

МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО КАК ФЕНОМЕН ГНОСЕОЛОГИИ*

Д.А. ШАМИС

Постановка проблемы:

моральное чувство в перспективе гносеологии

Есть много представлений об истоке морали: Бог, разум, естественные склонности. Спор между ними длится веками. Причиной здесь является не столько искренний научный интерес, сколько животрепещущая проблема самого содержания морального требования, как кажется, непосредственно следующего из разрешения упомянутого спора. Но, как возвестил еще Юм, а за ним и Кант, прежде чем делать заключения относительно мира, следует обратить внимание на того, кто производит эти заключения. В сфере морали это означает смещение акцента с поиска истока моральной нормативности на исследование способов его обнаружения.

Первая мысль, которая возникает при обращении к данной проблеме, заключается в том, что мораль, каким бы ни был источник ее предписания, не может предполагать случайное соответствие максим частной воли должному. Исполнение морального долга, исходя из самого этого понятия, не может быть простым совпадением. Поэтому всякая онтология морали должна предполагать соответствующие ей способы познания, обнаруживающие истинный¹ моральный закон. Иными словами, если мораль как утверждение должной формы человеческого поведения существует, то человек должен обладать специфической способностью к ней прийти.

Способность эта заключается в том, что действующий должен захотеть поступить так, а не иначе. Может ли поступок человека противоречить его желанию? Не вдаваясь здесь в тонкости теории действия, можно лишь заметить, что моральность поступка определяется не только соответствием субъективной максимы всеобщему закону, но и наличием стремления к этому соответствию у действующего субъекта. Достаточно ли формального знания о моральном законе для совершения действия? Владимир Соловьев в своем произведении «Оправдание добра» с изумительной ясностью ставит вопрос, заставляющий предельно точно увидеть проблему: «При

*В статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии» в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014 г., грант 13–05–0032.

полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло?»²

Ответить на этот вопрос можно, лишь определившись с тем, что следует считать знанием. Бывают часто такие всем известные и понятные обстоятельства, когда человек, имея представление о том, как ему следует поступить, отказывается, не принимает должного, не подвергая при этом сомнению истинность данного предписания. Таков, к примеру, случай Ивана Карамазова. Допуская, что мир действительно может быть устроен Богом как стремящийся, в конце концов, к всеобщей гармонии и всепрощению, он никак не может примириться со средствами достижения этого финального благостного состояния: как мог Бог, которого все называют добрым, допустить страдания детей? Почему этот Бог задумал мир, в котором, чтобы человечество пришло к святости, должны страдать невинные? Вполне возможным кажется представить такую ситуацию, в которой даже несомненная для нас достоверность сообщения об искомом принципе не окажет влияния на наше отношение к нему.

Такое обстоятельство не может быть просто проигнорировано теорией познания: ведь нельзя счесть знание содержания морально должного никак не зависящим и полностью обособленным от отношения к нему самого человека. Это утверждение кажется странным в контексте трактовки морали как трансцендентной чувственно данному — ведь не может же фактическое существование такого предмета зависеть от нашего к нему расположения. Однако для познающего все выглядит совершенно иначе и личное несогласие с концепцией должного, предложенной разумом или традицией, может играть серьезную роль в моральном самоопределении. Если все мое существо выступает против того, что представляется истинным, почему этот факт не должен иметь никакого значения? Может быть, в таком случае следует пересмотреть сами критерии истинности? Или же стоит вовсе пренебречь истинностью? В конце концов, истинность — это лишь одна из возможных ценностей, предпочтение которой прочим не обязательно. Сам в себе принцип должного образа действия не несет никакого принуждения, никакой необходимости к его соблюдению.

Еще Бернар Клервоский в своем труде «О благодати и свободе воли» писал, что разум может лишь давать воле советы относительно того, как надлежит поступать, но никак не принуждать ее к тому или иному действию, «ибо, где необходимость, там нет воли»³. Для того, чтобы следовать велению разума, воля должна согласиться на это, сделать выбор в пользу разумных доводов.

К аналогичным выводам приходит и Юм, указывая на принципиальную разницу между разумом и волей. Разум является способностью переходить от одной идеи к другой. Идеи же, согласно Юму, — это слабые копии впечатлений, практически не возбуждающие в нас никакого волнения. Воля же, напротив, как пишет Юм, «всегда переносит нас в мир реальностей»⁴. Иными словами, воля имеет дело с сильными восприятиями, а именно, с впечатлениями, более того, действие воли, коль скоро это поступок, предполагает переход к впечатлениям ощущения — сильнейшим из перцепций. В связи с этим Юм задает вопрос: могут ли идеи служить причиной действия, а это значит: могут ли самые слабые из восприятий вызывать наиболее сильные? Ответ самого философа — конечно нет.

Юм полагал, что роль разума в деятельности человека заключается в инструментальной функции сообщения о наличии или отсутствии предмета в действительности и о том, какие аффекты он мог бы в нас вызвать, а также о подходящих средствах для достижения желаемой цели. Разум может сообщать нам о наличии перед нами другого человека, его настроении, но из этого не следует никакого ценностного заключения, равно как и из констатации того, что эти средства быстрее принесут желаемый результат, чем другие. В равной степени верно и обратное: признание той или иной ценности в качестве более предпочтительной не может быть истолковано в категориях разума, и «я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если я предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»⁵. Для Юма причиной такого разрыва между разумом и добром является сама природа разума, а именно то, что он есть всего лишь инструмент оптимизации деятельности человека среди множества впечатлений: он призван сообщать о наличии или отсутствии предметов и возможных впечатлений, которые те могут вызвать, а также о наилучших средствах для достижения желаемой цели. При этом в обоих указанных видах деятельности руководящим принципом является привычка. Таким образом, деятельность разума никак не затрагивает сферу ценностных предпочтений, которая, согласно Юму, порождается аффектами желания и отвращения.

Это замечание, высказанное Дэвидом Юмом в связи с его теорией, тем не менее имеет значение и вне приведенного определения разума как производного от чувств. Со времен Античности разум понимается всеми философами, независимо от того, тяготеет ли их собственная система к эмпиризму или к рационализму, как способность осуществлять переход между идеями (или понятия-

ми — смотря в какой терминологической сетке работает данный мыслитель). Его главная функция — осуществлять умозаключения. Но из этой способности никак не следует необходимость реализации результатов умозаключений на практике.

Эту особенность разума тонко подметил уже в рамках иной философской традиции Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате». В этой работе Витгенштейн пишет о том, что язык, являющийся формой мышления (в этом он согласен с Г. Фреге), может выразить (описать) лишь то, что может иметь место, факты, совокупность которых и есть мир. Их мы обнаруживаем уже готовыми, наличными или, по крайней мере, логически возможными. Витгенштейн считает, что единственная необходимость, которая присутствует в фактах, — это необходимость их логической формы. Именно она налагает ограничения на природу и исключает, к примеру, возможность нахождения одного и того же объекта в разных местах одновременно. Все же, что есть в фактах, кроме логики, — случайно. Витгенштейн даже пишет: «Можно полностью описать мир при помощи вполне обобщенных предложений, т.е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определенным объектом. Чтобы затем перейти к обычному способу выражения, нужно просто к выражению “имеется один и только один x , который...” прибавить: “и этот x есть a ”»⁶. Факты сами по себе не обладают большей или меньшей ценностью, поскольку не удовлетворяют критерию логичности они вообще не могут, а наличие или отсутствие их в мире, конечно, не может придавать им большую или меньшую моральную значимость. «Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So — Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным»⁷. Иными словами, Витгенштейн хочет сказать, что критерий должного не имеет отношения к тому, что происходит или может происходить в мире, т.е. если переходить уже к интересующей нас области фактического, к самому образу действия. Это становится очевидным, если взглянуть на структуру любого морального утверждения, к примеру, такого: «Нельзя убивать других людей». Сам по себе принцип действия, в данном случае «убивать других людей», может быть действительным фактом или возможным, но в своей фактичности ничем не будет отличаться от любого другого, даже от падения камня⁸. Определяет же этот факт как недолжный, т.е. делает его, собственно,

«убийством» нечто вне самого факта, т.е. вне языка и вне мышления, коль скоро оно лишь дискурсивно.

Если теперь попытаться выразить кратко ту мысль, которую имел в виду Юм в XVIII в., а Витгенштейн — в XX в., то она будет звучать так: представление о некотором принципе действия само по себе не имеет никакого значения для деятельности человека, если оно не подкреплено желанием этот принцип соблюсти. Мы можем предложить в качестве всеобщей нормы поведения закон, согласно которому каждый должен ежедневно здороваться со своим соседом, — ведь наш разум в состоянии сконструировать соответствующее утверждение. Но оно не будет производить никакого эффекта на нашу волю, если не будет соответствующего мотива, к примеру, страха наказания или же всеобщего соучастия друг с другом, который побудит нас к следованию указанному принципу.

Желание, о котором идет речь, направленное на принцип действия, есть признание значимости этого принципа, выбор его как ценности. Без такой устремленности к моральному закону, без предпочтения его всем прочим, происходящего не в области теории, а на практике, совершение соответствующего поступка вряд ли возможно.

Существуют различные мнения относительно того, что следует называть знанием. Макс Шелер, например, в своем труде «Формы знания и общество» высказывает мысль о том, что знание не обязательно должно быть осознанным. Кроме обычного теоретического знания существуют нерелефлексивные традиции, культурные особенности народа, которые также суть знание. Хайдеггер считал, что знать о вещи можно лишь через умение ею воспользоваться. А что значит знание в сфере морали? Можно ли ограничить его лишь теоретическими сведениями? В этой связи совершенно по-новому звучит для нас ранее упомянутый вопрос Соловьева о том, можно ли, познав добро, все же избрать зло.

С одной стороны, для познающего его личное согласие с тем, что ему удалось обнаружить путем логического рассуждения или эмпирического исследования, может иметь важное значение. Ведь он, познающий, еще только стремится к тому, чтобы выяснить, как все обстоит на самом деле в волнующей его сфере, поэтому любой намек должен быть учтен как возможно значимый. Но в конечном итоге решать, какие намеки принимать во внимание, а какие нет, т.е. избирать определенный способ познания в сфере морали, человеку приходится исходя из тех же субъективных предпочтений. К этому мы вернемся позже.

Однако это не единственное основание включить желание в сферу этического знания. Как уже было упомянуто, моральный поступок, который, в сущности, является целью существования моральных норм как таковых, невозможен без личного согласия на него, без стремления его совершить.

Таким образом, стремление должно быть частью познания в области морали. Как пишет об этом Л. В. Максимов, «нетрудно заметить, что практически во всех известных концепциях морали есть общий момент: это — признание индивидуально-духовной составляющей в качестве обязательного элемента морального феномена»⁹.

Проблема дистанции между знанием и волей как повод к исследованию морального чувства

Тем не менее в каком контексте следует говорить об указанном стремлении, т.е. о моральном чувстве? Если изменить перспективу и взглянуть на все вышеописанное с точки зрения предполагаемой онтологии морали, то между знанием и действием, а именно — между самим законом и субъективной волей, мы ясно увидим зазор, дистанцию. В рамках же толкования морали как сферы автономной по отношению ко всему эмпирическому опыту, иначе говоря — трансцендентной, дистанция становится максимальной. Здесь имеет место кардинальный разрыв между субъективной волей и моральным законом поступка, поскольку должно оказываться лишенным всякой связи с пространством, где, собственно, и реализуется деятельность. Следовательно, вопрос, который будет нас интересовать, можно поставить следующим образом: как возможно действие в связи с трансцендентным моральным законом? Наше предположение заключается в том, что именно моральное чувство и играет здесь ключевую роль.

Проблема морального чувства имеет свой источник в характерной для всякого представления о морали дистанции между субъективной волей и должным образом действия. А. А. Гусейнов указывает на это, рассуждая, о чем спрашивал Кант, говоря «Что я должен делать?»: «Искомым предметом, спрашиваемым, является должное как безусловное начало в том, что касается действий, деятельности»¹⁰. Иными словами, существование морали предполагает наличие некоторой нормы образа действия, которая будет иметь значение должного при любых обстоятельствах и которую можно избрать или не избрать в качестве руководства. В этом смысле интересно замечание Канта о цели самой по себе, хотя его интенция в данном случае касалась иных вещей, а именно, необходимости обнаружения цели действия, которая была бы независима от изменчивых желаний. Наше рассуждение

в данном случае построено в обратном направлении по отношению к кантовскому. Дистанция между желающим и предметом желания присутствует всегда, даже в случае обычных аффектов голода или жажды. Предметом же морали является должный способ действия, на который и будет направлено желание, соединяя действующего и его цель. Таким образом, мораль предполагает дистанцию между субъектом и моральным законом. Это утверждение характерно для всех интерпретаций происхождения морали.

Р.Г. Апресян добавляет соображение относительно свойственного всякой этике понятия всеобщности должного: «Моральная ценность носит всеобщий характер, но ее всеобщность проявляется не в том, что каждый человек обладает этой ценностью или принимает ее, но в том, что эта ценность вменяется в исполнение каждому человеку»¹¹. Иными словами, сущность морального требования состоит не в том, что оно исполняется всеми, а в том, что оно может и должно исполняться всеми. В этом состоит принципиальная дистанция между человеком и моральным требованием.

Совершающий доброе дело человек должен оценивать свой поступок как добрый, чтобы сделать его моральным. В противном случае он не будет иметь никакого морального смысла, являясь просто автоматическим следствием природных импульсов. Если же кто-то другой будет способен оценить совершенный поступок, то он будет обладать моральной ценностью в глазах другого. Таким образом, в области морали существует некоторая дистанция между человеком и принципом действия.

Это наличие дистанции между морально должным и действием многие философы понимали достаточно ясно. К примеру, Кьеркегор полагал, что первородному греху непосредственно предшествует не что иное как возникновение страха человека перед отпадением от Бога. В состоянии невинности человек страшится того ничто, неведения, которое в невинности скрывается. Это ничто есть «страшащая его возможность мочь»¹², возможность нарушить заповедь Бога. О той же скрытой в человеке свободе, которая всегда позволяет ему поступить иначе, быть иным, и на которую человек, в сущности, обречен, говорил уже в XX в. Сартр. Из этого предчувствия свободы, заключающегося в страхе, как считал Кьеркегор, и рождается грех. Конечно, от страха до нарушения запрета должен быть сделан качественный скачок, который претворит возможность в действительность. Тем не менее уже страх полагает начало тому принципиальному разрыву между человеком и надлежащим, который тот должен преодолеть. Страх появляется как возможность

выбора, т.е. возможность зла. Способность совершать выбор для Кьеркегора имеет важнейшее значение. Важно само желание выбрать, через которое «само собой закладывается основание и добру и злу»¹³. Выбор обнаруживает добро и зло как таковые — этические противоположности, между которыми, собственно, выбор и совершается. Если нет самой ситуации выбора, нет ни добра, ни зла, все безразлично. Если же желание выбора оказывается действительным, то в нем актуализируется альтернатива добра и зла, т.е., собственно, этическая позиция. «Тот, кто склоняется в сторону этики, хотя и выбирает добро, но это добро является здесь лишь понятием, понятием отвлеченным, так как ему этим выбором полагается лишь одно основание и ничто не мешает выбравшему теперь добро остановиться впоследствии на зле»¹⁴. Таким образом, Кьеркегор видел в дистанции между действующим и должным принципом действия исходную точку всякой моральности вообще.

Интересно, что русский философ Бердяев совершенно в духе Кьеркегора замечает необходимость указанной дистанции: «Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога, я изгоняюсь из рая»¹⁵. В рамках морали невозможна первозданная интуитивность жизнедеятельности. Человек не может уже просто следовать своим инстинктам, к чему бы они его ни вели. Мораль требует осознанности морального закона как того, что можно принять или не принять. Она требует дистанции между человеком и должным принципом действия, выражающейся в том, что человек видит этот принцип как объект, противопоставленный себе, не собственный, который еще только предстоит сделать таковым.

Решение на внеморальных основаниях

В рамках концепций, выводящих представления о моральном законе из внеморальных данностей, проблема такой дистанции решается сама собой. Представители этого направления мысли не задаются вопросом о моральном чувстве, поскольку указанными внеморальными данностями являются так или иначе предрасположенности человеческой природы, не имеющие специфически моральной направленности, а представляющие собой склонности к чему-то, моральной значимостью не обладающему.

К примеру, Юм полагал существующими лишь аффекты, которые и являются целеполагающими для воли. Так, по его мнению, существуют два аффекта: удовольствия и страдания, вызывающие соответственно желание или же отвращение к своему предмету. Ру-

ководствуясь своим стремлением к личной выгоде, люди принимают на себя определенные правила взаимодействия. Однако чем более многочисленным становится общество, тем менее явной делается упомянутая выгода от социального конформизма. С точки зрения Юма, в этих условиях на помощь людям приходит симпатия, испытываемая к другим членам общества, благодаря которой люди могут сопереживать чужим бедам, причиненным аморальными поступками. Симпатии же «мы и должны приписать чувство одобрения, возникающее при обозрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же для лица, ими обладающего»¹⁶. Сама по себе симпатия, конечно, чувство особое, исключительное, но, тем не менее, коль скоро, с точки зрения Юма, оно выступает как средство для достижения иной цели, а именно, личной выгоды, все же следует признать, что Юм выводит мораль из внеморальных оснований.

Таковы взгляды и у многих других философов: Гоббса, Ницше и др. Такие склонности предполагаются как конкретные основания существования того или иного морального закона, сложившегося исторически в результате их действия. При этом никакого абсолютного смысла в том, что человек обладает такими склонностями, а не иными, данные концепции не предполагают. В этом смысле в рамках подобных представлений о генезисе морали из предрасположенностей человеческой природы эта связь принципа и действия осуществляется автоматически, поскольку сами основания закона коренятся, согласно точке зрения этих философов, в необходимых для согласия с ним мотивах.

Проблема трансцендентной морали

Для мыслителей, склонных считать мораль автономной от данных опыта, рассматриваемая выше связь оказывается проблематичной. Все дело в том, что в рамках представления о морали как трансцендентной опыту, моральный закон оказывается лишенным всякой связи с этим самым опытом и предоставляемыми этим опытом естественными чувственными мотивациями через аффекты и склонности. Дистанция, о которой мы говорили, таким образом, становится в данном случае предельной. Между субъективной волей и ее должной формой происходит кардинальный разрыв. Кант, отчетливо видевший эту трудность, описывает данный разрыв в понятиях феноменального и ноуменального миров, параллельных друг другу, которым одновременно принадлежит человек, являясь телесным существом, заключенным в общую цепочку причинно-следственных связей и вместе с тем, обладая пространством сво-

боды, он достигает ее через следование моральному закону. Таким образом, Кант предлагает основание описанного выше разрыва, которое является корнем всей традиции отнесения морали к сфере трансцендентного и которое окажется крайне важным и в нашем рассуждении. Коль скоро изначально интенцией данного подхода к обоснованию морали является автономия формы должного, то указанный разрыв является необходимым продуктом этой интенции.

У Канта, как считает известный современный исследователь его философии Аллен Вуд, именно понимание этого разрыва лежит в основании чрезвычайного внимания философа к необходимости морального сопротивления всем склонностям и аффектам. Как полагает Вуд, с точки зрения Канта моральную ценность могут иметь только те поступки, которым сопутствует осознание их формы как должной. Доброй волей может быть и та, мотивом которой выступает не моральный закон, а какой-то аффект или склонность, в случае, если они приводят волю к совершению поступка, соответствующего моральному долгу. Иными словами, если помощь ближнему окажется вызванной просто добросердечностью того, кто эту помощь оказывает, то его воля не менее добра, чем в случае действия исключительно из моральных побуждений. Однако такая воля не будет иметь моральной ценности.

Общеизвестно кантовское разделение на легальность и моральность поступка, которого, согласно Зиммелю, никто до Канта не предлагал, хотя многие рассуждали в этом направлении. Легальный поступок представляет собой согласованность действия с моральным законом: «Действие согласно с законом, если описание акта в этом законе точно описывает действие агента, и действие будет точно описываться законом, если оно обладает соответствующими свойствами, указанными в законе»¹⁷. Однако это — лишь внешнее совпадение морального закона и действия. Мотивом субъективной воли в таком случае может быть все, что угодно. Например, можно помогать человеку, вполне реализуя моральный закон, но делать это не ради самого исполнения закона, а из склонности к этому человеку. Или можно действовать согласно категорическому императиву лишь из самомнения. Однако «такое поведение не представляет собой примера закона, которому оно соответствует»¹⁸, поскольку «действие не было мотивировано и обосновано законом»¹⁹. Моральным же поступком будет тот, который совершен ради реализации морального закона. В этом случае такой поступок будет не только соответствовать категорическому императиву мо-

рали, но и выражать его, как пишет Джонсон, быть его примером. «Действия выражают свои побуждающие законы, если они, говоря метафорически, являются примерами этих законов. И они это делают, как я пояснил ранее, если действия не только соответствуют этим законам, но также и содержат отсылку обратно к закону, которому они соответствуют. В случае действий отсылка к закону состоит в том, что субъект исполняет закон ради самого закона»²⁰.

Аллен Вуд настаивает²¹, что добрую волю нельзя приравнивать к легальности. Таким образом, он разводит понятия моральности и доброты поступка. Добрая воля, руководствуясь лишь милосердием или любовью, совершает вполне добрый поступок, не имеющий, однако, никакой моральной ценности. Такие поступки, хотя и внеморальны, но вряд ли покажется верным считать их вообще ценностно нейтральными. Они добры не меньше, чем совершенные из моральных соображений. И в этом добрая воля ничуть не отличается, как считает Вуд, от святой воли, которая также не борется с противоречащими моральному желанию аффектами и склонностями в силу их отсутствия. Святость воли предполагает, что моральный закон станет максимой, т.е. субъективным волением, которое имеет форму категорического императива. Иными словами, святая воля должна всегда желать соблюдения всеми категорического императива морали. Поэтому Кант указывает, что для святой воли будет отсутствовать обязанность подчинения моральному закону, т.е. долг и даже уважение по отношению к последнему, поскольку они имеют место лишь там, где желания не соответствуют должному. Святая воля, как считает Вуд и другие исследователи, придерживающиеся тех же взглядов, тоже может иметь и другие сопутствующие мотивы вроде любви, но отличие ее от обсуждаемого выше примера доброй воли заключается в том, что, в то время как упомянутая добрая воля руководствуется только соответствующими склонностями и аффектами, святая воля обладает моральным мотивом, который для нее достаточен в том смысле, что и не имея сопутствующих иных чувств, она стремилась бы к реализации морального поступка. Прочие же мотивы святой воли оказываются не противоречащими моральному закону, хотя это и трудно себе представить. Таким образом, Аллен Вуд заключает, что в рамках кантовской философии между моралью и соответствующим ей поступком заложена огромная пропасть.

В условиях этой предельной дистанции между единственным трансцендентным должным принципом действия и конкретным человеком, имеющим свои собственные потребности, радости и горести, встает вопрос о том, каким же образом они могут быть связа-

ны. Трудность заключается в следующем: может ли быть достаточно самого знания морального закона для того, чтобы ему следовать? Вероятно, не может, о чем уже мы говорили выше. Необходимо посредствующее звено в виде желания следовать должному принципу.

Фихте уже в рамках своей системы философии замечает, что между знанием и действием зияет огромная пропасть, которая должна быть преодолена каким-то медиатором. «Этот голос гонит меня за пределы представлений, он ведет меня от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе цель самого знания»²². Само по себе знание бесцельно, вернее, в рамках философии Фихте, знание, являющееся одновременно и действием Я, которое как раз через действие себя познает, может и не быть избрано человеком в качестве цели. Иными словами, оно должно быть изначально желаемо.

Примерно то же имеет в виду и Р.Г. Апресян, когда пишет: «Можно говорить об осознании некоторых норм и ценностей, об их самоформулировании, но эти рационалистические процедуры действительны в плане нравственной жизни человека лишь только в том случае, если они ложатся на известную почву, на внутренний опыт, уже отраженный, обнаруживаемый сознанием, но хранящийся неосознанным, до времени не востребуемым»²³. В основании морального поступка, кроме самого его принципа, должна лежать некоторая внутренняя устремленность человека к тому, чтобы признать за этим принципом ценность.

Таким образом, основание морали в сфере трансцендентного предполагает наличие некоторого связующего звена между этой сферой и субъективным волением каждого. Дистанция должна преодолеваться желанием соблюдения должного образа действия — моральным чувством.

Однако сложность здесь заключается в том, что такое желание должно иметь совершенно иной характер, чем природные склонности. Проблема, строго говоря, в том, является ли моральное чувство случайным спутником знания закона должного или его определенность как морального означает его собственную особенность среди прочих чувств. Иными словами, является ли желание соблюсти категорический императив всегда следствием внеморальных мотивов или же оно имеет особый, бесосновный статус и единственной своей целью имеет не что иное, как этот самый императив.

В первом случае следование моральному закону окажется чистой случайностью: воля в действительности направляемая, к при-

меру, чувством самосохранения или стремлением к удовольствию, будет совпадать в своих максимах с должным принципом действия ненамеренно и лишь по форме. Мораль же, как уже было указано, предполагает осознанное следование моральному требованию, а не формальное совпадение.

Кроме того, подобное положение вещей было бы просто абсурдным: существует трансцендентный моральный закон, но человек не может стремиться к его исполнению иначе как имея иные, внеморальные цели. Таким образом, мы приходим к выводу, что моральное чувство в случае трансцендентного источника морали должно быть бесосновным.

Моральное чувство как явление свободы

Что же значит «бесосновным»? О чем действительно идет речь? И тут мы подошли к ключевому пункту нашего рассуждения о роли чувства в познании в сфере морали. В связи с рассмотренными выше двумя представлениями о морали, кажется не лишним оснований предположить, что различные варианты трактовки как источника морального долженствования, так и самого содержания морального предписания диктуются степенями желания свободы.

Желанию свободы противостоит желание порядка, который «придает осмысленный характер жизнедеятельности человека. Человек не может отказаться от идеи последней, высшей, замкнутой на саму себя цели, которую можно было бы также назвать сверхцелью, самоцельной целью. Поэтому поведение человека всегда включает в себе некий смысл, который указывает на ту сверхцель, на которую оно ориентировано»²⁴.

Теодор Адорно формулирует эту проблему в несколько иной форме — как «отношение между особенным, между особыми, частными интересами, поведением отдельного человека как особенного существа и общим, которое противостоит особому»²⁵, и считает такое отношение главной проблемой философии морали вообще. При этом свобода оказывается то на стороне особенного, единичного человеческого существа, то на стороне всеобщего закона. Эта проблема близка Канту. Когда свобода понимается, как это делал Кант, как автономия от эмпирической закономерности, ее подлинной родиной будет всеобщее моральное законодательство. Но, с другой стороны, эмпирический индивид оказывается свободным от морального закона, который принуждает его поступиться своими жизненными интересами ради объективно должного. Проблему, здесь возникающую, можно выразить так: каким образом возможна

всеобщность морального закона при сохранении свободы каждого отдельного существа, этому закону подчиняющегося? И, напротив, как возможна свобода для существа, вынужденного как эмпирическое существо действовать согласно законам природы?

Адорно замечает, что и для Канта важно не допустить ни абсолютного господства формальной природной причинности, ни свободы, «не подчиненной никакому закону, в соответствии с которым конституируются отношения между явлениями»²⁶, поскольку это означало бы хаос. Бесконечная «свобода от» становится пустой, бессодержательной. Как чувство свобода стремится избавиться даже от себя самой как направляющей человека. Тотальный же порядок исключает возможность значимости жизни человека, его страхов, надежд и решений. Последнее произошло в рамках философии Гегеля: человек в общем ходе развития Абсолютного Духа приобрел статус элемента, который легко может быть заменен другим, и цель которого лишь в том, чтобы осознать свою включенность в общий ход истории, что бы он при этом ни делал. Стремление к свободе разрушает порядок, он же в свою очередь стремится исключить свободу. Но только так возможна жизнь — всякий раз делать выбор, самостоятельно определяя, явлением свободы или природы он был, и ища далее оснований последнего определения. В этом поиске при невозможности выбрать между свободой и порядком заключено сущностно-человеческое.

И моральное чувство оказывается пространством этого выбора, пространством человеческого. Выбор между различными взглядами на природу морали — это выбор между порядком и свободой. В моральном же чувстве в рамках трансцендентной морали желание свободы и порядка мы попытались привести в состояние некоторого баланса. С одной стороны, моральное чувство как бесосновное есть явление свободы, требуемой самой автономией морального закона. С другой же — оно как чувство определяет человека к тому, чтобы соответствовать некоторому должному принципу, и потому есть явление порядка, смысла. Как пишет об этом Максимов, «человек воспринимает его [моральное чувство. — Д. Ш.] как нечто не совсем “свое”, как исходящее от “внешнего” источника»²⁷. Поскольку эти два стремления противоположны друг другу, моральное чувство оказывается в странном положении неизвестности, чем же оно является для человека на самом деле. Но в этом состоит и его жизненность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее будет подразумеваться референциальная концепция истины.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. – М.: Мысль, 1990. С. 118.

³ Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли. – URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. 2. – М.: Канон+, 2009. С. 164.

⁵ Там же. С. 167.

⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Канон, 2008. С. 160 [5.526].

⁷ Там же С. 212 [6.41].

⁸ Этот пример приводит сам Витгенштейн (см.: Витгенштейн Л. Лекция об этике (1929 или 1930) // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. – М.: Канон+, 2009. С. 33).

⁹ Максимов Л.В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 68.

¹⁰ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? // Философский журнал. 2012. № 2 (9), С. 52.

¹¹ Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 147.

¹² Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. С. 146.

¹³ Керкегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Керкегор С. Несчастнейший. Сборник соч. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 115.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. С. 41.

¹⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. 2. С. 401.

¹⁷ Jonson R. N. Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty // The Blackwell Guide to Kant's Ethics. Th.E. Hill (ed.). – Blackwell Publishing Ltd., 2009. P. 44.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. P. 45.

²⁰ Ibid. P. 48.

²¹ См.: Wood A. W. Kantian Ethics. – Cambridge University Press, 2008.

²² Фихте Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. – СПб.: Наука, 2008. С. 263.

²³ Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 125–126.

²⁴ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 53.

²⁵ Адорно Т. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. С. 24.

²⁶ Там же С. 67.

²⁷ Максимов Л.В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 71.

REFERENCES

Adorno T. *Problems of moral philosophy*. Moscow, Respublika [Republic], 2000 (Russian trans.).

Apresian R.G. *The idea of morality and basic normative and ethical programs*. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1995 (in Russian).

Berdyayev N.A. *The Destiny of Man*. Moscow, Respublika [Republic], 1993 (in Russian).

Bernard of Clairvaux. *Concerning Grace and Free Choice*. Available at: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html (trans. in Russian).

Fichte G. *The Vocation of Man. Writings*. Saint-Petersburg, Nauka [Science], 2008, pp. 198-320 (Russian trans.).

Guseynov A.A. What should I not to do? In: *Filosofskii zhurnal* [Philosophical journal]. 2012. No 2 (9), pp. 51-64 (in Russian).

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Vol. 2. Moscow: Kanon+, 2009 (Russian trans.).

Jonson R.N. Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty. In: *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Th.E. Hill (ed.). Blackwell Publishing Ltd. 2009, pp. 19-52.

Kierkegaard S. Equilibrium Between the Aesthetic and the Ethical in the Composition of Personality. In: *Kierkegaard S. Collection of writings*. Moscow, The Biblical and theological institute of St. apostle Andrew, 2007 (Russian trans.).

Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety. Fear and Trembling*. Moscow: Respublika [Republic], 1993 (Russian trans.).

Maksimov L.V. On the problem of the definition of morality. In: *Ethical Thought*. Issue 3. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 2012, pp. 61-74 (in Russian).

Solovyov V.S. The Justification of Good. In: *Solovyov V.S. Writings*. Moscow, Mysl' [Thought], 1990, pp. 47-549 (in Russian).

Wittgenstein L. Lecture on Ethics. Diaries 1914–1916. Moscow, Kanon+, 2009, pp. 330-342 (Russian trans.).

Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moscow, Kanon, 2008 (Russian trans.).

Wood A.W. *Kantian Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2008.

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению особого предмета этики – морального чувства в перспективе его роли в процессе познания в сфере морали. Цель статьи – показать, что моральное чувство может быть подвергнуто анализу не просто как дополнение к этической теории, а, напротив, как законный и в высшей степени важный элемент познавательных усилий.

Ключевые слова: моральное чувство, моральный закон, субъективная воля, познание.

Summary

The article is devoted to such a specific subject of Ethics as moral feeling. The author examines it in the perspective of its role in epistemological process in the sphere of morality. The aim of the article is to show that the moral feeling can be analyzed not only as a simple supplement to ethical theory, but, on the contrary, as a licit and highly important element of epistemological efforts.

Keywords: moral feeling, moral law, subjective will, cognition.