

Чувство негодования в моральном опыте (А. Смит против Д. Юма)*

А. В. ПРОКОФЬЕВ

(МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА)

В статье анализируется реакция Д. Юма и А. Смита на теоретическую проблему, порожденную фундаментальной ролью чувства негодования для той части живого морального опыта, которая сосредоточена вокруг добродетели справедливости.

Ключевые слова: моральный опыт, негодование, справедливость, Д. Юм, А. Смит.

Мое обращение к философии и психологии морали Д. Юма и А. Смита связано с одной конкретной этической проблемой. Она возникает в связи с тем, что значительная часть нравственных оценок, опирающихся на понятие «справедливость», неразрывно связана с переживанием чувства негодования в отношении действий другого человека: негодования против того, кто неспровоцированно причинил ущерб, или нарушил обещание, или присвоил чужое, или нечестно распределил какие-то блага. На уровне поступков это переживание ведет к тому, чтобы заставить нарушителя нормы почувствовать, причинив ему страдание, неправомочность его поведения. Другими словами, негодование подталкивает нас к тому, чтобы тем или иным образом наказать (обидеть) обидчика. Этическая проблема, связанная с чувством негодования, заключается в том, что оно противоречит общей ценностной установке морали, которая состоит в невредении, а также противоречит эмоциональной ауре морали, подразумевающей благожелательное или даже любовное отношение к другому человеку. Это обстоятельство задает своего рода парадокс справедливости как нравственной категории — она есть выражение морали и одновременно требует от нас морально проблематичных действий и переживаний.

Вполне осознанные попытки артикулировать и как-то разрешить этот парадокс присутствуют в рамках англо-шотландской философской традиции. У истоков его обсуждения стоит епископ Дж. Батлер, который замечает

в одной из своих «Пятнадцати проповедей», специально посвященных негодованию: «Люди, придерживающиеся правила: возлюби ближнего своего и ненавись своего врага, в два счета справляются с вопросом [о негодовании]. Они, как кажется, не усматривают в ненависти чего-то, заслуживающего большего осуждения по сравнению с доброжелательностью, и согласно их системе морали наш враг в соответствии с естественным порядком вещей является подобающим предметом для таких страстей, а наш ближний не должен становиться их предметом». Однако для христианина, знающего, что «благожелательность — это великий закон всего морального мироздания», такой ответ не годится. Он вынужден аргументированно отвечать на вопрос: «Почему и для какой цели такая *грубая и буйная* страсть, как негодование, была дана нам [Создателем]»? И у него не существует априорной уверенности в том, что такие аргументы будут обнаружены (Butler, 2006: 90–91).

Вне религиозного контекста фундаментальность и одновременно проблематичность негодования как нравственного чувства очень ярко представлена у экономиста и философа А. Смита. Что касается фундаментальности, то она подтверждается решающей ролью негодования для определения нормативного содержания справедливости. А. Смит понимает справедливость как добродетель, не допускающую причинения вреда и воздающую за такое причинение. При этом негодование служит основой для выяснения того, имело ли место причинение вреда в каком-то конкретном

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ (исследовательский проект «Эмоциональные основания и механизмы морального опыта», № 12-03-00051а).

случае. Оно же задает меру деятельного отклика на несправедливость, т. е. меру воздаяния злодею: нарушение справедливости, пишет А. Смит, «является подобающим предметом для негодования и для наказания, которое представляет собой естественное следствие негодования» (Smith, 1982b: 79)¹. У всех несправедливых деяний, по А. Смицу, есть некое внутренне свойство, состоящее в способности вызывать негодование разной степени интенсивности. В «Теории нравственных чувств» он использует проясняющее понятие «естественная тяжесть (букв. «зверство», «жестокость», «безжалостность») преступления» (*natural atrocity of the crime*) (Smith, 1982b: 90). При этом справедливое негодование — это то, которое соответствует естественной тяжести деяния, а справедливое наказание — это то, которое соответствует интенсивности справедливого негодования. Инструментом удостоверения в рамках этой цепочки является обращение к фигуре негодующего беспристрастного наблюдателя. Если обратиться к «Лекциям по юриспруденции», то мы обнаружим у А. Смита даже указание на специальную способность, которая позволяет соотносить тяжесть вреда, причиненного определенному человеку, и суровость следующего за ним наказания. Она именуется «естественной честностью» (*natural equity*) (Smith, 1982a: 82, 100, 105, 130, 134). Примечательно, что на понятие «естественная честность» опирается вся теория собственности А. Смита (там же: 17).

Что касается проблематичности негодования, то А. Смит вводит своего рода презумпцию «низости», или «отвратительности», этой эмоции. Он пишет: «Мстительность (в оригинальном тексте — «негодование». — А. П.) считается обыкновенно весьма одиозной (в оригинальном тексте — «низкой», или «отвратительной») страстью, чтобы ее можно было принять в каком бы то ни было отношении за источник такого чистого и похвального чувства, как порицание порока» (Смит, 1997: 92; Smith, 1982b: 76). Причина введения такой презумпции состоит в том, что негодующий хочет, чтобы другой человек претерпел страдание, а также в том, что он хочет причинить это страдание сам и таким способом, чтобы

другой человек твердо знал, что причиной страдания служит намеренное действие мстителя. Негодующее лицо будет раздосадовано и в том случае, если другой ускользнет от ущерба, и в том случае, если ущерб возникнет вследствие случайных обстоятельств: болезни или несчастного случая.

Однако анализ живого морального опыта приводит А. Смита к реабилитации негодования. Презумпция «низости» не ведет к обязательному нравственному осуждению любых проявлений этого чувства. А. Смит подмечает, что отвращение к негодованию связано с редкостью его проявления в «умеренных размерах» и что полное отсутствие негодования в ответ на обиду, как и его избыток, также вызывает всеобщее неодобрение, его называют «тупостью, бесчувственностью или малодушием» (Смит, 1997: 45, 92). Значит, речь должна идти о нравственно приемлемых и нравственно неприемлемых формах негодования. Если в главе «О страстях антиобщественных» из первой части «Теории нравственных чувств» он говорит о негодовании как таковом, включающем, в том числе, его неприемлемые формы, то во второй части трактата присутствует попытка установить характеристики приемлемого, «морализованного» негодования.

По мнению А. Смита, для того чтобы сочувствие незаинтересованного наблюдателя негодованию жертвы и ее радости при виде воздаяния нарушителю могло иметь место, необходимы следующие условия: 1) исходный вред должен быть реальным (не воображаемым и не потерями, которые проистекают от отсутствия у другого человека добродетели благотворительности) (там же: 58), 2) вред должен быть существенным («к легким обидам мы должны относиться с пренебрежением») (там же: 95), 3) действие, причинившее вред, должно проистекать из предосудительных побуждений нарушителя (там же: 89), общий знаменатель которых — пренебрежение равной ценностью другого человека (там же: 98); 4) ответные действия должны быть таковы, чтобы обидчик мог понять, почему ему причиняется страдание (там же: 85); 5) эти действия должны быть направлены на достижение осознания обидчиком несправедливости его по-

ступка (там же: 85); 6) переживания и действия должны отвечать по своей интенсивности характеру причиненного вреда (Smith, 1982 b: 76).

Один из множества возникающих в связи с концепцией негодования А. Смита историко-философских вопросов касается того, была ли представлена эта проблематика в моральной философии его предшественника и друга Д. Юма? Известно, что Д. Юм, как и А. Смит, провозглашает опытный характер исследования нравственных феноменов в качестве наиболее плодотворного, а связь общераспространенного чувства справедливости с негодованием является непреложным эмпирическим фактом. Однако, с другой стороны, нельзя не заметить, что представление Д. Юма о справедливости как искусственной добродетели на структурном уровне препятствует постановке вопроса о негодовании как источнике справедливости, а тем более о негодовании как морально амбивалентном явлении.

Искусственность справедливости означает, по Д. Юму, то, что справедливость не является непосредственным продуктом тех аффектов, которые заложены в природе человека и определяют его поведение до появления «общественного устройства» и за пределами действия его институтов. Справедливость есть нормативное приспособление, изобретенное для разрешения основной проблемы существования человека в «обществе» (в некоторых юмовских фрагментах — в «больших обществах»). Проблема эта состоит в следующем. Переход к общественному устройству значительно увеличивает способность человека к производству «внешних благ» (имущества) за счет кооперации и разделения труда, однако не обеспечивает такого избытка этих благ, которое исключало бы конкуренцию за обладание ими. И так как «внешние блага» могут легко переходить от одного лица к другому, то у каждого члена общества существуют и мотив, и возможность присвоения того имущества, которым на данный момент распоряжается другой человек. Это положение чревато постоянными конфликтами, препятствующими самому существованию упорядоченного общественного союза со всеми его выгодами. Преодолеть складывающуюся тупиковую си-

туацию можно, только гарантировав «стабильность владений». Природные «благожелательные аффекты» не могут решить эту проблему, поскольку в той части, которая распространяется на каждого человека, они слишком слабы для того, чтобы удержать людей от присвоения чужого имущества, а в той части, которая распространяется на близких, часто действуют в унисон с эгоизмом. Значит, «стабильность владений» может быть достигнута лишь за счет внедрения такой системы норм, которая искусственно обращает эгоизм каждого члена общества против самого себя. Именно таковы правила справедливости (см.: Юм, 1996b: 525–565).

Уважение к этим правилам, с точки зрения Д. Юма, имеет сложные истоки. Во-первых, каждый человек осознает свою личную выгоду от их соблюдения («сдержанное» проявление «эгоистического аффекта» оказывается гораздо более эффективным способом его удовлетворения, чем «несдержанное»), и, во-вторых, он сознает выгоду других членов общества от соблюдения этих правил окружающими (в этом случае играет свою роль симпатия к каждому, кто пользуется преимуществами системы справедливости). Краткое выражение этой мысли содержится в следующем известном высказывании: «Личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель» (там же: 540). В упрощенном варианте, представленном в «Исследовании о принципах морали», мотивом исполнения правил справедливости является обращение к «принципу общественной полезности» в «обыденной жизни» (Юм, 1996a: 209).

Если подобно Д. Юму принять, что мотивами справедливости являются рационализированный эгоистический интерес и размышление об общественной полезности правил владения имуществом, то негодование, связанное с причинением ущерба конкретному лицу, попросту не может находиться в центре механизмов чувства справедливости. Однако эмпирическое исследование морали показывает, что в действительности оно имеет решающее

значение. Именно поэтому в «Теории нравственных чувств» и в «Лекциях по юриспруденции» А. Смит, не переходя на лица, завуалировано упрекает Юма в уклонении от его же собственного эмпирического метода исследования морали (Смит, 1997: 103). Смит полагает, что мысль о благотворном воздействии на общество соблюдения правил справедливости играет не центральную, а вспомогательную роль в поведении человека, стремящегося реализовать добродетель справедливости. Например, соображения общественной пользы не выступают в качестве основной причины стремления наказать человека, покусившегося на жизнь, здоровье, репутацию или собственность другого. Они лишь поддерживают решимость в вопросах наказания и в редких случаях влияют на характер налагаемых санкций. О благе общества человек, руководствующийся добродетелью справедливости, начинает думать, во-первых, когда симпатия к обезвреженному преступнику начинает порождать неуместную снисходительность к его преступлению, во-вторых, когда определенное деяние не влечет за собой непосредственного вреда конкретному человеку, но может привести к негативным следствиям для многих людей. Таков знаменитый пример А. Смита с казнью часового, заснувшего на своем посту во время военных действий. Лишь соображения общественной пользы заставляют в этом случае согласиться со справедливостью столь жестокого наказания, не соответствующего естественной тяжести поступка (там же: 105). Однако вне этих редких ситуаций чувство справедливости, по мнению А. Смита, тождественно негодованию, порожденному конкретным случаем неспровоцированного причинения ущерба.

Остается последний вопрос, действительно ли Д. Юм оказался абсолютно нечувствителен к фундаментальной роли негодования для чувства справедливости? Некоторым исследователям трудно с этим согласиться. Они ищут текстуальные свидетельства противного. Я хочу затронуть два рассуждения такого рода, оба они предложены американским философ-феминистом и историком философии А. Байер.

Первое рассуждение. В «Исследовании о принципах морали» Д. Юм задает развернутый список обстоятельств справедливости, т. е. условий, в которых последняя имеет смысл и обязывающую силу. В сравнении с обсуждением той же тематики в «Трактате о человеческой природе» в более поздней работе появляется такое обстоятельство, как «относительная степень равенства». Оно предполагает, что обязанности справедливости существуют лишь в отношении таких лиц или существ, которые дают почувствовать другому свое негодование в ответ на вызов своему существованию. Для подтверждения этой мысли Д. Юм проводит свой знаменитый мысленный эксперимент с расой бессильных, но разумных существ. Он пишет: «Если бы имелись налицо общающиеся с людьми виды существ, которые, будучи мыслящими, обладали бы, однако, столь незначительной духовной и телесной силой, что не были бы способны оказать какое-либо сопротивление и никогда, даже при самом сильном вызове их существованию, не давали бы нам почувствовать свое возмущение (в оригинальном тексте — «негодование». — А. П.), то необходимым следствием этого, как я думаю, оказалось бы то, что мы должны были бы связать себя законами человеколюбия, чтобы обеспечить мягкое обращение с этими существами, но не должны были бы, строго говоря, устанавливать какое-либо сдерживающее начало справедливости в отношениях с ними» (Юм, 1996а: 196; Hume, 1902: 190). Отсюда как будто бы с неизбежностью следует, что справедливость выявляется посредством установления того, насколько оправданно негодование того или иного лица (Baier, 1980: 133–149; Baier, 2010: 149–162).

Однако дело в том, что негодование в этом фрагменте не является фактором, влияющим на конкретизированное содержание правил справедливости, например, оно не служит естественной мерой для практики дифференцированного воздаяния. Здесь вообще нет обсуждения интенсивности негодования. Даже если отвести этому фрагменту фундаментальную роль для теории справедливости Юма (что, конечно, сомнительно), негодова-

ние в нем служит бессодержательным эмоциональным двигателем справедливости, а ее принципы всецело связаны с общественной пользой.

Второе рассуждение. Оно связано с часто обсуждаемым исследователями «ложным кругом» юмовских искусственных добродетелей. В начале второй части третьего тома своего «Трактата о человеческой природе» Д. Юм фиксирует необходимость «какого-нибудь мотива справедливых и честных поступков, отличного от нашего уважения их честности», другими словами, необходимость природного мотива справедливости, глубоко укорененного в подавляющем большинстве людей. Однако, перебирая те переживания, которые могли бы выступать в качестве такого мотива, Д. Юм приходит к выводу, что они или являются иллюзией (как «любовь к человечеству»), или по своей сути не могут стать основой систематического совершения справедливых поступков (как «забота о частном интересе» (себялюбие) и «частная благожелательность») (Юм, 1996b: 518–525). Это рассуждение если и не противоречит прямо идее искусственности справедливости, то уж точно находится с ней в очень сложных отношениях. Стремясь согласовать их между собой, мы неизбежно приходим к мысли, что у юмовской справедливости как институционализированной и контекстуализированной по отношению к условиям конкретного общества добродетели должен быть какой-то инвариантный природный прообраз. В этой связи А. Байер обращает внимание на приведенный Д. Юмом список естественных социальных добродетелей, среди которых «кротость, благожелательность, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность и беспристрастие» (Юм, 1996b: 615). Словом «беспристрастие» в русском переводе передано английское понятие *equity* (Hume, 1896: 578). Оно же используется А. Смитом в сочетании слов *natural equity* — «естественная честность». Можно предположить, что юмовская естественная честность, как и смитовская, необходимым образом связана с негодованием по отношению к конкретному случаю причинения ущерба. Что, собственно, и делает А. Байер (Baier, 2010: 58).

Однако этот ход мысли имеет очень слабую текстуальную базу — всего один, изолированный фрагмент. На него ничто не намекает в тех текстах, где Д. Юм прямо обсуждает добродетель справедливости. А приведенные А. Байер возможные причины того, почему это происходит (Baier, 2010: 79–81), выглядят неубедительно. Наконец, следует иметь в виду, что общее правило юмовского словопотребления состоит в использовании понятий *justice* и *equity* как синонимов. Приходится признать, что Д. Юм действительно упустил проблематику негодования. Он был поглощен другим важным свойством и парадоксом справедливости — ее условным и одновременно безусловным характером. Тем, что правила справедливости часто выражают малозначимые с точки зрения идеала морали психологические ассоциации, а порой и результаты случайных ситуативных конвенций, однако предъявляются в качестве абсолютных предписаний. Это выразилось в его центральном тезисе об искусственности добродетели справедливости. Но другие важные темы теории справедливости оказались при этом в тени.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ В тех случаях, когда устаревший русский перевод «Теории нравственных чувств» П. А. Бибикова, воспроизведенный в издании 1997 г., не соответствует английскому тексту А. Смита, это произведение цитируется по оригиналу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Смит, А. (1997) Теория нравственных чувств. М.: Республика.
- Юм, Д. (1996a) Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. : в 2 т. М. : Мысль. Т. 2. С. 171–314.
- Юм, Д. (1996b) Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. : в 2 т. М. : Мысль. Т. 1. С. 53–656.
- Baier, A. C. (1980) Hume on Resentment // Hume Studies. 1980. Vol. 6. № 2. P. 133–149.
- Baier, A. C. (2010) The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Butler, J. (2006) Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler.

Rochester, NY: University of Rochester Press. P. 33–146.

Hume, D. (1896) *A Treatise of Human Nature* / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press.

Hume, D. (1902) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* // *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press. P. 169–324.

Smith, A. (1982a) *Lectures on Jurisprudence* // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 5. Indianapolis : Liberty Fund. P. 1–394.

Smith, A. (1982b) *The Theory of Moral Sentiments* // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis : Liberty Fund. P. 1–342.

*THE SENSE OF RESENTMENT
IN THE MORAL EXPERIENCE
(A. SMITH VS. D. HUME)*

A. V. Prokofiev

(*Lomonosov Moscow State University*)

The author analyzes how D. Hume and A. Smith reacted to the theoretical problem resulted from the fundamental role played by the sense of resentment for the part of real-life moral experience that was focused upon the virtue of justice.

Keywords: moral experience, resentment, justice, D. Hume, A. Smith.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Smit, A. (1997) *Teoriia npravstvennykh chuvstv*. M. : Respublika.

Ium, D. (1996a) *Issledovanie o printsipakh morali* // *Ium D. Soch. : V 2 t. M. : Mysl'*. T. 2. S. 171–314.

Ium, D. (1996b) *Traktat o chelovecheskoi prirode* // *Ium D. Soch. : V 2 t. M. : Mysl'*. T. 1. S. 53–656.

Baier, A. C. (1980) *Hume on Resentment* // *Hume Studies*. 1980. Vol. 6. No. 2. P. 133–149.

Baier, A. C. (2010) *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Butler, J. (2006) *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* // *The Works of Bishop Butler*. Rochester, NY: University of Rochester Press. P. 33–146.

Hume, D. (1896) *A Treatise of Human Nature* / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press.

Hume, D. (1902) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* // *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford : Clarendon Press. P. 169–324.

Smith, A. (1982a) *Lectures on Jurisprudence* // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 5. Indianapolis : Liberty Fund. P. 1–394.

Smith, A. (1982b) *The Theory of Moral Sentiments* // *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis : Liberty Fund. P. 1–342.

Научная жизнь

26 сентября 2012 г. в Доме русского зарубежья им. А. И. Солженицына состоялась презентация книги О. С. Зацепиной и А. Б. Ручкина «Русские в США. Общественные организации русской эмиграции в XX–XXI вв.» Книга издана в Нью-Йорке издательством «РАКСИ-Пресс» при поддержке Правительственной комиссии Российской Федерации по делам соотечественников за рубежом. Президент некоммерческой благотворительной организации «Русско-американский культурный центр “Наследие”» (РАКСИ) О. Зацепина отметила, что книга объединила практику ежедневной проектной работы РАКСИ и многолетних исследований русской эмиграции, выполненных в рамках научных школ Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, а затем и Московского гуманитарного университета. В презентации приняли участие представители российских и американских государственных, общественных, научных и благотворительных организаций, видные деятели российского зарубежья, эксперты, специалисты-практики, ученые.