ЭТИКА (греч. ethika: от ethos — нрав, обычай, характер, образ мысли) — 1) на уровне самоопределения — теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически — на протяжении всей истории Э. — обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией универсалий культуры, относящихся к субъектному ряду (см. Универсалии): добро и зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т.д. В силу этого в традиционной культуре Э. как теоретическая модель морали и Э. как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами — создателями определенных этических систем (см. Сократ, Эпикур, Спиноза, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Руссо, Кант, Гегель); неклассическая культура конституирует постулат о том, что Э. одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. Марксизм).

Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое "золотое правило поведения": поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе) в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем — в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, Э. ненасилия Л.Н.Толстого, этической программы Мартина Лютера Кинга и др. Согласно ретроспективе Шопенгауэра, "основное положение, относительно содержания которого согласны ... все моралисты, таково: neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva /лат. "никому не вреди и даже, сколь можешь, помогай" — М.М./, — это, собственно, и есть ... собственный фундамент этики, который в течение целых тысячелетий разыскивают, как философский камень". Термин "этос" исходно употреблялся (начиная с древнегреческой натурфилософии) для фиксации комплекса атрибутивных качеств: от "этоса праэлементов" у Эмпедокла до расширительного употребления термина "Э." в философской традиции: "Э." как название общефилософских произведений у Абеляра, Спинозы, Н

.Гартмана. Вместе с тем (также начиная с античной философии) сфера предметной аппликации данного термина фокусируется на феномене человеческих качеств, в силу чего по своему содержанию Э. фактически совпадает с философской антропологией (дифференциация философии на логику, физику и Э. у стоиков, впоследствии воспроизводящаяся в философской традиции вплоть до трансцендентализма,— см. Стоицизм, Юм, Возрождение, Философия Возрождения, Просвещение). На основе дифференциации добродетелей человека на "этические" как добродетели нрава и "дианоэтические" как добродетели разума Аристотель конституирует понятие "Э." как фиксирующее теоретическое осмысление проблемного поля, центрированного вопросом о том, какой "этос" выступает в качестве совершенного. Нормативный характер Э. эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — Э. конституируется в качестве учения о должном, обретая характер "практической

философии" (см. Кант).

Содержательная сторона эволюции Э. во многом определяется конкретными историческими конфигурациями, которые имели место применительно к оппозиции интернализма и экстернализма в видении морали (которым соответствуют зафиксированные Кантом трактовки Э. в качестве "автономной" и "гетерономной").

Если в контексте историцизма мораль рассматривалась как сфера автономии человеческого духа, то в рамках традиций социального реализма и теизма она выступала как детерминированная извне (в качестве внешних детерминант морали рассматривались — в зависимости от конкретного содержания этических систем — Абсолют как таковой; традиции национальной культуры (этноэтика); сложившиеся социальные отношения (от Э.Дюркгейма до неомарксизма); корпоративный (классовый) интерес (классический марксизм); уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организма в целом (практически вся философия Просвещения, исключая Руссо, и отчасти философия Возрождения); специфика доминирующих воспитательных стратегий (от Дидро до М

.Мид) и пр. Однако в любом случае — в системе отсчета субъекта — Э. конституируется в концептуальном пространстве совмещения презумпций интернализма и экстернализма: с одной стороны, фиксируя наличие нормативной системы должного, с другой же — оставляя за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора. — В этом отношении свобода как таковая выступает в концептуальном пространстве Э. в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности (в системах теистической Э. именно в предоставлении права выбора проявляется любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность свободы и ответной любви — см., например, у В.Н.Лосского).

Содержание конкретных систем Э. во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная Э. как выражение презумпций позитивизма, Э. диалога как предметная экземплификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционная Э., аналитическая Э., Э. прагматизма, феноменологическая Э., Э. экзистенциализма и т.п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу — до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве

целерационального до признания его сугубо ценностно-рациональным) и т.п. В рамках неклассической традиции статус Э. как универсальной теории морали подвергается существенному сомнению даже в качестве возможности: согласно позиции Ницше, Э. как "науке о нравственности ...до настоящего времени недоставало, как это ни покажется ...странным, проблемы самой морали: отсутствовало даже всякое подозрение относительно того, что тут может быть нечто проблематичное. То, что философы называли "основанием морали..., было ... только ученой формой доброй веры в господствующую мораль, новым средством ее выражения". В этом контексте любое суждение морального характера оказывается сделанным изнутри определенной моральной системы, что обусловливает фактическую невозможность мета-уровня анализа феноменов нравственного порядка.

В силу этого "само слово "наука о морали" в применении к тому, что им обозначается, оказывается слишком претенциозным и не согласным с хорошим вкусом, который всегда обыкновенно предпочитает слова более скромные" (Ницше). В качестве альтернативы традиционным претензиям на построение Э. как аксиологически нейтральной теоретической модели морали Ницше постулирует создание "генеалогии морали": "право гражданства" в этом контексте имеет лишь реконструкция процессуальности моральной истории, пытающаяся "охватить понятиями ... и привести к известным комбинациям огромную область тех нежных чувств ценности вещей и тех различий в этих ценностях, которые живут, растут, оставляют потомство и гибнут", — реконструкция, являющая собой "подготовительную ступень к учению о типах морали", но не претендующая при этом на статус универсальной теории, обладающей правом и самой возможностью якобы нейтральных аксиологически суждений. Таким образом, радикальный отказ неклассической философии от Э. в ее традиционном понимании фундирует собой идею "генеалогии морали", т.е. реконструкцию ее исторических трансформаций, вне возможности конституирования универсальной системы Э. на все времена (см. Ницше). (Позднее предложенный Ницше в этом контексте генеалогический метод выступит основой конституирования генеалогии как общей постмодернистской методологии анализа развивающихся систем — см. Генеалогия, Фуко.) Что же касается культуры постнеклассического типа, то она не только углубляет критику в адрес попыток построения универсально-нейтральной Э.: в семантико-аксиологическом пространстве постмодернизма Э. в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Тому имеется несколько причин: 1). В контексте радикального отказа постмодерна от ригористических по своей природе "метанарраций" (см.

Закат метанарраций) культурное пространство конституирует себя как программно плюралистичное (см. Постмодернистская чувствительность) и ацентричное (см. Ацентризм), вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов. Э. же не просто аксиологична по самой своей сути, но и доктринально-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в условиях

мозаичной организации культурного целого (см. Номадология), предполагающего принципиально внеоценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. 2).

Современная культура может быть охарактеризована как фундированная презумпцией идиографизма, предполагающей отказ от концептуальных систем, организованных по принципам жесткого дедуктивизма и номотетики: явление и (соответственно) факт обретают статус события (см. Событие, Событийность), адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал (см. Идиографизм). — В подобной системе отсчета Э., неизменно предполагающая подведение частного поступка под общее правило и его оценку, исходя из общезначимой нормы, не может конституировать свое содержание. 3). Необходимым основанием Э. как таковой является феномен субъекта (более того, этот субъект, как отмечает К.Венн, является носителем "двойной субъективности", ибо интегрирует в себе субъекта этического рассуждения и морального субъекта как предмета этой теории), — между тем визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция "смерти субъекта", предполагающая отказ от феномена Я в любых его артикуляциях (см. "Смерть субъекта", "Смерть Автора", "Смерть Бога", Я). 4). Э. по своей природе атрибутивно метафизична (см. Метафизика): роковым вопросом для Э. стал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, и несмотря на его очевидно проблемный статус (см. "Скандал в философии") история Э. на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей.

Между тем современная культура эксплицитно осмысливает себя как фундированную парадигмой "постметафизического мышления", в пространстве которого осуществляется последовательный и радикальный отказ от таких презумпций классической метафизики, как презумпция логоцентризма (см. Логоцентризм, Логотомия, Логомахия), презумпция имманентности смысла (см. Метафизика отсутствия) и т.п. (см. Постметафизическое мышление). 5). Все уровни системной организации Э. как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро/зло, должное/сущее, добродетель/порок и т.д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т.д.), противоположные оценки и т.п. — вплоть до необходимой для конституирования Э. презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, между тем культурная ситуация постмодерна характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций (см. Бинаризм), в силу чего в ментальном пространстве постмодерна в принципе "немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла" (Делез и Гваттари). 6). Современная культура осуществляет рефлексивно осмысленный поворот к нелинейному видению реальности (см. Неодетерминизм).

В этом контексте Фуко, например, решительно негативно оценивает историков морали, выстраивавших "линейные генезисы". Так, в концепции исторического времени Делеза (см. Делез, Событийность, Эон) вводится понятие "не-совозможных" миров, каждый из которых, вместе с тем, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, являющемуся — в системе отсчета как того, так и другого мира — его генетическим истоком.

"Не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее, — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы" (Делез).

Поворот вектора эволюции в сторону оформления того или иного "мира" объективно случаен, и в этом отношении предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные в этот момент поступки (по Делезу, "нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил"), но налагают на него ответственность за определяемое его поступками здесь и сейчас будущее. Эти выводы постмодернизма практически изоморфны формулируемым синергетикой выводами о "новых отношениях между человеком и природой и между человеком и человеком" (Пригожин, И

.Стенгерс), когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется новой мерой ответственности за последнее. В целом, таким образом, Э. в современных условиях может быть конституирована лишь при условии отказа от традиционно базовых своих характеристик: так, если Й.Флетчер в качестве атрибутивного параметра этического мышления фиксирует его актуализацию в повелительном наклонении (в отличие, например, от науки, чей стиль мышления актуализирует себя в наклонении изъявительном), то, согласно позиции Д.Мак-Кенса, в сложившейся ситуации, напротив, "ей не следует быть внеконтекстуальной, предписывающей ... этикой, распространяющей вполне готовую всеобщую Истину". Если Э. интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная философия ориентируется на радикально альтернативные стратегии: постмодернизм предлагает модель самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов, — "речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона"

(Фуко). По оценке Кристевой, в настоящее время "в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены, чтобы, пусть на время и с ясным осознанием того, что сюда привлекается, дать простор свободной игре отрицательности".

С точки зрения Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к морали. Оценивая тезис о том, что "мораль целиком заключается в запретах", в качестве ошибочного, Фуко ставит "проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни" (см.

Хюбрис). Соответственно постмодернизм артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной личности и строго индивидуальной "стилизации поведения"; более того, сам "принцип стилизации поведения" не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму" (Фуко).

Аналогично Э.Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном "человеческом управлении собою" посредством абсолютно неуниверсальных механизмов. В плоскости идиографизма решается вопрос о взаимной адаптации со-участников коммуникации в трансцендентально-герменевтической концепции языка Апеля. В том же ключе артикулируют проблему отношения к Другому поздние версии постмодернизма (см.

After-postmodernism). Конкретные практики поведения мыслятся в постмодернизме как продукт особого ("герменевтического") индивидуального опыта, направленного на осознание и организацию себя в качестве субъекта — своего рода "практики существования", "эстетики существования" или "техники себя", не подчиненные ни ригористическому канону, ни какому бы то ни было общему правилу, но каждый раз выстраиваемые субъектом заново — своего рода "практикование себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни" (Фуко). Подобные "самотехники" принципиально идиографичны, ибо не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: "владение собой ... принимает ... различные формы, и нет ... одной какой-то области, которая объединила бы их". Д.Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность Э. лишь в смысле

"открытой" или "множественной", если понимать под "множественностью", в соответствии со сформулированной Р.Бартом презумпцией, не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона, т.е. "множественность", которая, согласно Кристевой, реализуется как "взрыв".

М.А. Можейко