

ря на все присущие ей противоречия, в том числе и довольно многочисленные локальные войны, все же свидетельствует в пользу социально-политических, космополитических воззрений Канта, а отнюдь не в пользу националистической концепции «германского мира», которую обосновывал Гегель.

Вечный мир — не утопия, а историческая перспектива и цель, которую стремятся осуществить демократически развитые государства. Вечный — значит постоянный, незыблемый, обеспеченный мирным экономическим и культурным сотрудничеством народов. Это действительно высшее политическое благо.

#### *Список литературы*

1. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993.
3. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М., 1935.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
5. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.
6. Калинин Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
7. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964.
8. Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994.

*А. ВУД*

*(Стэнфордский университет, США)*

#### **Кант о совести<sup>1</sup>**

Философские теории совести можно классифицировать под тремя заголовками: теории морального знания, теории мотивации и рефлексивные теории. Люди говорят, что совесть «велит им поступать так и так». Такое высказывание может подразумевать, что совесть является источником морального знания о

---

<sup>1</sup> Перевод с английского В.А. Чалого.

том, что следует делать. Теории морального знания пытаются объяснить, как совесть делает возможным такое знание. Некоторые религиозные теории совести, например, интерпретируют голос совести как глас Божий внутри нас. Люди также говорят о своей совести как о побуждающей их совершить правильный поступок или как о тревожащей их, если они совершили (или подумывают о совершении) неправильного поступка. Известны также «уколы» и «утрызения» совести. Это предполагает, что совесть побуждает нас совершать правильные поступки и избегать неправильных. Рефлексивные теории пытаются объяснить эту мотивацию. Совесть, как представляется, подразумевает определенный способ рефлексивного мышления о том, что следует делать — способ, который делает приоритетными соображения морали. Рефлексивная теория совести — такая теория, которая выделяет этот аспект совести и пытается объяснить связанный с ним способ рефлексии. Поскольку моральная эпистемология, психология моральной мотивации и природа морального рассуждения являются фундаментальными темами моральной философии, все эти теории совести связаны с некоторыми ее центральными проблемами.

Эти три типа теории не исключают друг друга. Например, христианские схоластические теории совести часто различали *синдерезу* (*synderesis*<sup>2</sup> — понятие, заимствованное у Св. Иеронима), которая предположительно была источником морального знания, и *совесть*, которая для определенной части (например, для Св. Бонавентуры) — аффективная, или волевая, реакция на моральное знание, в то время как для других (например, для Св. Фомы Аквинского) она является применением морального знания в действиях [19, I-II, П]<sup>3</sup>. Теория Св. Бонавентуры, таким образом, сочетает знание и мотивацию [2, кн.

<sup>2</sup> «Synderesis» представляет собой термин схоластической философии, обозначающий врожденный принцип морального сознания каждого человека, который направляет его к добру и отдалает от зла. — *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Цитируется при помощи указания пагинации А/В первого и второго издания.

2, дистинкция 39]. Ранним примером рефлексивной теории Нового времени является теория Джозефа Батлера, для которого совесть (иногда она также именуется как «разум» и «нравственная способность») заключается в спокойном, рациональном созерцании того, что нам следует делать [3, проповеди II и III]. Конечно, рефлексивные теории не отрицают того, что для морального действия необходимы как знание, так и мотивация, но они рассматривают их либо как предварительные условия рефлексии совести, либо как то, что подводится под нее. Примером чистого мотивационного теоретика может, по-видимому, служить Джон Стюарт Милль, для которого совесть заключается в болезненном чувстве, которое при посредстве морального воспитания ассоциировано с тем, что, как нам было внушено, является нарушением долга [18, р. 28—29]. Мотивационная сила ассоциации, как он считает, уменьшается с интеллектуальным прогрессом человечества благодаря «растворяющей силе анализа», поэтому для Милля конечной инстанцией утилитаристской морали является (или будет являться в результате интеллектуального прогресса) вовсе не совесть, а «общественные чувства человечества» [18, р. 31—34].

Рассматриваемая в этих терминах кантовская теория совести предстает как мотивационная теория, сформулированная в общем контексте рефлексивной теории. Кант отличает совесть от моральных принципов и моральных суждений, которые служат ее предпосылками, но отождествляются, скорее, с практическим разумом, чем с совестью. В «Метафизике нравов» Кант обращается к совести в двух отношениях: а) как к одному из моральных чувств, предполагаемых нашей приверженностью долгу [13, S. 400—401]; б) как к важнейшему аспекту фундаментального долга по отношению к самим себе, долга самоанализа и самопознания в качестве нашего собственного морального судьи [13, S. 437—442]. Теория Канта совершенно очевидно не является теорией морального знания, поскольку он отличает совесть от *способности морального суждения* как единственного источника морального знания,

необходимого для процесса самоанализа (и связанной с ним мотивации) [13, S. 438]. Кантовская основная теория совести представляет ее как (б), как процесс самоанализа и самооценки, но мы сможем лучше понять его моральную психологию, если мы начнем с (а), рассматривающей совесть как предпосылку для чувства, являющегося неотъемлемой частью существования в качестве рационального морального деятеля.

**Совесть как условие морали со стороны чувства.** В начале «Основоположений» Кант отрицает, что подлинная моральная ценность может принадлежать действиям, которые мотивированы склонностями (эмпирические желания) или эмпирическими чувствами, такими как симпатия [10, S. 397—399]. Это отрицание часто понимается самым провальным из возможных способов, когда его принимают за отрицание того, что никакая моральная ценность не может быть сообщена действиям, которые мы желаем совершить или которые в своей мотивации содержат какие-либо чувства. Такое понимание приводит к распространенному ошибочному мнению, что Кант-моральный философ ненавидит и презирает чувственную или эмоциональную сторону нашей природы и полагает, что благими являются только те действия, которые мы совершаем против желания.

Данная картина содержит несколько отчетливых заблуждений относительно Канта, но для нас сейчас важно только одно из них, а именно до смешного неверная идея, что для Канта действие, обладающее подлинной моральной ценностью не должно сопровождаться чувствами или желаниями. Наоборот, кантовская психология действия включает тезис, что всякое действие предполагает представление о своем результате и желание этого результата, и понятие желания результата как представления о нем, сопровождаемого чувством удовольствия (если имеет место чувство неудовольствия, то оно связано не с желанием, а с отвращением). Здесь важно понять, что для Канта не всякое желание является намерением. Идея, что не всякое желание возникает пассивно благодаря

нашей восприимчивости к эмпирическим импульсам, но некоторые желания способны возникать целиком из работы чистого разума, свободной и направляющей саму себя стороны нашей природы, является фундаментальной для кантовской психологии действия (как и для Аристотеля, которого Канту часто ошибочно противопоставляют в этом месте). (Полагать, что все желания суть намерения и что все чувства имеют эмпирическое происхождение значит отрицать кантовскую моральную психологию с самого начала. Интерпретировать Канта при таких допущениях означает заранее гарантировать, что приписанная ему позиция окажется бессмысленной в основании.) В чувственных существах, таких, как люди, чисто рациональные желания, подобно эмпирическим желаниям, также проявляются в виде чувств — чувств, возникающих напрямую из воздействия разума на нашу чувственность. Подверженность воздействию этих чувств является необходимой для нашей способности действовать рационально, и существо, свободное от такого воздействия, вообще не может являться ответственным моральным деятелем.

В «Основоположениях» одним из таких чувств называется уважение, особенно уважение к моральному праву [10, S. 401]. Уважение может показаться нам довольно суровым чувством — по сравнению с любовью или симпатией — таким, что мы склонны упускать из виду тот факт, что оно является чувством; этой нашей ошибкой можно объяснить то, что читатели «Основоположений», зная о важной роли, которую Кант придает чувству уважения, могут при этом заключать из текста, что для Канта моральное действие не связано с чувствами. Однако в «Метафизике нравов» Кант выделяет четыре различных вида чувств, возникающих из чистого разума, каждое из которых является необходимым для рационального морального деятеля. Это (а) моральное чувство, (б) совесть, (в) любовь к людям и (г) уважение [13, S. 399—403].

Два последних чувства, как представляется, соответствуют двум классам наших обязанностей по отношению к другим:

обязанности любви и обязанности уважения. То, что Кант считает определенной разновидностью любви необходимой для статуса морального деятеля, некоторым может показаться удивительным, особенно если их впечатление о взглядах Канта относительно любви оформилось в свете ошибочной идеи, что для него всякая любовь должна быть либо «патологической» (которая является чувством и не может быть долгом), либо «практической» (которая является долгом и не может быть чувством) [10, S. 399], ср. [11, S. 76—77]. Любовь к людям, однако, является чувством (хотя и не эмпирическим, возникающим из чувственности, а рациональным — непосредственным результатом воздействия разума на нашу чувственность) и не может быть долгом, поскольку наша подверженность этому чувству — условие возможности всякого долга [13, S. 400—401].

Моральные чувства (а) состоят из чувства удовольствия или неудовольствия (согласия или несогласия), направленного на действия, которые выполняются либо мыслятся как нами, так и кем-либо другим. Совесть (б) — это чувство удовольствия или неудовольствия, связанное с самим субъектом ввиду того или иного действия, которое он помыслил либо уже совершил. В первом случае это чувство может побудить меня осуществить действие либо от него отказаться; во втором случае это либо чувство самоудовольствования, либо морального раскаяния. Все эти четыре чувства неотъемлемо принадлежат нашему, так сказать, эмоциональному устройству как рациональных и моральных существ. Над нами нет долга обрести подверженность действию какой-либо из них, потому что без этого мы вообще не были бы личностями (морально ответственными деятелями) и, таким образом, не были бы субъектами долга как такового. Наш долг в отношении их состоит лишь в том, чтобы быть восприимчивыми к ним, культивировать их и не давать им притупляться или гаснуть под воздействием противоположных импульсов и склонностей.

Чувство (или чувства) совести образуют *мотивирующую* сторону совести в теории Канта. Из-за ее мотивирующей силы

Кант иногда называет совесть «инстинктом», имея в виду, что она способна вести нас к действию, а не только к оценке действий [16, S. 351]. Чувства и побуждения, которые принадлежат к совести, однако, являются результатом особенного процесса моральной рефлексии, и именно в объяснении этого процесса и состоит собственно теория совести у Канта. Давайте к ней обратимся.

### **Совесть как внутренний моральный суд.**

«Советь есть практический разум, представляющий долг человеческого существа перед его лицом для его оправдания или осуждения в каждом случае, когда действует закон» [13, S. 400].

«Всякое понимание долга включает объективное ограничение законом (моральным императивом, ограничивающим нашу свободу) и принадлежит практическому рассудку, предоставляющему правило. Однако внутреннее обвинение деяния как случай, подпадающий под действие закона (*in meritum aut demeritum*), принадлежит способности суждения (*iudicium*), которая как субъективный принцип обвинения действия судит со справедливой силой, имело ли место действие как деяние (действие, подпадающее под закон) или нет. О нем следует заключение разума (вердикт), то есть соединение справедливого результата с действием (порицание или осуждение). Все это происходит перед судебным собранием [*Gericht*] (*coram iudicio*), в качестве которого моральная личность, сообщающая действительность закону, призывается в суд. Сознание внутреннего суда в человеке («перед которым его помыслы обвиняют или оправдывают друг друга») и есть **совесть** [13, S. 437—438].

«Внутреннее судебное заседание совести можно по праву сравнить с внешним судом. Так, мы находим внутри нас обвинителя, который, однако, не мог бы существовать, не будь закона, хотя последний не является частью гражданского закона, но пребывает в разуме... В дополнение, в человеке одновременно находится и адвокат, а именно любовь к себе, которая оправдывает его и делает многочисленные возражения обвинению, которые, в свою очередь, обвинение стремится опровергнуть. Наконец, мы

находим внутри себя и судью, который либо оправдывает нас, либо объявляет нас виновными» [16, S. 354].

Вполне естественно считать кантовское представление о со- вести как суде метафорой, и во многих отношениях она таковой является. (Здесь нет трибуны для свидетелей или судейского молотка, нет комнаты с деревянными панелями в общественном здании, и судья, который сам по себе является моральным деятелем в своей способности самооценки, не облачен в мантию.) Однако важно понять, что по крайней мере в одном важном отношении это изображение не настолько метафорично, как нам может показаться. Личности обвинителя, защитника и судьи, я полагаю, являются буквально различными моральными личностями, чье взаимодействие, по мнению Канта, как правило, следует схеме, очень напоминающей схему взаимодействия прокурора, адвоката и судьи в обычном суде.

Утверждение, что суд является «внутренним», означает, что различные персоны, в нем занятые («обвинитель», «адвокат» и «судья»), находятся внутри одного морального деятеля. Представление, что человек может содержать в себе разные «личности» в этом смысле является базовым для кантовского представления о том, что значит быть моральным деятелем, и о моральном праве как о данном само по себе (автономном). Быть морально направляющим себя рациональным существом для Канта подразумевает то, что в таком существе будут уживаться и законодатель (создатель обязанности, которая дает закон), и субъект закона (который этим законом обязывается). Это искажение кантовской теории автономии — считать, что мы, конечные и подверженные заблуждениям человеческие существа, сами даем себе законы, будь то в форме романтического представления о том, что моральный закон происходит из творческой воли каждой личности (и потому является чем-то в основании индивидуальным по своему содержанию) (Шлегель, см. [1, p. 132, 155], Шлейермахер, см. [1, p. 174—175]), или в более современной форме, согласно которой кантовская доктрина якобы показывает, что это мы «сообщаем

ценность» предметам теми выборами, которые совершаем [17]. Для Канта автором морального закона является «идея всякой разумной воли как источника универсального закона» [10, S. 431, 432], то есть чисто рациональное понятие о каждом из нас, которое не может быть представлено в опыте. Субъектом морального закона является конечная эмпирическая воля каждого из нас, которая ограничена этим законом. Только благодаря указанному, так сказать, раздвоению личности мы, как полагает Кант, можем уяснить смысл понятия морального обязательства, особенно обязательства по отношению к самим себе — поскольку если источник и субъект обязательства не являются разными лицами, то субъект обязательства всегда может освободить себя от него, так что обязательство всегда будет нулевым, пустым [13, S. 417—418]. Представление, что естественные личности (люди) не тождественны моральным личностям, не является нововведением Канта [9, p. 111—115].

Специфически кантовский тезис о том, что одна естественная личность может быть носителем более чем одной моральной личности, существенно важен для его концепции автономии, которая либо будет сходу отвергнута, либо ошибочно понята, если данный тезис не будет принят. Кантовская теория совести являет еще одно применение этого тезиса, теперь уже не как теория морального законодательства, а как теория моральной рефлексии, образующей совесть. Несмотря на то, что некоторые действия могут быть благими (похвальными), совесть, согласно Канту, не есть разновидность рефлексии, рассматривающая вопрос блага (заслуги). (Совесть, таким образом, не единственный вид моральной рефлексии, хотя, по мнению Канта, наиболее фундаментальный и нравственно важный вид.) Совесть всегда есть рефлексия над действиями, имеющая дело, как и уголовный суд, с виновностью и невиновностью. Это также понимается буквально, а не метафорически, хотя в случае совести законодательство является не внешним или принудительным, но этическим законом, подчинение которому всегда есть результат внутреннего самоограничения.

Выступает ли образ суда как метафора или в некотором отношении выражает буквальное сходство, фактом является то, что Кант избрал этот образ намеренно, и над этим выбором стоит задуматься. В каждой области философии, не только в этике, но даже и в теоретической философии Кант регулярно использует метафоры и аналогии, заимствованные из области права и правовых процессов. Иногда кажется, что он ими чрезмерно увлечен. В названии «Критики чистого разума» слово «критика» происходит от греческого слова «судить», а в предисловии к первому изданию Кант сам описывает «Критику чистого разума» как «суд» (Gerichtshof), перед которым «разум может утвердить свои подлинные права, уступив все свои необоснованные притязания, и сделать это не простым декретом, но согласно собственным внутренним и неизменным законам» [12, Аxi-xii]. Принципом нравственности, по Канту, является моральный закон, утверждающийся внутри каждого из нас нашим собственным разумом.

Будучи основанной на этих метафорах, кантовская моральная философия часто критикуется как «легалистская», но, разумеется, Кант также проводит строгое разграничение между принадлежащим к области права внешним законодательством, которое допускает принуждение, и этическим законодательством нравственности, которое подразумевает только внутреннее самоограничение. Симпатизирующая Канту интерпретация его использования правовых и юридических метафор подчеркнет тот факт, что всякая судебная процедура является публичным форумом, на котором важные вопросы решаются свободно и справедливо, согласно объективным стандартам, причем каждой из сторон дается наилучшая возможность представить свой случай. Кантовская привязанность к этим метафорам, таким образом, зависит от открытости и свободы процесса разбирательства, объективности и универсальности стандартов разума и важности всякого рационального публичного обращения к этим объективным стандартам, которое всегда должно происходить под их руководством.

Эти ценности также определяют кантовскую теорию совести как метафорического внутреннего морального суда. Моральная рефлексия совести, для Канта, должна быть рациональной, а не просто реакцией на рудиментарные, дорациональные (или еще менее социально обусловленные и внушенные) чувства. Совесть как чувство должна быть ответом нашей чувственности разуму. Как обвинитель, так и адвокат внутри нас должны высказывать свои аргументы на явственных основаниях, и вердикт судьи также должен быть обоснованным разумно. Стандарты спора должны быть объективными и универсальными, законом разума, который справедлив и к обвинению, и к защите и которому судья внутри нас должен следовать последовательно, не позволяя оказать влияние на решение ни иррациональной ненависти к себе, ни фаворитизму.

Кант знаком с теориями совести, которые видят в ней всего лишь голос общества или «искусства и образования», но он отличает совесть в таком смысле (называя ее *conscientia artificialis*) от самооценки, основанной на подлинно рациональных принципах (*conscientia naturalis*) [16, S. 355—356]. Поскольку то, что человек называет своей «совестью», отражает только то, что общество и воспитание внушили ему, постольку такая совесть не имеет рациональной ценности. Утверждение, что человеческие существа никогда не обладают совестью, кроме такой вот искусственной, вылилось бы в итоге в отрицание того, что люди являются моральными деятелями, из чего следовало бы, что никто из них не может считаться морально ответственным за что-либо. Если обычаи общества включают нечто, напоминающее возложение ответственности на людей, то эти обычаи были бы простым притворством, не заслуживающим никакого разумного уважения. В результате для Канта утверждать, что всякая совесть является искусственной в этом смысле, было бы принятием крайне скептической позиции по отношению ко всякой нравственности (а не просто выдвижением теории относительно совести).

Поскольку суд совести является внутренним, он в буквальном смысле не напоминает публичный форум, однако мо-

ральный закон, признаваемый всеми сторонами, устанавливается идеей воли всех разумных существ, и в этом смысле рациональные стандарты, используемые во внутреннем суде, такие же, какие применялись бы в публичном форуме.

В этом отношении кантовское понимание совести находится в резком контрасте, например, с теорией Хайдеггера в «Бытии и времени». Для Хайдеггера зов совести неартикулирован, или неартикулируем, но совершается в молчаливом дискурсе. Совесть для Хайдеггера есть здесь-бытие, призывающее себя из общественной реальности (которую Хайдеггер разоблачает как царство *das Man*) к собственной необъяснимой аутентичности, не признающей общественных стандартов [7, р. 323]. Хайдеггер непосредственно рассматривает и отвергает кантовский образ совести как суда как раз потому, что совесть не возбуждает против «я» дела на основании какой-то явно выраженной нормы, и поэтому такой процесс не может включать артикулированных высказываний [7, р. 316, 318, 339]. (Хайдеггер также отрицает, что его характеристика совести как «призыва» является «картиной», какой он полагает кантовское описание совести как внутреннего суда [7, р. 316]. Однако я уже предложил некоторые важные основания, по которым представление совести как внутреннего суда не является метафорой — и потому также и «картиной».) Оценка Хайдеггером совести демонстрирует, таким образом, явную близость романтическому пониманию моральной автономии, для которой автономное «я» радикально индивидуализировано, отрезано от общественной реальности рационального дискурса и становится предметом либо чувства, либо какой-то другой неартикулированной осведомленности, такой, как хайдеггеровское «сверхъестественное».

**Совесть как долг по отношению к самому себе.** Долг в основе подразделяется на долг по отношению к самому себе и долг по отношению к другим. Это деление лучше всего можно понять как Формулу Гуманности как Цели Самой по Себе. Долг  $d$  является долгом по отношению к  $S$ , если  $S$  — разумное существо и  $d$  основывается на требовании относиться к  $S$  как к цели в себе. Долг обращен на самого субъекта, когда в основании

требования находятся ценность и достоинство субъекта как цели сами по себе. Под долгом по отношению к себе Кант понимает не обязанность повышения собственного благосостояния, но долг действовать так, чтобы быть достойным звания человека. «Самостоятельный долг самоуважения не зависит от отношения действий к целям счастья» [16, S. 343]. «Весь такой долг основан на определенном чувстве любви к чести, заключающейся в том, что человек ценит себя, и в его глазах его собственные действия обретают ценность, если соответствуют человечности» [16, S. 347]. Мы уже видели, как Кант решает потенциальную проблему ложного понимания долга по отношению к себе как позволяющего освобождать себя от всякого долга по собственному усмотрению (что «обнуляет» долг, делает его пустым). Кантовский ответ является столь же радикальным, сколь и последовательным по отношению к его базовому пониманию моральной автономии. Кант утверждает, что личность, устанавливающая долг (моральный законодатель во мне), не является той же *личностью*, что и субъект обязанности. Мы уже видели, что эта теория более чем одной личности, заключенной в одном человеческом существе, является, по Канту, основополагающей для всей идеи самоуправляемого морального деятеля. Кантианские теории автономии и совести, а также и понимание долга по отношению к себе основаны именно на ней.

Кант различает долг по отношению к себе как к животному и как к моральному деятелю. Под первым названием он помещает запреты самоубийства, обжорства, опьянения и самораствления [13, S. 421—428]; под вторым — запреты лжи, алчности и подобоострастия [13, S. 429—437]. Но есть и еще одна обязанность, которую Кант считает фундаментальной для морали вообще и нашего соблюдения всех этических разновидностей долга — к какому бы классу они не принадлежали. Это набор обязанностей по отношению к себе, которыми субъект обладает в качестве собственного внутреннего судьи. Как мы видели, это обязанность, связанная с *совестью* [13, S. 437—442]. «Человек имеет общую обязанность так полагать себя, чтобы он был в состоянии соблюдать все мораль-

ные обязанности... Это является первичным долгом по отношению к себе» [16, S. 348]. Именно благодаря этому долгу Кант считает долг по отношению к себе занимающим «первое место» и «самым важным из всех» [16, S. 400].

Нашим долгом не может быть *иметь* совесть, поскольку, как утверждает Кант, без нее мы вообще не являемся моральными существами и не можем считаться ответственными за свои действия [16, S. 400]. «Обладание» совестью в этом смысле, как представляется, означает обладание способностью выполнять ту моральную рефлексию, в которой и состоит совесть, и выполнять роль прокурора, адвоката и судьи самого себя. Наш долг состоит в том, чтобы принуждать себя выполнять эти функции и затем подчиняться вердикту нашей совести. Это иногда не удается некоторым людям; некоторым это не удается никогда. Долг, связанный с совестью, является совершенным долгом. Иными словами, его исполнение не является предметом морального выбора и не делает нас достойными никакой награды. На самом деле от нас требуется помещать себя перед внутренним судьей относительно всех своих действий и обращать внимание на вердикт этого судьи. Уклонение от этого делает нас виновными. Совесть имеет две различные функции относительно наших действий. Она *предупреждает* нас (перед действием) и *выносит вердикт* (о виновности или об оправдании) о действиях, которые мы уже совершили [13, S. 440].

**Совесть, вина и наказание.** Мысль о том, что совесть иногда признает нас виновными, может заставить нас подумывать, что мы должны также наказывать себя за несправедливые поступки (лишая себя счастья, которого, как мы решаем, мы не заслуживаем). Кант действительно говорит, что совесть может «признать нас достойными наказания», но он настаивает, что наше счастье или несчастье остаются в ведении правителя мира [13, S. 439, прим., 440].

Здесь, как мне кажется, содержится указание на то, что значит чувствовать вину. Чувствовать вину означает осуждать себя как заслуживающего наказания, но не означает испытывать нака-

зание или производить его над собой. Поэтому наше чувство вины облегчается, когда мы наказаны, поскольку после этого мы считаем, что справедливость свершилась над нами и мы более не подлежим наказанию. Это также позволяет нам в кантовском духе провести границу между виной и стыдом. Моральный стыд любой силы является чувством, что нам не удалось соблюсти ответственность собственной человечности. Именно это имеет в виду Кант, когда говорит о нашем чувстве «презрения к себе и внутреннего отвращения» [10, S. 426]. Это чувство может быть вызвано не только вердиктом совести, который утверждает нас виновными в каком-то нарушении долга, но также и сознанием недостатка моральной добродетели в нашем характере, плохую моральную склонность или даже отсутствие благих склонностей. Вина, в отличие от этого, возникает как суждение, что мы совершили некое конкретное действие, которое нарушает моральный закон и делает нас заслуживающими наказания.

Для Канта, однако, мы никогда не наказываем себя, а равно и других, за этически неправильное поведение. Томас Хилл [8, гл. 9], предлагает нам очень хороший анализ кантовского понятия совести, но в одном месте, как мне кажется, он серьезно ошибается, утверждая, что совесть подразумевает наложения наказания на самого себя [8, p. 303]. Кант отрицает возможность наказывать самого себя [13, S. 335]. Он остро критикует религиозную идею епитимьи, например, как «рабскую» и «ханжескую» [14, S. 24 прим.]. Она рабская, потому что выражает наше стремление завоевать расположение божественного существа морально нейтральным актом низкопоклонства. Это единственный способ, которым Кант понимает его, поскольку он уверен, что нашей обязанностью никогда не может быть лишение себя счастья, если это счастье либо средства для него сами не нарушают морального закона. Это ханжество еще и потому, что лишение себя счастья, приобретение которого не связано непосредственно с бессмертием, противно разуму, и поэтому люди не могут честно и чистосердечно желать лишиться себя счастья, если даже и претендуют на это в своих постыдных попытках унизить

себя пред Богом (чью благость они также оскорбляют, полагая, что такое унижительное поведение ему угодно).

Единственным «наказанием», которое мы несем перед внутренним судом совести, является болезненное чувство — моральное, не эмпирическое, — с необходимостью возникающее от воздействия разума на чувственность и сопутствующее нашему пониманию нарушения морального закона. Но эта боль неотделима от самого суждения, и поэтому совесть относится к числу чувств, иметь которые мы не несем обязанности, потому что подверженность им является предпосылкой моральности вообще [13, S. 400—401]. Для Канта, однако, *наказанием* была бы *дальнейшая* боль, причинение нам которой каким-то образом было бы связано с фактом, что мы совершили нечто неправильное [13, S. 331]. Или, как говорит Кант, «*моральное сожаление является первым последствием легально обязывающего юридического вердикта* [совести]... [Но] даже в *foro humano* вина не успокаивается раскаянием, но расплатой» [16, S. 353—354].

Было бы фундаментальным недопониманием кантовской этики и того, что моральность является условием, делающим человека достойным счастья, полагать, что от нас требуется и что мы наделены полномочиями наказывать себя. Кант утверждает, что лишать себя счастья *никогда* не является нашей обязанностью, считаем ли мы себя достойными его или нет, до тех пор, пока с его приобретением не связано прямого нарушения долга. Нашим единственным долгом в этом отношении является стремление улучшить собственное поведение, так, чтобы сделать себя достойными как уже обретенного счастья, так и того, к которому мы стремимся. Еще менее нашей обязанностью является судить, достойны ли счастья другие. Счастье других всегда должно быть среди наших целей. Это запрещает нам помещать несчастье другого (по любой причине) среди наших целей, как было бы, если бы вознамерились лишить их некоторой доли счастья, которой мы самонадеянно сочли бы их недостойными. Еще раз, когда мы помещаем людей в сферу действия *морального* закона (в отличие от юридического закона, наказание по которым назначается го-

сударством), то, по утверждению Канта, «только Бог» имеет право налагать наказание [13, S. 460].

Первым указанием долга в отношении совести, по Канту, является «познание (исследование, понимание) себя», тех максим и побуждений, на основании которых вы действуете [13, S. 441]. Этот долг, согласно Канту, невозможно выполнить во всей полноте. В том виде, какой нам придала цивилизация (или современное буржуазное общество), наш развитый разум и сомнение стали необычайно искусными во всех формах самообмана; в любом случае, правда о нас самих часто слишком ужасна, чтобы принять ее. Даже стремление к самопознанию связано с серьезными опасностями. Одна из них — «исполненное энтузиазма презрение» к себе (или ко всем людям как к виду), ведущее либо к фанатичному самоненавистничеству, либо к мизантропии, которая нарушает наш долг содействовать благу других. Противоядием для такого состояния служит сознание моральной предрасположенности в нас (отсутствие которой говорило бы не о зле, а о полном отсутствии моральной личности) [13, S. 441].

Кантовская мишень здесь — мрачная самооценка некоторых религиозных исследователей собственной личности (таких, как Галер и Паскаль), ведущая скорее к безумию, чем к истине [15, S. 133]. Это нездоровое отношение, по мнению Канта, близко пиетистской религиозности, в которой был воспитан сам Кант и которая «сводит [морального деятеля] к состоянию стоической пассивности, в котором не предпринимается ничего великого или благого, но вместо этого ожидается, что все будет дано только благодаря силе желания» [14, S. 184]. Противоположная опасность, — которая на деле напоминает первую, — это «эгоистическое самопревознесение, принимающее только лишь благие намерения — намерения, которые, какими бы яркими они не казались, всегда остаются без действий — за доказательства добросердечия» [13, S. 441]. Самопознание как долг, настаивает Кант, обязано избегать обеих крайностей. Это трезвое решение, насколько мы к нему способны, не обманываться относительно наших деяний или их истоков в нас и искать зна-

ния, чьей единственной целью является конструктивное само-совершенствование.

**Может ли совесть ошибаться?** Одно из поразительных кантовских утверждений состоит в том, что совесть не может ошибаться. Вопрос о возможности ошибки часто поднимается моральными философами, принадлежащими к той же традиции, что и Кант, и с их стороны наблюдается большое сопротивление такой идее. Тем не менее встречаются серьезные различия по поводу того, что представляла бы собой заблуждающаяся совесть. У Канта, Фихте, Фриза и Гегеля, например, мы встречаем четыре различные концепции заблуждающейся совести, а потому и четыре различных способа утверждения невозможности ошибки совести (Фихте [4, S. 174], Фриз [5, S. 214—215], Гегель [6, S. 138—139]).

Поскольку Кант считает совесть отличной от морального суждения, он может утверждать — и на самом деле утверждает, — что такое суждение может быть ошибочным, в отличие от совести. «Заблуждающаяся совесть» — объявляет он, — «есть абсурд».

«Ибо, хотя я и действительно могу иногда ошибаться в своем объективном суждении о том, что нечто является или не является должным, я не могу ошибаться в своем суждении о том, подчинился ли я проверке практического разума (который на этот раз выступает как судья) в своем суждении; потому что если бы я мог ошибаться в этом, то я не вынес бы здесь никакого практического суждения, а в этом случае не было бы ни истины, ни заблуждения» [13, S. 401].

Согласно Канту, я могу заблуждаться в своем объективном моральном суждении — думая, например, что сражаться на войне или отказаться сражаться, является моим долгом, тогда как мой долг может оказаться противоположным тому, что я думаю. Это также может принять форму совести, которая осуждает нас на основании ложных суждений (таких, как завышенные стандарты). Кант называет такую совесть «мрачной совестью»: «Но есть еще и мрачная совесть, под влиянием кото-

рой человек стремится найти зло в своих действиях тогда, когда для этого нет основания, однако это бессмысленно. Совесть не должна быть тираном внутри нас. Мы всегда можем быть радостны в наших действиях, не обижая ее» [16, S. 356—357].

Поскольку Кант не отождествляет совесть с моральным суждением, он отказывается выводить из подобных случаев то, что совесть может заблуждаться. Для Канта совесть — это скорее процесс моральной рефлексии, который пользуется такими моральными суждениями, накладывая на меня вердикт виновности или оправдания за какое-то предпринятое или задуманное мной действие. Обязанностью совести, таким образом, является долг заниматься рефлексией второго порядка, следить за тем, верно ли я применил к себе моральное суждение.

«Совесть также может быть определена как *моральная способность суждения, направляющая суждение на само себя*... Совесть не направляет суждения на действия или случаи, относящиеся к области права, поскольку это то, чем занимается разум в своем субъективно-практическом аспекте... Скорее здесь разум судит сам себя, предпринял ли он со всей строгостью рассмотрение действий (как правильных, так и неправильных), и он призывает человека перед лицом самого себя свидетельствовать за или против себя, имело это место или нет» [14, S. 186].

Таким образом, для совести, чтобы заблуждаться, потребовалось бы, чтобы я ошибочно полагал, что подверг себя и свои действия этому процессу, тогда как на деле этого бы не было. Именно эту ошибку Кант, очевидно, считает невозможной. Он тем не менее понимает, что многие люди не подвергают свои действия такому процессу самооценки, а также часто настаивает, что люди чрезвычайно подвержены многообразным формам самообольщения и самообмана. Одной из таких иллюзий, очевидно, является такая, когда я полагаю, что подверг свое действие суду совести, хотя на деле этого не происходило. («Самоуверенность» в буквальном, этимологическом смысле — в смысле «недостатка суждения» — состоит, как кажется, в уклонении от вынесения

суждения совести о собственных действиях, когда это следовало бы сделать, сопровождающемся иллюзорной уверенностью, что это было сделано.) «Существуют склонности, — говорит Кант, — в душах многих не выносить строгого суждения о себе — стремление расстаться с совестью. Если такой недостаток совестливости уже имеет место, мы никогда не заставим такого человека относиться к себе честно. Мы обнаружим, что такие люди не расположены ко всякому близкому рассмотрению своих действий, увиливают от него, отыскивая, напротив, субъективные основания для того, чтобы назвать вещь правильной или неправильной» [16, S. 616—617].

Кант подчеркнуто отрицает смешение самоупреков, имеющих основание в нашем неблагоразумии, с вердиктом совести [16, S. 352—353]. С одной стороны, мы совершаем такие ошибки, неверно истолковывая моральный закон по отношению к самим себе, пытаясь приспособить его сообразно своим склонностям [10, S. 405]. С другой — мы сообщаем некий ореол достоинства нашим безрассудным (неблагоразумным) действиям, представляя их в виде нарушений морали. Кант полагает, что это часто является основной составляющей ханжеского умонастроения грешника, занимающегося самобичеванием [14, S. 24 прим.]. В обоих случаях, как представляется, мы подставляем благоразумное суждение на место вердикта совести, убеждая при этом остальных, что мы осуществили самопроверку совестью.

В связи со всем этим, как Канту удается последовательно утверждать, что мы не можем ошибаться в том, что нам удалось подвергнуть себя и свои действия оценке практическим разумом в его судейском качестве? Я подозреваю, что Кант, отрицая возможность ошибающейся совести, имеет в виду не то, что мы не в состоянии обмануть себя на этот счет, а скорее, что если мы подлинно верим себя суду совести, мы не можем не сознавать этого, «ибо если бы я мог ошибаться в этом, я бы вообще не выносил никакого практического суждения, и в этом случае не имела бы место ни истина, ни ложь» [13, S. 401]. Другими словами, там, где

действует совесть, мы не можем ошибаться на этот счет. И в этом смысле совесть не может ошибаться. Но это не охраняет нас от ошибочной (или возникающей в результате самообмана) мысли, что совесть приведена в действие, тогда как она безмолвствует.

Долг выносить суждения о себе в соответствии с совестью является для Канта самым основным долгом в том смысле, что, не выполняя его, мы не можем честно предстать ни перед другими, ни перед самим собой как субъект, выполняющий какие-либо из своих обязанностей. Конечно, мы можем оставаться при этом чем-то вроде невинного морального деятеля, выполняющего свой долг инстинктивно и неререфлексивно благодаря некоей врожденной благой природе или подготовке и воспитанию, которые заставляют нас поступать правильно силой слепой привычки, подобно тому, как собака может исполнять трюки. Однако важная часть кантовской моральной антропологии — то, что люди не являются спонтанно благими в описанном роде — что те же социальные и исторические процессы, которые развили в них способность морального разума, также вовлекают их в моральную порчу, так, что они никогда не начинают действовать как моральные деятели с чистого листа, но, как только они осознают себя в качестве моральных существ, они сразу сознают собственную моральную испорченность, и их фундаментальным моральным действием отныне должна становиться борьба с собой [14, S. 44—45, 72, 93—95]. Для таких созданий, как мы, таким образом, совесть (познание и оценка самих себя) является морально неотъемлемой деятельностью, лежащей в самом основании моральной жизни.

#### *Список литературы*

1. *Beiser Frederick (ed). The Early Political Writings of the German Romantics. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.*

2. *Bonaventure*. Commentary on the Sentences // Works. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1979). Cited by Book and Distinction.

3. *Butler Joseph*. Five Sermons / Ed. Stephen Darwall. Indianapolis: Hackett, 1983.

4. *Fichte J. G.* System der Sittlichkeit // Sämtliche Werke / Ed. I. H. Fichte. Berlin: deGruyter, 1970. Bd. 4.

5. *Fries J. F.* Handbuch der Praktische Philosophie. 1. Theil: Ethik. Heidelberg: Mohr und Winter, 1818.

6. *Hegel G.W.F.* Philosophie des Rechts // Werke. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. Bd. 7.

7. *Heidegger M.* Being and Time // Translated by Robinson and Macquarrie. New York: Harper, 1962.

8. *Hill Thomas*. Human Welfare and Moral Worth. Oxford: Clarendon Press, 2002.

9. *Hobbes Thomas*. Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

10. *Kant Immanuel*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd 4.

11. *Kant Immanuel*. Kritik der praktischen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 5.

12. *Kant Immanuel*. Kritik der reinen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 3—4.

13. *Kant Immanuel*. Metaphysik der Sitten // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 6.

14. *Kant Immanuel*. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 6.

15. *Kant Immanuel*. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 7.

16. *Kant Immanuel*. Vorlesungen über Ethik // Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1902. Bd. 27. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

17. *Korsgaard Christine*. The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

18. *Mill John Stuart*. Utilitarianism, ed. George Sher. 2<sup>nd</sup> ed. Indianapolis: Hackett, 2001.

19. *Thomas Aquinas*. Summa Theologia. New York: McGraw-Hill, 1964<sup>4</sup>.

*В.А. КОНЕВ*

*(Самарский государственный университет)*

### **Условные и безусловные законы бытия человека**

Величие Канта — в абсолютной неожиданности для всей прошлой истории его мысли: вопреки предшествующей традиции он стал искать ответ не на вопрос «Что это есть?» (мир, бытие, знание, человек и т.д.), а на вопрос «Как это возможно?». Необычность мысли Канта в том, что вместо ожидаемого для всех разъяснения состояния и содержания чего-либо философ обратился к выяснению способностей человека, позволяющих ему приходиться к тем или иным состояниям и содержанию, которые ему необходимы. Кантовская философия прямо вводит человека во все рассуждения и ситуации — не что есть вещь, а как она возможна для человека, не что есть добро, закон или справедливость, а как они возможны в мире человека и т.д. Невольно приходит на мысль, что Кант похож на мудрого посланца высококоразвитой цивилизации, который знает, что никакое заветное знание о мире не будет усвоено адекватно, когда передают его содержание, а вот знание своих способностей и умение их использовать не может не быть воспринятым и не может быть не усвоенным. Поэтому к философии одинокого кёнигсбержца постоянно обращается вся последующая история, как только в ней возникает какая-нибудь серьезная проблема.

---

<sup>4</sup> Цитируется путем указания части и вопроса.