

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 14

Москва
2014

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Мораль в единственном числе	5
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и цивилизации	25
<i>Сырودهева А.А.</i> Малое и большое: открывая другую сторону	35
<i>Прокофьев А.В.</i> Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы	43

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Апресян Р.Г.</i> Проблема Другого в философии Аристотеля	65
<i>Зубец О.П.</i> Об одном месте из «Никомаховой этики»	86
<i>Гечмен Д.</i> Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита	111
<i>Аванесов С.С.</i> Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия	148
<i>Сочилин А.А.</i> Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности»	160
<i>Белов В.Н.</i> Этика в системе философского критицизма Германа Когена	174
<i>Троицкий К.Е.</i> Макс Вебер как Анти-Толстой	200
<i>Кашуба М.В.</i> Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии	217
<i>Плотников Н.С.</i> Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского	240
<i>Демидова Е.В.</i> Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина	271
Резюме	289
Summary	294
Об авторах	299

Доган Гечмен

Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита

Нельзя допустить, чтобы философия сводилась к размышлению, она должна стать лекарством от болезней души, избавляющим сердце от беспокойных забот и мятежных желаний. И пусть ваши манеры, характер и поведение соответствуют требованиям правильного суждения. Относитесь к философии не как к предмету тщеславия или показных знаний, но как к священному закону жизни и поведения...

Френсис Хатчесон

Во второй половине XX в. Адама Смита считали исключительно политическим экономистом и все его творчество интерпретировали исходя из используемой им метафоры «невидимой руки» рынка. Такой подход к политической экономии Смита искажает его учение. Кроме того, творчество Смита не сводится к политической экономии. Смит, несомненно, является одним из величайших философов Нового времени, и сфера его интереса гораздо шире, чем это обычно представляют. Если попытаться выразить смысл всего творчества Смита, то самым адекватным описанием было бы следующее: критический анализ человеческого положения (*human condition*) в эру «коммерческого общества», как он называет капитализм. Эту сторону его творчества еще только предстоит раскрыть. Поэтому, исследуя вклад Смита в обсуждение проблемы души–тела, я ставлю перед собой цель привлечь внимание к философскому аспекту его творчества, который, как мне кажется, философы необоснованно игнорировали.

В Новое время формулировка проблемы души–тела восходит к теории двух субстанций Декарта, которая предполагает, что душа (мыслящая субстанция, или *res cogitans*) и тело (протяженная субстанция, или *res extensa*) радикально отличаются: «...поскольку, с одной стороны, – пишет Декарт в шестом “Размышлении”, – у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи

исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я [так сказать, моя душа, благодаря которой я есть то, что я есть] истине отличен от моего тела и могу существовать без него»¹. На основании этого Декарт формулирует свое знаменитое положение ‘*cogito ergo sum*’ – «я мыслю, следовательно, я существую».

Думается, сам Декарт осознавал трудности, порожденные его системой. Он снова и снова обращается к проблеме души–тела. Например, в последней своей большой работе «Страсти души» он опять всесторонне ее рассматривает. Возникает впечатление, что здесь Декарт заменяет дуалистический подход диалектическим. Конечно, дуалистический подход доминирует и в этой работе, Декарт все еще полагает, что именно душа, почти ничем не ограниченная, может придать телу движение: «Воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить. Из двух видов мыслей, которые я различал в душе, одни называются действиями воли, другие же – страстями в широком смысле слова, включая все виды восприятий. Первые полностью зависят от воли и только косвенно могут быть изменены под влиянием тела; последние, наоборот, зависят исключительно от действий, их порождающих, и только косвенно могут быть изменены душой, за исключением тех случаев, когда она сама является их причиной»².

Однако Декарт также признает, что душа и тело могут воздействовать друг на друга, и душа для того, чтобы управлять телом, должна быть обученной. Создается впечатление, что он даже принимает позицию, предполагающую естественную ограниченность души: «И так же как душа, обращая особое внимание на что-либо другое, может не замечать небольшого шума или не чувствовать слабой боли, но не может не слышать гром и не чувствовать огонь, жгущий руку, точно так же она может легко преодолеть незначительные страсти, но не самые бурные и сильные – разве только после того, как утихнет волнение крови и духов»³.

И все-таки как же душа может существовать без тела, или как существо может быть мыслящим, не обладая телом? Как следует понимать различие между телесными и интеллектуальными спо-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 62–63.

² Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 499–500.

³ Там же. С. 502.

собностями человека, если они действительно различны? Разве между ними нет единства, несмотря на различие? И как тогда следует определять это единство и различие?

Традиционно эта проблема рассматривалась исключительно в рамках метафизики, эпистемологии и философии сознания. Согласно интерпретации Джона Л.Акрилла, уже Аристотель предложил такого рода решение проблемы души–тела. Акрилл предполагает, что в текстах Аристотеля два понятия (чистый ум и Бог) могут действительно задавать дуалистический подход к рассмотрению проблемы души и тела. По мнению Акрилла, данный дуалистический подход оказывается в противоречии с другими разделами философии сознания Аристотеля⁴, поскольку в произведении «О душе» Аристотель применяет диалектический (соотносительный) подход к проблеме души–тела, он замечает: «По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвraga, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело»⁵. Несколькими строчками выше Аристотель пишет: «Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление» и добавляет: «если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела»⁶. Данный подход Аристотеля показывает, что проблема души–тела едва ли может быть решена на основе принципов идеалистической философии, и если мы будем опираться на эти принципы, нам едва ли удастся продвинуться дальше констатации проблемы, как это имеет место в случае декартовского подхода. Если мышление есть форма представления, что несомненно так, тогда существование тела является непременным условием существования мышления. Следовательно, любое последовательное решение проблемы души–тела, преодолевающее рамки дуалистического подхода, может быть основано исключительно на принципах материалистической философии. Однако даже если последовательно исходить из принципов материалистической философии, но при этом оставаться в рамках метафизики, эпистемологии и философии сознания, едва ли можно продвинуться дальше ут-

⁴ См.: *Ackrill J.L. Aristotle the Philosopher*. Oxford, 1981. P. 62.

⁵ *Аристотель. О душе // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 373.*

⁶ Там же.

верждения, что мышление есть продукт функционирования тела, в особенности его определенного органа – мозга. Фейербах, например, опираясь на психологическое и физиологическое знание, доступное в XIX в., показал это достаточно убедительно. Даже если Фейербах и не говорит об этом прямо, его положение можно рассматривать и как ответ на вышесформулированный вопрос Аристотеля, и в то же время как критику дуалистического подхода Декарта к проблеме души–тела: «Я могу думать, даже не зная, что у меня есть мозг; ... в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не посылки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я отличаю мышление от мозгового акта и мыслю его (мышление): самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет, напротив: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт. <...> Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обуславливающий нашу самость, – акт, который поэтому не может восприниматься как отличающийся от нас»⁷.

С моей точки зрения, это лучшая из возможных в метафизике, эпистемологии и философии сознания формулировка позиции, основанной на принципах материалистической философии. Согласно Фейербаху, с онтологической точки зрения, если мы думаем о мышлении как мышлении, мы не можем думать о нем как обособленном от тела. Напротив, мы должны исследовать его как продукт нашего конкретного органа, который мы называем мозгом, и исходя из этого объяснять его происхождение.

Однако если мы мыслим о душе в ее отношении к телу, возможно мыслить о ней и как отличной от тела не только в аналитическом, но также и в регулятивном смысле. И если мы рассматриваем ее в контексте теории характера и личности, допустимо считать ее отличной от тела даже в фундаментальном смысле. Если все так, это действительно означает, что мы возвращаемся к тому самому вопросу, который возник в рамках дуалистического подхода Декарта: если возможно мыслить о душе и теле как различных

⁷ Фейербах Л. Против дуализма души и тела, плоти и духа // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 148.

и даже отделенных друг от друга (но не в картезианском дуалистическом смысле), как тогда объяснить их единство? Существует ли в устройстве нашей природы какой-либо *имманентный* механизм, который может исполнять роль опосредующего звена между душой и телом? Я думаю, ответ на этот вопрос нельзя найти, ограничившись метафизикой, эпистемологией и философией сознания, хотя мы можем использовать знание, накопленное в этих сферах, а также их когнитивно-понятийные средства. Однако если мы хотим получить убедительный ответ, мы должны применить гораздо более широкий подход и обратиться также к знанию, накопленному в моральной философии, в теории действия, и использовать доступные в этих сферах средства.

В связи с этим я полагаю, что в творчестве Адама Смита есть линия мысли, которая может дать ответ на сформулированный выше вопрос. Цель данной статьи – рассмотреть эту не принимаемую исследователями во внимание линию мысли Адама Смита.

Адам Смит анализирует проблему души–тела, опираясь на принципы материалистической философии. При этом в своем подходе он преодолевает традиционные рамки и придерживается более целостного взгляда. Он анализирует эту проблему не только как философскую, но и, подобно Энгельсу, как социальную. Иными словами, Смит исследует проблему души–тела также как практическую проблему. Поскольку она была четко сформулирована в Новое время, многие философы пытались найти ее решение исходя либо из чисто рационалистических, либо из сенсуалистически-эмпирических принципов. Смит же анализирует ее, опираясь на философию *здравого смысла*, которая берет начало в философии Аристотеля и Френсиса Хатчесона. Он стремится тем самым выработать целостное представление о человеческой природе. В своем ответе он, в отличие от традиционных подходов, принимает во внимание не только чувственные восприятия и опыт, но также и разум, включая все виды рациональных способностей. Другими словами, в своем подходе к проблеме души–тела Смит пытается преодолеть все недостатки односторонних традиционных концепций человеческой природы, свойственные рационалистическим и сенсуалистически-эмпирическим традициям. При этом он опирается на принципы, которые в действительности составляют диалектический и материалистический подход.

Что понимается под здравым смыслом? Как указывает Ричард Ганн (Gunn), ссылаясь на Оксфордский словарь английского языка, существует два взаимосвязанных значения здравого смысла. С одной стороны, под ним понимают внутреннее единство, «сочлененность, или центр» пяти внешних чувств, в котором «полученные различные впечатления сведены к единству общего сознания. С другой стороны, под здравым смыслом понимают внешнее единство, или “общий смысл, чувство, суждение человечества или сообщества”. Другими словами, именно “понятие общности” существенно для обоих значений⁸. Отсюда непосредственно следует, что я рассматриваю здравый смысл в первом значении. И я буду возвращаться ко второму значению, когда буду анализировать подход Смита к проблеме души–тела как социальной проблеме.

Размышляя над данной проблемой, Смит ищет ответа по крайней мере на три следующих вопроса: *во-первых*, как философия может стать научной в том смысле, что будет релевантной жизни человека и общества; *во-вторых*, как можно рационализировать взаимоотношение души и тела; *в-третьих*, как общественную жизнь учредить на некоторых разумных принципах таким образом, чтобы это не порождало для индивидов проблемы души–тела, то есть не подавляло бы их совесть и не порождало бы серьезного разрыва между идеальными целями индивидов и их неотложными потребностями.

1. Отказ Смита от методологического индивидуализма

Хотя Смит развивает свою концепцию природы человека в контексте традиции естественного закона, он не использует ее гипотетические приемы в качестве средств или модели объяснения. Методологический подход Смита можно описать как социо-антропологический.

В противоположность методологическому индивидуализму Смит использует концепцию трех лиц. Это дает ему возможность преодолеть по крайней мере один из недостатков античной и нововременной философии. Двое из этих трех лиц реальны, треть

⁸ См.: Gunn R. Scottish Common Sense Philosophy // Edinburgh Review. Winter 1991–1992. № 87. P. 118–119.

же лицо иногда предполагаемое, воображаемое, а иногда – реальное. Это означает, что если третьего лица не существует в качестве реального индивида, то оно существует как выразитель общего интереса в форме социальных ценностей во всех интересующих коммуникативных или диалогических ситуациях. Однако третье лицо может также существовать в некоторых ситуациях в качестве реального индивида, выносящего суждение относительно двух других индивидов, которые могут быть включены во взаимодействие.

Различие исходной позиции во всех традициях, где используется абстрактная концепция «Я», и позиции Смита существенно важно для теоретической реконструкции социальных отношений. Первая в процессе дальнейшего рассуждения остается в рамках абстрактного понимания человека, вырванного из всех социальных отношений. Вторая же исходная позиция также абстрактная, однако предполагает реально существующее микросоциальное отношение, а в процессе дальнейшего рассуждения это отношение разворачивается все полнее и полнее до включения более сложных социальных отношений. Тем самым Смит стремится критически отразить конкретное целое.

2. Понятие симпатии и сенсуализм Смита

Концепция чувств (sentiments) Смита играет существенную роль для его социоантропологического и психологического подхода в этике. Поэтому его иногда считают сенсуалистом или сентименталистом, как это можно было услышать от французских философов XVIII в. Однако согласиться с такой квалификацией учения Смита едва ли возможно. Для того чтобы показать это, следует уточнить употребление Смитом понятия чувств.

2.1 Употребление термина «чувство» в этике Смита

Употребление термина «чувство» (sentiment) в XVIII в. было таким же противоречивым, как сегодня. Например, Рид критиковал тех, кто употреблял данный термин в значении простых

переживаний (feelings). Он полагал, что «наши моральные решения могут адекватно быть названы моральными чувствами. Слово “чувство” в английском языке никогда, насколько я понимаю, не означало просто переживаний, оно означало суждение, сопровождающееся переживаниями»⁹. Сэр Уильям Хамильтон, издатель философских произведений Рида, утверждает, что это «необоснованное утверждение. Термин “чувство” в английском языке употребляется и в значении возвышенных переживаний»¹⁰. Однако в «Оксфордском словаре английского языка» проводится различие между двумя значениями термина: с одной стороны, «ментальная установка в отношении чего-либо, вызванная переживаниями; вербальное выражение этого; мнение; с другой стороны, “эмоция” (emotion) в противоположность разуму». Смит иногда употребляет термины «чувство» (sense) и «переживание» (feeling) в качестве противоположностей разуму¹¹, иногда различает «чувство» (sentiment) и «мнение» (opinion)¹², а иногда употребляет термин «чувство» (sense and feeling) как синоним эмоций (emotions)¹³. В этом отношении Хамильтон, возможно, прав. Однако его отождествление значения термина «чувство» с «возвышенными переживаниями» не проясняет термина. Как указывает Джон Муллан в «Словаре истории XVIII века», в XVIII в. под термином «чувство» (sentiment) философы понимали не только эмоции, но также мышление, рассуждение и суждение¹⁴. Даже Юм, которого Рид критиковал за сведение значения термина «чувство» (sentiment) к простой эмоции (feeling), употребляет именно термин «эмоция» в противопоставлении мышлению, но необязательно в таком значении он употребляет термин «чувство». Поэтому мы довольно часто обнаруживаем в произведении Смита, что термин «чувство» употребляется в сочетании с одобрением или неодобрением; как, например, «чувство одобрения» или «чувство неодобрения».

⁹ Reid Th. Essays on the Intellectual Powers of Man // Reid Th. Philosophical Works. Vol. II / Ed. by W.Hamilton. Hildesheim, 1967. P. 674.

¹⁰ Hamilton W. Ibid. P. 674n.

¹¹ См.: Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997. С. 309.

¹² См.: там же. С. 39, 325.

¹³ См.: там же. С. 313.

¹⁴ См.: Mullan J. Sentiment // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter. L., 1996. P. 675–676.

В употреблении Смита данный термин восходит к интерсубъективной исходной позиции, и мы можем выявить его точное значение, если примем эту позицию во внимание. Одобрение или неодобрение чувства – это одобрение с точки зрения наблюдателя, а то чувство, которое одобряется или не одобряется, принадлежит субъекту. Субъект выражает чувства своим поведением или всем своим телом, его можно опознать по выражению глаз, по лицу и т. д. Как мы знаем, теория действия включает не только эмоции, но также суждения и решения. Наблюдатель выражает одобрение или неодобрение действия агента в суждении, последнее опять-таки может принимать как невербальную форму – проявляться только в языке тела, так и вербальную – помимо телесного проявления, выражаться в мнении. В обоих случаях выражение чувств включает не только эмоции, но также рассуждение, суждение и решение. Значение понятия чувства в употреблении Смита включает содержание всех этих понятий¹⁵.

2.2. Понятие симпатии

Понятие симпатии является центральным в этике Смита. Это западное понятие – одно из древнейших в медицине. Например, до того как стало использоваться в эстетике и моральной философии в XVIII в., оно применялось в психофизиологии и «означало естественную гармонию между различными частями тела, достигаемую в результате функционирования нервной системы»¹⁶. В том же смысле, что и Смит, а именно в смысле «чувства сопричастности» (*fellow-feeling*), данное понятие появляется уже в «Риторике» Аристотеля¹⁷. Стоики, как представляется, превратили симпатию в космологический принцип, связывающий воедино весь универ-

¹⁵ *Смит. А.* Теория нравственных чувств. С. 314.

¹⁶ *Tomaselli S.* Sympathy // *A Dictionary of Eighteenth-Century History* / Ed. by J.Black, R.Porter. L., 1996.

¹⁷ В русском переводе «Риторике» Аристотеля термин «симпатия» не используется. Во второй книге, на которую ссылается Гечмен, речь идет об уместном в конкретных обстоятельствах сострадании. См.: *Аристотель.* Риторика // *Аристотель.* Риторика. Поэтика / Пер. с древнегреч. О.П.Цыбенко. М., 2000. С. 78. – *Примеч. пер.*

сум¹⁸. Соответственно ее действие распространяется на весь универсум: на планеты, неодушевленную природу, животных, человеческое общество и на все на это вместе взятое. Однако в XVIII в. симпатия уже не рассматривалась как космологический принцип. Она играла все более возрастающую роль в эстетике и моральной философии, например в произведениях Юма и Берка.

То, как Юм описывает симпатию, в большей мере относится к эмпатии, нежели к самой симпатии. Его понятие симпатии созерцательно, т. е. остается в рамках описания и познания. Симпатия включает всего лишь чувственное восприятие и впечатление, познание и понимание¹⁹. Однако симпатия – это более сложное понятие, оно не только описательное, но и прескриптивное, практическое. Следовательно, оно включает не только чувственное восприятие и впечатление, познание и понимание, но также суждение, решение и действие. Понятие симпатии у Берка подробно не разработано. Берк скорее формулирует свою позицию в отношении симпатии, нежели выдвигает обоснованную концепцию. Тем не менее, по сравнению с юмовским, его понимание симпатии более полное и включает практический аспект²⁰. В противоположность Берку, Юм свое понятие симпатии соединил с понятием беспристрастности (*impartiality*), которое было очень значимым для Смита. Понятие симпатии Смита достаточно сложно и включает все элементы из концепций симпатии Юма и Берка. Уникальность Смита в рамках данной традиции состоит, *во-первых*, в том что он соединил все эти элементы в последовательную концепцию, *во-вторых* (и это еще важнее), он убедительно продемонстрировал действие симпатии и беспристрастности в их отношении друг к другу.

Смит придерживался иерархического взгляда на бытие: неодушевленный мир, животный мир и человеческое общество. Но эту иерархию не следует понимать в смысле ограниченного антропоцентризма. Смит формулирует свой иерархический взгляд

¹⁸ См.: *Hauskeller M. Geschichte der Ethik: Antike. München, 1997.*

¹⁹ См.: *Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 370–372.*

²⁰ См.: *Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979. С. 77–78. (В русском переводе термин «sympathy» представлен словом «сочувствие». – Примеч. пер.)*

на бытие в опыте «О внешних чувствах» и воспроизводит его в том же виде в «Теории нравственных чувств»²¹. Свою концепцию симпатии он выстраивает в контексте данного представления о бытии. В работе «О внешних чувствах» Смита дана предварительная формулировка понятия симпатии, хотя он и не употребляет термин «симпатия», а использует термин «чувство сопричастности» (*fellow-feeling*), по значению синонимичное термину «симпатия». Согласно Смигу, в иерархически представленном бытии человеческие существа не могут и не должны господствовать безо всяких ограничений. Они несут ответственность не только друг перед другом, «но (хоть несомненно в значительно меньшей степени) перед всеми другими животными». Природа, – продолжает Смит, – «предназначила человеку господствовать над животными в этом маленьком мире, по-видимому, в этом состояло ее благожелательное намерение вдохнуть в него некоторую долю уважения даже к ничтожнейшим и слабейшим его подданным»²².

Таким образом, предполагается, что симпатия – это способность, проявляющаяся во всех живых существах и в их взаимоотношениях. Между человеческими существами и «другими животными» отношения симпатии могут проявляться только в ограниченном смысле. В полном смысле они могут проявляться в человеческом сообществе²³. По-видимому, Смит определяет симпатию, с одной стороны, как страсть (*passion*), с другой, он употребляет данное понятие для обозначения способности понимания и коммуникации, включающей все *изначальные* страсти человеческой природы. Развивая концепцию симпатии, думается, он стремится ответить главным образом на два вопроса. *Во-первых*, в дескриптивном смысле «что дает возможность человеческим существам понимать друг друга?». *Во-вторых*, что побуждает их проявлять солидарность в отношениях друг с другом?

²¹ См.: *Smith A.* Теория нравственных чувств. С. 108–109.

²² *Smith A.* Of the External Senses // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects / Ed. by D.D.Raphael, A.L.Macfie. Indianapolis. P. 136.

²³ См.: *Smith A.* The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // *Smith A.* Essays on Philosophical Subjects. P. 95.

3. Философия здравого смысла и теория коммуникативного действия Смита

Согласно Смигу, коммуникация предполагает не только обмен идеями (как утверждается в теории коммуникативного действия Хабермаса), но передает всю информацию об исторических и социальных обстоятельствах индивидов, включенных в коммуникативную ситуацию. В представлении Смита, ситуация отражается в чувствах человеческих существ, в их эмоциях, мыслях и намерениях. Следовательно, чувственные восприятия являются необходимым условием коммуникации и взаимного понимания. Они необходимы, поскольку без чувственного восприятия, как это показал еще Аристотель, не может существовать ни одно живое существо²⁴. Мы не можем знать, что находится вне нас. Мы даже не можем знать, что мы чувствуем и думаем. Вообще говоря, чувственное восприятие дает нам чувство реальности и обеспечивает правильную ориентацию в пространстве и времени, а внутренние чувства позволяют провести различие между правильными и неправильными действиями в общественной и частной жизни. Иными словами, без чувственного восприятия у нас не было бы никакого понимания реальности, пространства и времени, правильного и неправильного. Эта экзистенциальная роль чувственного восприятия, как внешнего, так и внутреннего, была недооценена или проигнорирована в эпистемологически ориентированных теориях морального развития – в особенности, к примеру, в теориях Кольберга и Хабермаса²⁵. Поэтому они и не могли объяснить происхождение наших ценностей и их иерархии. Однако Смит не сводил способности человеческих существ только лишь к чувственному восприятию. Чувственные восприятия являются необходимыми, но недостаточными для коммуникации. Смит рассуждает критически, имея в виду сенсуализм: «Вообразим, что такой же человек, как и мы, вздернут на дыбу – чувства наши никогда не доставили бы нам понятия о том, что он страдает, если бы мы не знали ничего другого, кроме своего благого состояния. Чувства наши ни в коем случае не могут представить нам ничего, кроме того, что есть в нас

²⁴ См.: *Аристотель*. О душе. С. 393; *Ackrill J.L.* Aristotle the Philosopher. P. 64.

²⁵ См.: *Kohlberg L.* Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M., 1997; *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

самих...»²⁶. Но именно того, чтобы мы вышли за пределы своего «я» и поняли, что чувствуют и думают другие в соответствии со своей исторически обусловленной социальной ситуацией, от нас и требует коммуникация. Наши чувства могут сообщать нам, является ли то, что мы воспринимаем, внешним или внутренним для нас²⁷. Они могут сообщать нам, что и как мы чувствуем. Но с их помощью мы никогда не выйдем за пределы самих себя и не узнаем, что и как чувствуют другие²⁸. Только с помощью нашей способности воображения или здравого смысла мы можем понять друг друга. С помощью способности воображения мы можем мысленно перенестись из нашей ситуации в ситуацию агента (или по формулировке Смита «человека в известном положении») и тем самым представить себе его ситуацию²⁹.

Одним словом, в реальной ситуации коммуникативного действия мы с помощью воображения ставим себя в положение другого «я» и с помощью наших чувств собираем все данные о его внутреннем мире. С помощью же здравого смысла мы выстраиваем обо всем этом последовательное представление. Именно таким образом мы становимся почти такими же, как другое я, индивидами, узнаем и понимаем его.

3.1. Отказ Смита от индивидуалистической концепции симпатии

В приведенном выше описании Смит применяет зеркальный теоретический подход. Согласно этому подходу, индивиды могут быть исключительно социальными. Это означает, что целостная ситуация агента, которая включает всю индивидуальную историю и реальное окружение, в которое включен агент, отражаются в его чувствах, эмоциях, мыслях и намерениях. Если зритель, наблюдающий за агентом, представит себе его ситуацию и задастся вопросом: «Что бы я чувствовал и думал в подобной ситуации?», он применяет чувства, эмоции и мысли агента к самому себе. Дру-

²⁶ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 31.

²⁷ См.: Смит А. Там же; *Smith A. Of the External Senses.* P. 135–168.

²⁸ См.: Смит А. Теория нравственных чувств. С. 31.

²⁹ Там же. С. 31–32.

гими словами, все чувства, эмоции, мысли и намерения агента отражаются далее в наблюдателе и в определенном смысле становятся его собственной ситуацией. Поэтому Смит и утверждает, что «симпатию ни в коем случае нельзя принимать за себялюбие. Когда я сочувствую вашему горю или вашему негодованию, то можно, правда, сказать, что испытываемое мною чувство основано на личной выгоде, ибо чувство это проявится, если я представлю себя на вашем месте и если я составлю себе представление о том, что сами вы должны чувствовать, но мы тем не менее предполагаем, что эта воображаемая перемена случается не с нами и не с нашими чувствами, а с тем, кому мы сочувствуем. Итак, когда я опечалюсь вместе с вами потерей вашего сына, то для сочувствия вашему горю мне вовсе нет необходимости воображать, как бы я сам страдал при моем характере и при моем положении, если бы мне случилось потерять сына. Для этого достаточно вообразить, что испытал бы я, если бы я действительно был вами и обменялся бы с вами не только положением, но и характером: я страдаю, стало быть, за вас, а не за себя и не из личной выгоды»³⁰. Именно здесь находится источник чувства сопричастности (*fellow-feeling*), или симпатии. Это следует подчеркнуть особым образом, поскольку, согласно подходу Смита, как внешнее, так и внутреннее конституируют единство и определяют целостность человека. Следовательно, их нельзя отделить и изолировать друг от друга. Соответственно, в понятие чувства (*sentiment*), на основе которого наблюдатель, или зритель, формирует представление, Смит включает не только внутреннее, т. е. переживания, эмоции и мысли, но также и внешние обстоятельства, или окружение: «В душе нашей возбуждается сочувствие не одними только обстоятельствами, вызывающими страдание или тягостное ощущение. Какое бы впечатление ни испытывал человек в известном положении, внимательный свидетель при взгляде на него будет возбужден сходным с ним образом»³¹. Другими словами, мы неизбежно разделяем его переживания и мысли, которые порождаются внешней ситуацией и внутренними склонностями. Следовательно, понятие симпатии не может пониматься как «эгоистическое».

³⁰ См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 306.

³¹ Там же. С. 32.

3.2. Теория эмоций Смита и эмотивисты

Как известно, шотландская моральная философия основывается не на некоторых рациональных принципах или императивах, которые отрицают познавательную, мотивационную и интенциональную роль эмоций в действиях, а на восприимчивости или сентиментализме, и это вовсе не означает, что она отрицает рациональность. Сравним для примера сдержанную критику Смитом Гоббса и других рационалистов, которые усматривали источник общих моральных правил исключительно в разуме: «Но хотя разум, несомненно, является источником всех общих правил нравственности и всех суждений, формулируемых нами при содействии этих правил, нелепо и невозможно предположить, чтобы даже в отдельных случаях, послуживших для составления общих правил, первоначальные представления о справедливом и несправедливом исходили бы от разума. Первоначальные представления эти, как и все, на которых основаны общие правила, не могут быть предметом разума, но составляют предмет *непосредственного чувства и переживания* (курсив мой. – Д.Г.). Только открывая в бесчисленном множестве случаев, что такое-то поведение нравится постоянно, а другое постоянно не нравится, мы составляем общие правила нравственности. Разум сам по себе не может сделать какой-либо предмет приятным или неприятным для нас. Он может, правда, показать нам, что при содействии такого-то предмета мы способны получить другой, который, естественно, будет нам нравиться или не нравиться, а также сделать предмет приятным или неприятным кому-то, но он не может сделать приятным для нас предмет сам по себе, когда в пользу или против него не говорит непосредственное чувство»³².

Смит как одна из самых влиятельных фигур Шотландского просвещения развивает свою моральную философию в такой традиции и тем самым задает новый поворот Шотландской моральной философии. Однако его вклад в Шотландскую моральную философию иногда неправомерно отрицается. Его работы иногда интерпретируют только лишь как продолжение философии Хатчесона либо Юма и не принимают во внимание собствен-

³² См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 309.

ный вклад Смита. Поскольку Смит развивает свою моральную философию исходя из понятия симпатии и приписывает эмоциям важную роль в морали, его иногда, как и Юма, считают эмотивистом³³. Однако если мы посмотрим на некоторые особенности эмотивистской этической теории, мы увидим не только то, что моральная философия Смита кардинальным образом отличается от нее, но и то, что между двумя этими теориями существуют фундаментальные противоречия.

Первая особенность эмотивистской этической теории состоит, как считают, в ее антинатурализме и антиинтуитивизме. Это же можно сказать и о моральной философии Смита. Смит согласился бы и с эмотивистской критикой натурализма и интуитивизма, хотя в своей критике использовал бы другие аргументы и исходил бы при этом из других соображений. Однако по данному критерию теорию Смита нельзя квалифицировать как эмотивистскую. В противном случае все этические теории, которые являются антинатуралистическими и антиинтуитивистскими, мы могли бы классифицировать как эмотивистские. Эмотивистская этическая теория опирается на «радикальный эмпиризм» (А.Айер). Но это не относится к эмпирическому подходу Смита. Как было сказано выше, Смит ставил перед собой цель преодолеть искусственное разделение философии на рационализм и эмпиризм. С этой точки зрения утверждение издателей «Теории нравственных чувств» о том, что Смит был в действительности твердым эмпириком и не питал никакой симпатии к рационалистической философии, недоуменно³⁴. Смит в своей эпистемологии, в отличие от эмпириков и эмотивистов, в качестве источников знания указывает не только на опыт, но на «опыт и разум»³⁵ вместе.

Вторая черта эмотивизма связана с утверждением о том, что основные этические понятия невозможно подвергнуть анализу³⁶. Но когда мы видим, сколько усилий предпринимает Смит, анализи-

³³ См.: Kohlberg L., Levine Ch., Hewer A. Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen // Kohlberg L. Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M. S. 332–333.

³⁴ Raphael D.D., Macfie A.L. Introduction // Smith A. The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis, 1984. P. 22.

³⁵ Smith A. The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // Ibid. P. 82–83.

³⁶ См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. М., 2010. С. 153.

руя фундаментальные для него понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя, мы понимаем, что Смит отверг бы подобный тип скептицизма и агностицизма.

Третья и более важная характеристика эмотивистской этической теории состоит в том, что она является субъективистской. В качестве данности она принимает то, что моральные суждения нельзя считать объективно достоверными. Они всегда зависят от позиции, которой по случаю придерживаются те, кто их высказывает. Соответственно, эмотивисты отказываются формулировать какие-либо объективные критерии для разрешения моральных конфликтов. Смит же, напротив, развивает целостную концепцию беспристрастного наблюдателя, которая указывает на то, каким образом формируются моральные суждения.

Возможно, у некоторых комментаторов возникает впечатление, что Смит является эмотивистом, поскольку и в эмотивистской этической теории, и в этике Смита важную роль играют эмоции. Однако дело даже не в том, что между данными теориями эмоций существуют фундаментальные различия, но в том, что эти теории абсолютно противоположны. Хотя эмотивизм и не выдвигает целостную завершенную теорию эмоций, вместе с тем, понятно, что им предполагается не коммуникативная, а экспрессионистская теория эмоций, согласно эмотивизму, моральные суждения являются исключительно субъективными³⁷. Другими словами, у эмотивистов та же субъективистская теория эмоций, что и в кантианской деонтологической этике, с той разницей, что последняя отрицает эмоции в качестве основания любой этической теории, в то время как в эмотивизме эмоции оцениваются положительно и рассматриваются как единственное надежное основание этики.

Подход Смита к эмоциям и рациональности, словом, ко всем этическим вопросам в самом широком смысле абсолютно отличен от привычных для нас подходов. Его главный вопрос вовсе не о том, являются ли эмоции субъективными, а рациональность более надежной. Пока эмоции и мысли не осознаются, то есть в той мере, пока они остаются естественными, они необходимым образом субъективны. Конечно, Смит не отрицает этих вопросов, напротив, он относится к ним очень серьезно. Однако конкретный вопрос, которым задается Смит, это вопрос о природе человеческих существ: каковы их главные черты?

³⁷ См.: Айер А. Дж. Язык, истина и логика. С. 155.

Исследовать этот вопрос – значит проанализировать, как можно развить все способности человеческих существ максимальным образом и сделать их востребованными в обществе и, наоборот, как можно построить общество, которое будет способствовать универсальному развитию человеческой природы. Вопрос, следовательно, в том, как все эти способности могут быть гармонично соединены друг с другом, как они могут проявляться в общественной жизни, какие социальные условия соответствуют этим главным характеристикам человеческой природы? Традиционный дуалистический подход к эмоциональности и рациональности чужд Смиту, и мы едва ли поймем его моральное учение, если будем смотреть на него через призму традиционных дуалистических взглядов. И все же какова природа эмоций, какова природа мышления, как они взаимодействуют, как они рационализируют друг друга, когда взаимодействуют?

В настоящее время еще многие вопросы в психологии, касающиеся взаимодействия эмоций, познания и действия, в когнитивных науках, например в нейробиологии, касающиеся взаимодействия отделов мозга, ответственных за познание и эмоции, остаются открытыми³⁸. Результаты этих исследований, скажем, в нейробиологии, подтверждают понимание эмоций Смитом, и они доказывают, что эмоции необязательно противоречат рациональности³⁹. Напротив, они неразрывно связаны с рациональностью. Рациональные способности человеческих существ можно объяснить только если они основаны на эмоциях, а эмоции можно понять лишь в результате применения рациональных способностей⁴⁰.

3.3. Мышление и эмоции

На протяжении всей своей работы Смит употребляет понятие страстей (*passions*) и эмоций (*emotions*) синонимично в значении потребностей, или, как он называет их, «влечений» (*appetites*)⁴¹.

³⁸ См.: *Hermesen H.* Emotion / Gefühl // *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* / Ed. by H.J.Sandkühler. Vol. 1. Hamburg, 1990. S. 661–682.

³⁹ См.: *Roth G.* Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a/M., 1997. S. 178–212.

⁴⁰ *Holzkamp K.* Grundlegung der Psychologie. Frankfurt–N.Y., 1985. S. 95–112.

⁴¹ См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 31–32.

Поскольку страсти и эмоции указывают на наличие потребностей, их нельзя отрицать или подавлять. Напротив, их необходимо удовлетворять или компенсировать, коль скоро они являются такой же естественной составляющей человеческой природы, как и рациональность. Некоторые типы эмоций в качестве знаков определенного типа потребностей, телесных или интеллектуальных, всегда содержат перцептивный, когнитивный, а также интенциональный аспекты. Хотя это не всегда может быть настолько ясно, как представляется в основном в случае с эмоциями, но даже инстинкты и настроения, как показал Фрейд, всегда содержат перцептивный, когнитивный и интенциональный аспекты⁴². Интенциональный и когнитивный аспекты страстей или эмоций всегда связаны либо с некоторыми объектами в самом широком смысле и их отношением к другим людям, либо они связаны с людьми в их отношении к некоторому объекту. Эти аспекты даже аналитически нелегко отделить друг от друга. Так, в представлении Смита, страсти и мышление определяются в физиологическом, психологическом и социальном контекстах. Мышление отличается от эмоций вовсе не тем, что по своей природе указывает на некоторые потребности или по своей природе является восприятием других и самого себя в отношении к некоторым объектам или целям. И мышление, и эмоции всегда связаны с некоторыми потребностями и целями, они всегда относятся к некоторым объектам и их отношениям к другим или к другим людям в их отношении к некоторым объектам. И тем не менее мысли отличаются от эмоций в определенном смысле. Если какой-то тип эмоции воспринимается и идентифицируется, он, как я уже говорил, всегда относится к некоторым целям. Но эмоции ничего не говорят о реализации этих целей. Познание определенных типов эмоций или потребностей необязательно говорит нечто о том, посредством чего и во взаимодействии с чем они могут быть удовлетворены. Интенциональные аспекты эмоций всегда включают некоторые соображения и ценностные суждения, например рационализацию целей и соответствие целей средствам, которые в свою очередь отзываются на данные эмоции и рационализируют их. Если эмоции воспринимаются и идентифицируются, они всегда относятся к некоторым потребностям и целям. Но они ничего не

⁴² *Freud S. Instincts and their vicissitudes // On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis. L., 1991. P. 113–138.*

говорят о конкретных средствах и целях. Конкретные средства и цели должны быть осознанно определены. Другими словами, эмоции дают нам нечто вроде структуры, мысли же в нормативном смысле как сознание, наполняют ее и тем самым в некоторой степени изменяют эту структуру в соответствии с осознанно выбранными целями и определенными средствами.

Рассмотрим, например, физиологическую потребность. Если мы голодны, мы знаем, что нам необходимо питание и мы собираемся что-нибудь съесть. Но мы не знаем точно, что, когда и где мы собираемся съесть. Собираемся ли мы поесть в одиночестве или в компании? Это лишь некоторые из вопросов, на которые следует ответить прежде, чем мы удовлетворим свой голод. То же самое применимо к нашим интеллектуальным и социальным потребностям. Если мы чувствуем, что нас не признают или не уважают в обществе, это порождает страдание и гнев. В этом случае мы должны установить причину переживаемого страдания. Порождено ли оно недостаточным развитием некоторых наших способностей или неспособностью общества признать наши таланты? Даже если мы установили причину нашего страдания, мы не знаем как, посредством чего и когда мы сможем освободиться от него. Например, в первом случае мы должны оценить определенные типы способностей, необходимые для признания нами самими такой личности, какой мы бы желали быть. В последнем случае, если мы, оценивая себя с позиции беспристрастного наблюдателя, убеждены в том, что не недостатки талантов мешают общественному признанию нашей личности, а определенные социальные структуры и предрассудки, тогда мы должны изменить их с тем, чтобы получить общественное признание и уважение. И даже в случае, когда мы убеждены в том, что необходима социальная трансформация, мы не знаем, посредством чего и когда эта трансформация может произойти. Следовательно, эмоции всегда предполагают мышление и наоборот.

4. Понятие беспристрастного наблюдателя Смита как механизм рационализации эмоций и мышления

Согласно учению Смита, чистая эмоциональность, т. е. эмоциональность без рациональности, абсолютно непригодна в коммуникации, а теория рациональности без эмоциональности учитывает только запланированные или стратегические действия и упускает всю сферу спонтанных действий повседневной жизни. Еще важнее то, что отношения, основанные на чистой рациональности, также могут вести к утверждению инструментальных отношений: одновременной инструментализации других и самого себя. Следовательно, ни чистой рациональности, ни чистой эмоциональности нельзя слепо доверять. Они должны быть «обработаны» с помощью некоторых механизмов и приведены к гармонии друг с другом. Нассбаум предположила, что мы можем обнаружить этот «отсеивающий механизм» в концепции беспристрастного наблюдателя Смита, или, как она называет его, «рассудительный наблюдатель» *Judicious Spectator*⁴³.

Происхождение данного понятия Смита можно проследить в идейном и социологическом контекстах. Идейный контекст содержит два аспекта: с одной стороны, речь идет об античной греческой трагедии, работах Хатчесона, Юма и др. как истоках понятия беспристрастного наблюдателя Смита. С другой стороны, речь идет о том, как развивается концепция беспристрастного наблюдателя Смита на протяжении от первого до шестого издания «Теории нравственных чувств». Социологический подход касается социального генезиса «беспристрастного наблюдателя», или совести, поскольку она есть в каждом. Античные корни понятия беспристрастного наблюдателя Смита практически не исследованы. Между тем, существует тесная связь между этим понятием и античной греческой трагедией, которую еще только предстоит выявить⁴⁴.

⁴³ См.: *Nussbaum M. Poetic Justice: the literary imagination and public life. Boston, 1995. P. 72.*

⁴⁴ Самая последняя и, насколько мне известно, единственная книга, посвященная исследованию отношения идей Смита и античных греческих и римских философов, см.: *Vivenza G. Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought. Oxford, 2001.* Однако в этой своей работе Вивенца не рассматривает идейный генезис понятия беспристрастного наблюдателя

4.1. Мыслительные истоки понятия беспристрастного наблюдателя Смита

Нам легче проследить истоки данного понятия Смита в работах Хатчесона и Юма. Издатели «Теории нравственных чувств» Д.Д.Рафаэл и А.Л.Макфи предположили, что «и Хатчесон, и Юм в своих этических теориях способствовали утверждению “наблюдателя”, или “каждого наблюдателя”, или даже “рассудительного наблюдателя”. Это понятие позволило выявить беспристрастный характер моральной позиции. Наблюдатель не является лично заинтересованным в отличие от агента, которого действие касается. Теория морального суждения, включающая понятие наблюдателя, исходит из беспристрастности, даже если Хатчесон и Юм не используют прилагательное “беспристрастный”. Оригинальность подхода Смита заключается в том, что развитие идеи беспристрастного наблюдателя позволяет ему объяснить источник и природу совести, т. е. способности человека судить о своих собственных действиях, и особенно его чувства долга»⁴⁵. С данной оценкой все согласны, она четко зафиксирована в литературе, посвященной Смиуту и в целом – Шотландскому Просвещению⁴⁶.

4.2. Социальный генезис понятия беспристрастного наблюдателя

Социальный генезис понятия беспристрастного наблюдателя в сравнении с концепцией «супер-эго» Фрейда вполне основательно исследован Рафаэлом⁴⁷. В обеих теориях совесть, или второе Я, формируется посредством социализации. Между тем, в этом процессе Фрейд подчеркивает роль отношения к родителям *parental attitudes*, а Смит предлагает гораздо более широкую концепцию со-

Смита в античных греческих трагедиях. Она проводит лишь некоторые параллели между этикой Смита и Аристотеля (См.: *Vivenza G. Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*. P. 46–50).

⁴⁵ *Raphael D.D., Macfie A.L.* Introduction // *Smith A. The Theory of Moral Sentiments*. P. 15.

⁴⁶ См.: *Dwyer J.* Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century, Edinburgh. 168–185; *Mizuta H.* Moral Philosophy and Civil Society // *Essays on Adam Smith* / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson. Oxford, 1975. P. 114–131; *Raphael D.D.* Impartial Spectator // *Essays on Adam Smith*. P. 83–99.

⁴⁷ См.: *Raphael D.D.* Adam Smith. Oxford, 1985. P. 41–44.

циализации. Нет никаких сомнений в том, что Смит рассматривает родителей как «главный фактор в моральном воспитании детей на самых ранних этапах». Но как только дети попадают в среду гораздо более широкую, чем семья, роль учителей, одноклассников, друзей и коллег оказывается столь же важной⁴⁸. Таким образом, в качестве источника нашего морального воспитания и моральных ценностей Смит рассматривает общество в целом⁴⁹. Следовательно, беспристрастный наблюдатель, – это «продукт социального отношения»⁵⁰ и критически отражает все отношения агента в данном обществе. Существует еще одно различие между понятием беспристрастного наблюдателя и фрейдовским «идеальным эго». Понятие «супер-эго» Фрейда определяется лишь негативно. Конечно, теория Фрейда включает и «возвышающее “идеальное эго”», и репрессивную «совесть», но Фрейд делает акцент именно на последнем элементе. Главная роль супер-эго – это роль цензора, подавляющего безудержные сексуальные и другие связанные с ними импульсы. По Смицу же, беспристрастный наблюдатель выносит как положительную, так и отрицательную оценку, ни первая, ни вторая не является при этом преобладающей⁵¹. Рафаэл рассматривает еще одну особенность понятия беспристрастного наблюдателя у Смита, обращая внимание на то, что он иногда называет его «внутренним человеком» («the man within the breast»), который «может быть высшим судьей для “внешнего человека” (“the man without”», поскольку лучше понимает все факты и мотивы»⁵².

4.3. Как беспристрастный наблюдатель рационализирует эмоции и мышление?

Из того что было сказано выше, становится понятно, что Смит не стремился ни подавить мышление, ни истребить чувства, эмоции и страсти. Он стремился рационализировать их. Для того чтобы

⁴⁸ См.: *Raphael D.D.* Adam Smith. P. 43; *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 148–149.

⁴⁹ См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 123–124.

⁵⁰ *Raphael D.D., Macfie A.L.* Introduction // *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 15.

⁵¹ См.: *Raphael D.D.* Adam Smith. P. 42–43.

⁵² *Ibid.* P. 43.

стало ясно, что я имею в виду, рассмотрим теорию страстей Смита, его понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя в их отношении друг к другу. Я вернусь к выше сформулированному тезису о том, что Смит рассматривает проблему души–тела не только как эпистемологическую, но также и как социальную. Я также затрону вопрос и о том, почему Смит считает, что мы должны основать общество на принципе солидарности, а общественную жизнь – понимать так, что каждый должен стремиться к счастью другого, не ожидая, помимо достижения этой цели, ничего иного.

4.3.1. Природа страстей

Теорию эмоций, понятия симпатии и беспристрастного наблюдателя Смита нельзя рассматривать отдельно. Напротив, они взаимно дополняют друг друга и являются необходимыми условиями друг для друга. Способность наблюдателя сопереживать эмоциям и степень сопереживания зависят, *во-первых*, от происхождения эмоций и, *во-вторых*, от природы эмоций. Смит подобно Аристотелю проводит различие между телесными страстями и эмоциями и страстями или эмоциями, которые порождает воображение, между общественными, антиобщественными и эгоистическими страстями, или потребностями.

Во-первых, обсуждая происхождение эмоций, Смит проводит различие между теми эмоциями, которые порождены телом, и теми, которые порождены воображением. Беспристрастный наблюдатель едва ли может сопереживать эмоциям, если они основаны на какой-либо «особенной привычке», безотносительно к тому, порождены они телом или воображением. Беспристрастный наблюдатель не может сопереживать страстям, «которые основаны на определенном состоянии или расположении нашего тела... ибо мы не можем рассчитывать на сочувствие к нам присутствующих, не испытывающих тех же самых ощущений»⁵³. Если от беспристрастного наблюдателя и можно ожидать сопереживания этим страстям, то только определенным их типам, например тем, что связаны со страданием, и это всегда «в весьма слабой степени сравнительно со страданиями, испытываемыми другими»⁵⁴. То же применимо

⁵³ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 48.

⁵⁴ Там же. С. 49.

и к тем страстям, которые берут свое начало в «специфической направленности или привычке» воображения, например сильная привязанность двух друзей, которые уверены в том, что не могут друг без друга существовать, – это та ситуация, которой наблюдатель едва ли будет сопереживать⁵⁵. Скептицизм Смита в отношении способности человека сопереживать этим эмоциям необязательно означает, что, если мы совместно не можем их переживать, их следует подавлять. Напротив, этот скептицизм предполагает критику античного и новоевропейского морального эстетизма. Смит тем самым стремится вывести тело и любовь из сферы общественных суждений, что также связано с его понятиями самообладания и терпимости к другим. Человек в известном положении, или агент, должен осознавать тот факт, что наблюдатель не может поспешно судить о том, являются ли его страсти правильными или неправильными, если не обладает всей полнотой информации. Человек в известном положении должен, следовательно, избегать, насколько это возможно, провокации со стороны наблюдателя. В свою очередь наблюдатель должен осознавать тот факт, что он не может судить о страстях корректно, если он не обладает полной информацией, а следовательно, должен быть терпимым, насколько это возможно.

Во-вторых, обсуждая природу эмоций, Смит проводит различие между общественными, антиобщественными и эгоистическими страстями. Термины «общественный» и «антиобщественный» не означают, что одни страсти социально обусловлены, а другие нет. Согласно Смигу, все наши страсти социально обусловлены. Эти термины скорее означают, что страсти могут поддерживать социальность, расшатывать ее и даже разрушать. Антиобщественные страсти или эмоции – это ненависть, обида и гнев и все их модификации. Общественные страсти – это великодушие, человечность, доброта, сочувствие, взаимная дружба и уважение. Первые настолько же необходимы, как и вторые. Необходимость антиобщественных страстей определяется их защитной функцией, т. е. благодаря им человек оказывается способным защищать себя от нападения или, если рассуждать более широко, обладать чувством справедливости и несправедливости в нормативном смысле.

⁵⁵ См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 51–52.

Однако антиобщественные страсти или эмоции могут оказаться разрушительными, если они не «доведены до более слабой степени, чем та, какую они получили бы, если бы человек отдался на произвол своей природы»⁵⁶. Общественные же страсти никогда не могут быть деструктивными, даже если они чрезмерно выражены. В случае антиобщественных страстей наша симпатия раздваивается, в случае социальных удваивается. В случае ненависти или гнева наша симпатия раздваивается, когда мы наблюдаем, с одной стороны, человека, который переживает эти страсти, поскольку он сам или его друг стали объектом нападения, с другой стороны – человека, который сам является объектом ненависти или гнева. Поэтому «интересы их диаметрально противоположны»⁵⁷. Следовательно, в таких ситуациях наша симпатия всегда разделена до тех пор, пока мы не обладаем полнотой информации. В случае общественных страстей или эмоций двойная симпатия делает их «тем более приятными и заслуживающими одобрения»⁵⁸. Эти эмоции, «если ими запечатлеваются наши поступки и наш образ действия даже относительно неблизких нам людей, почти всегда производят приятное ощущение в самом равнодушном свидетеле. Симпатия постороннего к человеку, испытывающего такие чувства, совпадает с благорасположением его к лицу, вызвавшему их»⁵⁹. Приятными общественные эмоции делает удовольствие сознания быть любимым, и «мужественное сердце более страдает от того, что составляет предмет ненависти и негодования, чем от тех несчастий, которые могут быть причинены ими»⁶⁰. Антиобщественные страсти наносят вред не только тому человеку, на которого направлены, но и тому, кто переживает их, общественные же эмоции всегда благотворны. Поэтому мы пытаемся избегать антиобщественных страстей, насколько это возможно, и всецело поддерживать общественные страсти.

«Эгоистические страсти» Смит определяет как такие, которые находятся посередине между общественными и антиобщественными страстями. Иногда он употребляет термины «эгои-

⁵⁶ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 54.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 58.

⁵⁹ Там же. С. 59.

⁶⁰ Там же.

стический», «себялюбивый» в негативном смысле как эгоизм, а иногда в позитивном или нейтральном – как личный интерес. Эгоистические страсти в этом позитивном смысле никогда не являются настолько приятными, как общественные страсти, и никогда не являются настолько ненавистными, как антиобщественные. Эгоистические страсти – это «страдание и удовольствие, испытываемые нами вследствие нашего личного благополучия или несчастья»⁶¹. Они никогда «не вызывают в нас столько неприятного чувства, как чрезмерная злоба», даже когда чрезмерно выражены, «потому что нет никакой противоположной симпатии, которая возбуждала бы нас против них», и они «не смогут быть так приятны для нас, как беспристрастное человеколюбие или справедливая снисходительность к людям, потому что наше сочувствие не усиливается никакой двойной симпатией»⁶². Например, человек, который бахвалится теми маленькими радостями, которым человечество склонно скорее симпатизировать, и выставляет их напоказ, может вызвать в нас впечатление легкомысленности и даже зависть. Поэтому «чувство благопристойности требует, чтобы мы оставались скромны, даже будучи вполне благополучны» и «вместо того, чтобы хвалиться своим счастьем» нам следует, насколько это возможно, «скрывать нашу радость», «сдерживать тщеславие», возбуждаемое нашим новым положением⁶³. Однако жизнерадостность в противоположность бахвальству своими радостями, всегда порождает сопереживание наблюдателя, даже в случае «особенной склонности» к маленькому удовольствию, которое многие могут себе позволить⁶⁴. Обсуждая горе, Смит различает «пустые страдания», которые не вызывают нашего сочувствия, и «сильное горе», «серьезное горе», к которому наше сочувствие «бывает весьма сильно и искренне»⁶⁵.

⁶¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 60.

⁶² Там же. С. 61.

⁶³ См.: там же.

⁶⁴ См.: там же. С. 62.

⁶⁵ См.: там же. С. 62, 63.

4.3.2. Беспристрастный наблюдатель как инструмент смягчения страсти

Вопрос теперь состоит в том, как мы можем знать, когда выражение эмоции или действие вызывает у наблюдателя сопереживание, а когда не вызывает? Другими словами, где и как можем мы выявить тот стандарт, которым могли бы руководствоваться, разделяя сопереживание наблюдателя, и тем самым добиться общественного признания или уважения, что составляет для человека такую же потребность, как и любая другая? Ответ Смита связан с его концепцией беспристрастного наблюдателя, или «внутреннего человека», которая в свою очередь связана с его теорией социализации. Именно благодаря социализации мы интериоризируем те стандарты, которые соответствуют ситуации нашего действия. Сама теория социализации включает несколько теорий: теорию ситуации, коммуникации, суждения, действия, воспитания. Стандарт беспристрастности, который предназначен для смягчения эмоций и руководства нашими действиями, предлагаемый Смитом, не абстрактный, а практический. Он интериоризируется в результате социализации в самом общем смысле. Посредством социализации формируются наш телесные и интеллектуальные склонности. Поэтому стандарт, в соответствии с которым мы судим, принимаем решения, действуем, выражаем себя, есть в каждом. Это наша совесть как зеркало общих общественных условий, в которых мы находимся. Концепция беспристрастного наблюдателя, или совести – это самый важный вклад Смита в этическую теорию⁶⁶.

Историческая значимость концепции беспристрастного наблюдателя Смита как инструмента рационализации наших страстей станет очевидной, если мы сопоставим ее с европейской социальной и политической мыслью, начиная с Ренессанса, в особенности с философией Гоббса. Концепцию беспристрастного наблюдателя Смита как инструмент для рационализации страстей можно рассматривать в качестве ответа на вызов Гоббса новоевропейской социальной и политической мысли. Описывая естественное состояние, Гоббс утверждал, что всем человеческим существам присущи желания. Эти желания, согласно Гоббсу, порождают новые желания, новые желания порождают другие новые желания и так до

⁶⁶ См.: *Raphael D.D. Adam Smith*. P. 41.

бесконечности. Это естественно и не вызывает никакого конфликта. Но «если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели <...> они стараются погубить или покорить друг друга»⁶⁷. Гоббс предлагает лишь один инструмент для достижения примирения в этой ситуации – установление абсолютистского государства. За этой идеей Гоббса последовал даже Гегель – один из величайших философов Нового времени. Смит же не предлагал установления абсолютистского государства для того, чтобы мы могли управлять нашими страстями. Он также не предлагал уничтожить страсти. Его предложение можно описать как терапию, которую в отношении собственных желаний проводят сами человеческие существа, а не абсолютистское государство или какой-нибудь подобный инструмент. Смит не задается вопросом о том, как можно искоренить наши страсти с тем, чтобы мы могли стать беспристрастными. Но он задается вопросом о том, как мы можем управлять собой, т. е. повелевать нашими страстями так, чтобы они стали общественными и тем самым – поддерживали общительность. Согласно Смиту, мы сможем управлять собой и рационализировать наши страсти, если прежде чем следовать за ними, обратимся к нашей совести. Однако для того, чтобы мы могли слушать голос совести или следовать ее решению, необходимо, чтобы она была свободна от отчуждения и искажения. Обратимся к анализу рассуждения Смита о социальных предпосылках освобождения совести от отчуждения и искажения.

5. Утопия Смита: открытое и прогрессивное общество

5.1. Различие между внутренним и внешним беспристрастным наблюдателем

При обсуждении концепции беспристрастного наблюдателя Смита все соглашались с тем, что между первым и шестым изданием «Теории нравственных чувств» она претерпела фундаментальное изменение. Считается, что концепция беспристрастного

⁶⁷ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 94.

наблюдателя Смита в первом издании 1759 года апеллирует к общественному мнению и исходит из модели гармоничного, саморегулирующегося общества. В этой ранней версии Смит опирается на представление о гармоничном единстве между общественным мнением и совестью агента. Однако в последующих изданиях «Теории нравственных чувств» Смит проводит различие между общественным мнением и совестью. Он утверждает, что «приговоры обоих этих судов основаны на началах и чувствах, хотя в некоторых отношениях сходных и связанных друг с другом, но в действительности раздельных и неодинаковых»⁶⁸.

Вопрос о том, что побудило Смита провести такое различие, составляет предмет полемики. Сам Смит ясно говорит об этом различии в «Предуведомлении автора» к последнему изданию «Теории нравственных чувств» 1790 года. Он пишет, что «шестая часть, в том виде, в каком она представлена в этом издании, написана мною заново»⁶⁹. В литературе, посвященной Смигу, предпринимались две попытки объяснить развитие его концепции.

Во-первых, Дуайер (Dwyer) заявляет, что это не различие, а замена. Он предположил, что Смит заменил объективистскую концепцию беспристрастного наблюдателя идеальной, или субъективистской концепцией. Отчасти это была реакция на критику, а отчасти Смит сделал это, поскольку утратил полную энтузиазма уверенность в моральной действительности общественного мнения. Он утверждает, что Смит перешел «от своего раннего взгляда на совесть как на “зеркало” коллективных отношений к более утонченному и сложному пониманию адаптации индивида к общественным нормам. Понимание морали как отражения объективной реальности у Смита сменилось таким ее пониманием, при котором моральное законодательство в конечном итоге признавалось субъективным»⁷⁰. Отсюда Дуайер заключает, что «Смит указывал, <...> что место этического воспитания – это социальные взаимодействия малого масштаба, порожденные реальной коммуникацией»⁷¹.

⁶⁸ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 137.

⁶⁹ Там же. С. 30.

⁷⁰ Dwyer J. *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*. Edinburgh, 1987. P. 171–172.

⁷¹ Ibid. P. 168.

Во-вторых, Мицута (Mizuta) утверждает, что проведенное Смитом различие между внешним и внутренним беспристрастным наблюдателем было не заменой объективистской теории, а ее развитием. В противоположность Дуайеру он подчеркивает все более углубляющееся в результате работы над «Исследованием о природе и причине богатства народов» понимание Смитом классового антагонизма в гражданском обществе. Используя в аргументации ссылки на события Французской революции и дело Жана Каласа, Мицута показывает, что «в результате расширения и углубления своего исследования, а также в результате самого исторического развития общества Смит постепенно переходит от представления о гомогенном и гармоничном устройстве гражданского общества, изложенного в первом издании, к представлению о его гетерогенном устройстве»⁷².

Я думаю, что и Мицута, и Дуайер предлагают довольно одностороннюю интерпретацию развития концепции Смита. В особенности это касается позиции Дуайера, которую едва ли можно подтвердить текстами Смита. Его утверждение о том, что Смит заменяет свою объективистскую теорию беспристрастного наблюдателя на субъективистскую, едва ли можно считать обоснованным. Для Смита теория интересубъективности является скорее объективистской, нежели субъективистской. Она начинается с вопроса не о том, как человек воспринимает самого себя, а о том, как воспринимают его другие. Речь идет не об априорном определении человеком самого себя, а об апостериорном определении человека через его отражение во взгляде других. Именно поэтому теория самости Смита является не субъективистской, а объективистской.

Теперь рассмотрим позицию Мицуты, в которой развитие взглядов Смита сводится к осознанию гетерономной природы гражданского общества. Конечно, классовый антагонизм можно рассматривать как одну из главных причин, по которой Смит провел то различие, о котором было сказано выше. Но это не единственная важная причина. Даже в гетерономном общества с классовыми антагонизмами всегда существуют общественные отношения, в которые классовые антагонизмы проникнуть не могут. И даже в самом гармоничном обществе всегда будут возникать

⁷² Mizuta H. *Moral Philosophy and Civil Society // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson. Oxford, 1975.*

конфликты. Поэтому можно сказать, что различие Смита основано не только на его понимании противоречивой природы гражданского общества, но также на его понимании природы человеческого общества как такового. Так что к приведенному выше утверждению Дуайера об эволюции взглядов Смита на совесть следует отнести серьезно. Однако его теория замены и обусловленная этой теорией редукция учения Смита к «взаимодействиям малого масштаба» снижает общественную значимость этики Смита.

Смит хорошо осознавал тот факт, что серьезнейшие моральные проблемы вызваны не столько ситуативно обусловленным различием между индивидами, сколько ситуативно обусловленным различием между общественными классами, поскольку, согласно Смиту, «отличия званий и порядка в обществе <...> представляется первоначальной и главной причиной искажения наших нравственных чувств»⁷³. И именно «искажение наших нравственных чувств» порождает отчуждение и деформацию нашей совести. Поскольку эта проблема существует, Смит очерчивает границы общественной жизни, внутри которых эта жизнь может быть рационализирована, а также может быть преодолено и искажение морали в общественной жизни.

5.2. Свободная коммуникация как основа и признак открытого общества

Когда Смит рассматривает такого рода вопросы, он опирается на две противоположные модели общества. Первая – это модель гармоничного открытого общества, в котором каждому потенциально предоставлено право доступа ко всем сферам общества. Вторая – модель фрагментированного в результате разделения труда и противоположности интересов общества. Во фрагментированном и, следовательно, закрытом обществе, поскольку общая ситуация, в которую встроены «человек в известном положении», также фрагментирована, устойчивые интеллектуальные и эмоциональные склонности этого человека могут быть сформированы именно данной частной ситуацией, в силу чего «человек в известном положении» может действовать исходя исключительно из частной точки

⁷³ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 78.

зрения, будучи неспособным принять во внимание общую точку зрения. Поэтому такое общество закрыто, оно ограничивает каждого человека тем, что на протяжении всей жизни допускает его лишь в определенные сферы общественной жизни. Первый тип общества основан на доверии и открытой коммуникации, второй основан на недоверии и ограниченной коммуникации или даже, что более вероятно, на манипуляции.

В закрытом обществе, даже если мы знаем, что существует гораздо более масштабный мир, мы не можем рассуждать о нем как о нашем мире, поскольку знаем, что исключены из него. Мы не можем заботиться о нем, поскольку знаем, что не являемся его частью, не можем доверять ему. Мы должны проверять информацию много раз, прежде чем доверимся ему. «Скрытность и осторожность, напротив, внушают нам некоторое недоверие: мы опасаемся влияния человека, который не открывает нам своих намерений»⁷⁴. Поэтому если мы по необходимости вовлечены во взаимодействие с индивидами из разных сфер, мы воспринимаем их как чужих и не можем открыться им. Мы должны часто оставаться формальными, чисто рациональными в негативном смысле слова и дистанцированными. Эта дистанция совсем не такого рода, как в открытом обществе. В открытом обществе мы также должны утверждать дистанцию по отношению к объектам, к которым стремимся, для того чтобы не допустить их власти над нами. В противном случае наши страсти могут превратиться в зависимости, и мы потеряем свою свободу в отношении к ним⁷⁵. Или в наших отношениях к другим мы также должны соблюдать дистанцию, чтобы размышлять над тем, что они говорят. Интерес или забота всегда предполагают дистанцию. Но ее нельзя отождествлять с отсутствием интереса, заботы или отстраненностью. И напротив, дистанция, которую мы должны соблюдать в закрытом обществе, сопровождается недоверием. Поэтому в закрытом обществе все общественные отношения могут стать инструментальными или утилитарными. Нас интересует не счастье других, а наше собственное счастье. В таких ситуациях мы должны подавлять все наши чувства, эмоции, я имею в виду – почти все, что может иметь отношения к близости. Голос,

⁷⁴ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 325.

⁷⁵ Plessner H. 'Über den Begriff der Leidenschaft // Gesammelte Schriften. Vol. 8. Frankfurt a/M., 1983. S. 71.

который мы слышим, исключительно рациональный. Мы не можем заметить в нем какое-либо чувство или эмоцию. Поэтому мы не можем ему доверять. Здесь мы находим социальную причину дуализма души и тела: общественные отношения, основанные на принципах разделения труда и принципах полезности.

Гармоничное, открытое, не фрагментированное общество может формировать наши склонности другим способом. В условиях открытого, гармоничного общества общие интеллектуальные и телесные способности человека могут быть сформированы таким образом, что «человек в известном положении» может действовать спонтанно, т. е. без долгих и глубоких рассуждений, на основе принципа беспристрастности, спонтанно принимая во внимания как общие, так и частные интересы. В открытом обществе мы можем легко вообразить, что существует социальный мир, который гораздо масштабнее нашей конкретной ситуации. Мы можем представить целое благодаря нашему опыту в различных сферах общественной жизни или благодаря полученному образованию. Даже когда мы включены в конкретную ситуацию, мы знаем, что можем иметь доступ в другие сферы без каких-либо непреодолимых ограничений или барьеров. Мы можем получить информацию о функционировании этих сфер и можем доверять ей и опираться на нее. Поэтому, если мы включены во взаимодействие с индивидами из других сфер общественной жизни, нам не надо скрывать наши чувства, эмоции, личные соображения. Поскольку существует «взаимная симпатия», у нас нет потребности в самоцензуре, мы можем без всякого страха открыть наш внутренний мир, нашу интимность. У нас нет оснований для опасения, что нашим слепым доверием и неоправданной открытостью могут злоупотребить. Смит показывает, следовательно, что «доверие» и «свободная коммуникация» являются главными особенностями открытого общества. Он говорит, что когда мы можем доверять кому-либо, «мы ясно видим путь, по которому он желает вести нас, и мы с удовольствием позволяем ему руководить нами»⁷⁶. Смит продолжает: «Нам хочется знать, как себя чувствуют другие люди, проникать в их сердца и наблюдать за волнующими их чувствами»⁷⁷. В открытом общении «человек, отзывающийся на эту естественную склон-

⁷⁶ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 325.

⁷⁷ Там же. С. 326.

ность, так сказать, пускающий нас в свою душу, сам открывающий ее перед нами, как бы оказывает нам самое радушное гостеприимство. Человек, одаренный даже обыкновенными достоинствами, непременно понравится нам, если он настолько откровенен, что не скрывает ни мыслей своих, ни зародивших их побуждений. Именно вследствие подобного безграничного чистосердечия нам так нравятся дети»⁷⁸.

Конечно Смит знал, что в реальности не могут существовать ни идеальное общество в столь чистом виде, как это представлено в его модели, ни общество, основанное на принципе полезности, понижающем все социальные отношения. Смит приводит сравнение для того, чтобы показать различие между тем, что мы переживаем в коммерческом обществе, и тем, что может произойти, если общество будет развиваться. Поэтому концепция беспристрастного наблюдателя, или совести, предложенная Смитом, не является утопией, оторванной от реальности, подобной утопии Томаса Мора. Поскольку каждый обладает совестью, она представляет собой действительную составляющую современного общества, ее необходимо освободить от искажений и ей необходимо придать ключевое значение.

Библиография

Айер А.Дж. Язык, истина и логика / Пер. с англ. В.А.Суровцева, Н.А.Тарабанова; Под общ. ред. В.А.Суровцева. М., 2010.

Аристотель. О душе // *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

Аристотель. Риторика // *Аристотель.* Риторика. Поэтика / Пер. с древнегреч. О.П.Цыбенко. М., 2000. С. 5–148.

Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 3–545.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–72.

Декарт Р. Страсти души // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 481–572.

⁷⁸ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 326.

Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.

Фейербах Л. Против дуализма души и тела, плоти и духа // *Фейербах Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 146–167.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.

Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. 2-е изд., доп. и испр. Т. 1. М., 1996.

Ackrill J.L. Aristotle the Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Davie G. Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy // A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment. Vol. 2 / Ed. by M.Macdonald, introd. by R.Gunn. Edinburgh, 1994.

Davie G. The Mirror Theory: Hume and Smith against Derrida // A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment. Vol. 2 / Ed. by M.Macdonald, introd. by R.Gunn, Edinburgh, 1994.

Dwyer J. Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century. Edinburgh, 1987.

Freud S. Instincts and Their Vicissitudes // On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis (The Pinguin Freud Library, vol. 11). London: Penguin Books, 1991.

Gunn R. Scottish Common Sense Philosophy // Edinburgh Review. 1991–1992. № 87.

Hauskeller M. Geschichte der Ethik: Antike. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

Hermesen H. Emotion/Gefühl / Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften / Ed. by H.J.Sandkühler. Vol. 1. Hamburg, 1997.

Holzkamp K. Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/N.Y.: Campus Verlag, 1985.

Kohlberg L. Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

Kohlberg L., Levine Ch., Hewer A. Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen // *Kohlberg L.* Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

Mizuta H. Moral Philosophy and Civil Society // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Th.Wilson. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Mullan J. Sensibility // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter. London: Penguin Books, 1996.

Mullan J. Sentiment // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, R.Porter. London: Penguin Books, 1996.

Nussbaum M.C. Poetic Justice: the Literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995.

Plessner H. Über den Begriff der Leidenschaft // Gesammelte Schriften. Vol. 8. Frankfurt a/M., 1983.

Raphael D.D. Adam Smith. Oxford–N.Y.: Oxford Univ. Press, 1985.

Raphael D.D. Impartial Spectator // Essays on Adam Smith / Ed. by S.S.Skinner, Wilson Th. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 1975.

Raphael D.D., Macfie A.L. Introduction // *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

Reid Th. Philosophical Works. / Ed. by W.Hamilton. Vol. II. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

Roth G. Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.

Smith A. Of the External Senses // Essays on Philosophical Subjects / Ed. by J.C.Bryce, W.P.D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

Smith A. The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy // Essays on Philosophical Subjects / Ed. by J.C.Bryce, W.P.D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

Tomaselli S. Sympathy // A Dictionary of Eighteenth-Century History / Ed. by J.Black, P.Roy. London: Penguin Books, 2001.

Vivenza G. Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage // Adam Smith's Thought. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

Перевод с английского Ольги Артемьевой, Ларисы Критской