

ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ «МОДЕРНИТИ» В ЭТИКЕ И. КАНТА

Активизация интереса этики к проблеме обоснования морали¹ в конце XX века вызвана и теоретическими, и социально-историческими причинами. Характер обоснования морали изменяется с развитием самой морали, каждая историческая эпоха ставит на повестку дня вопрос о подкреплении теоретическими доказательствами присущей ей системы нравственности. Кроме того, чем динамичнее социальные процессы, тем больше релятивизируются нравственные представления, создается впечатление падения нравов, а потому усиливается необходимость поддерживать мораль процедурами обоснования. Проблема обоснования морали заостряется также в связи с пересмотром теоретического багажа классического рационализма и классической философии в целом. Если модерн-проект эпохи Просвещения исходил из возможности и необходимости рационального обоснования нравственных представлений, то дальнейшее развитие культуры «модернити» обнаружило границы новоевропейского типа рациональности, поставило вопрос о новых способах аргументации значимости нравственных ценностей и норм.

В этом контексте обращение к этике И. Канта – это возможность прояснить истоки и основания наших способов этического теоретизирования. Можно сказать, что этика И. Канта отражает глубокую перестройку нравственной реальности при переходе от традиционных обществ к обществам «модернити». Изменения коснулись не только системы ценностей, но и самого способа моральной регуляции поведения. С тех пор мы собственно и называем моралью тот феномен, который оформился в период модернизации и специфика которого зафиксирована в этических построениях философов Нового времени.

Теоретические способы обоснования новой системы нравственности различны: так этика Канта и «теория разумного эгоизма» Гольбаха предлагали с этой целью диаметрально противоположные процедуры. Для И. Канта было важно обосновать обязательность долга через соответствие поступков специфической моральной форме. Для Гольбаха, как и прочих натуралистически ориентированных мыслителей, обосновать мораль означало сформулировать некие содержательные моральные предпочтения «всякого разумного человека». В этой противоположности проявились две

фундаментальные тенденции этической рефлексии: «линия Канта» и «линия Аристотеля», или «этика долга» и «этика ценностей».

Аристотель построил этику вокруг категории высшего блага, стремление к которому побуждает человека обретать добродетель, что возможно при совершении соответствующих поступков. Феномен долженствования здесь не эксплицируется, должное поведение трактуется как реализация блага. Можно сказать, что такая постановка проблемы является господствующей в античной этике. Лишь в учениях киников и стоиков можно проследить мотивы альтернативной – ригористической – трактовки морали. Последняя приобрела актуальность в период становления культуры «модернити», сначала у Лютера, а затем у Канта. С этой теоретической позиции мораль суть исполнение долга, в результате чего и утверждается специфическая моральная ценность – добро.

В современной этике описанная альтернатива представлена полемикой между сторонниками субстанционального и функционального подходов к вопросу о сущности морали и природе ее абсолютов. Одни авторы, вслед за Аристотелем, полагают, что мораль – это некое содержание, определенные ценностные представления, которые исторически различными способами вменяются индивиду. Они исходят из того, что у людей существуют специфические моральные потребности, удовлетворению которых и служит нравственность. Независимо от того, носят ли эти потребности биологический или социальный характер, предполагается, что они являют собой базовые константы человеческой жизни, вне которых она не может реализоваться как человеческая. Такой подход развивается в работе Р.Г. Апресяна «Идея морали»², Л.В. Максимова «Обоснование морали: логико-когнитивные аспекты»³, в знаменитой книге А. Макинтайра «После добродетели»⁴.

Другая традиция, представленная в конце XX века наследием О.Г. Дробницкого⁵ в русскоязычной этике, и этикой дискурса⁶ – в немецкой, восходит к И. Канту и строится на том, что сущность морали определяется спецификой ее способа регуляции. Специфика эта задается особым типом морального требования, формой его вменения и обоснования. Подобная интерпретация сущности морали стала возможной в период образования у морали именно такой сущности. Выявление Кантом специфики морали стало актуальным в связи с тем, что мораль стала, наконец, таким специфическим объектом.

Нравственность традиционного общества всегда получала свое обоснование в сфере сакрального, будь то идеология мировых религий или архаические верования. Таким образом, она фактически тяготела к «этике ценностей», предписывала конкретное содержание поведения, получившее сакральную санкцию. Соответственно, этические системы традиционного общества органично соответствовали такому типу реальных нравственных

отношений, а поскольку традиционные общества склонны к консерватизму в вопросе о ценностях, то и в этике соответствующая традиция оказалась доминирующей.

Традиционные общества, основанные на аграрном способе производства, невзирая на национальные и даже цивилизационные различия, закономерно сформировали некий единый комплекс нравственных представлений, отвечавший фундаментальным характеристикам аграрного социума. К ним можно отнести почитание традиции, почитание предков как гарантов этой традиции и старших как носителей традиции; высокий нравственный статус мужчины и половую мораль для женщины; необходимость обрабатывать землю (трудолюбие) и защищать ее (патриотизм); одобрение сотрудничества, взаимопомощи, действий на благо социального целого (коллективизм). Традиционные общества сознательно ориентировались на устойчивое воспроизведение этих веками проверенных правил жизни, которые и отождествлялись с моралью. Вполне логично обосновывать такую систему нравственности по Аристотелю: через категорию блага, в свете которой собственно моральное благо (добро) не вычленено среди прочих ценностей и выражается в социальной практике индивида. Как только социальная основа традиционализма – община – стала сдавать свои позиции, соответствующие ей ценности стали активно разрушаться. Чтобы сохранить мораль, было необходимо перейти к другому способу ее обоснования: не через ценности, а через способ регуляции, который, в свою очередь, изменился и усложнился.

Нравственность «модернити», становление которой связано с формированием капиталистического способа производства и индустриализацией, сознательно полагала себя как альтернатива традиции. Традиционная нравственность по определению была обращена в прошлое, расценивала всякое социальное изменение негативно, представлялось самоочевидным, что быть нравственным – это сохранять вечные и неизменные нравственные ценности в неприкосновенности. Нравственность «модернити» во главу угла ставит динамику: недостаточно иметь нравственные устои, надо совершенствовать свою мораль; в морали, как и в промышленности, есть прогресс, более того, он должен быть. Вопрос о совершенствовании социального порядка в традиционной культуре не мог быть даже поставлен, ибо общество (община, церковь, государство) выступало идеальным резервуаром нравственных ценностей, не нуждавшихся в каком-то «улучшении». Теперь нравственным идеалом стал «человек, сделавший себя сам», не рожденный благородным (с «доброй природой»), а приведший себя в определенное им самим должное состояние.

Этика Канта целиком отвечала этому динамическому характеру эпохи, выдвигая в центр морали долг, резко противопоставленный сущему. Столь

сильным «вертикальным» пафосом отличалась разве что ранняя христианская мораль, в которой высшая моральная ценность полагалась трансцендентной неискоренимо греховному миру. Не случайно ранние христиане называли себя *moderni* в отличие от *antique*. Однако идея устремленности в будущее реализовалась в тысячелетних нравах христианского мира скорее как потенциальная, чем актуальная. В этике Канта долг стал движущей силой нравственного развития, стремление же к благу (счастью) выводилось за пределы моральной мотивации и относилось к числу эмпирических оснований человеческого поведения. Последовательно проводимое И. Кантом противопоставление феноменального и ноуменального планов человеческого бытия, задавало моральному сознанию напряженное совершенствование. «Моральное состояние человека... есть *добродетель*, т.е. моральный образ мысли *в борьбе*, а не *святость* в мнимом обладании полной *чистой* намерений воли»⁷.

Основополагающей характеристикой «модернити» стал переход от аграрного производства к индустриальному, от натурального хозяйства к господству товарно-денежных отношений. Модернизация ознаменовалась разрушением всех тех органических общностей, которые составляли традиционный социум. Род, община, большая семья из форм организации общественной жизни в целом превратились в локальные социальные образования, вовлеченные во взаимодействие с другими социальными единицами по универсальным правилам. Изменение их статуса привело к тому, что постепенно они перестали быть хранителями и гарантами нравственных содержаний. В связи с тем, что в Новое время субъектом социального действия становится индивид, чья автономия опирается на капиталистическую форму собственности, нравственное значение социальных институтов начинает определяться исходя из того, насколько они обеспечивают суверенитет личности. Критерий моральности полагается теперь самим индивидом, а от эгоизма и полного релятивизма защищает только то обстоятельство, что этот индивид является представителем человеческого рода и живет во взаимодействии с другими представителями этого рода. Если в учении Гегеля семья, гражданское общество и государство трактовались как социальные институты нравственности, то такое положение вещей соответствует скорее традиционному миру. Этика Канта в этом вопросе куда более радикальна: семья и государство выступают институтами легального, а не морального поведения. «Учение о праве и учение о добродетели отличаются друг от друга не столько своими разными обязанностями, сколько характером законодательства, связывающего с законом разные мотивы»⁸. Хотя легальные и моральные законы едины, однако способ их вменения принципиально различен. Так этика И. Канта теоретически фиксировала сложившийся в эпоху

«модернити» неинституциональный характер моральной регуляции. «Согласно правовому законодательству, обязанности могут быть только внешними, ибо это законодательство не требует, чтобы идея внутреннего долга сама по себе была определяющим основанием произвола действующего лица... Но именно потому, что этическое законодательство включает в свой закон внутренние мотивы (идею долга) – условие, которое никак не может быть включено во внешнее законодательство, – именно поэтому этическое законодательство не может быть внешним...»⁹.

Если, вслед за Ю. Хабермасом, считать основной особенностью модерн-проекта организацию общественной жизни посредством рационального дискурса, то неизбежным ее следствием оказывается укрепление рациональных элементов морального сознания. В то же время, как показано в ставшем классическим исследовании Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения»¹⁰, разум сам по себе оказался мифологемой современной культуры. Самопрозрачность морального сознания, возможность полного самоконтроля личности представляют собой плодотворнейшие иллюзии модерн-проекта. Однако именно это свойство морального сознания человека Нового времени И. Кант поднял на уровень философской рефлексии. Рационализм И. Канта был одной из героических попыток дать обоснование морали с помощью разума, что придало бы нравственным требованиям безусловную значимость. Для И. Канта обосновать мораль означало сформулировать моральный закон, обладающий той же степенью объективности и всеобщности, что и закон природный. Истинность такого закона не может зависеть от индивидуальных суждений и предпочтений, его можно «открыть», но нельзя «изобрести». Обоснование морального закона немецкий философ видел в разуме, законы которого обладают необходимостью и общезначимостью, а также силой обязывать волю. В то же время надо отдать должное И. Канту, который, в отличие от многих рационалистов Просвещения, осознавал границы подобного обоснования, ибо некоторые предпосылки моральных суждений, хотя и не противоречат разуму, не выводятся из него, а принимаются как аксиомы.

Рационалистическая интерпретация морали выдвигает на авансцену регулятивного процесса такую структуру морального сознания как нравственный принцип. Способом же обоснования нравственного поведения в традиционной нравственной системе была по преимуществу апелляция к традиции, представленной общественным мнением. Нравственная регуляция традиционного общества опиралась на психологические механизмы воздействия на поведение (страх и стыд), моральный мир личности не обладал непротиворечивой упорядоченностью, формировался эмоциональным контекстом ситуации. Нравственное поведение индивида исходило из

целостного переживания происходящего, моральное мировоззрение функционировало как *пред*-рассудок культуры. Именно таким способом индивид подключался к нормативно-ценностной базе коллективного субъекта. Традиционная система нравственности (а вместе с ней и этика) ориентировала индивида не на рационалистически оформленный принцип, а на приобретение положительных качеств и выполнение соответствующих им норм. Определение этики как «учения о добродетели», со времен Аристотеля было вполне адекватным нравственным реалиям.

Собственно принцип как структурный элемент морального сознания в полной мере оформился именно в культуре «модернити». Ее моральный субъект отличается тем, что способен рационально мотивировать свое поведение, самостоятельно формировать свое мировоззрение, строить непротиворечивую систему убеждений. Внутренне осознанное нравственное требование, сформулированное как принцип, становится для личности основанием для совершения поступка. Рациональность моральной аргументации позволяет индивиду самостоятельно, без обращения к внешнему авторитету, но силой «одного лишь разума» осуществлять позитивный моральный выбор. Целостность, последовательность и непротиворечивость системы нравственных принципов признается обязательной «для всякого разумного существа»; а принципиальность – важнейшим моральным качеством.

В современном моральном сознании нравственный принцип представляет собой более сложную форму нравственного требования, чем норма или качество: это рационально оформленная и за счет этого довольно обобщенная формулировка нравственного требования. Такие термины как коллективизм, патриотизм, альтруизм, гуманизм появились не ранее эпохи Возрождения, хотя соответствующие им нравственные поступки существовали давным-давно. Суффикс «-изм» определенно указывает на абстрактное существительное, обозначающее некое теоретическое направление мысли. Нравственные принципы придают моральному сознанию устойчивость, а также выступают инструментом самоконтроля личности. Принцип в некоторой степени выполняет в структуре морального сознания и репрессивную функцию, выступает инструментом подавления нежелательных склонностей и «страстей». В то же время принцип выступает инструментом самоопределения индивида и выражения им своего «я». Наличие моральных принципов становится способом самоидентификации личности среди других личностей. Этика принципов позволяет субъекту оформить свою индивидуальную моральную позицию и придать ей устойчивость перед лицом изменчивого мира сущего.

Весьма показательным, что И. Кант, чье учение в полной мере выражает нравственный пафос «модернити», строил этику как систему принципов и законов, проистекающих из практического разума. «Только разумное существо

имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т.е. согласно принципам»¹¹. Согласно И. Канту, объективный моральный закон на уровне максимы представлен в виде принципа, в результате чего такой принцип обладает той же всеобщностью и необходимостью, что и закон. Немецкий философ не устал напоминать, что этическое учение не может основываться на эмпирическом базисе, прочность моральным предписаниям могут придать только объективные принципы (моральные законы), способные стать субъективными принципами (максимами поведения). Полагаться же на «добрую природу» человека и связанные с ней нравственные качества не представляется возможным. В этом случае основанием поступка будет склонность человека к такого рода действиям, а всякая склонность в глазах И. Канта не обладала достоинством «всеобщности и необходимости».

Если мораль общества «модернити» существует благодаря тому, что «проговаривает себя», выстраивает и организует свой дискурс, то традиционная система нравственности опиралась на фундаментальные убеждения, которые санкционировались культурной традицией, а не системой аргументации. Отношение человека с Богом и другими метафизическими ценностями определяло характер нравственных отношений людей между собой, при этом ни нравственные представления, ни их метафизическое основание не подвергались рефлексии. В полном соответствии с таким положением вещей, «этика ценностей» чаще всего не зиждется на рациональной аргументации, а апеллирует к жизненным, интуитивно схватываемым самоочевидностям. Традиция, имеющая сакральные корни, не подлежит рефлексии, а попытки рационального обоснования трактуются как покушение на «священные» истины морали и деструкцию ее сущности.

В нравственности же «модернити» вследствие способности к самообоснованию на основе рационального дискурса стала возможной окончательная автономизация морали как нормативности профанного мира. Закономерным следствием этого стало усиление специфики моральной регуляции, функционирование морали стало самодостаточным. Действительно, сама проблема отличия моральных норм от всех других видов социальных регулятивов была поставлена именно в этике Нового времени. Сначала работа общественной мысли была направлена на секуляризацию нравственной жизни и выведение моральной аргументации из-под пресса религиозной догматики. Затем интеллектуальные усилия были затрачены на решение проблемы соотношения морали и права, морали и политики. Процесс завершился грандиозным построением И. Канта, в котором обоснование специфики морали стало одной из ключевых теоретических задач. В этике И. Канта очищенный от всего эмпирического моральный закон проистекает из чистого практического разума и отличается от природного, легального и религиозного законов.

Благодаря секуляризации нравственных процессов в эпоху «модернити», специфика моральной регуляции по сравнению с религиозной проявилась в социальной реальности. Великие религии мира, сыгравшие столь важную роль в духовном развитии человечества, сохранили свои институты, ценностные основания мировоззрения. Однако способ их существования в современном обществе существенно изменился. Религиозные доктрины в странах, успешно прошедших модернизацию, были рационализированы. Не только протестантизм, имевший исходную установку на рациональное упорядочение религиозной жизни, но и другие традиционные религии, встроенные в модернизированные социумы, обосновывают свое мировоззрение по аналогии с любой другой системой взглядов. Религиозное мировоззрение утратило свое исключительное положение системы фундаментальных убеждений, значимость которой во многом была обусловлена самим фактом длительного исторического существования. Пережив уничтожающую критику в эпоху Просвещения, религиозные идеологии были вынуждены создать систему аргументации, обосновывающую их ценности. Наряду с этим религиозные доктрины более тщательно сформулировали свои моральные основания, ведь теперь именно нравственная чистота адептов данной конфессии стала лучшим аргументом в споре о теологических предметах. В полном соответствии с постановкой вопроса у И. Канта, в сознании общества «модернити» не мораль вытекает из религии, а религия вытекает из морали. То, что бытие Божье выступает у И. Канта постулатом чистого практического разума «не значит, что необходимо признавать бытие Божье как *основание всякой обязательности вообще* (ведь это основание, как это было достаточно доказано, зиждется исключительно на автономии самого разума)»¹². Бог оказывается лишь плодотворной гипотезой, являющейся предметом веры, основанной на все том же чистом разуме, «сам христианский принцип морали есть не теологический принцип (стало быть не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе»¹³.

Выделение морали в специальную сферу действия означает в нравственной практике выведение целых пластов общественной жизни из компетенции морали. В частности, экономические отношения капиталистического общества, *de facto* лишенные моралистической сентиментальности, и *de jure* получили статус моральной нейтральности. Пресловутый «всепроницающий характер моральной регуляции» только и мог быть осознан тогда, когда реальное положение дел изменилось. Если в традиционном обществе сферы регуляции не были четко разграничены, то в нем любое действие и явление имело нравственный смысл. В нравственной же системе общества «модернити» мораль присутствует в любой сфере лишь постольку, поскольку действующий субъект руководствуется специфическим

мотивом долга и тем самым привносит моральный смысл в происходящее. «Существует, правда, много *непосредственно этических* обязанностей, но внутреннее законодательство делает и все прочие обязанности вместе косвенно этическими»¹⁴.

Самым главным нравообразующим фактором эпохи «модернити» стал изменившийся тип личности – это активный, деятельный, рациональный, индивидуализированный автономный субъект. Такой субъект морали принципиально отличается от господствовавшего в традиционной нравственности коллективного субъекта морального сознания и поведения. Экономической основой личностной автономии изначально была капиталистическая частная собственность. Индивид перестал быть «узлом» в системе социальных связей, но начал сам строить эти связи по своему выбору. Соответственно и в морали личность формирует собственные убеждения, придает им устойчивость за счет рациональной аргументации, а затем вступает в нравственное взаимодействие с другими автономными субъектами. Это означает радикальную перестройку всего способа моральной регуляции, изменение системы ценностей, в некотором смысле – это изменение самой сущности морали.

Этика И. Канта исходит из фактического существования автономного субъекта моральной регуляции и, в свою очередь, является теоретическим обоснованием возможности и необходимости такого субъекта. «Принцип автономии есть единственный принцип морали»¹⁵. Антинатуралистическая и антипсихологическая трактовка сущности человека, сведение его к чисто рациональным характеристикам, позволила Канту сделать моральную личность независимой от чувственно воспринимаемого мира. «Автономия есть, таким образом, основание достоинства человека и всякого разумного естества»¹⁶. Лишенный телесности и психологических слабостей человек как участник умопостигаемого мира оказывается свободным, подчиненным только собственному и в то же время всеобщему законодательству, коренящемуся в разуме. Обоснование возможности человеческой свободы в детерминистской картине мира составляет важнейшую заслугу И. Канта, а его подход к проблеме нравственной свободы определил все последующие способы постановки этого вопроса в классической этической мысли. Самозаконодательство нравственной воли как воли, полагающей всеобщие законы, объясняет, каким образом моральное поведение может быть свободным, а свободное – моральным. В этике И. Канта специфически интерпретированная свобода является неременным трансцендентным условием осуществимости морали, а существование морали – важнейшим аргументом в пользу возможности свободы. «Практическую свободу можно определить как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального»¹⁷.

В культуре «модернити» свобода стала высочайшей нравственной ценностью: все, ущемляющее свободу человека или народа считается аморальным. Очевидно, что для традиционного общества свобода была ценностью подчиненной, ее происхождение и содержание трактовались в контексте иерархических отношений: свободен тот, у кого есть высокий статус или высокий покровитель. Теперь же идея личной свободы как независимости от социальных структур становится настолько фетишизированной, что она сама стала выступать некой репрессивной формой. Все попытки индивида укрыться в лоне семьи, слиться с коллективом, просить совета у старших пресекаются как «бегство от свободы».

В нравственной системе общества «модернити» традиционный архетип иерархии, потерял всякое значение, господствующим принципом социального структурирования оказалось равноправие. Равенство как нравственная ценность было заявлено еще в идеологии Великой французской революции, однако, при дальнейшей теоретической разработке идея сущностного равенства всех людей от природы была преобразована в технологию соблюдения прав человека. Равноправие стало одобряемой моделью любой социальной связи, а идеалом социума – «общество равных возможностей». Если традиционная система нравственности развивалась за счет привилегированных субъектов морали, то «модернити» хотя бы потенциально включает в процесс производства нравственных ценностей всех членов общества. Все без исключения люди считаются способными к самостоятельному моральному суждению и поведению. Такая установка способствует возвышению личности, нравственному потенциалу которой оказывается большое доверие. С течением времени нравственная система «модернити» развивалась в направлении признания нравственных способностей за человеком любой расы, национальности, вероисповедания, сексуальной и политической ориентации, что и было зафиксировано во Всеобщей декларации прав человека. На фоне традиционных обществ, в которых «народные массы» были исключены из сферы созидания высоких и сложных нравственных образцов, эта система нравственности выглядит более привлекательной. Избавление от культурного стереотипа «низших», «подлых», «черни» в этической литературе всегда расценивалось как прогрессивное нравственное явление. Подобное решение проблемы было бы невозможным без теоретических усилий идеологов Просвещения и философских штудий И. Канта. Способом обоснования равноправия субъектов морали стало универалистское представление о разуме, построение этики на принципах такого разума, этики, обращенной ко «всякому разумному существу». «Так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она должна быть значима и для всех разумных существ»¹⁸.

Уравнивание моральных субъектов в морали «модернити» закономерно привело к выдвижению идеи общечеловеческих моральных ценностей (хотя в качестве «общечеловеческих» прокламировались по преимуществу буржуазные ценности). Тезис о том, что приверженность этим ценностям является «естественной» для всякого человека, давно развенчан культурной критикой, тем более что «естественное» – это чаще всего то низменное, наиболее примитивное, над которым мораль обычно стремится возвыситься. Между тем, определение сферы общечеловеческих ценностей представляет собой попытку решения извечной моральной задачи: стабилизировать социум на нравственных основаниях. Если в традиционной нравственности существовали привилегированные аксиологические сферы и неизбежно возникали конфликты между системами ценностей различных социальных слоев, то идеалом морали «модернити» является проживание всех людей в едином нравственном пространстве. С введением в культурный обиход понятия «общечеловеческие ценности» другие системы нравственности переструктурировали свое содержание с использованием нового термина. В частности, любая религиозная мораль имеет соответствующие интенции и может претендовать на статус хранительницы «общечеловеческих» (в данном случае, божественных) ценностей. С таким же успехом традиционная нравственность может быть интерпретирована как «общечеловеческая» хотя бы потому, что все человечество изначально испытало на себе ее влияние, ее установки легли в основу последующих нравственных форм. В результате универалистская тенденция затронула все предшествующие эпохе «модернити» нравственные системы, вовлекла их в единый моральный дискурс.

Идея общечеловеческих ценностей заложила основания универсального морального мира, несмотря на известную относительность норм морали, они формулируются как, общезначимые, претендующие на всеобщность. Очевидно, что такое видение морали методологически «запрограммировано» И. Кантом, осмысление нравственных реалий этой эпохи уже немыслимо вне его терминологии. Вторая формулировка категорического императива подчеркивает, что подлинным объектом нравственного отношения выступает человечество, оно же выступает и ценностью-целью наших поступков. Каждый конкретный человек мыслится как лицо, репрезентирующее эту великую разумную общность, принимая моральное решение, он должен спросить себя, «совместим ли его поступок с идеей человечества как цели самой по себе»¹⁹.

Итак, великая этическая система И. Канта может рассматриваться как теоретическое обоснование морали «модернити». В той степени, в которой данная парадигма обнаруживает свои негативные следствия, кантовская этика подвергается критике и пересмотру. Если за формализм Канта критиковали с самого начала, то рационализм и универсализм были поставлены под сомнение

гораздо позже. Не только все проекты рационального преобразования действительности, попытки построения социума на разумных началах не возымели успеха, но даже в основании столь почитаемого И. Кантом естественнонаучного знания были обнаружены нерелексируемые *пред-*рассудки культуры. Полемика о различии типов рациональности в науках о природе и науках о духе привела к отказу от основных постулатов классического рационализма. Все метаэтические исследования, так или иначе, указывали на границы рационального обоснования морали.

Предпосылкой критики этического универсализма стали последствия реализации идеи равенства. Результатом прекрасного замысла оказалось общее понижение морального стандарта до уровня «среднестатистического человека», деиндивидуализация и омассовление нравственных отношений. Такие разные авторы как Ф. Ницше, М. Шелер, Х. Ортега-и-Гассет²⁰, указывали на данное обстоятельство и выдвигали этические программы, фундированные ценностями традиционной культуры, в частности, идеей иерархического структурирования нравственности.

Тяготение современных авторов к «этике ценностей» также является косвенной критикой парадигмы «модернити». Двумя взаимосвязанными тенденциями в современной культуре стали постмодернизация и фундаментализация морали. Первая воспринимается как полная «смерть морали» наряду со «смертью субъекта», «смертью философии» и прочими явлениями некрофилии. Вторая, стараясь противопоставить «моральному разложению» «истинные» и «вечные» ценности морали, реанимирует традиционные механизмы ее функционирования, которые угрожающе тяготеют к архаическим, нецивилизованным способам социальной практики. Поэтому не следует забывать, что всякая ревизия парадигмы «модернити» чревата. Ведь если этические теории выступают обоснованием морали некоего исторического периода, то с таким же успехом они функционируют как «самоосуществляющиеся пророчества»: какую мораль обоснуешь, при той и будешь жить.

- ¹ Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 48–63; Разин А.В. Обоснование морали // Этика. М., 2004. С. 322–341. Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: логико-когнитивный аспект. М., 1991; Черняк А. Обоснование морали и моральный релятивизм // Логос. 2008. № 1. С. 263–279. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2000.
- ² Апресян Р.Г. Идея морали. М., 1996.
- ³ Максимов Л.В. Проблема обоснования морали: логико-когнитивный аспект. М., 1991.
- ⁴ Макинтайр А. После добродетели. М., 2000.
- ⁵ Дробницкий О.Н. Понятие морали. М., 1974.
- ⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2000.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 194.
- ⁸ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 277.
- ⁹ Там же. С. 275.
- ¹⁰ Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М., 1998.
- ¹¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 76.
- ¹² Кант И. Критика практического разума // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 229.
- ¹³ Там же. С. 231.
- ¹⁴ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 276.
- ¹⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 100.
- ¹⁶ Там же. С. 96.
- ¹⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 202.
- ¹⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 105.
- ¹⁹ Там же. С. 90.
- ²⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Мн., 1992; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997; Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб, 1999.