

УДК 1.16. 16.43

DOI: 10.17223/1998863X/32/26

Д.А. Шамис

МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО КАК ОСНОВАНИЕ ПОЗНАНИЯ В СФЕРЕ МОРАЛИ

Исследуется роль морального чувства в процессе познания. Поскольку знание в области морали с первого взгляда представляется наиболее проблематичным, мы начинаем именно с него. Трудность, с которой здесь приходится столкнуться, заключается в том, что в сфере морали знание необходимо предполагает некоторое отношение к имеющейся информации. Разделив все теории генезиса морали на два вида – исторические и предполагающие мораль трансцендентной, – мы сосредоточиваем наше внимание на последнем. Сделан вывод относительно не только знания в области морали, но познания вообще.

Ключевые слова: познание, моральное чувство, Юм, Кант, Витгенштейн.

Что такое знание? Что значит знать о третьем законе Ньютона или о том, что сегодня четверг? Самым загадочным представляется знание о том, как должно поступать. В отличие от знаний, которыми обладает наука, знание в области морали не может иметь эмпирического референта для проверки своей истинности. Но есть и другая трудность. Лучше всего её смысл выразил Владимир Соловьёв: «При полном и отчётливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло?» [1. С. 118].

Сущность этого вопроса заключается в том, что в сфере морали знание необходимо предполагает некоторое отношение к имеющейся информации. Ещё Бернар Клервоский в своём труде «О благодати и свободе воли» писал, что разум может лишь давать воле советы относительно того, как надлежит поступать, но никак не принуждать её к тому или иному действию, «ибо где необходимость, там нет воли» [2]. Для того, чтобы следовать велению разума, воля должна согласиться на это, сделать выбор в пользу разумных доводов. Философ уже начала XX в. Н.А. Бердяев замечает необходимость личного свободного отношения человека к моральному закону: «Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога, я изгоняюсь из рая» [3. С. 41]. В рамках морали невозможна первозданная интуитивность жизнедеятельности. Человек не может уже просто следовать своим инстинктам, к чему бы они ни вели его. 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, себе противопоставленный, не собственный, который ещё только предстоит сделать таковым. Но что значит такое согласие?

Чтобы разобраться во всех этих трудностях, стоит начать с самого начала, а именно, с того, что в истории философии существуют две чёткие тенденции понимания оснований морали. Обе они сформировались в XVII в. Первая может быть названа исторической, поскольку предполагает мораль результатом действия причин и следствий. Такими причинами могут быть аффекты и склонности человеческой природы, как полагал Юм, или социальные условия, как считал Дюркгейм. Однако любые такие основания не являются сущностно моральными. Строго говоря, если бы случайным образом судьба человечества сложилась бы так, что люди по природе обладали бы иными качествами или социальные условия были бы иными, и представления о морали оказались бы другими, то в этом не было бы никакой проблемы. Все подобные теории предполагают мораль в качестве средства адаптации человека к миру, каким бы он ни был. Поэтому мораль здесь может быть исследована, как и любой другой факт.

Согласно другому представлению о морали, она не является эмпирическим феноменом, но обладает своей особой областью бытия. Такую мораль называют «трансцендентной». Тем не менее анализ спора между первым направлением мысли и данным взглядом, согласно которому мораль имеет трансцендентную природу, т.е. не зависит от тех или иных фактов опыта, не входит в нашу задачу. Вместо этого следует указать на одну интересную и очень важную мысль, характерную именно для натуралистической традиции, которая в рамках философии автономной морали превращается в проблему. Мысль эта состоит в том, что действительной морали необходимо некоторое чувство, которое делало бы норму значимой для индивидуальной воли.

К примеру, Дэвид Юм указывал 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. Т. 2. С. 164]. Иными словами, воля имеет дело с сильными восприятиями, а именно с впечатлениями, более того, действие воли, коль скоро это есть поступок, предполагает переход к впечатлениям ощущения – сильнейшим из перцепций. В связи с этим Юм задаёт вопрос, могут ли идеи послужить причиной действия, что значит, могут ли самые слабые из восприятий вызвать 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, 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» [4. Т. 2. С. 167]. Ценности рождаются лишь из взаимодействия

аффектов, которые только и могут управлять волей. Основопологающими, согласно Юму, являются два аффекта – удовольствия и страдания, – вызывающих, соответственно, желание или же отвращение к своему предмету. Представления о моральном законе в рамках данного подхода будут лишь следствием закрепления (благодаря привычке) желания или отвращения. Руководствуясь своим стремлением к личной выгоде, люди принимают на себя определённые правила взаимодействия. Однако чем более многочисленным становится общество, тем менее явной делается указанная 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, причинённым аморальными поступками. Собственно, сама моральная оценка действия возникает на основании симпатии, поскольку до этого речь может идти только о полезности его для получения личной выгоды. Симпатии же «мы и должны приписать чувство одобрения, возникающее при обозрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же для лица, ими обладающего» [4. Т. 2. С. 401]. Сама по себе симпатия, – конечно, чувство особое, исключительное, но тем не менее коль скоро оно выступает, с точки зрения Юма, как средство для достижения иной цели, а именно личной выгоды, то следует признать, что Юм выводит мораль из внеморальных оснований.

Эта идея на первый взгляд кажется важной лишь для исторических теорий обоснования морали, однако в рамках концепций трансцендентного источника морали она приобретает особое значение. Дело в том, что, в то время как в рамках представлений о генезисе морали из условий опыта связь принципа и действия осуществляется автоматически, поскольку сами основания закона в этом случае коренятся в необходимых для согласия с ним мотивах, в рамках трактовки морали как трансцендентной опыту моральный закон оказывается лишён всякой связи с этим самым опытом и предоставляемыми этим опытом естественными чувственными мотивациями.

Представляется интуитивно верным в таком случае предположить существование некоего «морального» чувства, отличного от прочих тем, что оно не служит цели адаптации человека к действительности. Такое допущение подкрепляется и тем соображением, что если к трансцендентному моральному закону могло бы направлять лишь внеморальное чувство, то такое руководство было бы чистой случайностью. Воля, в действительности направляемая, к примеру, чувством самосохранения или стремлением к удовольствию, будет совпадать в своих максимах с должным принципом действия ненамеренно и лишь по форме. Но, как справедливо замечает Л.А. Максимов, «игнорирование моральной интенции не позволяет дать достаточно полное и верное (соответствующее общезначимой интуиции) определение [морали], поскольку содержание моральных предписаний, как показал Кант, может частично или полностью совпадать с тем, что диктуется симпатией или склонностью» [5. С. 71]. Иными словами, трансцендентная мораль не предполагает лишь формального совпадения, а нуждается в специфически моральном мотиве.

Мыслители направления так называемого сентиментализма – Шефтсбери и Хатчесон, – критикуя Гоббса, склонялись к тому, что хотя мораль есть выражение определённого чувства, однако это чувство не является внемораль-

ным, но, напротив, врождённым моральным чувством. Ими моральное чувство трактуется как способность к восприятию добра и зла, из которой следует одобрение тех или иных способов действия независимо от того, доставляют ли они эгоистическое удовольствие. Это чувство естественно, поэтому оно является непосредственно [6. С. 219]. Оно не зависит от воспитания человека, условий его жизни, культуры, эгоистического интереса. Поскольку эта способность познавательная, Шефтсбери даже иногда определяет её как тот же разум, направленный на моральные предметы. Этот разум являет человеку «здравый смысл» (понятием *sensus communis* со времён Античности было принято обозначать имеющееся от рождения у человека представление о добре и зле), что в понимании Шефтсбери означает осознание общечеловеческого блага, проистекающее из «общественного чувства, или чувства товарищества со всем родом человеческим» [7. С. 303]. Однако уже Хатчесон чётко отграничивал эти способности, считая, что разум имеет дело как раз с соображениями пользы и установлением истинности, к моральности не относящейся. Хатчесон вообще трактует моральное чувство именно как «предопределённую способность духа воспринимать любую идею от присутствия предмета, представленного нам, независимо от нашей воли [8. С. 133]. Иными словами, для Хатчесона важно было подчеркнуть, что моральное чувство независимо от любого эгоистического интереса, поскольку он как раз, напротив, есть симпатия по отношению к другим людям, которая выражается в желании им блага и сочувствии их несчастьям. Это чувство указывает на соответствующие формы долженствования по отношению к другим.

После появления работ Юма на защиту позиции сентименталистов встали Т. Рид, Д. Бетти, Д. Освальд, У. Гамильтон и другие мыслители, создав шотландскую школу здравого смысла. Однако данное представление о природе моральности, хотя и было подкреплено интересными аргументами касательно необходимости морального чувства, не выдерживает очевидной критики опытом: имея перед глазами столь частые примеры проявления, противоположные соучастию, невозможно представить, чтобы этим чувством от природы обладали все люди. Вероятно, поэтому подобный взгляд, хотя его представители время от времени продолжали появляться на арене философских дискуссий, не обрёл популярности.

Однако чтобы лучше понять, почему указанной спецификации морального чувства не достаточно, стоит сравнить моральное и неморальное чувства в условиях действительной мотивации. Наиболее известным философом, полагающим источник морали в области, трансцендентной опыту, был Иммануил Кант. Следует сразу оговориться, что Кант разграничивает мораль как бытующие в обществах нравы (*Sitten*) и мораль как автономный закон (*Moral*). В данной статье везде имеется в виду последнее. Если теперь сосредоточить внимание на проблеме моральной мотивации в рамках его философии, мы сможем прояснить некоторые интересующие нас вопросы относительно знания в сфере трансцендентной морали.

Главную трудность в моральной мотивации представляет отношение морального мотива к прочим внеморальным. Некоторые современные исследователи, такие как Роберт Джонсон или Роберт Ауди [9. С. 337], считают, что

Кант приводит свои знаменитые примеры подавления любых иных мотивов, кроме морального, лишь для того, чтобы показать, что моральный закон и моральное действие никоим образом не зависят от них: «Ни в одном из примеров, которые он [Кант] приводит, воля не является безусловно доброй, пока пример не изменён таким образом, что выбор субъекта оказывается основан на долге» [10. С. 43].

Если мы попытаемся найти подтверждение данной позиции в самих текстах Канта, то обнаружим, что Кант, действительно, нигде не утверждает, что мотив морального поступка должен быть лишь один. Следовательно, один человек может помогать другому из чувства долга и уважения к моральному закону, испытывая при этом глубокую привязанность к тому, или, к примеру, чувства вины, что никак не будет умалять моральность его поступка.

Однако более важно здесь то, что Кант описывает как два параллельных мира – феноменальный и ноуменальный, – которым принадлежит человек. Моральный закон никак не удостоверяется тем, что происходит с индивидом в его эмпирическом существовании. Поэтому человек вполне может иметь параллельные мотивы – аффекты и склонности, с одной стороны, и чувство долга и уважение к моральному закону – с другой.

Другой позиции относительно моральной мотивации придерживается, к примеру, Ричард Хенсон. По его мнению, в ситуации морального действия должна отсутствовать любая иная мотивация, кроме моральной. Только в этом случае можно избежать ситуации «мотивационной сверхдетерминации» [11], которая делает невозможным для человека определить, каким побуждением он всё-таки руководствуется.

Сам Кант пишет: «Из человеколюбия я согласился бы, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только близко присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы повсюду наталкиваемся на их дорогое им Я, которое всегда бросается в глаза: именно на нём и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения» [12. С. 178]. Кроме того, множество примеров борьбы с аффектами и склонностями, приводимых Кантом, его непрестанные замечания о том, что поступок должен быть не лишь легальным, но моральным, а также утверждение о роли морального чувства как средства подавления всякой иной чувственности заставляют задуматься о верности данной позиции.

Аллен Вуд, один из современных исследователей, предлагает интересный выход из описанного спора. По его мнению, моральная мотивация вполне может действовать вместе с внеморальной: «Она может делать так [добрая воля действовать на основании моральных принципов], как принуждая себя к этому, так и без принуждения, если её моральные принципы окажутся в случайном соответствии со склонностями (эмпирическими неморальными желаниями)» [11. С. 32]. Согласно Вуду, такое совпадение не может умалять моральности поступка.

Однако Аллен Вуд полагает, что при этом моральную ценность в отличие о доброты могут иметь лишь те поступки, которые были совершены при сопротивлении моральному намерению иных мотивов. Кант определяет добродетель как «моральную твёрдость воли человека в соблюдении им долга»

[13. С. 447], установить степень которой мы можем только лишь по величине препятствий, которые этой воле удалось сокрушить. Поэтому, к примеру, кантовская святая воля не может иметь никакой моральной ценности – ведь святость воли предполагает, что моральный закон станет максимой, т.е. субъективным волением, которое имеет форму категорического императива. Иными словами, святая воля всегда желает лишь соблюдения всеми категорического императива морали. Как и просто добрая воля, святая воля не имеет сопротивления в качестве иных мотивов, поэтому они обе не имеют моральной ценности.

Итак, Аллен Вуд фактически высказывает довольно простую мысль о том, что моральная ценность поступка невозможна без борьбы, без выбора в ту или иную пользу. Если мотив автоматически направляет человека к совершению определённого действия, то такой поступок не может иметь моральной ценности, что значит, что он не может быть вменён тому в заслугу. Но зададим простой вопрос: на каком основании осуществляется моральный выбор? Или в терминах Вуда: каким образом побеждает тот или иной мотив?

Очевидно, что борьба может разворачиваться между однородными феноменами. В таком случае моральное чувство должно принадлежать феноменальному миру, как и прочие склонности и аффекты, и его победа должна стать результатом соотношения сил всех имеющихся мотивов. Последнее выглядит более сомнительным, чем первое, поэтому начнём с него.

Предположение, что моральная ценность поступка следует из количественной разницы сил различных мотивов, представляется неудовлетворительным, поскольку такая калькуляция является лишь фиксацией имеющей место детерминации и не может быть основанием приписывания действующему какой-либо заслуги. Мы не можем поставить человеку в заслугу то, что он хочет яблоко больше, чем грушу.

Эта трудность непосредственно связана с вопросом о феноменальном характере морального чувства: если оно дано как феномен, нам остаётся лишь подсчитывать силу мотивов. Проблема же состоит в источнике ответственности человека за свой поступок. Таким образом, мы можем сформулировать следующий вопрос: чем отличается желание яблока от желания наличия в мире смысла?

С первого взгляда кажется, что эти желания отличаются их значимостью для нас. В самом деле, нам не так важно, чем именно нам выпало питаться. В мире могли быть иные законы природы, и мы вполне могли завтракать берёзовой корой или солнечной энергией. Подобные мысли не возбуждают в нас никакого существенного недовольства. Однако когда речь идёт о другой морали, что-то препятствует нашему безразличию в этом вопросе.

Известный пример подобной ситуации описал Ф.М. Достоевский в своём романе «Братья Карамазовы». Один из его героев Иван признаётся своему брату Алёше, что не может принять порядок мира, в котором страдают невинные люди. 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 благодного состояния: как мог Бог, которого все называют добрым, допустить страдания детей? Почему этот Бог задумал мир, в котором, чтобы чело-

вечество пришло к святости, должны страдать невинные? В данном случае мораль оказывается чем-то большим, чем то, как устроен мир.

С точки зрения структуры это значит, что моральное чувство выталкивает человека за пределы мира как он есть, в то время как прочие чувства имеют дело с объектами внутри мира. Когда я хочу яблоко, я вступаю в отношение лишь с яблоком. Когда же я хочу помочь кому-то, я вступаю в отношение с моральным законом, трансцендентным всем конкретным положениям дел, а именно, с его долженствованием. Желая съесть яблоко, человек находится во власти соответствующего закона природы. Моральное же стремление направлено на сам закон, точнее, на то, чтобы его реализовать. В этом случае не закон порождает желание, а желание делает закон собственным законом.

Здесь будет не лишним обратиться к философии Витгенштейна. Говоря от этого философа, довольно сложно заявлять о концепции – ведь неповторимый стиль её изложения допускает такое множество различных толкований, что поневоле задумываешься, не являются ли все эти интерпретации, уже существующие и будущие, лишь игрой фантазии их создателей. Действительно, столько трактовок едва ли было у текстов ещё какого-нибудь философа. Однако подобная эзотеричность текста, способствующая его многозначности, иногда, напротив, способствует пониманию. В частности, это касается вопроса о знаменитом витгенштейновском молчании. Стандартное объяснение этого молчания звучит так: Витгенштейн запрещает говорить о том, что не может быть высказано, т.е. что не имеет логической формы утверждения о возможном положении дел. Разумеется, это верно. Однако о чём же именно мы должны молчать? В своём «Трактате» он утверждает, что ценность (здесь подразумевается значимость факта не внутри мира, т.е. для другого факта, но для мира как целого, для смысла мира) любого факта никак не связана с самим фактом. Весь мир, согласно Витгенштейну, может быть описан «при помощи вполне обобщённых предложений, т.е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определённым 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*»» [14. С. 160. п. 5.526]. Иными словами, факты не обладают никакой внутренней ценностью, лишь характеристиками, которые суть формы логической комбинации объектов. Витгенштейн утверждает, что ценности могут присутствовать только за пределами фактов, т.е. того, что происходит или может происходить в мире. В сфере морали это значит, 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 камня [15. С. 33]. Определяет же этот факт как недоличный, т.е. делает его, собственно, «убийством», нечто вне самого факта, т.е. вне языка и вне мышления, коль скоро оно лишь дискурсивно.

Иными словами, Витгенштейн указывал, что причина, по которой человек следует моральному закону, лежит за пределами фактического. Закон содержит утверждение о том, что могло бы иметь место, но само его долженствование не является фактом.

Итак, моральное чувство отлично от прочих чувств тем, что не является феноменом, который можно исследовать как прочие объекты. Однако верно ли это лишь в рамках концепций, полагающих мораль трансцендентной? Конечно, существует довольно много теорий, вписывающих способность моральной оценки в пространство фактов. Такие теории признают мораль очередным результатом ряда причин и следствий иного характера – природных, социальных и т.п.

Конечно, исторический способ объяснения генезиса морали невозможно оспорить. Однако его можно, следуя рекомендации Шеллинга и Гегеля, включить в теорию морального чувства, рассматриваемую нами до этого лишь в рамках представлений о трансцендентной морали. Позволяет сделать это нам тот простой факт, известный упомянутым немецким мыслителям, что познающему субъекту, т.е. тому, кто, собственно, и создаёт эти теории, не доступен взгляд извне самого себя. Ценностям как фактам тоже должна быть присвоена некоторая ценность, которая уже будет не фактом, а взглядом признающего или отрицающего эту теорию индивида. Иными словами, здесь стоит различать то, как устроен мир, и точку зрения субъекта, которая единственная на самом деле дана нам. Как поэтично выразился Уильям Джеймс, **«мы стоим в горном проходе, среди снежных вихрей, окутанные туманом, сквозь который иногда открывается вид на тропинки, быть может, обманчивый»** [16. С. 206]. На какие данные обращать внимание, каким доказательствам доверять, что, в конце концов, искать – всё это познающий субъект определяет сам. Это касается, строго говоря, не только морального, но любого знания, в том числе и научного. Но на каком основании субъект это делает?

В своих дневниках Витгенштейн мучительно ищет ответ на вопрос о критерии выбора, но приходит к заключению, что такого просто нельзя обнаружить: «И если теперь я спрашиваю себя: Почему я должен жить именно счастливо, то это само по себе кажется мне тавтологичной постановкой вопроса; кажется, что счастливая жизнь оправдана сама собой, что она есть единственно правильная жизнь» [17. С. 132]. Иными словами, вопросы об основаниях морального побуждения рискуют остаться без ответа. Ведь спрашивать об основании, о причине чего-то мы можем лишь в том случае, если это что-то является феноменом. Мы же всегда оказываемся в ситуации, когда основание выбора уже нельзя различить. Оно является лишь косвенно в том, что же, в конечном счёте, мы выбираем. Как полагал Гегель, Дух на каждой стадии своего развития осознаёт все предыдущие свои состояния как необходимые этапы становления, раскрывающие его содержание. Строго говоря, то же происходит и с конкретным познающим субъектом: совершая выбор, он ретроспективно подбирает достойные причины в качестве обоснования своего решения. Однако, как для Духа Гегеля не ясно, что побуждает его на каждом из этапов принимать то, что казалось ему противостоящим, как часть себя, так и познающий субъект остаётся в неведении, что же на

самом деле побудило его к выбору. И это основание решения есть как раз место личной ответственности, место субъекта, поскольку оно не может, подобно объекту, фиктеанскому не-Я, быть дистанцировано от него.

Литература

1. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения. М.: Мысль, 1990.
2. Бернар Клервоский О благодати и свободе воли. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html (дата обращения 20.02.2015).
3. Бердяев Н.А. О назначении человека М.: Республика, 1993.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: Канон+, 2009. Т.2.
5. Максимов Л.В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2012. Вып.3.
6. Шефтсбери Э.Э.К. Моралисты // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
7. Шефтсбери Э.Э.К. Sensus Communis // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
8. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973.
9. Audi R. Faith as Attitude, Trait, and Virtue // Virtues and Their Vices. Edited by Kevin Timpe and Creig A. Boyd. Oxford University Press, 2014.
10. Jonson Robert N. Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty // The Blackwell Guide to Kant's Ethics. Edited by Thomas E. Hill. Blackwell Publishing Ltd., 2009.
11. Wood A. Kantian Ethics. Cambridge University Press. 2008.
12. Кант И. Основы метафизики нравов // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.4.
13. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т.6.
14. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон, 2008.
15. Витгенштейн Л. Лекция об этике (1929 или 1930) // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: Канон+, 2009.
16. Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.
17. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: Канон+, 2009.

Shamis Daria A. National Research University High School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/26

MORAL FEELING AS THE FOUNDATION OF KNOWLEDGE IN THE FIELD OF MORALITY

Keywords: knowledge, moral feeling, Hume, Kant, Wittgenstein

In this article I would like to present a hypothesis about how knowledge is organized. My main aim is to show that moral feeling plays a significant role in the process of cognition. Since knowledge in the field of morality seems the most problematic one, we begin with it. The difficulty here lies in the fact that in moral sphere knowledge does not have such a reliable foundation as empirical facts. It seems that there can be only two possible variants of moral foundations, i.e. historical ones and those which consider morality to be transcendent. The former presupposes a notion that morality is just a result of a chain of causes and effects. According to the second interpretation morality does not depend on any phenomena of experience. Apart from discussing the dispute between these two theories of the foundation of morality, we are to notice one important thought, which came to the fore within the framework of the historical way of explaining the emergence of morality. This well expressed by Hume idea is that some personal attitude is necessary for making a certain norm valuable for a subjective will. In the case of transcendent morality this idea is to become a significant problem. It is intuitively clear in this situation to suggest that there should be some “moral” feeling, which differs from other senses by its principal autonomy from the purpose of self-adaptation to the reality. It would be absurd to accept any immoral feelings here for such a role, because in that case following moral claims would be just a contingency. Such idea was close to Shaftesbury and Hutcheson, who supposed that there was some extra moral feeling, such as “a sense of the common good” or “sympathy to others” which guided a person to the moral law. However, it seems that such a salvation is not quite satisfactory and some more specification is needed for moral feeling to be an appropriate solution of

the mentioned problem. To understand the otherness of moral feeling I will make a comparison of moral and immoral feelings in the sphere of how motivation works. A good example in such a case is Kantian philosophy and its problem of relation between moral motivation and sensual affects. One of the contemporary researchers, Allen Wood suggests an interesting way out of this debate. According to him, only those good actions can really have moral value, which are presupposed by a deliberate decision. Allen Wood states a very significant idea that morality in its full sense is not possible without a struggle of different motives, without choice. It seems clear that a struggle can occur between congenerous phenomena. In such a case, moral feeling should be a part of phenomenal world like other affects and its triumph should become a result of a relation of all these motivational forces. However I try to show that both such statements are absurd. In the end I ask one simple question: how an attitude to eat an apple differs from an attitude for the world to have its sense? In my opinion, a good answer to it gives us Wittgenstein claiming that an independence of virtues from facts. And finally we came to the main statement I am arguing for in this article that moral feeling which is necessary for any choice, i.e. for any moral knowledge, is not to be considered as a phenomenon, as an object of research.

References

1. Solov'ev, V.S. (1990) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl', 1990.
2. Bernard of Clairvaux. (n.d.) *O blagodati i svobode voli* [Of grace and free will]. [Online] Available from: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html. (Accessed: 20th February 2015).
3. Berdyaev, N.A. (1993) *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika.
4. Hume, D. (2009) *Traktat o chelovecheskoy prirode* [A Treatise of Human Nature]. Translated from English. Moscow: Kanon+.
5. Maksimov, L.V. (2012) K probleme opredeleniya morali [On the problem of the definition of morality]. *Eticheskaya mysl'*. 3.
6. Shaftesbury, E.E.K. (1975) *Esteticheskie opyty* [Aesthetic experience]. Translated from English by A.V. Mikhailov. Moscow: Iskusstvo.
7. Sheftsberi, E.E.K. (1975a) *Sensus Communis. Esteticheskie opyty* [Sensus Communis. Aesthetic experience]. Translated from English by A.V. Mikhailov. Moscow: Iskusstvo.
8. Hutcheson, F. (1973) Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idey krasoty i dobrodeteli [Study of the origin of our ideas of beauty and virtue]. In: Hutcheson, F., Hume, D. & Smith, A. (1973) *Estetika* [Aesthetics]. Translated from English. Moscow: Iskusstvo.
9. Audi, R. (2014) Faith as Attitude, Trait, and Virtue. In: Timpe, K. & Boyd, C.A. (eds) *Virtues and Their Vices*. Oxford University Press.
10. Jonson, R.N. (2009) Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty. In: Hill, T.E. (ed.) *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Blackwell Publishing Ltd.
11. Wood, A. (2008) *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.
12. Kant, I. (1994) *Sochineniya v 8 t.* [Works. In 8 vols]. Vol. 4. Translated from German. Moscow: Choro.
13. Kant, I. (1994a) *Sochineniya v 8 t.* [Works. In 8 vols]. Vol. 6. Translated from German. Moscow: Choro.
14. Wittgenstein, L. (2008) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Kanon.
15. Wittgenstein, L. (2009) *Dnevniky 1914–1916* [Diaries of 1914–1916]. Moscow: Kanon+.
16. James, W. (1997) *Volya k vere* [Will to Believe]. Translated from English. Moscow: Respublika.
17. Wittgenstein, L. (2009a) *Dnevniky 1914–1916* [Diaries of 1914–1916]. Moscow: Kanon+.