

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 11–36

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_11-36.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-11-36

УДК 172

В ЗАЩИТУ ГЕТЕРОНОМНОГО ПОДХОДА В ЭТИКЕ

Разин А. В.

статья:

поступила в редакцию 19.08.2025

принята к публикации 16.10.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Разин Александр Владимирович

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики

философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

адрес для корреспонденции: razin54@mail.ru

Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Аннотация: Мы защищаем гетерономный подход в этике, который предполагает выведение добра из совершенства выполняемых человеком функций и решения общественных задач глобального порядка. Идея автономии с нашей точки зрения объясняется пониманием той роли, которую мораль играет в несовершенном обществе. В принципе идея вывести что-то из того же самого логически противоречива. Но такое отступление от логики делается ради утверждения абсолютного облика морали, необходимого для действий в интересах целого (группы, общности, человечества в целом), тогда, когда такое действие явно идет вразрез с личным интересом. Кантовская попытка устранить личный интерес из морали представляется неудачной, так как требует введения априорности в виде доброй воли. В статье показывается, что Кант сам много

раз отступает от идеи автономии, когда рассуждает о публичной сфере общественной жизни, о целесообразных формах организации общества. Другого пути, кроме, как выводить мораль из совершенства выполняемых человеком функций, что вполне может сочетаться с его личным счастьем, из задач стабилизации общественной жизни просто не существует. Идея нравственной автономии сочетается с либеральным тезисом о самопринадлежности личности, но сам либеральный подход в его предельном выражении, с заключенным в нем индивидуализме, вызывает оправданные возражения у многих современных философов.

Ключевые слова: мораль, право, нравственная автономия, гетерономия, добро, совершенство, благо, абсолютизм, утилитаризм, счастье.

Discourses of Ethics. 2025, 3(27): 11–36

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/09/DE2025_3_27_11-36.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-11-36

IN DEFENSE OF THE HETERONOMOUS APPROACH IN ETHICS

Razin Aleksandr

received 19.08.2025

accepted 16.10.2025

published (online) 23.12.2025

© Aleksandr V. Razin

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Ethics,

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Correspondence to: razin54@mail.ru

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Abstract: We defend a heteronomous approach to ethics, which involves deriving good from the perfection of functions performed by a person and solving social problems of a global order. The idea of autonomy, from our point of view, is explained by understanding the role that morality plays in an imperfect society. In principle, the idea of deriving something from the same is logically contradictory. But such a deviation from logic is made for the sake of asserting the absolute form of morality, that is necessary for actions in the interests of the whole (group, community, humanity as a whole), when such an action clearly goes against personal interest. Kant's attempt to eliminate personal interest from morality seems unsuccessful, since it requires the introduction of apriori notion in the form of good will. The article shows that Kant himself many times deviates from the idea of autonomy when reasoning about the public sphere of social life, about the appropriate forms of organization of society. There is simply no other way than to deduce morality from the perfection of functions performed by a person, which may well be com-

bined with his personal happiness, from the tasks of stabilizing social life. The idea of moral autonomy is combined with the liberal thesis of the self-ownership of the individual, but the liberal approach itself in its extreme expression, with the individualism contained in it, causes justified objections from many modern philosophers.

Keywords: Morality, Law, Moral Autonomy, Heteronomy, Good, Perfection, Welfare, Absolutism, Utilitarianism, Happiness.

Введение

Автонормный подход в этике традиционно связывался с возможностью самоопределения личности относительно базовых общественных ценностей, независимо от того известного факта, что первоначально человек всегда узнает о моральных требованиях от других. Можно сказать, что моральная автономия стала общей идеей, она проявляла себя и в понимании долга на основе доброй воли и в интуитивном понимании добра. Тем не менее кажется странным, что что-то вообще может быть выведено из того же самого. Соответственно, можно поставить под сомнение правомерность автономного подхода, однако надо найти и причины его распространения в теоретических подходах в современной этике.

Моральность и легальность

И. Кант различал моральность и легальность, понимая под моральностью именно добровольное следование моральным требованиям, которые сам же человек на себя и налагает, понимая невозможность неограниченного пользования своей свободой. Тем не менее, Кант доводил идею моральной автономии, до своего логического конца, который виделся ему в том, что мораль приобретает абсолютный характер. Она не может быть выведена из чего-то внешнего, например — из идеи счастья человека, представления о котором, по Канту столь многообразны, что не могут дать никакого определенного вывода о том, что составляет содержание морали.

Между тем, когда Кант начинает обсуждать практические вопросы, касающиеся, например, поведения человека в публичной сфере, он фактически косвенно переходит на позиции гетеронормии.

Вот как звучат несколько формулировок, которые Кант предлагает для контроля поведения в публичной сфере:

«После... абстрагирования от всего эмпирического, содержащегося в понятии права государственного гражданства и международного права (такова, например, злонамеренность человеческой природы, делающая необходимым принуждение), можно назвать трансцендентальной формулой публичного права следующее положение: “Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с гласностью”. Этот принцип следует рассматривать не только как этический (относящийся к учению о добродетели), но и как юридический (касающийся права людей)» [6, с. 463].

Вторая формулировка выглядит следующим образом:

«Все максимы, которые нуждаются в гласности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой”.

В самом деле, если эти максимы могут достигнуть своей цели только благодаря гласности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоянием) — истинная задача политики» [6, с. 477].

Из сказанного ясно, что Кант уже говорит здесь о счастье, о роли общества, удовлетворенности людей тем обществом, в котором они существуют.

Еще одна формулировка, которая может быть отнесена к вопросу о политическом устройстве общества, говорит о совмести схем свобод одних людей со схемами других: «Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правовую гражданского общества. Поскольку лишь в обществе и именно в таком, в котором наличествует величайшая свобода, а значит, и постоянный антагонизм между всеми его членами и все же самым точным образом определены и сохраняются границы этой свободы в той мере, в какой она могла бы сочетаться со свободой других, — постольку лишь в этом обществе может быть осуществлен высший замысел природы — развитие всех природных задатков, вложенных в человечество» [5, с. 95].

Ясно, что здесь идет речь о преодолении возможного конфликта людей в определенном обществе, и, следовательно, мораль выводится из условий организации такого общества.

Когда Кант говорит о заключении «вечного мира», о новом политическом устройстве всего человечества, он также апеллирует к таким политическим принципам, которые по своей природе отвечает гетерономному пониманию морали.

«...Разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой. [Соответственно всему этому] и должен существовать особого рода союз, который можно назвать мирным союзом (*foedus pacificum*) и который отличался бы от мирного договора (*pactum pacis*) тем, что последний стремится положить конец лишь одной войне, тогда как первый — всем войнам, и навсегда» [6, с. 391].

Откуда же берется идея о том, что мораль должна быть как бы выведена из самой морали, без обращения к утилитарным вопросам о том, почему она нужна обществу или самому человеку для того, чтобы сделать его жизнь лучше?

Происходит это из сознания важности моральных качеств людей для их совместного проживания, из того простого факта, что без некоторой системы регуляции и прежде всего такой, которая была бы основана на сознании самого человека, общество существовать не может. Мораль в этом смысле является самой надежной системой неформальной регуляции поведения. Конечно, она слабее права в смысле применяемых санкций и надежности основанного на них поведения. Однако человек подчиняется морали даже тогда, никто не наблюдает его поведения, и он даже не предполагает, что его поступки могут быть когда-то раскрыты. Он не может избежать внутренних санкций, связанных с угрызениями совести и сознанием невыполненного долга. Не случайно Э. Фромм полагал, что большинство неврозов происходит у человека из-за нарушения фундаментальных требований морали. Кроме того, следует учесть, что мораль не только работает в поле согласования уже развитых интересов людей, но и активно влияет на их формирование, контролирует и направляет весь процесс целостного развития личности.

Невозможность абсолютизации морали

Уже то, что ориентация на нравственные идеалы и высшие ценности, влияет на весь процесс становления и развития личности, показывает, что мораль не может быть выедена из самой морали, но именно это и полагается тогда, когда отвергается идея гетерономного подхода. В таком случае полагается, что мы можем выработать универсальное правило, следовать которому человек будет просто в силу своей доброй воли (Кант), или, что добро может быть понято только интуитивно (Мур). Сюда же можно отнести и идею здравого смысла в морали, на основе которой Т. Рид полагал, что первичные идеи о справедливости предшествуют концепции общего блага, которая вырабатывается теоретически.

Конечно, многое в морали основано на здравом смысле, опыте существования людей, эмпатии, произвольном помещении себя на место другого и возникающем в силу этого чувстве сострадания. Но все это в конце концов может быть объяснено на основе исследования механизмов человеческой психики, стереотипов общественного сознания, мемов, о которых говорил Докинз.

Тем не менее, в этике и представлениях обыденного сознания широко распространен подход, в котором собственно нравственные качества, а это традиционные добродетели: мужество, мудрость, умеренность и справедливость, отделяются от других социальных качеств и возводятся в некоторый абсолют.

В одноименном платоновском диалоге Протагор говорит: «Если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь мастерство, какого у него нет, то его либо поднимают на смех, либо сердятся... Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародную правду, то такую правдивость, которую в другом случае признают рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме» [9, 432-433]. В этом положении отражена очень значительная проблема, заключающаяся в том, как человек смотрит на социальные условия его собствен-

ной жизни. При упрощенном взгляде эти условия, конечно, могут предстать лишь как то, к чему необходимо вынужденно приспособливаться, что не выражает, а, наоборот, сдерживает, создает препятствия на пути удовлетворения подлинных, по своей сути всегда эгоистических желаний человека. Софисты, думается, в основном склонялись именно к такому решению.

Идеи о том, что вторая природа может преобразовать первую, изменить характер ской чувственности человека у софистов, конечно, нет, как нет ее вообще во всей древнегреческой философии. Вторая природа в лучшем случае рассматривается как то, что позволяет более совершенно проявить свойства первой, но не как то, что способно заменить или радикально преобразовать ее.

Принципиально важным представляется подчеркнуть здесь и то, что для субъекта, осуществляющего развитие виды общественной деятельности (работа, политическая борьба, воспитание, содержательный досуг), нравственные отношения воспринимаются в связи с определением возможностей общества в обеспечении его потребностей, условиями самовыражения, оценкой собственного трудового вклада в создание общественного богатства, т.е. в связи с теми отношениями, которые не имеют уже исключительно нравственного характера. Это показывает невозможность абсолютизации морали, не позволяет создать представление о ней как об особой высшей сфере бытия личности.

Многие великие моральные философы понимали это. Так, Д. Юм отмечает: «...Цицерон, когда он рассуждает как философ, подражая всем древним моралистам, весьма расширительно трактует свои идеи добродетели и охватывает данным почетным наименованием все похвальные качества и дарования духа. Это приводит к третьему соображению, которое мы намереваемся выдвинуть, а именно к соображению о том, что древние моралисты, и притом самые лучшие из них, не проводили существенного различия между разными видами духовных дарований и недостатков, но трактовали равным образом все эти виды как нечто охватываемое названиями добродетель и порок и делали их без всякого исключения предметом своих моральных рассуждений» [17, с. 310].

Юм признает, что разделение добродетелей и иных социальных качеств произошло под влиянием теологии. Древние моральные системы их объединяли.

У Аристотеля добродетель является условием обретения человеком счастья, хотя и не достаточным, но — важнейшим и необходимым. При этом добродетель соотносится с понятием добра, а добро в античности понимается как соответствие вещи своему назначению. Точно так же понимается и добродетельный человек. Это тот, кто в совершенстве выполняет свою общественную функцию.

В других античных системах добродетель и счастье фактически объединяются, при этом в качестве основной моральной ценности начинают рассматриваться именно не достигнутые практические результаты, а сами усилия. «Все сущее, — говорит Диоген Лаэртский, характеризуя концепцию стоиков, — они считают благом или злом, или ни тем, ни другим. Блага — это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумное, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все то, что не приносит ни пользы, ни вреда, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безрадостность и тому подобное» [3, с. 299-300].

Стоики разделяют те поступки, которые можно назвать надлежащими, и собственно добродетельные поступки. «...Надлежащие поступки это те на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей» [3, с. 301]. Здесь мы видим, что в качестве надлежащих одновременно выделяются действия составляющие область собственно моральных отношений, то есть те, которые были ранее определены как добродетельные. Стоики в принципе такого совпадения не отрицают, но *добродетель все равно оказывается не тождественна этим действиям*. Гражданская деятельность, мужество на поле боя может иметь место. Но все это с точки зрения стоиков важно не само по себе, а лишь как возможность проявления истинной добродетели, т.е. достижения спокойствия духа от сознания выполненного долга. *Жизнь попавшего в беду друга является относительной цен-*

ностью, но абсолютной ценностью является усилие, направленное на его спасение.

Добродетель вне ее прямой связи с практическим результатом становится основой ожидаемой награды в христианской философии. Само по себе это было обусловлено вполне правомерным сужением определений добра, к области которого стали относиться именно человеческие поступки, а не различные благоприятные явления, представленные в окружающем человека мире. Но это же привело и к абсолютизации собственно моральных качеств, непониманию, например, того, что мужество без умения владеть оружием бесполезно, а любовь к ближнему это — не только милосердие, а и совершенствование всех условий его общественной жизни.

В философии Канта имеет место сложное объединение требований безусловного выполнения нормы, а соответственно — связанного с этим мотива поведения, и, в то же время — много конкретных требований к развитию личности, формулируемых Кантом в этике добродетелей. Но достаточно радикальные требования к практическому поведению личности зачастую наталкиваются на непроработанность понятий, в соответствии с которыми человек мог бы такие требования реализовать. Так, Кант говорит о том, что каждый должен делать вклад в общее благо, и этим определяется его заслуга (а в интеллигентном мире счастье и заслуга совпадают), но он нигде не говорит о том, что такое общее благо. Понятно, что без этого трудно оценить собственные возможности и цели, касающиеся вклада в общее благо.

Основная ошибка Канта, думается, заключена в том, что он пытался полностью изолировать моральные мотивы поведения от других мотивов деятельности человека, в то время как в реальности они объединены, оказывают влияние друг на друга. Несомненно, что человек испытывает радость от достижения результатов в общественно значимом творчестве. Это составляет важный элемент его счастья. В процессе комплексной общественно значимой деятельности нравственные мотивы объединяются с личными интересами, определяющими заинтересованность в конкретных видах творчества. При этом сознание нравствен-

ного значения осуществляемой деятельности способно усилить собственно творческие эмоции. Кант же пытается удалить личный интерес из морали. Для него моральное действие только то, в котором личный интерес не представлен. В лучшем случае такой интерес связан только с успокоением от сознания выполненного долга. Само кантовское понятие доброй воли упрощает рассмотрение проблем моральной мотивации. Моральные мотивы многообразны. В ряде случаев они действуют как самостоятельные, прежде всего благодаря предвосхищению отрицательных эмоций, сопровождающих сознание возможного невыполнения долга, или прямому чувству вины по поводу его реального неисполнения. В ряде случаев они объединены с другими мотивами¹. Самостоятельное проявление нравственных мотивов позволяет рассмотреть идею моральной автономии не только в кантовском смысле. Но это не является предметом исследования в данной статье.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что широко распространенный в современной этике подход, связанный с идеей нравственной автономии, понятой в смысле кантовского абсолютизма, является неверным. Он не отражает процесс комплексного освоения системы общественных требований, при котором происходит осмысление жизненных целей и способов их реализации. Идея автономии, связанная с кантовским подходом к морали, отражает факт несовершенства общества, в котором моральный абсолютизм представляется неизбежным. Он оказывается необходим в связи с тем, что жертвенное поведение, направленное на подчинение мотивов деятельности человека целям поддержания жизни социальной группы, или даже человеческого рода в целом, в несовершенном обществе невозможно до конца понять рационально с позиций личных целей бытия. Моральное поведение в несовершенном обществе, в чем-то обязательно ущемляющем интересы человека или отдельных групп людей неизбежно должно быть связано с абсолютным обликом морали, например, с идеей доброй воли как таковой или какими-то иде-

¹ См. об этом подробнее нашу статью «Моральная мотивация в моделях нравственного поведения» [10].

ями о посмертном воздаянии, о преодолении присущего миру несовершенства.

У Канта в постулатах практического разума также формулируется идея о бесконечном движении к высшему благу, что предполагает и бессмертие души, хотя до конца и не ясно, где и как такое бесконечное движение осуществляется. И хотя Кант много внимания уделял вопросам совершенствования общества, исключения войн, для него несомненным был приоритет нравственного мотива перед всеми другими мотивами бытия личности. Человек, согласно Канту, должен действовать в соответствии с нравственными мотивами и в несовершенном обществе, а задача нравственного совершенствования для него выше всех других практических целей бытия.

Сейчас многие теоретики морали считают, что автономный подход в морали оказался бесперспективным.

«Моя точка зрения, — отмечает Ф. Фукуяма, — состоит в том, что привычное понимание натуралистического заблуждения само по себе есть заблуждение, и потому философии отчаянно необходимо вернуться к докантианской традиции, которая корни прав и морали видит в природе» [14, с. 161].

Близкую позицию разделяет А. Макинтайр. Он не призывает к возрождению представлений о природном законе, но подвергает критике всю традицию аналитической философии и считает, что основание морали могут быть найдены только в некоторой исторической традиции в жизнедеятельности определенных групп людей.

У Макинтайра должное выводится не из абстрактного природного закона (который сам по себе может быть подвергнут сомнению), а из того, что идет от понимания совершенства в выполнении социальной функции. Хорошими часами, являются те часы, которые точно показывают правильно время, а хорошим фермером — тот фермер, который хорошую программу возрождения почвы, наилучшую из всех возможных. Это означает, что мы «определяем "часы" или "фермер" в терминах цели или функции, которые типичны для часов или фермера. Отсюда следует, что концепция часов не может быть определена независимо

от хороших часов, а концепция фермера — независимо от концепции хорошего фермера...» [7, с. 83]. Точно также, «...из посылки “Он является морским капитаном” вполне значимо может быть выведено “Ему следует делать то, что пристало морскому капитану”» [7, с. 81].

И здесь нам можно обратиться к оценке идей Юма логиками. Так, А.А. Ивин пишет: «Несмотря на то, что принцип Юма справедлив, принцип автономии в этике ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных) посылок к оценочным или нормативным заключениям. Конечно, обсуждение особенностей обоснования моральных норм требует учета этого логического результата. Вместе с тем, ясно, что он не предопределяет решения методологических проблем обоснования этики, точно так же как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания» [4, с. 98].

Ясно, что в процессе обоснования морали мы не просто пытаемся понять некоторую моральную систему как непротиворечивую, а оценить ее как приемлемую для нас, для данных условий существования человека или — нет. Сделать это только с помощью формальной логики невозможно. Кроме того, мы сталкиваемся и с процессом обоснования необходимости реорганизации реальности, создания новых норм, а одна только формальная логика не может быть средством получения нового знания.

Автономный подход в этике являет собой концентрированное выражение сути либерального подхода к человеку и обществу. Основопологающей идеей этого подхода является идея самопринадлежности и связанное с этим самоопределение личности. Но социальность и индивидуализм заключают в себе противоречие, что требует ограничения либеральных принципов как таковых. Дело в том, что представления о правах, как отмечают многие авторы, имеют тенденцию к расширению, по своей сути они безграничны, также как безграничны и потребности человека, но обеспечиваются они именно благодаря привлечению ресурсов и институциональных структур общества, что всегда связано с ограничениями.

Концепция прав человека, составляющая одну из основ либеральной идеологии, содержит в себе и много других противоречий. Эта сторона вопроса исследовалась достаточно давно и продолжает исследоваться современными мыслителями, среди которых следует особенно упомянуть А. Бенуа. Он показывает противоречия, заключенные в неопределенности самого исходного понятия природы человека, положенного в основание представлений о естественном законе; противоречия, связанные с разными субъектами для понятия прав человека и демократии, гражданственности, в результате чего обеспечение прав человека логически требует допущения нарушения суверенитета; противоречия, связанные с выведением прав человека из индивида и условиями их обеспечения, требующими социальности (т.е. выхода за пределы индивида); а также противоречия между универсальностью прав и индивидуальностью личности.

А. Бенуа отмечает: «Огюстен Кошен и Жозеф де Местр, Эдмунд Берк и Карл Маркс, Ханна Арендт и Мишель Виллей — большинство критиков идеологии прав человека разоблачали ее универсализм и абстрактный эгалитаризм. Также они отметили, что, лишая человека, права которого она провозглашает, всех конкретных характеристик, эта идеология грозит тем, что ее результатом станет уравниловка и обезличивание» [1, с. 90].

Ясно, что разрешить эти противоречия можно только на основе коммунитарной теории, которая по своим принципам противоположна либеральной идеологии и идее нравственной автономии. Коммунитаризм выводит нравственные обязательства из признания обязанностей человека, порожденных условиями его существования в конкретном обществе. Это не означает, что общество не имеет обязанностей перед каждой отдельной личностью, но предполагает, что и сама личность сознает себя членом определенного сообщества, прежде всего — государства. Сказанное означает, что именно в качестве члена различных общественных объединений человек обретает новое качество своего бытия. В этом отношении Гегель совершенно верно отмечает: «Если смешивают государство с гражданским обществом и полагают его назначе-

ние в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то признают интерес единичных людей как таковых той окончательной целью, для которой они соединены, и из этого вытекает также, что мы по произволу можем быть или не быть членами государства. Но государство на самом деле находится в совершенно ином отношении к индивидууму; так как оно есть объективный дух, то сам индивидуум лишь постольку объективен, истинен и нравственен, поскольку он есть член государства» [2, с. 337].

Противоречие, связанное с пониманием прав человека на основе индивидуальных свобод и объединенным социальным субъектом такие свободы защищающим, отмечает также Ф. Фукуяма. «Если здоровье современной либеральной демократии основано на здоровье гражданского общества, а последнее зависит от спонтанной способности людей объединяться, то ясно, что либерализм для своего успеха должен выйти за рамки собственных принципов» [13, с. 337].

Идея самоопределения личности, конечно, не может быть исключена из морального поведения. Более того, можно сказать, чем более общество поощряет активность личности, способную вывести ее за привычные формы детерминации, предложить новые способы организации жизни, тем более оно нуждается в автономии нравственного сознания. При жестком определении условий деятельности, отвечающем застою характеру производства, социальные связи меняются очень медленно. Наоборот, там, где само производство уже не может обойтись без быстрой перестройки технико-организационных структур, невозможно обойтись и без высоко развитой способности личности к совершению самостоятельных действий.

Мораль и право

Русские философы в большинстве своем исходили из того, что мораль и право совместимы. Так, Б.И. Чичерин отмечал «что нравственность определяет внутренние побуждения и мотивы, а право — внешние проявления волеизъявления индивидов» [15, с. 142]. Но «нравственный закон может требовать от совести человека добровольного подчинения

установленному юридическим законом порядку, как необходимому условию мирного сожительства между людьми» [15, 183].

Тем не менее, Чичерин считал, что мораль и право представляют собой самостоятельные начала организации совместной жизни людей и неправомерно их смешивать. По этому поводу он резко критиковал Вл. Соловьева, допускавшего гарантии минимального добра с помощью права, в результате чего допускается и некоторое минимальное зло, например — вмешательство в частную жизнь. Но оно является необходимым. Концепция Соловьева отражает некоторые современные тенденции исследования публичной морали и, несомненно, построена на гетерономных позициях. Он определенно утверждает, что нравственная жизнь ни в коем случае не может ограничиваться только собственным совершенством и действиями в соответствии с правильными мотивами. «... Действительное нравственное совершенствование людей происходит только тогда, когда добрые чувства отдельного человека не ограничиваются субъективной сферой его личной жизни, а перехватывают за ее пределы, сливаются с жизнью собирательного человека, создавая нравственность общественную, объективно осуществляемую чрез учреждения, законы и публичную деятельность лиц и групп. Короче, — личное нравственное чувство должно становиться общим делом, требующим организации служащих ему сил. Понятно, что такая организация собирательного добра в процессе своего исторического роста сопряжена с большими или меньшими ограничениями и стеснениями индивидуальной свободы в тех ее проявлениях, которые нарушают условия человеческого общежития, а следовательно, упраздняют и нравственную задачу. Вопрос о пределах такой принудительной организации добра, деятельным органом которой призвано у меня нормальное государство... не может иметь никаких других интересов выше нравственного, и, следовательно, ее принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованию нравственного начала — признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил» [11, с. 673-674].

В правовых концепциях Ильина, Новгородцева и многих других русских мыслителей важно место занимает *концепция «естественного права»*. В русле данной концепции Ильин обосновывает природную индивидуальность и неодинаковость людей. Отсюда соответственно выводится и естественное неравенство. В случаях, когда возникает явное противоречие между позитивным и естественным правом, Ильин предлагает делать выбор в сторону естественного. В этом проявляется его представление о достоинстве как основе принципиального равенства людей, что в его концепции имеет также и религиозное обоснование. Западные мыслители в основном исходили из приоритета позитивного права.

Думается, что проблема может быть решена только исторической практикой, которая так или иначе закрепляет себя в традициях и в том, что может быть названо правосознанием, как некоторой самостоятельной реальности, служащей источником права.

Нормативность морали

В недавнем прошлом в этике сказывалась сильная антинормативная тенденция. Она была связана с критикой тоталитарных режимов и противопоставлением этому идеи автономии личности. Но современная этика возвращается к проблеме нормотворчества.

Здесь можно упомянуть хотя бы известную дискуссию по поводу нормативности во французской философии. Она велась между Н. Рено и Ш. Лармором. А. Рено в работе «Эра индивида» исходит из идеи моральной автономии и опирается на И. Канта и молодого Фихте. Он считает, что автономия всегда предполагает множественность, т.е. это наша способность утверждать для самих себя определённые принципы, регулирующие нашу собственную мысль и поведение. Ш. Лармор в статье «Осмысление гуманности и демократии. Французская политическая философия в последние 20 лет». Подвергает эту позицию критике. Он утверждает, что высшие нормы возникают на основе традиции, и они предшествуют всем коллективным соглашениям [16, с. 65-66].

Исторически проблема возникновения новых социальных норм рассматривалась в рамках морального и правового сознания. При этом выделялись две наиболее противостоящие друг другу позиции: теория естественного права (природного закона) с одной стороны, и юридический позитивизм — с другой.

Юридический позитивизм считает, что основания права нельзя найти в каких-то естественных предпосылках и возводит его возникновение к вопросу о легитимности, т.е. к вопросу о том, кто принимает правовые нормы, и обладает ли он для этого необходимыми полномочиями. При этом не исключаются практические соображения, задачи упорядочивания общественной жизни, но это не связывается с естественными предпосылками в виде сознания людей, укорененного в их естественных представлениях о праве на самозащиту, охрану собственности, взаимопомощи и т.д.

Решительным критиком естественного права был Г.В.Ф. Гегель. Он говорил, что под естественным законодателем всегда кажется то, что ему выгодно. Но юридический позитивизм тоже сталкивается со сложностью, касающейся вопроса о том, а что если законодатель был неправ, что если парламент одобрил несовершенные, плохо работающие законы.

В самом общем плане противостояние двух теорий было разрешено К. Марксом. Он рассмотрел общество как многоуровневую систему, в которой есть отношения, складывающиеся независимо от воли и сознания людей, а есть отношения, которые, складываясь, проходят через их волю и сознание. Последние как раз представляют собой отношения права, морали традиции, обычая. Это так называемые вторичные отношения. Маркс обращает внимание на постепенность процесса складывания вторичных отношений (что конечно не означает, что они в каком-то смысле копируют первичные производственные отношения). Постепенность процесса говорит о том, что в качестве устойчивых форм коммуникации, закрепленных в социальных нормах, сохраняются только исторически подтвержденные, отвечающие тенденциям исторического развития отношения. В морали это означает, что общность людей просто не окажется сформированной на основе ложных, исторически неперспективных идей о возможных формах коммуникации. В праве это означает, что неудачные законы начнут обходиться и рано или поздно будут отброшены исторической практикой.

Во многих публикациях я показал, что исторически, в ходе формирования новых моральных норм мы имеем дело с триединым процессом, в котором объединены оценка реальности, предложения по ее упорядочиванию — предложение новых форм коммуникаций — и проверка

этих форм на историческую приемлемость в процессе выживания социально-исторических общностей людей.

Современные условия отличаются от условий развития традиционного общества быстротой процесса, большими возможностями для индивидуального творчества и большей вариативностью форм поведения. Это и определяет специфику нравственной жизни современного общества.

Какую методологию можно использовать для исследования этих процессов. Думаю, что во многом мы можем опираться здесь на мысли Б. Чичерина о специфике развития человеческих союзов. Мыслитель отмечает: «Человеческие общества суть не учреждения, а союзы лиц. Если между этими лицами устанавливается живая связь, если вырабатываются общие интересы и учреждения, то всё это совершается не иначе, как путём взаимодействия самостоятельных единиц, одарённых собственным сознанием и собственной волей. В том именно состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют саму цель союзов. Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права» [15, с. 179-180]. Возможность такого отрыва Чичерин связывает с высшими формами духовности, в основе которых, по его мнению, лежат христианские представления о вечных законах правды и добра. Безусловно, христианство выразило многие фундаментальные гуманистические принципы. Но сейчас ориентации только на традиционные христианские ценности конечно недостаточно. Дело в том, что христианская этика (по крайней мере в ее исходном варианте) тяготеет к моральному абсолютизму и потому уделяет ведущую роль поведению, развивающемуся на основе правильных мотивов, и отводит меньшее значение ожидаемым результатам. Лев Толстой в «Крейцеровой сонате» сравнивает христианские принципы со стрелкой компаса, которая указывает правильное направление, но не говорит непосредственно о том, когда ты доплывешь до берега. Однако в современном обществе, с развитой экономической жизнью, взаимными поставками, как раз очень важно знать, когда и куда ты доплывешь. Поэтому необходимо соотношение нравственных мотивов и целей с глубоким анализом состояния общества, а это невозможно без идеи гетерономии в

морали. Кроме того, обращение к трансцендентным реалиям свидетельствует лишь о недостаточной степени сознания собственной ответственности человека перед другими людьми. Скажем, если человек сам понимает необходимость фундаментальных запретов, в сфере биоэтики, в вопросах переделки собственной природы в биологическом смысле, ему для выполнения таких запретов не нужен Бог.

В современном обществе у человека появляется возможность переходить из одних союзов в другие и это, согласно Чичерину, является его неотъемлемым правом. В результате проявляя свою индивидуальность, человек оказывается способным совершенствовать себя самого, общественные союзы и общество в целом.

Еще один подход, который здесь следует упомянуть это так называемая семантическая теория норм.

Ряд современных философов, занимающихся проблемой сознания (Адольф Райнах, Б. Вальденфельс), используют понятие респонсивность, которое с их точки зрения должно дополнить понятие интенциональность. Респонсивность проявляет себя как реакция на чужое сознание или просто чужое, в том числе — даже предметы неодушевленного мира, которые не укладываются в предполагаемый нами порядок вещей, которые могут жить по своим правилам. Это вызывает реакцию нашего сознания, пытающегося привести мир в равновесное состояние.

Исследующий данную проблему российский философ И.Д. Невважай отмечает: «Я придерживаюсь точки зрения, согласно которой описание сознания с помощью понятия интенциональности должно быть дополнено описанием его с помощью понятия респонсивности. Если интенция — это активность сознания, то респонсия — это его реактивность. Поиск выражения, притязающего на собственное бытие предмета внешнего мира, осуществляется благодаря респонсивной способности сознания в процедуре распознавания и признания того, что же нам «дано». Это уже не процедура интерпретации знака, но акт, который я считаю оправданным называть «именованием», или «обозначением», поскольку он связан с поиском знака для данного значения или содержания. Благодаря данному имени предмет становится объектом мысли. Акт именованья напоминает акт интроспекции, которое было введено в психологию Ш. Ференци, и он означает включение индивидом в свой внутренний мир элементов внешнего мира для перенесения на них эмоци-

ональных переживаний» [8, с. 11]. Как считает автор это путь возникновения того, что может быть названо протонормами, существующими первоначально в представлениях отдельного индивида. «Действия субъекта вместе с познаваемой реальностью представляет собой аутопоэзисную систему, которая стремится воспроизводить себя как рационально устроенную систему, стремящуюся к обеспечению равновесия и согласованности человеческого бытия с внешним объективным миром. Далее я хочу показать, что это равновесие и согласование обеспечивается наличием норм, на основе которых осуществляется взаимодействие человека с внешней реальностью» [8, с. 13].

Идея реактивности субъекта, подчеркивает стремление индивидуального сознания к сохранению равновесного состояния системы. Для этого используется современный термин аутопоэзис. Но следует подчеркнуть, что отношения с другим — это целая этическая традиция. Причем у ряда мыслителей (Бердяев, Франк) другой рассматривается как равный тебе и отношения с ним не требуют подчинения. У других мыслителей (Бубер, Левинас) моральный субъект в своем сознании подчинен другому. Но так или иначе это предполагает респонсивное отношение. Однако можно согласиться с тем, что мораль, да и право, хотя и с некоторыми отличиями, являются аутопоэзисными, равновесными системами. И равновесие в человеческих коммуникациях достигается именно благодаря существованию норм.

Протонормы возникают в субъективном мышлении, в сознании субъекта. Но затем они универсализируются, становятся общественными нормами. В нормах, представленных на уровне первоначального личного сознания, находят выражение идеи об эквивалентном обмене услугами, взаимном альтруизме, заботе о потомстве и т.д. Выживают те группы, которые на практике реализуют эти представления.

Из сказанного следует, что всякие попытки рассмотреть человека как исключительно автономного субъекта, вне нормативности несостоятельны. Нормативность как таковая присуща нашему сознанию. Она является средством упорядочивания наших представлений о мире, а затем и средством организации устойчивости наших коммуникаций. Устойчивость коммуникаций необходима для воспроизводства всей общественной жизни.

В современном мире скорость процессов духовно-практического освоения мира убыстряется, расширяются возможности каждого человека

участвовать в этих процессах, люди могут образовывать новые союзы, новые политические партии, но одновременно такое убыстрие создаст больше возможностей для образования элит, встающих во главе развивающегося процесса преобразования общества.

Более всего власть элит проявляет себя в изменении правовых норм. Как отмечает С.В. Тихонова: «Трансформации правовой системы оказываются в итоге гораздо более динамичными, поскольку их источником является не абстрактная тотальность общественных отношений, но скорее «экспертное» видение направлений эволюции, характерное для политической элиты» [12, с. 91].

Социальная группа, вставшая во главе политического движения и предлагающая новые принципы социальной взаимосвязи, естественно видит эту связь такой, которая максимально отвечает ее интересам, которая позволяет этой группе занять лидирующее положение в системе общественного производства и, в конечном счете получать экономические выгоды от того, что именно она управляет процессом воспроизводства социальных связей. Но никакая общественная группа в то же время не может конструировать социальную связь произвольно, без учета объективных потребностей общественного производства и интересов других людей, ведь по самой своей логике образования общественная взаимосвязь предполагает объединение всех участников общественного производства. Данная связь, следовательно, создается так, что она в определенной степени отвечает интересам всех.

Чем больше степень социального единства общества, тем в большей степени социальная связь отвечает интересам всех слоев населения и тем в большей степени она носит нравственный характер. Но противоречия между моралью и правом все равно сохраняются, так как право по своей природе использует насилие, несмотря на любую степень сознания его нравственного значения в жизни людей.

Заключение

Мы показали, что идея гетерономии не может быть исключена из понимания общего характера морали, условия складывания моральных норм. Она в принципе соответствует отношению человека к миру, что проявляется даже в его психологической организации. Остается вопрос о том, почему же идея нравственной автономии так живуча в теоретических

подходах к пониманию морали. На наш взгляд это происходит потому, что она соотносится с моральным абсолютизмом, а последний необходим в несовершенном обществе, где нравственные мотивы не могут быть до конца рационально обоснованы, где сами условия общественной жизни нередко требуют от индивида самопожертвования, несмотря на все утверждения о ценности его жизни о том что человек не может быть только средством и т.д.

Но по мере того, как общества будет становиться более совершенным, в нем будут исключены войны, все решения по возможности станут коммуникативными, основанными на согласии, основания для рационального понимания морали будут расширяться. Тогда моральный абсолютизм и сочетаемая с ним автономия нравственного сознания окажутся ненужными. Гетерономный же подход позволит обосновать, для чего мораль нужна индивиду в личностном смысле, как она сможет улучшить качество его жизни. Сделать это можно на основе понимания единства разных мотивов человеческой деятельности, обогащения одних мотивов за счет других. Ведь понятно, что сознание нравственного значения своей деятельности усиливает творческие эмоции, сопровождающие достижение совместно разделенных с другими людьми целей.

Список литературы

1. Бенуа Ален де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. Институт Общегуманитарных Исследований, 2015. 144 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия Права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 571 с.
4. Ивин А.А. Логика: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2008. 336 с.
5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Т. 1. М.: Издательская фирма АО "Ками". 1993. С. 79-123.
6. Кант И. К вечному миру. Философский проект. Т. 1. М.: Издательская фирма АО "Ками", 1993. С. 35-477.
7. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.

8. Невважай И.Д. Как возможна общая теория норм // Мир человека: нормативное измерение – 5. Постигание нормативности и нормативность познания: сб. трудов межд. науч. конф. (Саратов, 12–14 июня 2017 г.) Саратов: Изд-во ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», 2017. С. 6-21.
9. Платон. Протагор. Соч. в 4 т. Т.1. М.: ЧОРО, 1990. С. 432-433.
10. Разин А.В. Моральная мотивация в моделях нравственного поведения // Философия и общество 2024, № 2. С. 107-133.
11. Соловьев В.С. Мнимая критика. Ответ Б.Н. Чичерину /Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева в 10 т. Том 8. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 2014. С. 669-716.
12. Тихонова С.В. История правовых норм: правовой плюрализм и коммуникативные теории права // Альманах «Дискурсы этики». Выпуск 2(7) 2014. С. 81-98.
13. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 558 с.
14. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ МОСКВА, 2008. 349 с.
15. Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. 656 с.
16. Энгватова А.В. Этика автономии: французский вариант решения проблемы // Вестник Московского университета, Сер.7 философия, 2007 №1. С. 62-82.
17. Юм Д. Исследование о принципах морали / Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 171-314.

References

1. Alen de Benua. (2015). *Po tu storonu prav cheloveka. V zashhitu svobod* [Beyond Human Rights: In Defence of Freedoms]. Institut Obshhchegumanitarny'x Issledovanij, 2015. 144 s.
2. Gegel` G.V.F. *Filosofiya Prava* [Philosophy of Law]. М.: My`sl`, 1990. 524 s.
3. Diogen Lae`r'tskij. O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenity'x filozofov [The Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. М.: My`sl`, 1979. 571 s.
4. Ivin A.A. *Logika: Ucheb. posobie dlya studentov vuzov* [Logic: A Textbook for University Students]. М.: ООО «Izdatel`stvo Oniks»: ООО «Izdatel`stvo «Mir i Obrazovanie», 2008. 336 s.

5. Kant I. *Ideya vseobshhej istorii vo vsemimo-grazhdanskom plane* [Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose]. Т. 1. М.: Izdatel'skaya firma AO Kami. 1993. S. 79-123.
6. Kant I. *K vechnomu miru. Filosofskij proekt* [Perpetual Peace: A Philosophical Sketch]. Т. 1. М.: Izdatel'skaya firma AO Kami, 1993. S. 353-477.
7. Makintajr A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. М.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. 384 s.
8. Nevvzhaj I.D. *Kak vozmozhna obshhaya teoriya norm* [How a General Theory of Norms is Possible] // Mir cheloveka: normativnoe izmerenie – 5. Postizhenie normativnosti i normativnost' poznaniya: sb. trudov mezhd. nauch. konf. (Saratov, 12–14 iyunya 2017 g.) Saratov: Izd-vo FGBOU VO «Saratovskaya gosudarstvennaya yuridicheskaya akademiya», 2017. S. 6-21.
9. Platon. *Protagor* [Protagoras]. Soch. v 4 T. T.1. М.: ChORO, 1990. S. 432-433.
10. Razin A.V. *Mora'naya motivaciya v modelyax npravstvennogo poveshheniya* [Moral Motivation in Models of Moral Behavior] // *Filosofiya i obshhestvo* 2024, №2. S. 107-133.
11. Solov'ev V.S. *Mnimaya kritika. Otvet B.N.Chicherinu* [An Imaginary Criticism: A Reply to B.N. Chicherin] / *Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t. Tom 8.* SPb.: Knigoizdatel'skoe tovarishhestvo «Prosveshhenie», 2014. S. 669-716.
12. Tixonova S.V. *Istoriya pravovy'x norm: pravovoj plyuralizm i kommunikativny'e teorii prava* [History of Legal Norms: Legal Pluralism and Communicative Theories of Law] // *Al'manax «Diskursy`e`teki»*. Vy'pusk 2(7) 2014. S. 81-98.
13. Fukuyama F. *Konecz istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man]. М.: AST MOSKVA: X-RANITELb, 2007. 558 s.
14. Fukuyama F. *Nashe postchelovecheskoe budushhee. Posledstviya bioteknologicheskoy revolyucii* [Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution]. М.: AST MOSKVA, 2008. 349 s.
15. Chicherin B.N. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. SPb.: Nauka, 1998. 656 s.
16. E'ngovatova A.V. *E'tika avtonomii: francuzskij variant resheniya problemy`* [The Ethics of Autonomy: The French Approach to the Problem] // *Vestnik Moskovskogo universiteta, ser.7 filosofiya*, 2007 №1. S. 62-82.
17. Yum. D. *Issledovanie o principax morali* [An Enquiry Concerning the Principles of Morals] / Soch. v 2-x t. Т. 2. М.: My'sl', 1996. S. 171-314.