

УДК 17.03

НРАВСТВЕННЫЙ РАССУДОК (АНТРОПОЛОГИЯ МОРАЛИ)

Воеводин А.П.

г. Луганск

E-mail: voevodin.47@mail.ru

В дискуссиях о сущности морали серьезной критике подвергается статус этики как науки, акцентируется неадекватность ее отстраненно-теоретической рациональности непосредственно-чувственному предмету исследования, вплоть до утверждения Л. Витгенштейном фактической бессмысленности этических оценочных суждений. Сомнение в научной состоятельности этической рациональности обостряет вопрос о практической значимости этического знания, возможностей его применения в практике непосредственного регулирования нравственного поведения людей. отождествляя мораль с субъективным принятием решения, современная этика растворяет мораль во всем многообразии видов человеческой деятельности, лишает мораль собственного предметного содержания, а потому не может непротиворечиво объяснить специфику собственно морального образа, своеобразие его нравственного ценностного смысла. Альтернативой теоретико-этической рациональности (*episteme*) является рассудительность или практическая рациональность (*fronesis*), которую в сфере морали представляет «нравственный рассудок» как непосредственное знание индивидом себя, нравственного смысла своих собственных чувственно-моральных состояний. Функциональная роль нравственного рассудка проявляется в понятийном моделировании объективных оснований нравственного конфликта и возможных вариантов разрешения нравственных конфликтов, усилении нравственной стойкости, исправлении ложных нравственных оценок и разрушении ложных нравственных чувств, а также в нравственной софистике и морализаторстве.

Ключевые слова: этика, этическое суждение, нравственный образ, нравственный смысл, нравственный рассудок, морализаторство.

В предыдущих статьях¹ мы отмечали теоретическую беспомощность отвлеченно-беспристрастной эпистемологической рациональности в этических исследованиях и важность понимания роли нравственных чувств в регулировании моральных взаимоотношений людей в обществе. Главная задача антропологии морали, на наш взгляд, состоит в теоретическом объяснении очевидного для непредвзятого наблюдателя факта - моральная регуляция — это преимущественно эмоциональная регуляция. Игнорирование этого факта ведет к устранению реального предмета исследования и вынужденной подмене его схоластическими

¹ См. Воеводин А.П. Понятие морали (теоретические тупики рационализма в этике) / Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского: Философия. Политология. Культурология. Том 5 (71). 2019. № 1. С. 3–12; также см. Воеводин А.П. Понятие морали (парадоксы морального добра или роль нравственных чувств в моральной регуляции) / Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского: Философия. Политология. Культурология. Том 5 (71). 2019. № 2. С. 3–13.

спекуляциями, что обнаруживается во многих современных этических концепциях, в которых мораль отождествляется с субъективной способностью принятия решений, что, в свою очередь, растворяет мораль во всем многообразии видов человеческой деятельности, делает сферу морали во многом неопределенной. Важное дополнительное замечание также связано с уточнением способа и ограничением предмета моральной регуляции. Вопреки весьма распространенному и, на наш взгляд, безосновательному мнению сциентистски ориентированного этического знания моральная регуляция не является всеобщей и не охватывает все виды деятельности человека. Непосредственным содержанием морального образа и собственно морального поступка является не любая человеческая деятельность, а преимущественно случайные конфликты интересов людей, причем не все конфликты, а только такие, которые могут быть разрешены посредством добровольного самопожертвования индивидом своего интереса в пользу чужого (общественного) интереса. При этом искренне моральное самопожертвование следует отличать от связанного с лицемерным самоограничением вежливого поведения или этикета.

В процессе решения основной загадки морали – загадки моральной нормы: «Почему люди ее выполняют, если она противоречит личному интересу?» и «Каким образом у людей появляется представление о конкретной моральной норме?» - в указанных выше статьях нами был сделан вывод, что моральные нормы (или, что то же самое, моральные образы, моральные представления о способе разрешения конфликта) существуют в сознании субъекта двояко: в виде нравственных чувств и в виде логических абстракций. Рационально артикулируемые моральные нормы – это правила (императивные указания) морального поведения – не воруй, не лги, не завидуй, трудись добросовестно, заботься о младших, помогай старшим и пр. Обобщая античную традицию этики благоразумия, Аристотель полагал, что моральные нормы могут быть только запретительными, то есть ограничивающими личный интерес, эгоистические побуждения индивида. Но почему человек подчиняется им и, вообще, как он о них узнает? Выучить их невозможно, да и специального учебника нет. Попытки вербально зафиксировать нормы морали в кодексах и системах предписаний неоднократно имели место в истории (рыцарский кодекс, дворянская мораль, религиозная мораль). Но разве не были столь же распространенными их систематические нарушения? Невозможно раз и навсегда установить единые нормы для множества людей, живущих в разные времена и в разных культурах. Многие из действующих норм и вовсе неизвестны людям, рационально не осознаются ими. В лучшем случае об их существовании мы узнаем при восприятии произведений искусства, в которых художники в нерациональных актах художественной интуиции эстетически моделируют нравственные коллизии, пытаясь предугадать социально оправданные способы их разрешения.

Причина отсутствия единых моральных норм до банальности очевидна: справедливая граница самопожертвования и размежевания интересов постоянно колеблется. Даже в самых простых, казалось бы, ситуациях конфликта интересов, таких как, например, при столкновении двух людей «в дверях» - кто из них пройдет первым, а кто уступит дорогу встречному - справедливую норму невозможно

установить заранее, а тем более «раз и навсегда». Конкретное содержание моральной нормы изменяется вслед за уникальностью конфликта интересов, который человек непосредственно рефлектирует и переживает с помощью нравственных чувств.

Нравственные чувства выполняют решающую роль в стимулировании нравственного поведения людей. Тем не менее, они являются несовершенным регулятором, поскольку во многом зависят от психологического состояния и телесного здоровья индивида, допускают элемент случайности и ошибки нравственной интуиции. Нравственные чувства хороши лишь в стандартных и простых ситуациях. Это значит, что нравственная интуиция бывает недостаточной в двух случаях: 1) когда мы не можем разобраться в своих чувствах из-за сложности ситуации и не можем определить ее характер (как справедливо рассуждает Аристотель, не всегда легко решить, что делать – отдать долг или выкупить отца из рабства: «следует ли выкупленному у разбойников в свою очередь выкупить освободителя, кем бы тот ему не был, или отплатить ему, даже не попавшему в плен, но требующему воздаяния, [когда] выкупить нужно отца?» [1, с. 246-247]) и 2) когда характер ситуации нам ясен, но мы не можем заставить себя действовать в соответствии с требованием нравственного чувства (ярким примером здесь может быть художественное моделирование граничащей с нравственной безответственностью нерешительности переводчика Андрея Бузыкина в фильме Г. Данелия «Осенний марафон»). В таких случаях человек прибегает к помощи особой формы рациональности, которую по типу знания Аристотель в «Никомаховой этике» обозначает как *fronesis* – рассудительность. Аристотель утверждает, что в отличие от созерцательности *sophia*, которая в переводе означает «теоретическую мудрость», *fronesis* связан с целеполаганием, сопровождает активную деятельность людей, поэтому такой способ рационального мышления он определяет как «практическую мудрость». По мнению Аристотеля, в сравнении с отвлеченным теоретическим разумом (*sophia, nous*), рассудительность, имеет дело не столько с общим, сколько с частным, «потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]» [1, с.180; 9].

Как видим, Аристотель выделяет разные типы знания и, соответственно, типы рационального мышления. Он настаивает на принципиальном отличии *fronesis* от *episteme* (*theoria*) и *techne*. В его понимании *fronesis* - это такая мудрость, которая позволяет нам «разумно принимать решение (*to eu boyleyesthai*)» [1, с.180] «в связи с благом и пользой для человека» [1, с.176]. Если по типу знания теоретическая *episteme* направлена на познание всеобщего мирового строя вещей и представляет собой предельно обобщенную родо-видовую схему устройства мира, универсальное и внеконтекстуально-сущностное знание, для которого познание является самоцелью, «знанием ради знания» (в современной науке ему соответствует естественнонаучный тип мышления), а *techne* представляет собой рецептурно-технологические схемы целесообразных способов изменения и производства вещей, касается внешне ориентированной практически-целесообразной деятельности, где предметы труда существуют независимо от создателя (что впоследствии оформляется в технократический или инженерно-технический тип мышления), то

fronesis, как собственно гуманитарный тип мышления, появляется вместе с саморефлексией, со способностью индивида осознавать чувственно переживаемый социально-нравственный смысл своего поведения, направлен на руководство социальными поступками (praxis) самого индивида и как рациональный инструмент «свободной воли» «творит человека» в качестве самостоятельного нравственного и разумного существа.

Применительно к морали рассудительность или, в нашем понимании, нравственный рассудок это такая специфическая форма рациональности, где знание не может предшествовать непосредственному опыту, а есть знанием индивидом себя, осмыслением своих чувственных состояний и поэтому, в отличие от демонстративного научного, обладает непосредственной убедительностью, так как находит себя согласующимся с самим собой, с чувственным опытом собственной деятельности и восприятия мира. В свою очередь, это знание не может служить средством (руководством к действию) для получения нового знания. Оно строится по правилам, которые применимы только для него самого. Это знание особого рода. Оно удивительным образом охватывает и цель, и средство, отличаясь в этом смысле от знания рецептурно-технологического и отвлеченно-эпистемологического, ибо эмпирически-непосредственное (чувственное) состояние субъекта, которое разум категоризирует, является для него, одновременно, и средством вхождения в субъективно-значимый мир смыслов культуры, и конечной целью моральной рефлексии. Нравственный рассудок как бы встроен в непосредственную экзистенцию человека. В рассудительности то, что называют мышлением, волей, рефлексией выступает одновременно и средством и целью, наблюдает все оттенки собственного самочувствия и, тем самым, служит развитию самого себя посредством развития наблюдаемого и категоризируемого им же собственного чувственного состояния. Синкретически объединяя и созерцающий себя разум, и непрерывную оценку, и креативный посыл, и чувственную волю, рассудительность является самодостаточной и неостановимой движущей силой собственного развития. Здесь объект и субъект, причина и следствие неразличимы, все время меняются местами, являются «перевертышами», «оборачиваются». [2, с. 118].

Таким образом, объяснение нравственных событий с точки зрения естественнонаучного (theoria, episteme) или технократического (techne) мышления совершенно бессмысленно, поскольку такое объяснение движется по внешней, предметно-сюжетной стороне события и не затрагивает собственно нравственные смыслы человеческих поступков – это все равно, что поверять алгеброй гармонию или объяснять данный текст особенностями бумаги, знаков, краски, печатающего устройства. Теоретико-эпистемологические понятия и принципы организации мышления настолько безразличны к содержанию нравственных коллизий, что самоуверенно-безапелляционные попытки их применения к анализу непосредственной нравственной практики всегда были безуспешными и в реальной практике народом никогда не одобрялись, более того, даже получили категорический запрет на их применение, что в просторечии нашло свое оформление в нравственном табу - «не философствуй». Рассуждающему на темы морали постоянно нужно иметь в виду, что нравственное содержание мышления,

как, впрочем, и сама мораль, не существует где-то отдельно, как внешний самостоятельный предмет, вне самого рассуждающего на темы морали, человека и поэтому к нему неприменимы привычные дистантные объект-субъектные отношения теоретической эпистемологии или нормативно-технологические рецепты технократического мышления.

Начиная с рационально-теоретических ограничений в этике Аристотеля, указанный парадокс «теоретической безрассудности этической мысли» неоднократно отмечался в литературе по этике и эстетике (И. Кант даже придумал его афористичную формулу - «разумное безумствование»), но особенно обстоятельно исследовался в работах Дж. Мура [3] и Л. Витгенштейна [4]. Безуспешно пытаясь втиснуть в привычный (эпистемо)логический масштаб этические суждения, австрийский философ был вынужден констатировать несостоятельность такого рода попыток: «мы до сих пор не преуспели в обнаружении правильного логического анализа того, что подразумеваем в наших этических и религиозных выражениях. То есть сейчас я понимаю, что данные предложения оказались бессмысленными не в силу того, что я не подобрал для них правильного [лингвистического] выражения, а потому что бессмысленность была самой их сущностью...» и далее категорический вывод: «Этика... не может быть наукой» [4, с. 245-246]. В его представлении «Этика же, если таковая возможна, сверхъестественна...» [4, с. 241].

Суть обозначаемой Витгенштейном проблемы состоит в следующем. В лекции «Об этике» он выделяет два смысла употребления этических терминов — относительный и абсолютный. С этой целью им приводятся различные определения этики и акцентируется внимание на том, «что каждое из них в действительности употребляется в двух сильно различающихся смыслах. Один из смыслов я назову тривиальным или относительным, а другой — этическим или абсолютным смыслом» [4, с. 239]. Относительный смысл, по его утверждению, связан с функциональной оценкой фактов жизни: «хороший стул» - то есть служащий установленной цели; «хороший пианист» - умело играющий сложные произведения; «правильная дорога» - то есть, ведущая к цели. Подобные выражения им определяются как ценностные суждения о фактах: «все суждения об относительной ценности можно представить просто утверждениями о фактах, никакое утверждение о фактах никогда не может быть (или же означать) суждением об абсолютной ценности» [4, с.240]. «Используемые подобным образом, эти выражения не создают каких-либо сложных или глубоких проблем. Но в этике они употребляются иначе» [4, с.240], в абсолютном смысле. Например, «нам совершенно ясна бессмысленность разговоров о правильной дороге отдельно от такой цели» [4, с.241].

Обнаруженное несоответствие функциональной и этической оценок Витгенштейн пытается интерпретировать как неудавшееся сравнение: «когда мы говорим: «это хороший парень», то хотя слово «хороший» здесь и не обозначает того же самого, что и в предложении «это хороший футболист», однако кажется, будто имеется сходство. И когда мы говорим: «Жизнь этого человека была ценной», мы имеем в виду не тот же самый смысл, который был бы присущ нашим

разговорам о ценных ювелирных изделиях, но все же нам представляется, будто имеет место определенная аналогия» [4, с.243]. Но «как только мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факты, то обнаружим, что таких фактов нет. И то, что вначале показалось сравнением, теперь окажется просто бессмыслицей» [4, с.244].

В согласии с традициями логического позитивизма Л. Витгенштейн обращает внимание на то, что абсолютное ценностное суждение не может вытекать из научного утверждения о фактах. В рамках беспристрастной эпистемологии это может казаться бесспорным, однако бесспорным является и то, что представление о какой бы то ни было ценности или вредности устанавливается в результате оценки вещей и событий только в контексте целесообразной ситуации, и, прежде всего, в контексте практической деятельности, ибо в масштабах родовидовой классификации теоретической логики — это сделать невозможно. Поэтому относительный (читай аксиологический) смысл ценностного суждения «хороший пианист» также обусловлен «фактическим», в определении Витгенштейна, а по сути, каузальным отношением оцениваемого человека к практическим целям или социальным функциям – «умело исполняет сложные произведения». Устранение цели разрывает логическую связь причины и следствия, делает подобную оценку бессмысленной, что он и пытается продемонстрировать, употребляя выражение «хороший человек».

Но что же в таком случае означает или выражает «абсолютное» ценностное суждение? Опыт исследования подобного рода суждений, как известно, был специально и обстоятельно предпринят И. Кантом в его «Критике способности суждения», в которой он, во-первых, обосновывает мысль о том, что «объективная целесообразность бывает или внешней, т.е. полезностью, или внутренней, т.е. совершенством предмета» [5, с. 230], а во вторых, указывает на то, что кроме объективной есть еще и субъективная целесообразность, суждение о которой «имеет своей основой только форму целесообразности предмета (или способа представления о нем)» [5, с. 223] безотносительно к какой бы то ни было цели и которое не перестает при этом быть и фактическим, и осмысленным. С этой точки зрения аргументация Л. Витгенштейна по поводу абсурдности «абсолютного» ценностного суждения выглядит опрометчиво поверхностной и недостаточно продуманной.

Вдобавок к этому, теоретическая ошибка Л. Витгенштейна, на наш взгляд, состоит в том, что он не различает два принципиально различных ценностных смысла понятий «добра» и «зла» - изначально утилитарного (функционального, практического, эгоистического, добра как богатства, личного блага) и производного нравственного (гуманистического, чужого, всеобщего блага²). Л. Витгенштейн не принимает во внимание, что к человеку можно относиться не только как к средству

² Подробнее см.: Воеводин А.П. Понятие морали (Парадоксы морального добра или роль нравственных чувств в моральной регуляции) / Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского: Философия. Политология. Культурология. Том 5 (71). 2019, № 2, с. 8.

по логике внешней фактической целесообразности (хороший пианист), но и как к цели, по логике внутренней (хороший человек) и субъективной (прекрасный человек) целесообразности. Напомним, что у греков подобное совпадение добра и красоты понималось как объективно существующее и называлось калокагатией. В данном случае суждением нравственного рассудка «хороший человек» устанавливается (или определяется) ценность собственно человеческой способности индивида быть человеком, т.е. относиться к другим «по-человечески»; оценивается его способность к самопожертвованию, умение уважать чужие интересы и заботиться о них как о своих собственных. С этим трудно спорить. Но вопрос здесь в том, как мы определяем эту способность, а еще сложнее вопрос о том, как, какими средствами мы оцениваем эту способность быть человеком.

Умение двигаться «по-человечески» означает не что иное, как умение двигаться по законам чуждого организму человека вещей, в том числе и по законам чуждого человеческого тела, нравственное умение «жить» чужими интересами, любить и стремиться к удовлетворению их. А это, как мы уже установили ранее, можно сделать только с помощью нравственных чувств. Именно «чувства или ощущения становятся у человека особым средством (инструментом) переживания ценности» [6, 62]. Поэтому одно из возможных решений парадокса этических суждений состоит в том, чтобы признать, что категории этики представляют собой не определения внешних предметов или обстоятельств жизни, а являются названиями нравственных чувств, наших собственных эмоционально-оценочных состояний по поводу типических объективных нравственных ситуаций, то есть поступков своих и поступков других людей. Нравственное добро, зло, справедливость бессмысленно искать где-то вне человека – это сформированные под давлением культуры и общества его личные переживания чужих (общественных) интересов: нравственное добро это радость при созерцании чуждого благополучия (удовлетворения общественного интереса), а нравственное чувство зла это страдание при виде чужой беды. Отсюда, суждение «хороший (плохой) человек» означает чувство удовольствия (неудовольствия) от нравственной оценки индивида как соблюдающего (или попирающего) нравственные требования (общественный интерес). Нравственный рассудок, как способ «бытия разума в чувстве», представляет собой особую форму ценностного суждения, непосредственным предметом и содержанием которого является оценка соотношения интересов с точки зрения гуманистических идеалов, представления о Человеке как цели исторического развития. А в силу того, что интересы представлены в психике в виде эмоциональных притязаний, конфликт интересов осознается нами, прежде всего, как эмоциональный конфликт эгоистических и нравственных побуждений.

Таким образом, структура суждения нравственного рассудка представляет собой суждение о себе, о своем чувственном состоянии по поводу поступков (интересов) других людей. Поэтому, кроме феноменологического описания структуры нравственного чувства логическому анализу подлежит не столько объективное устройство вызвавшего чувство объекта, сколько его значимость по отношению к целям социального развития, что в психике индивида субъективно

осознается в виде соотношения личных и общественных интересов. А поскольку интересы людей соматически репрезентированы в сознании эмоциональной окраской когнитивных образов, то ценностная рефлексия и нравственный смысл соотношения личных и общественных интересов индивидом осуществляется в контексте сопоставления личного (утилитарного, эгоистического интереса) чувства добра и нравственного (чужого, общественного интереса) добра.

Ключевая задача здесь состоит в преодолении предвзятого мнения о субъективизме индивидуального суждения и обосновании объективности нравственной оценки, которая осуществляется посредством нравственных чувств. Ранее И. Кант обстоятельно доказывал всеобщность и необходимость личных ценностных суждений [5, с. 212–222, с. 242–245], однако его аргументация по сей день остается мало востребованной, поскольку противоречит поверхностным наблюдениям обыденного сознания. Последним акцент делается на феноменологической кажимости произвольности оценки. Однако, вопреки широко распространенному мнению обыденного сознания о якобы тенденциозной субъективности эмоциональных оценок, не нужно забывать, что: 1) эмоции не существуют отдельно от всех соматических и психических процессов в организме; они всегда предметны и неразрывно связаны со смысловым содержанием всех когнитивных образов, которым мы не отказываем в праве быть объективными и всеобщими; 2) ценностные смыслы необходимо обусловлены целевой направленностью деятельности и поэтому, если они не предвзяты, всегда являются психофизическими образами объективных каузальных связей цели и средств: «Тот факт, что истинность пронизывает собой способность чувствовать, является предпосылкой для переживания ценности личностью. Только на почве такого переживания могут образоваться решение и выбор» [6, с. 62]; 3) изменение целей ведет к трансформации смыслов, их объективной релятивности, поэтому в аксиологических процессах вместо когнитивной категории «истина» принято употреблять аксиологическое понятие «правда»: отношение воды к потребностям организма в жаркой пустыне и в морозную погоду имеет взаимоисключающий объективный физический смысл, а значит, взаимоисключающую ценность и разную правду; 4) сознание человека имеет общественную природу, культурно обусловлено, в процессе образования и культурной адаптации внедрено в психику индивида, а это значит, что чувства индивида формируются подобно понятиям, т.е. являются всеобщими и общезначимыми; 5) стандартные ситуации практической деятельности необходимо сопровождаются и регулируются соответствующими им стандартными схемами поведения и культурно воспроизводимыми типическими системами чувств, контроль за которыми осуществляется системой воспитания и обществом в целом. Не следует забывать аксиоматическую для научной социологии и культурологии мысль, согласно которой сознание изначально появляется, существует и развивается как общественный, а не индивидуально-субъективный продукт, и остается таковым до тех пор, пока вообще существуют люди.

Таким образом, есть достаточно веские основания полагать, что нравственные оценки, хотя и кажутся внешне субъективными и относительными, но по своему содержанию являются объективными, культурно обусловленными и

поэтому могут претендовать на всеобщность, однозначность и общезначимость. Напомним еще один расхожий постулат нравственного рассудка - «на моем месте так поступил бы каждый». В пользу такого вывода свидетельствует также «золотое правило» нравственности и категорический императив И. Канта.

Итак, нравственный рассудок включается в тех случаях, когда индивид ощущает невозможность действовать в соответствии с требованием нравственного чувства, либо, когда эти требования он ощущает как неопределенные. Основной функциональный смысл деятельности нравственного рассудка состоит в понятийном моделировании возможных нравственных ситуаций, а также в моделировании тех нравственных чувств, которые человек в этих ситуациях испытывает. Конечная цель этой рассудочной деятельности состоит в распознавании объективного характера сложной нравственной ситуации (уточнении ее оценки), определении нормы справедливого соотношения интересов и, как следствие, в том, чтобы упорядочить разрозненные чувства, организовать и собрать их в единое целое, покончить с неопределенностью и душевной сумятицей.

Функциональная роль нравственного рассудка проявляется в понятийном моделировании объективных оснований нравственного конфликта и возможных нравственных ситуаций, усилении нравственной стойкости, построении сложных и высших нравственных чувств, исправлении ложных нравственных оценок и разрушении ложных нравственных чувств, а также в нравственной софистике и морализаторстве. К сожалению, параметры статьи не позволяют детально проанализировать и объяснить названные функции.

Итак, нравственный рассудок как конструктивный элемент развитого нравственного сознания экзистенциально необходим для регулирования сложных нравственных конфликтов. Без нравственного рассудка невозможно осуществление адекватной нравственной оценки, осознание нравственных принципов и нравственного идеала. Сложные нравственные чувства, такие как совесть, долг, достоинство, любовь, патриотизм возникают только при участии нравственных абстракций. Нравственный рассудок непосредственно «встроен» в мораль, его функциональная роль состоит в организации и поддержании постоянного единства всех элементов нравственного сознания, а с ним и цельности нравственной природы человека. Теоретическая этика способна лишь к отстраненно-дистантному дискурсу, внешней характеристике морали, описанию ее феноменологических особенностей в системе социальных связей, тогда как нравственный рассудок касается главного – содержания непосредственно переживаемых нравственных образов человека, нравственных смыслов и принципов его деятельности. Понять специфику нравственного рассудка невозможно в узких границах этики и эпистемологического мышления. Для этого человека нужно рассматривать целостно, во всем богатстве его жизненных проявлений и, прежде всего, с позиций антропологии морали.

Список литературы

1. Аристотель Никомахова этика / Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4 – 830 с.
2. Воеводин А.П. Эстетическая антропология / А.П. Воеводин. – Луганск: РИО ЛГУВД им. Э.А. Дидоренко, 2010. – 368 с.

3. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур. – М.: Прогресс, 1984 г. – 326 с.
4. Витгенштейн Л. Лекция об этике URL: https://platona.net/load/zhurnaly_po_filosofii/istoriko_filosofskij_ezhegodnik/istoriko_filosofskij_ezhegodnik_1998_2000/77-1-0-1720 (Дата обращения: 10.09.2019)
5. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. 564 с.
6. Шульц П. Философская антропология. Введение для изучающих психологию / Шульц П; пер. с нем. – Новосибирск: НГУ, 1996 г. – 118 с.
7. Шаап С. Человек как мера. Учение Ницше о ressentimente / С. Шаап; пер. с гол. О. Пархомовой. – К.: Изд-во Жупанского, 2008. – 205 с.
8. Соловьев Е.А. Книга о Максиме Горьком и А.П. Чехове: С прил. автобиограф. Горького и портр. Горького и Чехова / Е.А. Соловьев. - Санкт-Петербург : тип. А.Е. Колпинского, 1900. - 259 с.
9. Flyvbjerg V. Rationality and Power: Democracy in Power. Chicago, University of Chicago Press, 1998, 290 p.

Voevodin A. P. Moral Reason (Anthropology of Morality) // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2019. – Vol. 5 (71). – № 4. – P. 13–23.

In discussions about the essence of morality, the status of ethics as a science is seriously criticized, the inadequacy of its detached theoretical rationality to the directly sensual subject of research is emphasized, up to L. Wittgenstein's assertion of the actual meaninglessness of ethical value judgments. Doubt of the scientific validity of ethical rationality exacerbates the question of the practical significance of ethical knowledge, the possibility of its application in the practice of direct regulation of moral behavior. By identifying morality with subjective decision-making, modern ethics dissolves morality in all the diversity of human activities, deprives morality of its own substantive content, and therefore cannot consistently explain the specifics of the moral image itself, the originality of its value moral meaning. An alternative to theoretical and ethical rationality (episteme) is reasonableness or practical rationality (fronesis), which in the sphere of morality is "moral reason" as a direct knowledge of the individual himself, the moral meaning of his own sensual and moral States. The functional role of moral reason manifests itself in the conceptual modeling of the objective foundations of moral conflict and possible moral situations, the strengthening of moral stability, the correction of false moral assessments and the destruction of false moral feelings, as well as in moral sophistry and moralizing.

Key words: ethics, ethical judgment, moral image, moral sense, moral reason, moral firmness, moralizing.

References

1. Aristotle *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics]. Moscow, Mysl' Publ., 1983, 830 p.
2. Voevodin A.P. *Esteticheskaya antropologiya* [Aesthetic Anthropology]. Lugansk, 2010, 368 p.
3. Moore G. *Printsipy etiki* [Principia Ethical]. Moscow, Progress Publ., 1984, 326 p.
4. Vitgenshtein L. *Lektsiya ob etike* [Ethics Lecture] URL: https://platona.net/load/zhurnaly_po_filosofii/istoriko_filosofskij_ezhegodnik/istoriko_filosofskij_ezhegodnik_1998_2000/77-1-0-1720 (Accessed: 10.09.2019)
5. Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [The Critique of Judgment]. Moscow, Mysl' Publ., 1966, Vol. 5, 564 p.
6. Shul'ts P. *Filosofskaya antropologiya. Vvedenie dlya izuchayushchikh psikhologiyu* [Philosophical Anthropology. Introduction to Psychology Students]. Novosibirsk, NSU Publ., 1996, 118 p.
7. Shaap S. *Chelovek kak mera. Uchenie Nitsche o ressentimente* [Man as a Measure. Nietzsche's Teaching on Ressentiment]. Kyiv, Zhupanskiy's Publ., 2008, 205 p.
8. Solov'ev E.A. *Kniga o Maksime Gor'kom i A.P. Chekhove* [The Book about Maxim Gorky and A.P. Chekhov]. Saint Petersburg, Kolpinskiy's Publ., 1900, 259 p.
9. Flyvbjerg V. *Rationality and Power: Democracy in Power*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, 290 p.