

должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Строго говоря, именно в этом, по Прайсу, и состоит моральность человека. Лишь в исполнении моральной обязанности человек осуществляет себя как самосознательное и свободное существо. Благодаря интеллектуалистской позиции в объяснении моральной обязанности Прайс предвосхитил идеи Канта о чистоте и осознанности морального мотива. Значение учения Прайса определяется и тем, что он вносит в новоевропейскую докантовскую этику, предметом которой было осмысление морали в ее уникальности, идею императивности. Тем самым его учение вписывается в традицию размышлений об обязанности, берущую начало от Цицерона и нашедшую продолжение в новоевропейской философии – в учениях Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Ш. Монтескье и И. Канта.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В “ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ” ДЖ. ЛОККА

Р.Г. Апресян

Известно, что поводом к созданию “Опыта о человеческом разумении” (1689) послужили беседы в узком интеллектуальном кружке Локка и его друзей об исходных принципах морали, права и религии¹. И даже в одном из мест “Опыта...” сам Локк между делом замечает, что главной его целью было “правильное суждение о мудрости и благодати верховного властителя всех вещей, ибо познание и почитание его – главная цель всех наших мыслей, истинное занятие всех наших умов (understandings)”². Но это между прочим, а на первой странице трактата Локк говорит именно об “исследовании происхождения, достоверности и объема человеческого познания”³ как цели своего исследования. Так что “Опыт...” как таковой не только на первый взгляд представляет собой трактат, посвященный исключительно теоретико-познавательным проблемам, но и по существу является таковым. И в обычных историко-философских рассмотрении значение “Опыта...” увязывается именно с тем, что с него начинается европейская сенсуалистическая гносеология. Тем не менее обстоятельства, побудившие Локка к написанию этого произведения, не могли не сказаться на содержании самого произведения. И хотя Локк

излагает свои взгляды на мораль, лишь рассуждая о познании, правах человека или гражданском обществе, отсюда не следует, что Локк придавал моральной философии второстепенное значение. Стоит напомнить, что его ранние философские опыты, относящиеся к началу 1660-х годов, связаны именно с моральной философией; в это время, читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы⁴.

У Локка нет отдельного изложения морального учения. И это – следствие его особой позиции: в одном из писем середины 1690-х годов он замечает, что поскольку в Новом Завете содержится абсолютный моральный кодекс, он ничего нового сказать в этой области не может⁵. Но было бы неправильным считать, что у Локка нет философии морали или что его морально-философские воззрения имеют смысл лишь в контексте его общефилософской концепции, что вопросы теории морали затрагиваются им лишь между прочим, как приложение более общих гносеологических идей или как их иллюстрация.

В “Опыте...” Локк каждое философское рассмотрение доводит до этической спецификации. Так что исследователю если и предстоит реконструкция моральной философии Локка, то предметом реконструкции будут не столько сами идеи или тем более темы – они на поверхности текста (разве что не отражены в оглавлении), сколько внутренняя связь различных морально-философских “разделов” трактата и их действительная цельность.

ЭТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В СТРУКТУРЕ ТРАКТАТА

В “Опыте...” Локк специально обращается к этическим проблемам по крайней мере в шести случаях. В первой книге “Опыта...” Локк доказывает (I, III), что практические принципы, т.е. принципы поведения, как и идеи вообще, не являются врожденными, а приобретаются человеком на основе опыта.

Во второй книге, в целом посвященной проблемам мышления и познания, Локк трижды затрагивает этические вопросы. В главе XX Локк дает общее, т.е. этически не специфицированное, представление о добре и зле как понятиях, определяющих источник или средство удовольствия и страдания (II, XX, 1–3); по отношению к удовольствию и страданию далее раскрываются и страсти человека: любовь, ненависть, радость, печаль, надежда, страх, отчаяние, гнев. В следующей главе Локк, в продолжение рассуждения о страстях, раскрывает понятия свободы и счастья. В главе XXVIII Локк представляет мораль как особого рода от-

ношения и, развивая морально-философскую традицию Гоббса, определяет мораль посредством выделения определенной совокупности норм (законов, или правил) и установления соответствия действий этим нормам; в этом контексте Локк обосновывает понятия морального добра и зла.

В третьей книге, посвященной философии языка, моральная тематика раскрывается в рассуждении о необходимости точности в определении моральных понятий. Источник моральных идей – в самом человеке; поэтому, в отличие от идей, полученных в результате внешних впечатлений, их действительное значение может быть прояснено до конца и их убедительное обоснование (*demonstration*), подобно математическому, вполне возможно (III, XI, 15–18).

В четвертой книге, в заключительной главе “Опыта...”, Локк, воспроизведя в общем виде стоическую классификацию наук и выделив три разряда наук – физику, практику и семиотику, показывает место этики в этой классификации. Он помещает этику во второй разряд, считая, что она имеет в этой области наибольшее значение. В связи с этим дается характеристика этики как науки: она представляет собой “попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения. Цель здесь не чистое умозрение и не познание истины, но справедливость и соответствующее ей поведение”⁶. В соотнесении этой характеристики с приведенными выше замечаниями Локка относительно задач трактата становится ясным, что про-этическая мотивация Локка к его написанию, возможно и весьма сильная, все-таки не стала доминирующим фактором его обустройства и определения содержательных приоритетов.

ИСТОЧНИКИ МОРАЛИ

Проблема источников морали (моральных идей) анализируется Локком косвенно, в рамках критики теории врожденных идей и практических принципов. С критики нативизма и начинается “Опыт о человеческом разумении”. Это воззрение, идущее от Платона, в XVII в. было известно и пользовалось авторитетом благодаря Э. Герберту, лорду Чербери и Р. Кадворту⁷, а в рационалистическом варианте благодаря влиянию Декарта и его последователей. Локк приводит следующие практические принципы, признаваемые Гербертом врожденными: “1) существует наивысшее существо, 2) его следует почитать, 3) лучшее почитание его – через добродетель, совокупно с благочестием, 4) грехи подлежат ис-

куплению раскаянием, 5) за поступки существуют воздаяния в будущей жизни”⁸. В ответ на это Локк стремится показать, что никакие идеи не запечатлены в человеческой природе. Это так хотя бы потому, что признаваемое за этими умозрительными максимами согласие всех людей является мнимым, и только специальное образование и опыт делают их очевидными для людей.

Так же не являются врожденными и практические принципы, такие, например, как “верность”, “справедливость” или “исполнение договоров” или, из сферы религии, идея Бога и богопочитание. Локк приводит по этому поводу множество доводов, в частности следующие: а) эти принципы не всеми признаются в качестве моральных; б) нет таких моральных принципов, которые бы всеми людьми воспринимались как врожденные; а это значит, что они не могут обеспечивать заключенную в них истинность; в) они нуждаются в демонстрации и доказательстве, а это значит, что они не самоочевидны; более того, одно и то же правило сторонниками разных моральных систем может обосновываться различным образом; г) можно согласиться с тем, что то, что называется добродетелью, одобряется всеми, но это обусловлено не ее врожденностью, а ее полезностью; д) Золотое правило можно было бы рассматривать в качестве врожденного, но частота его нарушений заставляет думать об обратном; е) укоры совести не служат доказательством врожденности правил, против нарушения которых она укоряет, потому что совесть выражает лишь собственное мнение судящего, и у разных людей совесть укоряет за нарушение прямо противоположных правил в зависимости от того, каких взглядов придерживаются люди; ж) множество людей совершают чудовищные преступления без каких-либо угрызений совести; з) целые народы с общего дозволения отвергают некоторые моральные правила⁹.

Чаще всего, замечает Локк, признается врожденной идея Бога, однако следует признать, что “самые верные и лучшие понятия о Боге” именно и “приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей”¹⁰; а если идея Бога не врожденна, то и никакую другую идею нельзя считать врожденной. Аргументы, высказываемые в связи с этим Локком, более всего свидетельствуют о его уверенности в автономии человеческого разума и суверенности морального духа. В ответ на высказывавшееся католическими теологами положение о том, что “для людей всего лучше и, следовательно, соответствует доброте Бога, чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть”, – Локк заявляет: “Я со своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим...”¹¹ При

этом Локк был убежденным христианином, утверждавшим свои воззрения в философских произведениях и считавшим, что подлинная мораль, наряду с религией, в конечном счете обосновывается доказательством бытия Бога¹².

Выдвигая аргументы против нативизма, Локк косвенно указывал на действительные, по его мнению, источники моральных идей. Люди одобряют добродетель не потому что способность ее одобрять врожденна, но потому что добродетель полезна. Однако Локк не выводил добродетель из пользы. Подлинная и изначальная основа морали заключена лишь в “воле и законе Бога, который видит людей во мраке, раздает вознаграждения и наказания и имеет в своих руках достаточно мощи, чтобы призвать к ответу самого дерзкого нарушителя”¹³. Бог не просто дал добродетель, но и соединил ее с общественным счастьем, сделав так, что ее применение на практике оказывается благотворным как для общества, так и для всех, на кого она направлена. Но тем самым действительность морали еще не обеспечивается. Заповеданность морали Богом не гарантирует каждому откровения и, следовательно, постижения добродетели, поскольку ни идея Бога, ни идея богопочитания не запечатлены в душе человека. Каждый человек, понимая по своему опыту связанность добродетели с общественным счастьем, превозносит добродетель и рекомендует всем ей следовать, но при этом отталкивается от своей собственной выгоды. Не воля Бога, предписавшего добродетель, и даже не перспектива ада для тех, кто пренебрегает ею, но исключительно ее благотворность делает ее привлекательной в глазах людей. Локк таким образом разводит источник добродетели, который оказывается трансцендентным человеку, и собственно реальный интерес человека к ней, который по природе самого человека в первую очередь прагматичен (эгоистичен). И вместе с тем он показывает возможность различных оснований обращения человека к добродетели – с одной стороны, как к предмету личной заинтересованности и вменения другим (в виде требования быть добродетельным по отношению к нему самому), а с другой – как к предмету личной нравственной задачи и личной ответственности.

Такая трактовка источника добродетели и интереса к ней человека позволили Т. Фаулеру увидеть в моральной теории Локка особого рода утилитаризм – теологический утилитаризм¹⁴. Посредством этой характеристики Фаулер связывал с Локком более позднего английского философа-утилитариста В. Пэли¹⁵. Эта ассоциация привносит дополнительные, обычно не фиксируемые характеристики положения Локка в истории философии. Согласно Ф. Иодлю же, Пэли развивал теологический утилитаризм

В. Ворбертона и Д. Хартли¹⁶, которыми, по всей видимости, и опосредуется его связь с Локком.

Возражая против теории врожденных идей и практических принципов, Локк одновременно признавал, что “природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью”, и в этом он готов был признать врожденные практические принципы, которые, “как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность”. Эти врожденные начала действуют неизменно и повсеместно. Но эти практические принципы не являются “запечатлениями истины в разуме”¹⁷. Эти начала не следует рассматривать как правила. А принимая во внимание общую концепцию морали Локка, следует признать, что эти начала по своему характеру не являются и моральными. Указание Локка на стремление к добру не должно создавать впечатление, что речь идет о моральной практике. Понимание добра Локком двойственно, и здесь речь идет об общем, этически не специфицированном понятии добра. С одной стороны, добро и зло вообще – это характеристика вещей в их отношении к удовольствию и страданию человека¹⁸. С другой стороны, добро и зло в *моральном* смысле заключаются в “согласии или несогласии наших сознательных действий с некоторым законом”¹⁹. Критерием добра и зла вообще являются внутренние (врожденные) склонности человека, критерием моральных добра и зла – извне данный закон. Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т.е. в терминах удовольствия и страдания. Но это уже другая реальность – сознательно регулируемая, сознательно избираемая, являющаяся предметом основательного, основанного на принципах суждения. И именно она, как мы ниже увидим, соответствует определению морали. Эта двойственность в понимании добра и зла Локком никак не разъясняется. Время теоретической озабоченности этой разносмысленностью добра и зла еще не наступило. Но в разных трактовках Локком добра и зла можно увидеть и отражение различных сфер человеческого опыта. В качестве удовольствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона – с установлениями законодателя.

Критика нативизма была призвана показать, что мораль не дана человеку ни его собственной природой, ни в откровении; каждый человек сам обретает и осваивает моральный закон, и это оказывается возможным благодаря его разуму и способности познания, открытости и активности его духа. Отрицание Локком врожденности идей и принципов не вело к отрицанию универсальности морального закона²⁰, если не понимать под универ-

сальностью моральных норм их общераспространенность или тем более общепризнанность. Но критика нативизма позволила Локку решить важную для него задачу определения источников морали, точнее моральных идей. Отталкиваясь от локковской критики нативизма, можно выделить следующие основные источники моральных идей. Это, во-первых, Бог, давший подлинный и высший критерий добродетели; во-вторых, опыт человека в разнообразных его проявлениях, осваивая который человек познает, что содействует его счастью; в-третьих, природа человека, в которой изначально заложено стремление человека к счастью. В определении этих источников – важный позитивный этический смысл критики Локком теории врожденных идей и практических принципов.

Локк не отрицает, что многое, существующее в опыте, воспринимается людьми как данное изначально, от природы. Но это имеет простое психологическое объяснение. Люди нередко не отдают себе отчета в том, как сформировались максимы, которые они осознают в своем уме, в качестве врожденных. Не замечая роли воспитания, воздействия опыта или обычая, они воспринимают их как врожденные²¹. Преодолению этого недоразумения или предрассудка призваны была содействовать не только критика нативизма, но и прояснение действительного содержания морального опыта.

МОРАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ

Основное определение, которое Локк дает морали, заключается в следующем: мораль состоит в отношении сознательных действий людей к правилам (законам), и оценка действий зависит от их соответствия правилам²². В том, что Локк в трактовке морали большое значение придает законам, принято видеть влияние Т. Гоббса²³. Отношение действий к правилам Локк называет “моральным отношением”. Это особого рода отношения. Они отличаются от “установленных отношений”, т.е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, например генерала или гражданина (горожанина), или патрона и клиента, или диктатора, или констебля. Моральные отношения отличаются также и от “естественных отношений”, какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды. Значение моральных отношений заключается в том, что на их основе, т.е. соотнося действия с правилами, мы можем оценивать действия.

Указывая, что мораль – это сфера соотношения действий и правил (законов), Локк не говорит, какие поступки моральны по содержанию. Благодаря замечаниям Локка относительно того, что моральный закон в законченном виде дан в Священном Писании и Христос своей жизнью его в совершенстве продемонстрировал, у нас есть представление о понимании философом содержания морали. Однако теоретически это содержание не вводится и не обосновывается. Единственным теоретическим критерием моральности поступков у Локка служит их соотносительность с законами. На основании этого можно предположить, что действия для Локка сами по себе не являются моральными или неморальными; таковыми они оказываются благодаря взгляду человека, соотносящего их с законами.

Соотнесение действий с законами производится благодаря разуму, т.е. свободно, а не по необходимости. Самим фактом существования законов утверждается и порядок принуждения, т.е. расклад наград и наказаний. Закон без установленных вместе с ним санкций (поощрений и наказаний) не имеет смысла; закон становится действенным, лишь если к нему присоединить эффективные инструменты, посредством которых людей можно заставить исполнять закон. “Моральные законы, – отмечает Локк, – являются уздой и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона”²⁴. Награда и наказание – это благо (добро) и зло, которые обусловлены исполнением или нарушением закона.

Локк выделяет три рода правил, или законов. Это а) законы божественные, б) законы гражданские и в) законы общественного мнения, или доброго имени (т.е. репутации). По названиям этих законов понятно, что они различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему. Однако различия между ними определяются еще и “видами принуждения, или наградами и наказаниями”²⁵. Эти три вида законов явились расширительной конкретизацией того, что в раннем произведении Локка охватывалось понятием “закон природы”.

Это раннее произведение, Локком не публиковавшееся, представляло собой наброски его лекций в начале 1760-х годов. Рукопись долгое время хранилась в основной библиотеке Оксфордского университета и была опубликована почти 200 лет спустя под названием, данным редактором публикации, – “Опыты о законе природы”. В ней Локк размышляет над проблемами, получившими впоследствии развитие в “Опыте о человеческом разумении”. Однако в отличие от главного локковского произведения в “Опытах о законе природы” этические проблемы представляют главный

предмет его внимания; ему не было надобности соотносить их с гносеологическими вопросами и вопросами философии сознания. Здесь в этических рассуждениях нет той степени утонченности и последовательности, что читатель встречает в “Опыте о человеческом разумении”, но они изложены более ясно и просто. Сохранив в основном принципиальные установки своего исследования человеческих отношений и морали, Локк отошел от самого концепта естественного закона (закона природы), и в “Опыте...” уже фактически не прибегает к нему. Так что в общем разработка концепции закона природы не была доведена Локком до конца. В одних случаях закон природы сопоставляется с божественным законом, в других – отождествляется; в третьих – он рассматривается как основание гражданских законов²⁶.

Божественный закон устанавливается Богом и задает меру греха и исполнения долга. “Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном *моральном добре* или *зле* их...”²⁷ У людей есть два пути для его освоения: “свет природы” или “голос откровения”.

Гражданский закон устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается “мерило преступления и невиновности” по отношению к устанавливающей его власти, “которая есть сила государства (commonwealth), обязанного охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона”²⁸.

Наконец, *закон мнения, или репутации*, который Локк называет “философским законом”, дает мерило добродетели и порока. Этот закон, точнее, охватываемая им практика, неоднозначны. С одной стороны, сами слова “добродетель” и “порок”, хотя в обиходе они обозначают лишь правильное и неправильное, указывают в конечном счете на то, что задается Богом. С другой – у различных народов и в различных племенах, в обществах и отдельных группах встречаются разительно отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке; и объединяет их лишь то, что они обозначают соответствие и несоответствие общественным установлениям²⁹. Люди могут различаться в понимании того, что именно воспринимается ими как добродетель или порок, но у всех и всегда добродетель – это то, что одобряется как правильное, а порок – то, что осуждается как неправильное, и в той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации оказываются совпадающими с божественным законом. Локк тонко обрисовывает механизм складывания законов мнения, или репутации. Соеди-

няясь в сообщества, люди, говорит Локк, отказываются от своего права распоряжаться своей силой, однако они сохраняют свое право иметь собственное мнение о действиях людей, высказывая им одобрение или осуждение. На основе высказывающихся людьми оценок, т.е. в опыте взаимодействия и общения, складываются представления о правильном и неправильном, что и называется добродетелью и пороком. Здесь явно нет ни законодателя как такового, ни приставов, следящих за исполнением законов; законы устанавливаются и их действительность гарантируется некоей “невидимой рукой”. В уяснении возможности такого общественного механизма Локку принадлежит несомненная заслуга. Правда, Локк описывает этот механизм слишком общими штрихами, и рисуемая им картина складывания общественных нравов не лишена противоречий. Так Локк, с одной стороны, говорит о том, что люди поощряют “уважением и добрым мнением то, в чем каждый находит свою выгоду” и порицают противоположное³⁰, а понимание человеком выгоды предопределено изначальным стремлением к счастью, которым каждый обладает от природы, а с другой стороны, в разных странах и у разных народов представления о добродетели и пороке отличны, порой значительно, и это обусловлено различием мнений, систем воспитания и общественного опыта людей. Противоречие между этими двумя факторами представлений людей о добродетели и пороке Локком никак не разрешается.

Закон общественного мнения, или репутации ближе всего к тому пониманию морали, которое сложилось в европейской философии в следующем столетии. Однако примем во внимание сохранявшуюся во времена Локка и у самого Локка широту в понимании того, что называлось моралью. Ведь не случайно у раннего Локка понятие закона природы, через которое была выражена моральная проблематика, включало в себя все три закона или, во всяком случае, было непосредственно и тесно сопряжено с каждым из них. И в “Опыте...” Локк указывает на то, что “эти три закона являются правилами морального добра и зла”³¹. На уровне закона общественного мнения, или репутации мораль предстает как сфера правильного и неправильного, одобряемого (похвального) и осуждаемого (предосудительного). Но мораль же не сводится к этим явлениям. Характерно, что “пробным камнем подлинной морали (*moral rectitude*)”³² Локк называл божественный закон. Закон общественного мнения регулирует отношения человека с другими людьми, гражданский закон – с другими людьми как объединенными в политическое сообщество. Божественный закон за-

дает объективную высшую меру должного и недопустимого. В случае с законом общественного мнения Локк говорит, что он устанавливается на основе скрытого и молчаливого *согласия частных лиц*. В сравнении с законом общественного мнения божественный закон безусловен.

В дифференцированном представлении Локком моральных законов пробивалась тенденция, характерная для новоевропейской философии и знаменовавшая направленность философской мысли на спецификацию морали. В особенности это сказалось в понимании источника закона общественного мнения: его устанавливают люди, “не имеющие достаточной силы для обеспечения закона”³³. В такой характеристике общественной морали (а по сути дела, речь здесь идет именно об этом) выделено существенное в свете перспективы новоевропейского развития моральной философии качество морали: она дает сообществу возможность воздействовать на поведение людей, не прибегая к физическому принуждению. Благодаря морали люди безвластные, и в этом смысле не имеющие силу, обретают силу и власть воздействовать на поведение равных себе – с помощью идеальных средств: похвалы и порицания. Эта идея характерна для новоевропейской моральной философии; она встречается в разных формах у Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Д. Дидро и Ж.Ж. Руссо. Однако Локк выразил ее в наиболее законченной для Просвещения форме. Ее дальнейшее развитие, например, Ш. Фурье, М. Штирнером и, конечно, Ф. Ницше принимало формы, критические и оппозиционные по отношению к самой идее морали.

О всех законах Локк говорит, что они в конечном счете отражают то, “в чем каждый находит свою выгоду”³⁴. Однако было бы неправильно понимать Локка так, что для него мораль – это лишь способ гармонизации индивидуальных и общественных, частных и общих интересов и создание условий для того, чтобы человек добивался своей выгоды без ущерба для общего блага. Эта мысль содержится в учении Локка; и она станет одной из основополагающих в этике утилитаризма и в социальной философии либерализма. Однако Локк вводит и другой критерий оценки поступков человека, помимо выгоды. В “Опытах...” он был выражен следующим образом: “Моральность действия не зависит от пользы, но польза является результатом моральности”³⁵. В “Опыте...” этот иной критерий морали развивается Локком на основе учения о свободе и счастье человека и связан с тем, что среди комментаторов получило наименование “этического гедонизма” Локка.

УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ И СЧАСТЬЕ. ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Соотнесением с правилами или законами Локк задает мораль в узком смысле слова³⁶. Не прибегая к словам “мораль” или “этика”, Локк излагает свое учение о свободе, соединяя понятие свободы с понятием счастья, или высшего блага и анализируя поведение человека с точки зрения его соответствия или несоответствия высшему благу. Все это – проблемы из традиционного списка этики, как она известна со времен Аристотеля. Если принять во внимание приведенное выше определение этики из заключительной главы “Опыта...”, станет ясно, что рассмотрение этих проблем в качестве этических не противоречит логике трактата. Заслуживает внимания и то, техническое на первый взгляд, обстоятельство, что глава XXI второй книги, название которой – “Of Power” – в русском переводе гласит: “О силе” (с добавлением переводчика: “И способностях”) и которая посвящена проблемам свободы (и свободы воли), мотивации и основаниям правильного поведения, счастья, личного совершенства, является самой крупной в трактате, на треть превышая самую большую из остальных глав. Таким образом нашло выражение намерение Локка при написании “Опыта...” разрешить именно ключевые морально-философские проблемы.

В этой центральной главе трактата мораль предстает как сфера свободного самоопределения человека в отношении счастья и совершенства как высшего блага. Это самоопределение оказывается возможным благодаря двум силам-способностям человеческого *ума* (*mind*) – *разуму* (*reason*) и *воле*, с помощью которых человек мыслит и действует. В этой возможности и обнаруживается свобода: “[Н]е может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет свободы”³⁷. Свобода, таким образом, предстает как возможность *выбора*, и этот выбор определяется умом.

Этот тезис, тесно связанный с учением Локка о сознании, значим для понимания другого его существенного положения – о том, что человеческая воля *не* свободна, или что свобода *не* присуща воле. Воля не свободна потому, что она является силой ума и она всегда обусловлена в своих усилиях умом; воля есть инструмент реализации решений ума – это “сила ума направлять деятельные способности человека”³⁸. Так что свобода, присуща самому действующему субъекту, а не отдельной его способности, и как таковая свобода не может принадлежать воле как другой силе ума³⁹.

Поскольку свобода покоится на возможности выбора и является способностью ума, ее применение зависит от того, насколько глубоко человек проникает в познание своих способностей и главных интересов. В отличие от познания природы, которое принципиально ограничено, познание человека и человеческих отношений под силу человеку. Это приводит Локка к парадоксальному выводу: при том, что “философию природы нельзя сделать наукой”, “вопросы этики суть настоящая наука, и они составляют задачу человеческого рода вообще”⁴⁰. С этим связано то положительное значение, которое Локк придавал образованию и воспитанию, в частности, христианскому воспитанию, что получило достаточное освещение не только в “Опыте...”, но и в “Мыслях о воспитании” и многочисленных письмах Локка⁴¹.

Свобода не является свойством не только воли, но и *хотения* (willing), или воли в ее практическом применении: человек может добровольно совершать некие действия, однако эти действия не будут свободны в условиях, когда нет реальной возможности выбора, в этом смысле они будут *необходимы* и, значит, даже контррадикально не имеют отношения к свободе, поскольку “произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости”⁴². Свобода не относится к хотению, потому что не во власти человека хотеть или не хотеть; но человек свободен действовать, так или иначе, или не действовать вовсе⁴³.

Решения ума определяются переживанием человеком своего состояния. Удовлетворенность рождает покой, неудовлетворенность – *беспокойство*. Покой никак не тревожит ум и соответственно не побуждает его к решениям. Так что, утверждает Локк, “ничто, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию”⁴⁴. Поскольку беспокойство переживается из-за “недостатка некоторого отсутствующего блага”⁴⁵, то можно сказать, что воля определяется *желанием*. В отличие от взгляда на мотив как на стремление человека к благу, Локк считает, что ведущим мотивом человеческих действий является стремление избавиться от страдания; это стремление всегда переживается как желание недостающего блага. Однако если недостающее благо не осознается в качестве недостатка, в нем нет потребности, и оно никак не влияет на решения ума. Исходя из этого Локк объясняет известную сентенцию Овидия: “Благое вижу, хвалю – но к дурному влекусь”. Человек действительно может знать, в чем заключается благо и добродетель, но, до тех пор пока благо и добродетель не стали его действительной потребностью, пока он не ощутил беспокойства от их отсутствия, не они будут направлять его волю и мотивировать его действия, а реальное беспокойство из-за отсутствия того, что человек признает

для себя насущным. Это касается побуждений человека как к богатству и благополучию, так и к высшему благу и добродетели. Так что и в учении о мотивации Локк проводит свою общеметодологическую установку: реальный опыт человека, практический и интеллектуальный, определяет его решения. Однако как в теории познания источником идей являются внешние чувственные впечатления и внутренняя рефлексия по поводу полученных внешних впечатлений, так и в теории мотивации Локк допускает наряду с естественными потребностями и приобретенными привычками еще один фактор определения воли. Высшее благо и добродетель не оказывают влияния на выбор человека, не будучи частью его представления о счастье. Размышления о высшем благе и добродетели могут приблизить уму образ высшего блага, дать почувствовать его вкус и возбудить некое желание. Тогда отсутствие высшего блага может восприниматься как основание для беспокойства “Таким образом, – говорит Локк, – в нашей власти посредством должного рассмотрения и изучения предложенного нам блага возбудить в себе желание, надлежащим образом соответствующее ценности этого блага, вследствие чего в свою очередь и на своем месте оно может воздействовать на волю и стать предметом стремлений”⁴⁶.

Учение Локка о мотивации и роли в ней беспокойства, обусловленного пониманием недостатка или отсутствия насущного, свидетельствует о весомом гедонистическом элементе в его концепции поведения человека. Стоит еще раз вспомнить указание Локка о том, что природа вложила в человека изначальное стремление к счастью и его общее определение добра и зла, и соотнести это с его пониманием беспокойства как действительного побудительного основания воли, чтобы понять значительность гедонистического элемента. Теоретический гедонизм⁴⁷ нашел выражение не только в теории мотивации, но и в трактовке действительности законов, исполняя которые люди стремятся в конечном счете обеспечить собственное счастье и избежать несчастья⁴⁸.

В этой способности ума воздействовать на желания и соответственно в волеи проявляется свобода интеллектуального самоопределения человека, и сам человек обнаруживает себя в способности быть свободным в качестве морального субъекта (агента). В том, что решения человека побуждаются его собственными суждениями, проявляется не ограничение и уменьшение свободы, а ее возвышение и совершенствование; в этом состоит благо, польза и цель свободы. И наоборот, недостаток такой свободы обрекает человека на несчастье и рабство. Свобода в собственном смысле слова и проявляется в обращении человека к высшему благу. Если свобода не выражается в руководствовании

разумом, то глупцов, сумасшедших и идиотов следует признать действительно свободными людьми; но, очевидно, что ради такой свободы никто не предпочтет сойти с ума. Такой спецификацией способности ума воздействовать на хотение Локк отступает от первоначально заявленной несвободы хотения. Теперь получается, что “в большинстве случаев человек не свободен воздержаться от акта воли... Но все-таки есть случаи, в котором человек свободен в отношении воли, – это выбор отдаленного блага как цели, которую должно преследовать”⁴⁹. Однако каковы интеллектуальные или психологические возможности такого “случая”, Локк не разъясняет.

Все люди, указывает Локк, стремятся к счастью, однако они по-разному понимают его, а некоторые предпочитают то, что в конечном счете оборачивается злом для них самих или для других. И это в основном из-за того, что люди руководствуются ложными суждениями в своем представлении о счастье или неправильными впечатлениями о вещах, рассматриваемых в качестве источника блага и зла.

В соотнесении со счастьем Локк уточняет и понятие свободы. Если в начале рассуждения она определялась как способность ума выбирать мысли и действия, и это было формальным определением свободы, то сейчас понятие свободы уточняется содержательно: “Как высшее совершенство разумного существа состоит в тщательных и постоянных поисках истинного и прочного счастья, точно так же наша забота о самих себе, о том, чтобы не принять мнимое счастье за действительное, есть необходимая основа нашей свободы”⁵⁰. Постоянно исследовать свои желания и соотносить их с высшим благом вполне во власти человека, он может это делать, и в этом состоит его *долг*. Но для этого необходимо научиться управлять своими страстями. Настойчивой ориентацией ума на совершенство и счастье человек определяется к универсальному и освобождается от партикулярного.

* * *

Рассмотрение основных этических “разделов” “Опыта о человеческом разумении” Дж. Локка позволяет сделать два вывода, пока хотя бы в кратком виде. Один касается самого локковского трактата, и шире – системы его философии, насколько она нашла в нем отражение. Как бы ни был Локк озадачен прояснением условий чистоты человеческого мышления, т.е. гносеологическим исследованием, этические задачи, озвучивавшиеся им как в частных письмах, так и в самом трактате, несомненно, были для него актуальными на протяжении всего рассуждения, их решение не только органично вплетено в гносеологические выводы, но и

составляет их неотъемлемую часть. В этом смысле этические “разделы” – не ответвления локковской мысли, не прибавления к основному рассуждению и не иллюстрация их. Это – насыщенный предмет его философствования, и этим определяется внутренняя цельность, если не сказать, систематичность этической линии трактата. В этом плане локковский “Опыт о человеческом разуме” имеет лишь один, но весьма значительный прецедент, а именно “Этику” Б. Спинозы. Противоположные по названиям, они чрезвычайно близки по замыслу – понять возможность свободы и счастья человека через анализ условий его подлинного существования как природного и общественного существа. Благодаря тому, что Спиноза большее внимание уделил исследованию страстей, может сложиться впечатление, что этическая компонента его трактата вполне оправдывает его название. Однако если не подверстывать его психологию под этику, то удельный вес этических “разделов” в обоих трактатах будет примерно одинаковым. В этом смысле Локк, позднейший из великих мыслителей XVII века, лишь кажется предтечей века XVIII; как моральный философ он – целиком сын своего века.

Другой вывод касается места Локка в истории собственно моральной философии. В историях философии значение Локка и его влияние на последующую философскую мысль обычно связывают с его теорией познания – с сенсуализмом и критикой врожденных идей. Т. Фаулер отмечал на этот счет в 1880 г.: «Чтобы проследить влияние Локка на последующую мысль, необходимо написать историю философии от него и до наших дней. Найдется немного авторов, писавших на строго философские темы в Англии, Франции или Германии на протяжении последних почти двух веков, которые бы ни цитировали одобрительно локковский “Опыт” или ни воздавали ему должное хотя бы как объекту для собственных возражений»⁵¹. В истории этики значение Локка также в основном сводится к тому, какое влияние его гносеологические идеи оказали на развитие этических идей, и здесь его особенное влияние прослеживается в отношении этического сентиментализма, зачинатель которого Э. Купер, III лорд Шефтсбери был воспитанником Локка. Однако, притом что теория идей Локка оказала влияние на моральную гносеологию Шефтсбери и Ф. Хатчесона, это влияние не было однозначным. Восприняв в целом локковское понятие идеи, его концепцию внутреннего чувства, теоретики морального чувства, по сути, отказались от критики врожденных практических принципов Локка, признав существование врожденного морального чувства. Притом что у Шефтсбери было много общего с Локком в понимании человека, он прямо высказывал свое неодобрение отказом Локка от врож-

денности идеи Бога и чувства добродетели (правильного и неправильного)⁵². Этическое же наследие Локка в перспективе развития моральной философии к И. Канту во внимание фактически не берется.

Чтобы по достоинству оценить вклад Локка, необходимо сменить историко-философскую перспективу. Локк не укладывается в ту, доминирующую, тенденцию новоевропейской философии, которая была сориентирована на построение универсальной, абсолютной и автономной концепции морали (кембриджские платоники – сентиментализм, интеллектуализм – Кант). Локк принадлежит иной традиции, идущей от Т. Гоббса к И. Бентаму, в которой предметом преимущественного внимания были общественные формы морали, способы организации индивидуального поведения и социально (коммуникативно) ориентированная индивидуальная самодетерминация. В этом ключе и следует рассматривать этические взгляды Локка, принимая во внимание, что он, во-первых, одним из первых предложил понимание морали как совокупности правил, причем, во-вторых, правил, различающихся по способу задания и характеру санкционирования, в-третьих, показал механизм формирования правил, не имеющих законодателя, отличного от исполнителей, в-четвертых, объяснил возможность конструктивного сопряжения ценностей разного рода, в первую очередь добродетели и пользы (которые традиционно мыслились противоположными). Некоторые из этих идей и подходов получили отклик в англо-шотландской моральной философии следующего века, а в полной мере были развиты в утилитаризме.

¹ См.: *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 82, 584; *Ashcraft R.* Faith and Knowledge in Locke's Philosophy // *Locke: Problems and Perspectives* / Ed. Yolton. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 198.

² *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении [II, VII, 6] // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 180. Здесь и далее при ссылках на "Опыт..." первая римская цифра обозначает номер книги, вторая – главы, арабская цифра обозначает параграф.

³ Там же [I, I, 1]. С. 91.

⁴ Притом что моральная философия в XVII в. понималась относительно широко (как и само слово "мораль"), противопоставленная "натуральной философии", т.е. философии природы, и могла включать вопросы политической теории и экономики, ранние рукописи Локка были сфокусированы вокруг относительно узкого круга проблем – моральных норм и обязательств, их природы и условий их познания.

⁵ См.: Письмо к В. Молинэ (W. Moyleux) от 30 марта 1696 г. Это письмо упоминает Ф. Иодль (*Иодль Ф.* История этики в Новой философии. Т. I. До конца XVIII века / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1888. С. 114), ссылаясь на исследование Л. Стивена (*Stephen L.* The History of English Thought in the Eighteenth Century. N.Y.: Smith-Elder, 1876). В соответ-

- ствующем, 5-м, томе 8-томного собрания писем Локка (The Correspondence of John Locke / Ed. by E.S. De Beer. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1979) такого письма нет.
- ⁶ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2]. Т. 2. С. 200.
- ⁷ Ральф Кадворт (Ralph Cudworth, 1617–1688), один из наиболее видных представителей школы Кембриджских платоников; автор “Treatise on Eternal and Immutable Morality” (1731, посм.).
- ⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 15]. Т. 1. С. 127 (С. 586).
- ⁹ См.: Там же [I, III]. С. 114–134. Ср. с аргументами, выдвигаемыми Локком против врожденного знания в: Локк Дж. Опыты о законе природы [II–III] // Локк Дж. Соч. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 11–13, 16–20. Здесь и далее при ссылках на “Опыты...” римская цифра обозначает номер главы (опыта).
- ¹⁰ Там же [I, 4, 16]. С. 144.
- ¹¹ Там же [I, 4, 12]. С. 141.
- ¹² См.: Там же [IV, XII, 7]. Т. 2. С. 100.
- ¹³ Там же [I, III, 6]. Т. 1. С. 118. Здесь и далее незначительные уточнения в переводе, сделанные по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas*. L.: George Routledge and Sons Limited; N.Y.: E.P. Dutton and Co., 1894, специально не оговариваются. При работе с английским текстом я пользовался технологически оснащенной электронной публикацией “Essay”, помещенной на сайте Гуманитарного исследовательского центра факультета искусств Гонконгского китайского университета (<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu>).
- ¹⁴ См.: *Fowler Th. Locke*. N.Y.: Harper & Brothers, 1880. P. 153.
- ¹⁵ Вильям Пэли (William Paley, 1743–1805) – автор “Principles of Moral and Political Philosophy” (1785).
- ¹⁶ См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 153–157. Вильям Ворбертон (William Warburton, 1698–1779) – автор “Divine Legation of Moses” (полн. изд. в 3 т., 1746). Дэвид Хартли (David Hartley, 1705–1757) – автор “Various Conjectures on the Perception, Motion, and Generation of Ideas” (1746) и “Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations” (1749).
- ¹⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 3]. Т. 1. С. 116.
- ¹⁸ См.: Там же [II, XX, 2]. С. 280.
- ¹⁹ Там же [II, XXVIII, 5]. С. 405.
- ²⁰ Ср.: Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. С. 27.
- ²¹ См.: Там же [I, 3, 23–25]. С. 132–135.
- ²² См.: Там же [II, XXVIII, 4; 14]. С. 404, 410.
- ²³ См.: Иодль Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 116; *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Давида Юма. М.: Типография Императорского Моск. ун-та, 1911. С. 95.
- ²⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. [I, III, 13]. С. 125.
- ²⁵ Там же [II, XXVIII, 6]. С. 405.
- ²⁶ См.: Локк Дж. Опыты о законе природы [VI]. С. 36–40.
- ²⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 8]. Т. 1. С. 406.
- ²⁸ См.: Там же [II, XXVIII, 9].
- ²⁹ Заслуживает внимания, что добродетелью и пороком Локк называет не качества человека, как это было принято в традиции, идущей от Аристотеля, и не общие принципы, как это предполагается известными наборами добродетелей – классическим, античным (мужество, мудрость, справедливость, умеренность) или теологическим (вера, надежда, любовь), а поступки.
- ³⁰ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- ³¹ Там же [II, XXVIII, 12]. С. 409.

- ³² Там же [II, XXVIII, 8]. С. 406. Как говорилось, строго философское понятие морали только складывается на протяжении Нового времени. То, что в русском переводе дано словом “нравственность” и производными от него, нередко в английском оригинале обозначено как *rectitude* (прямота, правота, правильность), восходящее к лат. *rectitudo* (прямота) от *rectus* (прямой). “Rectitude” переводится также и как “правильность” и “справедливость”, причем словом “правильность” переводится “rectitude” как таковое, а словом “справедливость” – словосочетание “moral rectitude”. Противоположным у Локка понятием “rectitude” выступает то “obliquity” (уклонение, искривление), то “pravity” (испорченность, порочность), которые в русском переводе даются соответственно как “несправедливость” и “неправильное” или “испорченное” и “порочное”. Иными словами, *rectitude* – это характеристика, которая также только обретает свою этическую спецификацию. Однако в дальнейшем развитии моральной философии это понятие не получило специального развития, будучи замещенным этимологически родственным ему понятием “right”, также все еще не поддающимся в морально-философском контексте адекватному русскому переводу.
- ³³ Там же [II, XXVIII, 12]. С. 408–409.
- ³⁴ Там же [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- ³⁵ Локк Дж. *Опыты о законе природы* [VIII]. С. 53.
- ³⁶ Ф. Иодль ограничивается только этим аспектом в учении Локка о морали. См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 111–118.
- ³⁷ Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* [II, XXI, 9]. Т. 1. С. 289.
- ³⁸ Там же [II, XXI, 29]. С. 300.
- ³⁹ См.: Там же [II, XXI, 15]. С. 292. Существующий русский перевод заключительной фразы § 15, а также первой фразы § 21 нуждается в уточнении: речь у Локка идет не о “действующей силе”, а именно о действующем субъекте, или агенте (agent). Из принятого русского перевода § 21 следует, что человек и есть “действующая сила”, а не существо, *обладающее* действующей силой. Для Локка принципиально было провести мысль, что именно человек свободен, а не отдельная его способность, пусть даже такая, как воля.
- ⁴⁰ Там же [IV, 12, 10–11]. Т. 2. С. 124–125.
- ⁴¹ См.: Snook I.A. *John Locke’s Moral Theory of Education // Educational Theory*, 1976. Vol. 20. P. 364–376; Yolton J.W. *Locke – education for virtue // Philosophers on Education: Historical Perspectives / Ed. by A.O. Rorty. Oxford: Routledge, 1998. P. 173–189.*
- ⁴² Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 10] Т. 2. С. 290.
- ⁴³ Следует обратить внимание, что русским словом “хотение” передается английское слово “willing”, а глаголом “хотеть” переводится английский глагол “will”. Как видим, английское слово и этимологически, и семантически, и просто морфологически совершенно близко слову “will” (воля), – в отличие от русского слова “хотение”, семантически более близкому слову “желание”. У Локка речь идет не о хотении-желании, а о хотении-произволении, т.е. устремленности, решимости, и свобода заключается в совершении или несовершении действия в соответствии с наличным хотением.
- ⁴⁴ Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 29]. С. 300.
- ⁴⁵ Там же [II, XXI, 31]. С. 301.
- ⁴⁶ Там же [II, XXI, 46]. С. 312–313.
- ⁴⁷ Тексты Локка не дают никаких оснований подводить под гедонизм его неразвитое моральное (нормативно-этическое) учение. Как это нередко встречается в истории этики, теоретический гедонизм (в объяснении морали и природы человека) не находит продолжения в его учении о цели человеческой жизни, высшем благе или добродетели.

⁴⁸ Об этическом гедонизме Локка см.: *Driscoll E.A.* The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism // *International Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 12. P. 91–94; *Kraus P.* Locke's Negative Hedonism // *Locke Newsletter*. 1984. Vol. 15. P. 53–55; *Spellman W.M.* John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 117–119.

⁴⁹ *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. [II, XXI, 56]. С. 320.

⁵⁰ Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

⁵¹ *Fowler Th.* Locke. P. 194.

⁵² См.: *Stephen L.* Op. cit. (II. 24); *Spellman W.M.* Op. cit. P. 185 etc.

КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

М.Ф. Быкова

ВВЕДЕНИЕ

Традиционно Фихте изображается как мыслитель, который в своей попытке реализовать кантовский проект критической философии разработал новую систематическую философию субъекта, где реальное эмпирическое Я выступает первым фундаментальным принципом системы и определяет все ее содержание. На первый взгляд такое изображение представляется верным, однако оно сопряжено с рядом ошибок и заблуждений. Одно из заблуждений состоит в преувеличении роли субъекта у Фихте, что ведет к толкованию его философии в терминах субъективизма и солипсизма. В этом случае учение Фихте представляется как некий архетип философии субъекта, в котором все внешнее по отношению к субъекту лишено независимого статуса. Внешний мир оказывается не только вторичным, но и интерпретируется как нечто, что создается (“творится”), субъектом, являясь непосредственным продуктом его деятельности¹. Другое распространенное заблуждение связано с рассмотрением философии Фихте как чисто монологической философии Я. Этот подход абсолютизирует элементы “конечности” и единичности в фихтевской концепции субъективности и принижает, или порою полностью отрицает, диалогический и интересубъективный характер Я. Обе при-

¹ Такое упрощенное понимание динамики отношения между Я и не-Я в философии Фихте особенно свойственно для постструктуралистских исследований. Эта традиционалистская интерпретация в наиболее явной форме также представлена в известной работе Рассела “История западной философии” (*Russel B.* History of Western Philosophy. N.Y., 1963).