

Т. Г. Румянцева

УДК 1(430)"17/18"(075.8)

Кафедра философии культуры, факультет философии и социальных наук, Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

**КРИТИКА Г. ГЕГЕЛЕМ
ЭТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ И. КАНТА**

В статье представлены основные аргументы гегелевской критики этической доктрины И. Канта. Показано, что основу этой аргументации составляет попытка Гегеля выявить главное противоречие этики Канта, которое, как он полагал, заключается в том, что выполнение безусловных нравственных требований приводит к полному устранению самой морали.

Ключевые слова: Гегель, Кант, этическая доктрина, «Феноменология духа», законодательный разум, моральное мировоззрение, нравственный долг.

Образец цитирования: Румянцева Т. Г. Критика Г. Гегелем этической доктрины И. Канта // София: электрон. науч.-просветит. журн. 2019. № 1. С. 3–8.

T. Rumyantseva

Department of philosophy of culture, faculty of philosophy and social sciences, Belarusian State University, Minsk, Belarus

HEGEL'S CRITIQUE OF KANT'S ETHICAL DOCTRINE

The article reveals the main arguments of the Hegelian critique of I. Kant's ethical doctrine. It is shown that the basis of this argument is Hegel's attempt to reveal the main contradiction of Kant's ethics, which, according to Hegel, lies in the fact that the fulfillment of unconditional moral requirements leads to the complete elimination of morality itself.

Keywords: Hegel, Kant, ethical doctrine, «Phenomenology of the Spirit», legislative reason, moral world outlook, moral duty.

For citation: Rumyantseva, T. (2019). Hegel's critique of Kant's ethical doctrine. *Sophia*, 1, 3–8 (in Russ.).

**Автор:**

Татьяна Герардовна Румянцева – доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук БГУ.
t.rumyan30@gmail.com

Author:

Tatyana Rumyantseva – doctor of philosophy, professor of the department of philosophy of culture of the faculty of philosophy and social sciences, BSU.

Возвращение к полемике между двумя виднейшими представителями немецкой классической философии не теряет своего эвристического значения и в наши дни, демонстрируя наличие двух существенно различных этических доктрин, одна из которых утверждает идею автономии морального сознания, самоценность морального поступка и его формальную безусловность. А другая предполагает, что определенный нравственный долг может быть правомерен лишь при конкретных общественно-исторических

условиях; что, являясь моментом постоянно меняющегося живого целого, моральные требования сами должны меняться с изменением общества.

Впервые к моральной философии Канта Гегель обращается еще в работах Франкфуртского периода. Он критикует его за утверждение превосходства кантовской этики над позитивной религией, противопоставление долга и склонности, а также за ее абстрактный характер.

Новым этапом этой полемики станет обращение к моральной философии Канта в «Феноменологии духа». Так, при исследовании «законодательного разума» Гегель буквально обрушивается на кантовские принципы морального должностования. Этот разум, считает он, берется за дело установления безусловно-всеобщих заповедей, а обнаруживает лишь *формальную всеобщность* «сути дела»: его принципы оказываются субъективными и случайными, так как их безусловная форма впадает в противоречие с условностью и случайностью их содержания [1, с. 224–225]. То есть «законодательный разум» берется за дело установления нравственности и определения ее законов. Эти законы должны служить руководством для образа мыслей и поведения, они приобретают характер *заповедей*, которые имеют притязание на безусловно всеобщее значение. Но Гегель здесь же обнаруживает, что на деле эти заповеди оказываются субъективными и случайными, так как их безусловная форма впадает в противоречие с условностью и случайностью их содержания. Он приводит в пример две такие заповеди: «*Всякий должен говорить правду*» и «*Возлюби ближнего своего как самого себя*».

Рассмотрим на примере первой из них логику рассуждений философа. «При провозглашении этой обязанности как безусловной, – пишет он, – тотчас же добавляется условие: *если он знает правду*. Заповедь поэтому будет теперь гласить: *всякий должен говорить правду, всякий раз согласно своему знанию ее и убежденности в ней...* Но на деле..., провозглашая ее, он тут же и нарушил; он *говорил*: всякий должен говорить правду; *имел же он в виду*, что всякий должен говорить правду согласно своему знанию ее и убежденности в ней; т. е. *он говорил не то, что имел в виду*; а говорить не то, что имеют в виду, значит не говорить правды. Вместе с поправкой эта неправда или неудачная формула теперь будет гласить: *всякий должен говорить правду согласно своему имеющемуся всякий раз знанию ее или убежденности в ней*» [1, с. 225]. Тем самым всеобщее-необходимое этой заповеди обратилось в совершенную случайность, так как выполнена она может быть лишь при условиях, зависящих только от чистых случайностей. Если же во избежание этих случайностей заповедь будет гласить, что «*всякий должен знать истину*», то противоречие возрастает еще больше, ведь это знание должно быть обоснованным.

Такая законодательная деятельность разума оказывается обреченной, по Гегелю, на неудачу.

Далее философ подвергает критике и категорический императив Канта, не упоминая, правда, имени своего соотечественника, и усматривает в нем исключительно *формальный* характер из-за отсутствия в этом императиве всеобщего абсолютного содержания. Получается, что разум может устанавливать только основывающиеся на должностовании заповеди, которые не являются *действительными* законами. Однако и заповедям такого рода следовать, по Гегелю, в принципе невозможно из-за наличия множества самых разнообразных уловок для отклонения от них. Таким образом, постулируя только «*формальную всеобщность*», разум оказался неспособным «создавать

действенные правовые и нравственные законы», поэтому ему остается только определять, «способно ли некоторое содержание быть законом или нет, когда оно не противоречит себе самому» [1, с. 227].

Однако, с самыми острыми, по словам К. Фишера, «эпиграмматическими шипами» моральная философия Канта столкнется в отделе «Феноменологии», посвященном *Духу*. Гегель вновь возвращает нас здесь к теме нравственности, которая как бы выходит «из купели огня и крови» в ее более высоком, новом облике *моральности*. «Возникла новая форма морального духа», – скажет он. Философ назовет этот фрагмент – «Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность», подразделяя его, в свою очередь, на три главы: «Моральное мировоззрение», «Перестановка», «Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение». Абсолютная свобода сохраняется здесь уже не как «неочищенная воля отдельных лиц», а как бескорыстная или чистая воля и ее чистое самосознание.

Возникшая здесь новая форма сознания нашла свое воплощение, по Гегелю, именно в моральной философии Канта, которую он не только подробнейшим образом излагает, анализирует, но и стремится всячески опровергнуть. Опровержение кантовской моральной философии в этой части текста «Феноменологии» осуществляется следующим образом.

Основу критической аргументации философа составляет попытка выявить главное *противоречие* кантовой этики, которое, по Гегелю, заключается в том, что выполнение безусловных нравственных требований как необходимых и безусловных постулатов, из которых и состоит мораль, приводит к полному устранению самой этой морали. Вводя понятие «морального мировоззрения», он понимает под ним весь круг этих постулатов, в котором движется моральный дух и в котором Гегель и обнаруживает «целое гнездо неосмысленных противоречий» [1, с. 330]. Он называет это «подтасовкой», так как моральный дух, прекрасно осознавая все эти противоречия, видит себя вынужденным изменять «положение своих требований», иначе говоря, ставить их по-другому, или подтасовывать («переставлять и в то же время притворяться»). Нравственное сознание подтасовывает при этом не только свои положения, но и самого себя, так как оно несерьезно относится к своим утверждениям, да и не может к ним серьезно относиться в силу невозможности выполнения этих требований. Гегель подробно описывает отношение между моралью и миром, утверждая, с одной стороны, безусловный характер моральных целей, а, с другой, – постулирует гармонию между моралью и миром. Из этого первого постулата он выводит затем и все остальные, на которых и зиждется моральное мировоззрение. Это, во-первых, гармония нравственности и блаженства, во-вторых, гармония между моралью и чувственностью, и, в-третьих, чистый долг, соединяющий два предыдущих постулата. Однако, человеческое сознание в силу своей ограниченности и несовершенства, вследствие своей чувственности и т. п. оказывается нечистым в своих деяниях; сознание долга и действительность не согласуются между собой, и решение задачи их гармонического единения отодвигается в бесконечность. А так как моральное сознание не может серьезно относиться к задаче, решить которую не представляется возможным, оно должно, по Гегелю, подтасовывать свои положения. Именно в этой второй главе под названием «Перестановка» Гегель и анализирует собственно учение Канта, которое, как уже упоминалось, никогда «не сталкивалось с таким рядом направленных против него эпиграмматических шипов, как в этом отделе Феноменологии» [3, с. 309]. Не имея возможности подробно

рассмотреть все нюансы этой критики, остановимся кратко на характеристике лишь тех формообразований сознания, которые в этой связи разбирает Гегель.

Весь пафос его критики направлен здесь на то, чтобы показать: в этом мире и речи не может быть о гармонии между нравственностью и блаженством, благо и наслаждение распределены в нем так несправедливо, что доброму человеку живется плохо, а дурному хорошо; блаженство не может быть заслужено достоинством, его получают только из милости, а значит, люди не стремятся его заслужить, а лишь ожидают и надеются на него. Гегель делает вывод о том, что нет ни одного положения морального сознания, которое нельзя было бы поколебать указанием на заключающиеся в нем противоречия и которое нельзя было бы поэтому не вернуть назад. Речь идет о дуализме между моралью и действительностью, на котором и покоится, по Гегелю, такая форма сознания, как *моральное мировоззрение*. Против него выступает следующее формообразование, которое должно преодолеть незавершенность морального (кантовского) самосознания, состоящую в том, что оно не может желать счастья «как *такового* в себе самом и для себя самого и ожидать его не на том абсолютном основании, а в зависимости от случая и произвола». Моральное мировоззрение постоянно сталкивается с мнением о том, что «никакого морального сознания не существует» [1, с. 339] и именно в контексте этой антитетики совесть утверждает себя в качестве *духа*, как «непосредственно достоверно знающего себя как абсолютную истину и бытие». Она освобождает моральное мировоззрение от игры подтасовок и случайных блужданий, в ней снимается противоречие между долгом и действительностью, полагает Гегель. Это достигается благодаря тому, что долг больше не противостоит «самости... теперь закон существует для самости, а не самость для закона». Совесть приобретает силу осуществлять свои цели, в том числе и благодаря содействию «других самостей». Она находит поддержку в обществе, она открыта всеобщему и трансцендентному, ожидая отсюда поддержки и осуществления своей воли как всеобщего закона. Однако, опираясь уже не на понятие долга, а на свои личные убеждения и направления своей воли, совесть вскоре оказывается прекраснородушной, или *прекрасной душой*, очень суетной, расходующей свои силы скорее на суждения и речи, нежели чем на деятельность, т. е. на соприкосновение с действительностью. Поэтому и данная форма сознания скоро «испаряется» и «выдыхается» «в страхе запятнать великолепие своего внутреннего мира действительностью и бытием и, желая сохранить чистоту своего сердца». На смену такой совести приходят «зло» и «обсуждающее сознание». Из них первое оказывается своекорыстным, в высшей степени эгоистичным настроением, которое под маской справедливости и добра ведет игру лицемерия. Второе же – «везде шпионит, разыскивая своекорыстные и злые цели, всегда стремясь изобличать». Это обсуждающее сознание не делает здесь никаких различий и объявляет все мотивы своекорыстными, утверждая, что и великие исторические личности действовали лишь из жажды славы и честолюбия. «Ни один поступок не может избежать подобного обсуждения, ибо долг ради долга, эта чистая цель, есть нечто недействительное». И дальше – знаменитая фраза Гегеля, в которой он обыгрывает известную французскую поговорку о том, что нет героя для камердинера. Он пишет: «Для лакея нет героя, но не потому, что последний не герой, а потому, что тот – лакей, с которым герой имеет дело не как герой, а как человек, который есть, пьет, одевается, [т. е.] вообще имеет с ним дело со стороны единичности потребностей и представлений. Таким образом, для обсуждения нет такого поступка, в котором оно не могло бы... сыграть роль лакея моральности» [1,

с. 357–358]. За много лет до своих знаменитых лекций по философии истории, в которых он разовьет свое учение о *всемирно-исторических личностях*, опубликованных учениками уже после его смерти в 1837 г., Гегель впервые выразит здесь, на примере деятельности оценивающего сознания, свое к ним отношение.

Итак, именно из противоречия между долгом и действительностью произошли, по Гегелю, все противоречия и постулаты морального мировоззрения. Этот дуализм был снят в совести, из которой затем возникает противоположность между деятельной и теоретической совестью в форме «прекрасной души», а также последующее противоречие между «злым» и «обсуждающим сознанием», которое также снимается и таким образом завершается дуализм морального духа. Обе формы сознания сделались равными друг другу, зло оказалось по обеим сторонам, ибо оценка одной стороны оказалась столь же злой, как деятельность другой, каждая из сторон потому должна познать свое ничтожество, очиститься и восстановить чистоту самосознания. Таким образом, по Гегелю, разрешится противоположность и с обеих сторон возникнет т. н. «прощение» и «примирение». Это и есть то, что философ образно назовет «злом и его прощением». «Раны духа заживают, не оставляя рубцов» [1, с. 359]. Противоположность при этом не исчезает, она остается в полной действительности и силе: на каждой стороне стоит действительное знание, самосознание, я, но так, что они друг друга признают, а не отрицают. Гегель пишет, что впервые самосознание здесь удвоилось в истинном смысле этого слова и такое взаимное признание он назовет *абсолютным духом* [1, с. 360]. Противоположность не исчезает, она *примирена* и это «примиряющее „да“», в котором оба „я“ покидают свое противоположное *наличное бытие*, есть наличное бытие расширившегося до двойственности „я“, которое в ней остается равным себе и в своем полном отрешении и в противоположном себе обладает достоверностью себя самого; это – являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание» [1, с. 361]. Так Гегель завершает, наконец, свой столь пространный и сложный раздел о духе и переходит к следующей ступени развития сознания – религии.

Оценивая гегелевское учение о нравственности, развитое им на страницах данного раздела феноменологии, и сравнивая его с учением Канта, хотелось бы привести суждения ряда авторитетных российских исследователей, как, например, Э. Ю. Соловьева, который, в частности, полагает, что моральные взгляды этих двух мыслителей опираются на две различные этические доктрины. Так, «моральная философия Канта основана на этической доктрине стоиков, согласно которой добродетельно жить означало для стоиков, не обращая внимания на жизненные обстоятельства, соответствовать абстрактной сущности человека, которая открывается через спекуляцию» [2, с. 447]. Культивируемая стоиками «автаркия» предполагает, как известно, мужество человека перед лицом безвыходных обстоятельств и достоинство личности, обладающей разумной волей, которые, вместе взятые, и утверждают автономию морального сознания. При этом моральный поступок самоценен, и главным для человека становится забота не о следствиях благих намерений, а об их формальной правильности, чистоте и безусловности. Что же касается гегелевского учения о морали, то оно имеет явный христианский характер, представляя собой, по словам российского философа А. Г. Мясникова, «философию сострадания по отношению к слабости и немощности индивидуальной человеческой природы, которая способна к практическому преобразению самой себя и мира при условии отказа от своей самодостаточности» [2, с. 448]. Его диалектика всеобщего и единичного особенно выпукло проявляет себя в этике, где

совесть отдельной «самости» находит признание и одобрение в религиозной общине, подчиняет себя всеобщему, становится совестью – общим знанием, и в этом находит успокоение. Ее отношение к долгу определяется признанием и одобрением большинства, что снимает с отдельного лица ответственность за выполнение этого долга, особенно если всеобщее благоразумие сулит большее благо или требует солгать ради самосохранения. «Целесообразное нарушение долга будет *прощено* сообществом, и человек найдет *примирение* с ним» [2, с. 448].

Вскрывая внутреннюю противоречивость кантовского безусловного долженствования как не способного к осуществлению всеобщих законов, Гегель продолжил ранее высказанную мысль, что *определенный* нравственный долг может быть правомерен лишь при *определенных* общественно-исторических условиях; что, являясь моментом постоянно меняющегося живого целого, моральные требования сами должны меняться с изменением общества. Правда, продемонстрировав прагматизм в трактовке морального долга, он предложит взамен *религиозную веру* в трансцендентную силу «общинного» сознания, которая и станет формообразованием, якобы снимающим все противоречия морального мировоззрения.

Литература

1. Гегель Г. Феноменология духа. Санкт-Петербург: Наука, 1992. 441 с.
2. «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. Москва: КАНОН+, 2010. 672 с.
3. Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Полутом 1. Москва; Ленинград: Гос. соц.-экон. изд., 1933. 611 с.