перспективы и находилась в явном диссонансе с господствовавшим образом мыслей. Этика Р. Декарта, которая излагается им в сочинении «Страсти души» (1649), в письмах (1645) принцессе Елизавете Пфальцской, а также в третьей части «Рассуждения о методе» (1637), характеризуется острым противоречием между естественнонаучным подходом и традиционными идеалистическими установками моральной философии. Наука стала ближе к нравственности.

Я составил себе, говорит Р. Декарт, «временные правила нравственности», суть которых передает следующее правило – «стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира...» [7. С. 154]. Относительная мораль будет править до тех пор, пока основоположения разума не получат господства во всех областях знания. Р. Декарт тем самым определяет свою эпоху как время перехода к новой, сознательно управляемой культуре. Разум учит всему, а предварительно также и необходимости самоограничения.

Бенедикт Спиноза (1632–1677) исходил из рационалистического тезиса, согласно которому морально положительное поведение является следствием истинного познания. Он пытался детализировать отношение между ступенями познания и уровнями морального роста. У него одновременно намечается поворот к рассмотрению разумного поведения как момента всеобщей взаимосвязи мира. Рациональное познание и нравственность встречаются в автономном субъекте Б. Спинозы и должны слиться.

Уже в раннем «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье» обнаруживается поворот спиновской антропологии к природе. С помощью самых передовых для своего времени методов познания рационалистического естествознания и философии Спиноза стремится включить понятия субъекта и деятельности в понятие природы, признавая при этом противоположность «Я» и мира, интеллектуальности и материальности [8. С. 79]. Его философия направлена на то, чтобы глубже охватить и с помощью методов передовой науки своего времени доказать вторичность духа. В этом состоит огромное значение определений субстанции и атрибутов, сформулированных в начале первой части «Этики» – основного произведения Б. Спинозы.

Спиноза попытался постулированием многоступенчатого морального субъекта уравновесить противоречия рационалистической этики – между чувствами и разумом, между беспокойным, несвободным характером интересов и умиротворенностью разумного субъекта и др. Различные уровни поведения изображаются как выражение различных ступеней познания. Спиноза различает: чувственное познание, дающее знание, основанное на

беспорядочном опыте и понаслышке; понимание, которое дает истинность, выраженную в общих понятиях; непосредственное интуитивное знание, состоящее из адекватных идей о всеобщей взаимосвязи (тотальности) мира [9. С. 389].

В результате всего вышесказанного, можно сделать вывод, что Спиноза понимал свободу как познанный необходимость, а также связал нравственное возвышение человека с развитием его познавательных возможностей. «Необходимо направить все науки к одной цели, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству» [9. С. 230].

Если философия XVII в. понимает человека по преимуществу как разумное существо, то философия XVIII в. вырабатывает более конкретное понятие субъекта, видит в нем главным образом эмоциональное, чувствующее существо. Соответственно смещаются акценты и в теориях морали: рационалистические этические системы сменяются сенсуалистическими. Это изменение было детерминировано двояко – и собственной логикой развития этического знания, и социальными причинами. Теоретические тупики рационалистического понимания морали требовали введения новых принципов, что в контексте научно-ориентированной философской методологии могло означать только апелляцию к другой стороне человека – его чувствам.

Сенсуализм – философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: в классической философии – гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания – как приоритетных когнитивных процедур.

Следующий этап развития нравственности и науки, связанный с именами И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля, Л. Фейербаха, явился кульминацией классической этики и одновременно выходом за ее пределы. В рамках данной статьи попытаемся проследить развитие некоторых идей И. Канта, непосредственно рассматривающих нравственность, а также ярко прослеживающихся в философии этого периода.

Кант с наибольшей полнотой и последовательностью выразил принцип того, что свобода и разум суть непременные предпосылки моральности личности. При этом Кант представил мораль как своеобразное средство принуждения к поступкам – через должностное, специфическим выражением которого является нравственный закон в форме категорического императива. Этику Канта называют этикой долга или этикой категорического императива. Категорический императив – внутренний нравственный закон личности. «Две вещи всегда наполняют душу новым и все более сильным благоговением и вдохновением... – это звездное небо над головой и моральный закон во мне...» – писал И. Кант [10. С. 120]. Категория долга также занимает важное место в этической системе И. Канта.

«Долг по отношению к другим – делать добро, долг по отношению к себе – сохранять свою жизнь и прожить ее достойно» [11. С. 178].

Свою этическую задачу И. Кант усматривал в теоретическом определении и обосновании морали, в ее очищении от «житейства», «жизненности». Заслуга И. Канта не в выведении морали из философских представлений о мире, но в выделении нравственности в особую область, не редуцируемую к другим сферам духовного и практического опыта, в выяснении своеобразия нравственных феноменов.

Факт, что наука есть разрушительница фиктивного всезнания и что условием сохранения этой интеллектуальной честности является самостоятельность людей, к которым наука обращена, был глубоко понят в философии Иммануила Канта. И. Кант как-то назвал свое учение «подлинным просвещением». Его он видел в том, чтобы не только вырвать человека из-под власти традиционных суеверий, но еще и избавить его от суеверных надежд на силу теоретического разума, от веры в разрешимость рассудком любой проблемы, вырастающей из обстоятельств человеческой жизни.

Кантовское учение о границах теоретического разума было направлено не против исследовательской дерзости ученого, а против его необоснованных претензий на пророчества и руководство личными решениями людей. Вопрос о границах достоверного знания был для И. Канта не только методологической, но и этической проблемой (проблемой «дисциплины разума»).

Своеобразие второй «Критики» И. Канта с самого начала определялось тем, что «практическое действие» категорически и бескомпромиссно противопоставлялось в ней благоразумно-практичному действию (ради успеха, счастья, выживания, эмпирической целесообразности) и иллюстрировалось именно примерами уклонения от недостойного дела. Соответственно интеллектуальная способность, на которую опирается «чистое практическое действие», оказалось глубоко отличной от того интеллектуального орудия, которым пользуется «практик». Если последний полагается на «теоретический разум» как на средство исчисления целесообразности или успеха, то субъект «практического действия» исходит из показания разума, непосредственно усматривающего безусловную невозможность определенных решений и вытекающих из них событий.

Отсюда следовал важный вывод о независимости структуры подлинного человеческого поступка от состояния способности человека познавать. Человек остался бы верен своему долгу, даже если бы он вообще ничего не мог знать об объективных перспективах развертывания своей жизненной ситуации.

С другой стороны, западная философия в трудах ряда классиков XIX–XX вв. дает своеобразные, специфические ответы на интересующие нас в русле настоящей темы вопросы.

Так, в XX столетии естественные или природные начала в человеке, как правило, связывают с теорией психоанализа, основателем которого считается австрийский психолог З. Фрейд. Не менее часты и ссылки на философию немецкого философа Ф. Ницше, приобретшего известность своей теорией выведения «высшего типа» человека, господина, одержимого «волей к власти». Общим для них обоих является понимание самого понятия «человек». Признавая человека высшим типом среди животных, они отказали ему при этом в божественном и духовном происхождении: «Мы переучили все. Во всем стали скромнее. Мы уже не выводим человека их «духа», из «божества», мы опять поместили его среди животных. Он для нас самое могучее животное – потому что самое хитрое; его духовность – следствие» [12. С. 129].

З. Фрейд, в свою очередь, выделяет две стороны в отношении морали, а именно: знания и умения, служащие покорению природы и получению благ для удовлетворения человеческих потребностей; и, вторая, – «все институты, необходимые для упорядочивания человеческих взаимоотношений», в том числе распределение благ. Следовательно, говорит он, противоречие между биологической природой человека и ограничивающей ее потребности моралью неизбежно. Мораль неотделима от человеческого сообщества и является чем-то навязанным большинству меньшинством, владеющим властью и средствами насилия [13. С. 95].

Психологическая сфера имеет важное значение в деле развития нравственности. Совершенствование данной сферы является достаточно медленным и движется по собственным законам, но психический прогресс возможен через сложнейший процесс усиления – «сверх-Я» личности, которое включает в себя внешнее принуждение или некий «толчок» на самосознание, без которого последнее не может испытать раскола и, следовательно, развития. Благодаря этому дети приобщаются к нравственности.

Из исследований З. Фрейда, таким образом, следует вывод о том, что возможности нравственности в решении сложнейших задач управления психической энергией, перераспределения ее, регулирования отношений в собственном мире человека, в мире людей и мире вещей тесно связаны с психо-биологическими корнями.

Своеобразны позиции в вопросе определения места нравственности в системе человечества у сторонников экзистенциализма. Отцом экзистенциализма считается, Сёрен Кьеркегор, однако экзистенциальными мотивами пропитано творчество многих мыслителей: в древности – досократиков и стоиков, затем – Плотина и Августина, Рабле и Паскаля, Лютера и других отцов Реформации.

С. Кьеркегору принадлежит фундаментальная идея «разрушения индивидуальности» и обезличивания человека в массовом обществе, принципиальная для экзистенциальной этики. Главная

мысль С. Кьеркегора: личность не суммируема. Любое обобщение, омассовление, систематизация умерщвляет ее. «Приобрести весь мир – значит потерять себя. Обобщение, обобществление, общезначимость – безнравственны» [14].

«Объективности» исторического познания, «разумной действительности» Г.В.Ф. Гегеля, «категорическому императиву» И. Канта С. Кьеркегор противопоставил свободный человеческий выбор, персональное избрание одной из бесчисленных возможностей и ее отстаивание против доводов разума, даже против всего мира. Ибо добро не способно существовать вне персональной человеческой воли, активно противопоставляющей себя личной действительности.

Нужно отказаться от рациональности, дабы обрести Бога. Нормы и долженствования разума не сковывают человека, открытого Богу, бесстрашно идущего навстречу абсурду, парадоксу, неопределенному, невозможному, где, собственно, и сокрыта экзистенциальная истина.

Экзистенциальная нравственность – это цельность, спонтанность, аутентичность, самораскрытие, действие, идущие из глубины персональной экзистенции. Это – суровое подвижничество, даже жертвенность, но не следование извне навязанному долгу. Человека можно обучить правилам морали, но нельзя научить моральному поведению. Познание умножает скорбь еще потому, что делает ум изощренным. Необходимо не морализаторство, а такое устройство жизни, чтобы зло оказывалось невыгодным и опасным.

Одной из основных установок является тезис о том, что само существование субъекта формирует его сущность. По М. Хайдеггеру, «... человек сначала существует, встречается, появляется в мире и только потом он определяется» [15. С. 312]. В этой ситуации экзистенциализм предстает как теория, которая, основываясь на последовательном атеизме, помогает человеку обрести себя в случае, если Бога нет. Это является близким к одной из острейших проблем современности, которая видится нам во внешней религиозности как формальном и безжизненном пути, не укорененном в душе.

Один из ярких представителей французского экзистенциализма Ж.-П. Сартр считает, что это выбор самого человека. Он считает, что человек изначально свободен, он вообще обречен на свободу, поскольку только от него зависит его поведение. Именно поэтому он и несет ответственность не только за все происходящее, но и за свое соответствие своему идеалу для подражания [16. С. 127]. При этом границы для допустимого поведения и критерии для моральных явлений устанавливает само «Я» Ж.-П. Сартра.

По мнению другого представителя того же направления А. Камю, мир, в котором существует человек, является неразумным. Со своим естественным стремлением иметь о мире ясные и четкие представления человек приходит к осознанию его

неразумности. Эти чувства становятся неотъемлемым спутником всей его жизни. Рассуждая о неразумности окружающего мира, А. Камю никак не может обойти проблему человеческого назначения. Но единственная, принимаемая им, свобода заключается в свободе мысли [17. С. 208].

Разум человека, полагает А. Камю, ограничен в сфере своих возможностей. Поэтому он не может оправдать все надежды человека и полностью полагаться на него нельзя. Человек, тем не менее, тешит себя надеждами в стремлении упорядочить этот неразумный мир. Свобода человека оборачивается для него свободой Сизифа, героя абсурда, «пролетария богов», как выражается сам А. Камю. Сизиф – творец своей судьбы. Однако презрение к богам и ненависть к смерти стоят ему невиданных мук. Это беспредельное несчастье заключается в том, что принуждают к делу, которому нет конца [18. С. 88].

Парадоксальность экзистенциальной морали заключается и в том, что она неизбежно сталкивается с абсурдом. А. Камю полагал, что именно абсурд человеческого существования выявляет равноценность последствий всех действий. «Абсурдный ум ищет не правила нравственности, а живые примеры, доносящие дыхание человеческой жизни» [18. С. 112].

Размышляя о судьбе человека, А. Камю соглашается с мнением о кризисе универсальных, в пер-

вую очередь, – моральных ценностей. Однако он не останавливается на простой констатации разрушенного для внутреннего мира человека положения. «Верить правде и служить свободе» [18. С. 115] – так понимал он свою цель.

В интерпретации человеческого поведения экзистенциализм противостоит детерминизму: человек непредсказуем, в глубине сознания всегда наличествует неопределенное, несказанное, бессознательное, случайное. Человеческий выбор бифуркативен, принципиально неопределим. Легко говорить о последствиях сделанного выбора, но трудно о его причинах. Ж.-П. Сартр полагал, что нравственный выбор предшествует всякой «природе», что поступок совершается «вне мотива», «вне доводов разума»: мотив – только оправдание, рационализация действий задним числом. Выбор принципа морали совершается без оснований: моя мораль – отражение структуры моей психики, того, что я есть [16. С. 319].

Новые перспективы познания, перспективы постнеклассической рациональности выводят нас на междисциплинарные проблемы наиболее отчетливо, чем это совершалось в познании ранее. Осуществляется перенос понятий и схем из социологии, этики, социальной психологии в теорию познания, это и является типичным приемом постнеклассической эпистемологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 427 с.
2. Пригожин И.Р. Определено ли будущее? – М.: Институт компьютерных исследований, 2002. – 150 с.
3. Ильин В.В. Классика – неклассика – неоклассика: три этапа в развитии науки // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 29–32.
4. Платон. Избранное. – М.: АСТ, 2006. – 520 с.
5. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч. в 4 тт. – М.: Мысль, 1983. – 396 с.
6. Гусейнов А., Ирритц Г. Краткая история этики. – М.: Книгомир, 1995. – 432 с.
7. Гарин И. Что такое этика, культура, религия? – М.: ТЕРРА-книжный клуб, 2002. – 108 с.
8. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – 379 с.
9. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – 480 с.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1965. – 420 с.
11. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1965. – 478 с.
12. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – М.: ЭКСМО, 2005. – 329 с.
13. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. Н.Д. Фролова. – М.: Искусство, 1989. – 450 с.
14. Ставцева О.И. Кьеркегор и западная религиозно-философская культура XX века // www.elcingria.spb.ru
15. Хайдеггер М. Письма о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М.: Республика, 1998. – 312 с.
16. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Под ред. Н.Д. Фролова. – М.: Искусство, 1989. – 450 с.
17. Камю А. Творчество и свобода. – М.: Вагриус, 1998. – 235 с.
18. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 360 с.

Поступила 13.12.2006 г.