

Компаративный анализ обоснования морали в Британской и Немецкой философских традициях (моралисты XVII века и Иммануил Кант)

В.Г. Долина

*Калининградский Государственный Технический Университет, кафедра философии и культурологии
236000, г. Калининград, Советский пр-т, 1, к. 276*

В статье показана роль школы «морального чувства» в пересмотре классического образа морального закона: смена ею концепции традиционно связывается с именем Канта, хотя еще британские моралисты подчеркивали нравственную ценность самих добродетелей безотносительно к их результату как цели. Не умаляя роль Канта, следует признать, что во многом именно британская школа «морального чувства» выступила своеобразной предтечей этической теории Канта. Однако в философии Канта все вышеуказанные проблемы были сформулированы в жесткой и категорической форме. Он обнажил эти вопросы, благодаря чему они оказались в центре внимания и во многом определили дальнейшее развитие нравственной философии, в то время как в британской философии «морального чувства» они оказались не столь ярко выраженными, что послужило очевидным препятствием для ее признания.

Проблему обоснования морали можно отнести к традиционной, к тому же центральной, теме философской этики. И как всякая традиционная тема она является вечной: не имеет однозначного решения, хотя и предполагает его. Классическая философия Нового времени также не обошла эту проблему стороной. Рассматривая реальные опыты обоснования морали в истории философии, в данной статье в качестве исходных пунктов приняты две ведущие европейские традиции: в качестве начального — британская, представленная школой «морального чувства» начала XVIII века; в качестве конечного — немецкая в лице Канта. Как мы увидим, этика проделала интересный, для понимания интересующего нас предмета исключительно важный, круг именно внутри этих исходных позиций.

В истории европейской этической мысли конца XVII века британским учениям о моральном чувстве принадлежит значимое место. Мыслители и писатели Великобритании всегда стремились и умели быть оригинальными. Как справедливо отмечает Н.В. Мотрошилова, «сама эпоха требовала, осмысливая бурные события прошедшего столетия, начать новый XVIII в. с переосмысления и переориентации философии морали и человеческих отношений, чтобы она глубже, чем прежде, вторгалась в обычные человеческие дела, стояла ближе к здравому смыслу, к духовной, литературной, художественной, религиозной практике»¹. Мыслители этого направления — в первую очередь, А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, А. Смит, отчасти С. Бёрк и Д. Юм, предприняли одну из немногих попыток автономного описания и обоснования нравственности. Они стремились доказать, что мораль не может быть сведена к каким-либо формам общественного стимулирования поведения, не ориентирующегося на добродетель и

¹ Мотрошилова Н.В. Познание и общество (Из истории философии XVII—XVIII вв.). М., 1969. С. 185.

достоинство, равно как к соображениям личной выгоды и благоразумия. Обоснование морали Шефтсбери и Хатчесон проводили, не опираясь на христианскую веру и устанавливаемые церковью принципы. Поэтому их этика приобрела особый, свободный от теологии статус. В отличие от других автономных теорий, сентименталистская этика исходила из принципа «морального чувства», что позволило ей обратить основное внимание на эмоциональную сторону нравственности и обнаружить её эмоционально-чувственную природу.

Сам термин «moral sense» был введен Антони Эшли Купером, графом Шефтсбери (1671-1713), с целью раскрытия специфики нравственности. Моральное чувство коренится в самой природе человека. Оно влечет людей к добродетели и отвращает от порока, не зависит от интереса или выгоды, свободно от корыстных устремлений и себялюбия. Важной особенностью философских взглядов Шефтсбери явился постулированный им принцип единства эстетического и этического. Уже в своем раннем произведении «Исследование о добродетели или достоинстве» (1699) Шефтсбери выдвинул идею взаимосвязи красоты и добра. Эта же мысль проходит красной нитью и через его «Характеристики людей, нравов, мнений, времен», объединившие все написанное Шефтсбери. Нравственное чувство хотя и носит врожденный характер, но может быть развито посредством совершенствования человеческой природы, а также путем воспитания. При этом Шефтсбери отводил важную роль искусству, считая его могучим средством укрепления нравственности. Сближая внутреннее ощущение с моральным чувством, Шефтсбери приходил к выводу о глубоком родстве эстетического и этического начал в сознании человека.

Фрэнсис Хатчесон (1694-1747), как и Шефтсбери, отдавал предпочтение сенсуалистической трактовке эстетического восприятия. Способность людей воспринимать «красоту правильности, порядка, гармонии» он объявлял особым внутренним чувством, или чувством прекрасного, данным человеку от природы. Чувство прекрасного есть в то же время эстетический вкус, или «изящный вкус», как выражался Хатчесон. Он подчеркивал, что внутреннее чувство хотя и имеет много общего с внешними чувствами, но несводимо к ним. Оно служит источником особого удовольствия, доставляемого восприятием красоты, которое не могут заменить обычные чувства. Не может заменить чувства прекрасного и чисто рассудочное знание тех предметов, которые обладают красотой. Сколько бы мы ни изучали форму каждого листка, стебля, корня, цветка, отмечает Хатчесон, мы не сможем насладиться красотой растения, если не обладаем хорошим вкусом, если у нас отсутствует «способность восприятия идей красоты»¹.

Категорически отвергался Хатчесоном и утилитаристский подход к пониманию прекрасного. «Никакая перспектива выгоды или вреда не может изменить красоты или безобразия предмета»². Чувство прекрасного, утверждал Хатчесон, абсолютно бескорыстно, оно не обусловлено ни нашим интересом к воспринимаемому предмету, ни ожиданием получить от него какую-либо выгоду или пользу. Более того, люди часто «пренебрегают удобством и пользой ради красоты»³. И наконец, внутреннее чувство не зависит от нашей воли или желания. Мы можем подавить в себе стремле-

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит Л. Эстетика. М., 1973. С. 58.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 60.

ние обладать прекрасным, обстоятельства могут вынудить нас отречься от него, но никакая сила не в состоянии заглушить в нас чувство красоты, если оно возникнет.

Вслед за Шефтсбери Хатчесон поддерживает его «платонизирующую попытку» сблизить нравственность и художественную деятельность с вечными идеями прекрасного, доброго, истинного. Внутреннему чувству, лежащему в основе восприятия красоты, соответствует моральное чувство, направляющее нас к добру и благу. Согласно Хатчесону, моральное чувство — это чувство прекрасного, обращенное к восприятию тех «эмоций, действий или характеров мыслящих агентов, которые мы называем добродетельными»¹. Поскольку красота и добродетель тождественны по своей сущности, постольку моральное чувство доставляет людям такое же удовлетворение, как и наслаждение прекрасным.

Специфика же морального чувства заключается, по Хатчесону, в его полной самостоятельности, абсолютной независимости от интереса или выгоды. Эгоистические соображения и личная заинтересованность, отмечал Хатчесон, не могут перевесить наше чувство морального добра или зла². Моральное чувство нельзя также искусственно вызвать или стимулировать посредством подкупа, лести, похвалы. Оно не обусловлено какими-либо обычаями или привычками; свободно оно и от влияния образования, примера, желания угодить или подражать кому-нибудь. Словом, мы видим здесь прямую аналогию с внутренним чувством.

Солидаризируясь в исходных теоретических предпосылках с Шефтсбери, Хатчесон не был, однако, простым комментатором и пропагандистом его идей. В своем «Исследовании» он развивает и углубляет этико-эстетическую концепцию Шефтсбери, внося в неё самостоятельный вклад. Это касается, например, учения о красоте. Хатчесон указывает на необходимость различения двух видов красоты. Первый вид — это подлинная, первозданная, или абсолютная красота (*original or absolute beauty*). Под ней следует понимать «только такую красоту, которую мы воспринимаем в предметах без сравнения с чем-либо внешним, подражанием или образом которого может служить данный предмет»³. Второй вид красоты — это относительная, или сравнительная, красота (*relative or comparative beauty*). Она основана на некотором соответствии, или своего рода единстве между оригиналом и копией»⁴.

Таким образом, мы видим, что английские «сентименталисты» уже осознали отличие нравственности от стихии естественных влечений. Но логика их мышления оставалась еще натуралистической. Ход их рассуждений можно резюмировать следующим образом. Не все влечения и чувства человека являются нравственными и могут быть источником подлинной добродетели. Но наряду с эгоистическими стремлениями всякому человеку присущи, притом столь же естественно, от природы, чувства благожелательности к другим, сочувствия и сострадания, желания счастья свои ближним.

Так, например, Давид Юм (1711-1776) утверждает, что «созерцание счастья других пробуждает в сознании приятные переживания, а несчастья — гнетущие, неприятные». Человек стремится к повторению приятных переживаний, то есть у него

¹ Там же. С. 47.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. С. 79.

возникает устойчивое стремление к радости и пользе для окружающих, а значит, в конце концов чувства человеколюбия «охватывают все человеческие существа»¹.

Между тем, вопрос о мотивах добродетельных, человеколюбивых поступков весьма непрост. Быть может, в человеке изначально, «естественно» заложен «аффект любви к человечеству как таковому»?² Он дает ответ на этот вопрос: «... Мы должны признать, что чувство справедливости не проистекает из природы, но возникает искусственно, хотя и с необходимостью, из воспитания и человеческих соглашений»³. Речь идет о медленном, неравномерном, но неуклонном в конечном счете прогрессе, которого человеческий род достигает, воспитывая в себе наиважнейшее из всех качество, вернее, целую сумму свойств, привычек, норм и обязательств — Юм именует их то чувствами благожелательности, то «социальными добродетелями»⁴. Иногда Юм трактует «симпатию» просто как особое изначальное и непосредственное влечение среди других таких же влечений, свойственных человеческой природе⁵. Эта альтруистическая «симпатия» происходит из эмоции симпатии, сочувствия, представляющей собой укоренившийся биологический инстинкт.

Следует отметить, что впервые в английскую этику представление о «симпатии» ввели Ральф Кедворт и Ричард Кумберленд. В этике Шефтсбери уже был зачаток учения о «симпатии», вытекавший из его классификации аффектов (естественных). Хатчсон тоже писал об «универсальной благожелательности» (*universal benevolence*). Берк истолковывал её как вложенный в людей богом инстинкт, а Юм понял её как постепенно выработавшуюся привычку биосоциального коллективизма. У Юма «симпатия» (*sympathy*) — главный источник всех нравственных ограничений поведения и, вместе с тем, «очень могущественный принцип человеческой природы»⁷.

В его понимании термина «симпатия» можно выделить два значения. Первое — это восприятие от других людей их наклонностей, чувств, переживаний и воспроизведение их в собственной психике, то есть «сопереживание». Второе — благожелательное отношение к людям. Таким образом, с одной стороны, способность чувствовать то же, что и другие, а с другой — склонность желать им приятных чувств. Сам Юм также пишет об этой двусмысленности, так как «симпатия» у него — стихийное и не вполне отчетливое чувство. Юм характеризует «симпатию» как «передачу аффектов», при которой «...души людей являются друг для друга зеркалом»⁸.

Таким образом, утверждающееся в *его* учении «симпатическое начало» мыслится им то как нечто самостоятельное и более сильное, то как естественное продолжение и развитие начала эгоистического. Польский исследователь истории философской антропологии Б. Суходольский считает, что в учении Юма образовался глубокий разрыв между утилитаристским принципом (справедливость и прекрасное как польза) и альтруистическим чувством любви к людям, между социально выработан-

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 216.

² Там же. Т. 1. С. 631.

³ Там же. С. 633.

⁴ Там же. Т. 2. С. 223.

⁵ Там же. С. 325.

⁶ Cumberland R. A *Philosophical Enquiry into the Laws of Nature*. 2d ed. Dublin. 1750. P. 221.

⁷ *The Philosophical Works of David Hume*. Edited with preliminary dissertations and notes by T.H. Green and T.H. Grose. 4 vols. L. 1874. P. 371.

⁸ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 152.

ными установками и естественными порывами человека. К тому же Юм — первый, кто увидел этот разрыв в фактическом поведении людей¹. Однако это представляется нам преувеличением, поскольку Юм подчеркивает социальность альтруистических чувств. Хотя и следует признать, что в целом учению Юма о «симпатии» присущи утопизм и эклектизм. Так, он закрывает глаза на то, что любая человеческая страсть по-разному проявляется в зависимости от эпохи и определяет «симпатию» как некую внеисторическую и надклассовую силу, действующую универсальным способом.

Имманиул Кант внес в философию неоценимый вклад — разбил, используя идею автономной воли, концепции счастья и морального чувства, сорвав с них привлекательные одеяния гуманизма, но и сам попутно совершил ошибку, потому что исходил из традиционных представлений о том, как осуществляется действие мотива. Он, как и все, был убежден, что прежде всего существует объективная истина, закон, а потом появляется знание о нем, но поскольку Кант искал способ обуздать чувственные склонности, он был вынужден между знанием и усмиряемыми влечениями поместить еще и феномен «чувства», ибо понимал, что практическую власть над чувственным имеет только чувственное же, но не знание само по себе, разум без чувства напрасно «расправляет свои крылья». «В самом деле, — пишет Кант, — всякая склонность и каждое чувственное побуждение основывается на чувстве и негативное действие на чувство (путём обуздания склонностей) само есть чувство»². Это чувство, обуздывающее склонности, есть уважение к моральному закону, «которое возникает на интеллектуальной основе» (т.е. от знания закона).

Кантовская критика теории «морального чувства» имеет двоякий характер — моралистический и теоретический. Ни одно из непосредственно-спонтанных чувств человека — доброжелательность, симпатия, участие, сострадание и пр. — само по себе еще не есть истинная добродетель, ибо эти «душевные порывы» могут толкнуть его не только на путь добра, но и к совершению зла. Кант признает мотивы благожелательности, но при условии, что они не просто выражают психические склонности человека, а поставлены под контроль долга, определены моральным законом. Отрицается, таким образом, лишь непосредственность (врожденность или спонтанность) доброй воли. Причиной тому опять-таки моральное соображение — требование от человека самокритики и скромности, возведенное в методологический принцип. Человек, говорит Кант, не должен притязать на «святость», на то, что он и без каких бы то ни было понуждений и ограничений всегда будет поступать нравственно. Единственно нравственным мотивом будет только такой, который «строго напоминает нам нашу собственную недостойность», в котором нет ничего, что льстило бы людям, поощряло бы в них «самоумнение».

Можно оценить данный момент в рассуждениях Канта как проявление его христианских умонастроений: мотивы «смирения гордыни», признания несовершенства человека и подавления его чувственной природы. Если же смотреть шире, то перед нами обозначится критика наступающей буржуазной цивилизации и присущей ей веры в благость «естественного индивида». Самообольщение человека, уповающего на то, что все само собой устроится, если каждый будет полагаться на свою внутреннюю

¹ Suchodolski B. Rozwój nowożytnej filozofii człowieka. Warszawa. 1967. S. 3%.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(1). С. 397.

природу (пусть даже её «лучшую часть», как в сентименталистской концепции), с точки зрения Канта, грозит опасными последствиями. Этой благодушно-оптимистической вере в человека и его собственной самонадеянности Кант противопоставляет позицию самокритики и иных горизонтов: человек достоин чего-то большего, чем довольство тем, что в нем есть. Иначе говоря, Кант вовсе не стремится унижить и ограничить человека в его моральных способностях; напротив, он хотел бы приподнять человека в его сущностных измерениях над его же собственным эмпирическим бытием — найти в нем то, что «возвышает человека над самим собой (как частью чувственно постигаемого мира)¹. Нравственность — область безусловного должностного, высшей возможности — возвеличивает его над всей, в том числе и его собственной, природой. Этот смысл и имеет положение Канта о том, что моральность есть не спонтанное стремление, а добровольное самоподчинение долгу.

Пусть человек делает то, что должно, но не требуйте от него еще и внутренней «святости» — вот что имеет в виду Кант. В этом он гораздо более снисходителен к человеку, чем обычные проповедники морального «энтузиазма». Причину зла в человеке, говорит он, нельзя усматривать в его чувственности и «естественных склонностях», даже если они препятствуют выполнению долга; мы не должны отвечать за то, что нам прирождено. Не искоренение чувственности, а лишь ее ограничение и господство над ней есть моральная задача и предмет ответственности человека. Признайте людей такими, каковы они есть, но предъявите к ним самые высокие требования. И если они их даже исполняют, не обольщайтесь насчет «естественной природы» человека. Такова морально-философская и просто человеческая позиция Канта.

Однако не только с точки зрения «высокой нравственности», требовательности и терпимости к человеку, но и с позиции строгой науки Кант разбивает концепцию морального чувства. Последнее особенно интересно в плане оценки собственно теоретических достоинств его этической мысли.

Совсем не то у британцев. Говоря об основаниях морали, представители школы морального чувства полемизируют с материалистической трактовкой морали и доказывают, что эгоистические побуждения не могут лежать в основе морали, что «сама наша природа склоняет нас к дружбе, вере и взаимному доверию»².

Моральное чувство, согласно Хатчесону, является «данным от природы». Однако он всячески избегает говорить о врожденности этих чувств. Более того, Хатчесон специально подчеркивал, что «высшие чувства» (под которыми подразумевались чувство красоты и моральное чувство) «не имеют никакого отношения к врожденным идеям»³.

Соответственно в «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» ни разу не употребляется термин «innate» («врожденный»). Вместо этого Хатчесон предлагал называть моральное и внутреннее чувства «предопределенными способностями духа», «природными свойствами души», подчеркивая их изначальную принадлежность человеческому сознанию. Но если отвлечься от терминологических различий, то станет ясно, что Хатчесон отстаивал точку зрения Шефтсбери о врожденном характере «высших чувств» и был противником теории познания Локка. По-

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). С. 413.

² Хатчесон Ф., Юм Д., Смит Л. Эстетика. С. 196.

³ Там же. С. 48.

скольку же авторитет последнего был слишком велик, чтобы Хатчесон мог открыто выступать против него (этого не позволял себе, кстати, и Шефтсбери), постольку он на словах причислял себя к сторонникам локковского сенсуализма. На деле же Хатчесон, как и Шефтсбери, признавал врожденность наших представлений о красоте и добре, утверждал «предопределенность» внутреннего и морального чувства. Так, говоря о Шефтсбери и Хатчесоне, современный английский историк философии Ф. Коплстон отмечает, что они «исходили из врожденности морального чувства, хотя и отвергали врожденность моральных понятий»¹.

Родство чувства красоты и морального чувства, их единство и связь являются, согласно Хатчесону, результатом божественного установления. Подобно тому как «творец природы» определил нам «воспринимать от единообразных предметов удовольствие красоты и гармонии... подобным же образом он дал нам моральное чувство, чтобы направлять наши действия и доставлять нам еще более благородное наслаждение»².

Вместе с тем Хатчесон, вслед за Шефтсбери, настаивал на независимости морального чувства от религии. Основывать нравственность на вере в загробное воздаяние столь же нелепо, подчеркивал он, как и пытаться вынудить человека обещаниями вознаграждения или угрозами наказания высказать одобрение тому, что противоречит его моральным убеждениям. «При помощи таких средств мы можем добиться лишь лицемерия, и ничего больше», — замечает Хатчесон³. К тому же, имеется немало людей, отмечает он далее, у которых безверие отнюдь не исключает высоких проявлений нравственности и гуманности.

Высказывания Хатчесона о независимости нравственности от веры в бога свидетельствовали о том, что британский философ, несмотря на свое, в общем, лояльное отношение к религии, не остался в стороне от прогрессивной тенденции эпохи Просвещения, направленной на секуляризацию морали, на ее высвобождение от господства теологии. Нельзя не видеть также гуманистической направленности этической теории Хатчесона, сближавшего нравственное с прекрасным, видевшего в стремлении к добродетели естественное и универсальное свойство человеческой природы. «Эту всеобщую благожелательность ко всем людям, — писал Хатчесон, — мы не можем сравнить с принципом тяготения, которое, вероятно, распространяется на все тела Вселенной...»⁴.

Столь же очевидна, однако, и ограниченность этического абсолютизма и идеализма Хатчесона, отрывавшего нравственность от условий общественной жизни людей, от их социальных интересов и потребностей, полностью игнорировавшего исторический и классовый характер морали. Объявляя благожелательность всеобщим свойством разумных существ, наделяя всех людей природным «инстинктом доброты», Хатчесон исключал, по существу, из своей этики категорию зла. Моральное зло он рассматривал лишь как результат ложно понятого чувства долга, ошибочного мнения об общем благе, извращенных представлений о воле и законах божества и т.д. Последнее обстоятельство служит, согласно Хатчесону, причиной религиозной нетерпимости и фанатизма, которые он решительно осуждает.

¹ Copleston F. A History of Philosophy. Vol. V. Hobbes to Hume. L., 1959. P. 175.

² Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 143-144.

³ Там же. С. 140.

⁴ Там же. С. 203.

Единство и взаимосвязь чувства красоты и морального чувства не исключают, по Хатчесону, их различия и специфики. С точки зрения Хатчесона, чувство прекрасного хотя и является более благородным по сравнению с обычными внешними чувствами, но все же уступает моральному чувству. Последнее обладает особой притягательностью, оказывает ни с чем не сравнимое воздействие на сознание и поведение людей. Никакие жизненные блага и удовольствия, доставляемые как внешними, так и внутренними чувствами, не могут заменить «моральных удовольствий, доставляемых дружбой, любовью и благожелательностью»¹ («Добродетель — вот главное счастье, по мнению всех людей»).

В этой связи представляет интерес введенное Хатчесоном в свою этико-эстетическую концепцию понятие моральной красоты. Эта красота превосходит все другие виды красоты, обладая, по его мнению, «могущественным очарованием». Даже внешняя красота людей воспринимается сквозь призму определенных нравственных качеств: доброты, скромности, нежности, достоинства, чести и т.п. Если же тот или иной человек наделен от природы некрасивыми чертами лица, то наличие у него положительных моральных склонностей делает его не только привлекательным, но и по-своему прекрасным. И наоборот, люди, обладающие самыми правильными чертами лица, неприятны нам, если мы знаем их как порочных и безнравственных.

Таким образом, представители школы морального чувства, следуя стоической формуле «награда добродетели — сама добродетель», указывали на следующий психологический факт. Человек обычно испытывает удовлетворение от сознания собственной добродетели и способен мучиться совершенными им аморальными поступками. Эти естественные чувства и есть залог нравственности человека, ее источник и истинное основание. Такое понимание оснований морали Кант считает несостоятельным потому, что наличие подобных чувств у человека уже предполагает индивиду нравственного, развившего в себе такие чувства и руководящегося ими. «Естественное» есть на самом деле благоприобретенное. Кант ставит проблему еще более широко — с точки зрения определения понятия самой нравственности. Чтобы выявить наличие таких нравственных чувств в человеке, необходимо иметь понятие того, что следует считать моральным. Надо «заранее определить значение» того, что мы называем моралью, прежде чем называть те или иные чувства моральными или аморальными. «Следовательно, понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее»².

С таким аргументом Канта можно только согласиться. В самом деле, указывая на какие-то чувства человека как на основания нравственности, этика имплицитно предполагает, что эти-то чувства и являются собственно нравственными. Сам того не осознавая, он исходит в определении морали из своих нормативно-оценочных представлений, то есть рассуждает не как теоретик, а как морально ориентированный субъект. В раскрытии этих неявных моралистических посылок натуралистических концепций там, где от ученого требуется непредвзятый анализ, выходящий за границы обыденных моральных представлений, и заключена сила теоретических прозрений Канта³.

¹ Там же. С. 220.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(1). С. 358.

³ См.: Философия Канта и современность. Под ред. Т.И. Ойзермана. М., 1974. С. 134-135.

Можно еще обратить внимание на то, что Кант критикует теорию нравственного чувства за ее субъективизм. Моральное чувство, пишет он, есть «скорее субъективное действие, оказываемое законом на волю»¹, то есть психологическое проявление чего-то объективного, эту волю определяющего. Итак, моральный закон объективно детерминирует сознание человека (хотя вовсе не как физическая или психическая причина, а как предмет и содержание сознания), и лишь став его собственным принципом (максимой), он может быть чем-то «внутренним» — то ли в чувственной форме приобретенной склонности, то ли в виде разумной воли, ограничивающей естественные влечения. Такова «динамика» моральной детерминации по Канту.

Таким образом, Кант потому и выступал против теории морального чувства, развивавшейся в британской философии конца XVII — начала XVIII века, что в ней моральное чувство, строго говоря, сводилось к эмоциональному переживанию и потому никак не могло быть основанием подлинного суждения, что он и выразил в понятии «гетерономности». Удалив моральное чувство как основание, определяющее волю, Кант ввел в качестве последнего априорный нравственный закон разума, приобретая тем самым славу рационалиста. Но, объяснив как может субъект знать о нравственном качестве своего поведения, Кант остаётся бессильным в отношении познавательной способности, могущей оценить нравственный характер поведения другой личности, скрытый в ее ментальном мире. Теория морального чувства пусть неудовлетворительно, но зато в равной мере была применена для самооценки субъекта и для оценки «личности — объекта». Теория же категорического императива годилась на практике лишь для самооценки.

V.G. Dolina

The comparative analysis of the moral's substantiation in the British and German philosophical traditions (moralists of the XVII century and Immanuel Kant)

In the article has been shown the role of the «moral sense» school in revision of a classical image of the moral law: change of its concept traditionally contacts to Kant though the British moralists emphasized moral value *of* virtues regardless to their result as the purposes. Without belittling Kant's role, it should be admitted, that in many respects representatives of the British «moral sense» school have acted originally as the forerunners of the Kant's ethical theory. However, in Kant's philosophy all the above-stated problems have been formulated in the rigid and categorical form. He has naked these questions owing to what they have appeared in the center of attention and in many respects have defined the further development of moral philosophy while in the British philosophy of «moral sense» these problems were not so strongly expressed that caused as an obvious obstacle for their estimation.

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(1). С. 306.