

Д.А. Томильцева*

ПЕРЕОСМЫСЛИТЬ ЭТИКУ: ЛОГИКА ОСНОВАНИЙ

В предлагаемой статье речь идет о выявлении теоретических оснований для переосмысления современной этики. Современная этика оказывается разделенной на имманентные и трансцендентные формы, на антропологическую и социологическую моральную проблематику и собственно философскую этическую. В исследовании продемонстрированы основания подобного разделения, укорененные в методологии Э. Дюркгейма и М. Фуко, а также представлена логика преодоления данного разделения при переходе к децентрализованной этике. Основным вопросом этики в таком подходе становится проблематизация субъективности.

Ключевые слова: этика, имманентная этика, Абсолют, мораль, нормы, Э. Дюркгейм, М. Фуко, моральная грамматика, обыденная этика.

D. A. Tomiltseva. Rethinking ethics: logic of foundations

The paper is devoted to the problem of bringing to light the theoretical foundations for rethinking the contemporary ethics. Today the contemporary ethics is divided into the immanent and transcendent forms, the anthropological and sociological problematic on the one part, and philosophical ethical problematic itself on the other part. The author demonstrates the foundations of this separation are based on E. Durkheim's and M. Foucault's methodology and also presents the logic of overcoming the separation based on decentralized ethics. In such approach, the problematization of subjectivity becomes the main issue of ethics.

Key words: ethics, immanent ethics, the Absolute, morality, norms, E. Durkheim, M. Foucault, moral grammar, ordinary ethics.

В сложившемся в современной этике разделении на имманентные и трансцендентные [см.: А.С. Железнов, 2012. с. 42–52; С. Жижек, 2012, с. 343–386] формы мораль часто связывается именно с последними, т.е. наделяется характером внешней обязывающей силы или сущности. На наш взгляд, такое исключительное соотнесение не является в полной мере адекватным. Оставляя ощутимую методологическую брешь между ригористическими и релятивистскими моделями, мораль, представляемая таким образом, вытесняется широким спектром более жизнеспособных и аргументированных «неметафизических» концепций, опирающихся на социальную теорию, психоанализ, антропологию, лингвистику, биологию. И если идеологический и религиозный потенциал морали

* *Томильцева Дарья Алексеевна* — кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии департамента философии ИСПН УрФУ, тел.: 8 (904) 543-07-65; e-mail: tomiltceva_d@mail.ru

далеко не исчерпан, то в практическом плане, в многочисленных кризисных ситуациях [L. Bryant, 2011, p. 21], начиная от простых бытовых разногласий и заканчивая международными вооруженными конфликтами, мы вновь и вновь констатируем вхождение в зоны неопределенности или аномии. Границы подобных зон, очерчиваемые «собственно моральным» или «нормальным», зачастую оказываются размытыми. Все это создает впечатление, что масштабное движение «к объектам», наблюдаемое в современных философских и социальных теориях, исследования в области этики и морали затрагивает мало, а само упоминание о подобных возможностях переосмысления воспринимается по меньшей мере странным, если не кощунственным. Таким образом, сосредоточенные только лишь на абстрактных проблемах этика и мораль как раз и заканчиваются с появлением конкретных объектов, эти проблемы собой (вплоть до телесности) организующих: выходя за пределы абстрактного, теоретического, каждый такой «объект» становится пространством исключения.

Но исключением из чего? Здесь и начинается самое интересное. Предполагается, по-видимому, существование некоторого пространства «морального» и/или «нормального», — как мы это уже отмечали выше, — в котором правила и принципы, организующие и регулирующие всевозможные взаимодействия, оказываются явленными лишь частично (и также частично институционализированными). Говоря о «моральном или нормальном» в данном контексте, можно пойти дальше и провести знак равенства между этими категориями, вплоть до полного их отождествления. Таким образом, оказывается затронутой традиция, некогда начатая Э. Дюркгеймом и до настоящего времени полностью не преодоленная, в которой все многообразие проявлений социального рассматривается как совокупное отправление морали. Данное положение имело решающее значение для развития этической проблематики в социальных науках. Для примера приведем следующее высказывание: «...в прошлом антропологи обычно трактовали понятие морали очень широко, охватывая все важнейшие аспекты социальной жизни... размазывая понятие морали слишком тонко и слишком свободно выводя его из дюркгеймовского представления о морали как кодифицированной репрезентации социального» [Y. Yan, 2011, <http://aotcpress.com/articles/move-durkheim-reflections-anthropology-morality>]. Соответственно, появление аномий в данном подходе нередко отождествляется со сбоем или ошибкой в «считывании» кода, тогда как необходимость в наличии некоторого изначального «пред-полагаемого» нормального исчезает, освобождая пространство для различных релятивистских концепций.

С другой стороны, представление о нормальном (нормальном как моральном) не конструируется через установление отношений тождества-различия с некоторым абсолютным критерием, находящимся на вооружении у исследователя, но вырабатывается изнутри социального контекста. В этом отношении весьма интересна концепция обыденной этики (*ordinary ethics*), предложенная М. Лэмбеком. Ставя перед собой задачу определения специфического способа репрезентации этической проблематики в антропологии и стремясь избежать традиционного для философии разделения между моралью и этикой, исследователь предлагает способ отхода от существовавших прежде традиций. Заключается он в обращении ко всей полноте социального контекста, в своей процессуальности не позволяющего «членение» на предписательное должноствоование (например, со стороны обычаев или религиозных верований), свободное рациональное решение и «онтогенетическую предопределенность». Таким образом, в данной концепции исчезает тот пласт, который традиционно выделялся в качестве «собственно морального, а значит, предписательного», ему на смену приходит «этика, частично подразумеваемая, утверждаемая скорее в согласии, нежели в правиле, практике, нежели в знании или вере, и совершаемая без привлечения к себе излишнего внимания» [M. Lambek, 2010a. p. 2, 8–14].

Именно «уход от правил» М. Лэмбек делает основным критерием отмежевания собственной концепции от дюркгеймовской, однако, на наш взгляд, подобное утверждение несколько поспешно. Тенденция к изучению «нормального», повседневного социального процесса приводит автора к принятию теории социального действия и к расширению представлений об этике до границ языка: «Призыв к “обыденной этике” повторяет аргументы Витгенштейна и Остина в том, что касается “обыденного языка”. Мы можем найти истоки этического понимания, глубоко укорененные в категориях и функциях языка и способах говорения... таким образом, в общих критериях, которые мы применяем для того, чтобы быть понятными друг другу, “что мы говорим, когда”» [ibid., p. 2].

Приведенные положения, обосновывающие концепцию «обыденной этики», в действительности обнажают два прочных «дюркгеймовских» основания, которым нам следует уделить внимание. Одно из них относится к предложенному Э. Дюркгеймом способу понимания моральных фактов: «Моральные факты — такие же явления, как и другие; они состоят в правилах поведения, которые узнаются по некоторым отличительным признакам. Поэтому должна существовать возможность их наблюдать, описывать, классифицировать и искать объясняющие их законы» [Э. Дюркгейм, 1996, с. 39]. Несмотря на то что науке, основанной на подобном предположе-

нии, так и не суждено было появиться, данный подход оказался широко интегрированным в различные социальные дисциплины. Впоследствии на смену описанию и объяснению пришли понятия интерпретации и репрезентации, а поиск законов поведения оказался перемещенным в область анализа речевых актов. В вопросах политического осмысления проблем исторической памяти, примирения и восстановительного правосудия эта трансформация дюркгеймовской мысли приобрела особенное значение, поскольку давала возможность освоения новых способов управления и контроля над ситуацией, вне поиска предельно общих трансцендентных абсолютов. В то же время контекстуальная ограниченность и относительная неустойчивость некоторых видов практик, скажем, примиренческих конференций в рамках данного подхода компенсировалась возможностью их институционализации.

Второе основание касается вопроса о методологиях социальных исследований морали. Это знаменитая и уже ставшая канонической формула, данная в первом предисловии к «О разделении общественного труда» в контексте общественной солидарности: «...общественная солидарность — чисто моральное явление, не поддающееся само по себе ни точному наблюдению, ни особенно измерению. Значит... надо заменить внутренний, ускользающий от нас факт внешним, символизирующим его фактом и изучить первый при помощи второго» [там же, с. 71]. Иначе говоря, признание морального факта, целиком растворенного в опыте, становится возможным только через его перенесение или сопоставление с уже имеющимся образом, внешним по отношению к происходящему. Так, упоминавшийся уже выше М. Лэмбек говорит об этике, которая как таковая в процессе своей практической реализации остается неявленной¹, и предлагаемое им обращение к речевым актам, к совершаемым действиям, в конечном счете, становится процедурой «замены факта». Основная трудность, связанная с данным подходом заключается в том, что преодоление трансцендентности

¹ «Где располагается этика? Я буду утверждать, что она внутренне присуща деятельности. Я рассматриваю деятельность в двух взаимосвязанных аспектах — как специфические акты (перформансы) и как действующее суждение (практика) — и показываю, что этика является функцией каждого из них» [M. Lambek, 2010b, p. 39]. Данное высказывание перекликается с замечанием Э. Дюркгейма о проблеме изучения нравственности: «Нравственность, следовательно, образуется, преобразуется и сохраняется благодаря основаниям опытного порядка; только эти основания и берется определить наука нравственности» [Э. Дюркгейм, 1996, с. 41]. Нам вновь следует обратить внимание на то, что в данном случае речь не идет о попытках концептуального разграничения «этики», «морали» и «нравственности». Выделяя изучение этики в отдельную область и стремясь отмежеваться от предшествующей философской традиции, оба автора стоят на позиции описания безосновной фактичности происходящего.

путем погружения в контекст происходящих процессов оказывается в полной мере недостижимым. «Мы никогда не можем иметь в виду то, что мы говорим, постольку, поскольку мы до конца не осознаем последствий наших действий, степень наших намерений... или даже являемся ли мы теми, кого просят говорить и действовать в данный момент. Мы должны говорить и действовать серьезно и обязать следовать выбранному пути, которого мы осознанно придерживаемся (и придерживались), — и вместе с тем понимать, что полные уверенность и последовательность невозможны. Этика уязвима от — но также достижима в момент — разрыва, эрозии и скептицизма» [М. Lambek, 2010b, p.41]. Необходимость внешнего обоснования, достигаемого нередко только через (обратимся вновь к дюркгеймовским терминам) соприкосновение с аномией, делают описываемые основания методологически противоречивыми. Сложность заключается здесь не в том, что все изыскания в области морали должны быть сведены к поиску изменяющегося во времени, но конечного комплекса норм, правил и закономерностей, а в том, что, проводя процедуры «выживания» моральных фактов из широких социальных контекстов, соотнеся и отождествляя их с некоторыми иными, уже имеющимися фактами и явлениями, исследование оказывается десубъективированным.

Так, проводя своеобразную демаркационную линию между архивом и свидетельствованием, а более широко — между собственной методологией постижения высказываемого прошлого и методологией М. Фуко, Дж. Агамбен обращает внимание на наследие описанных нами выше дюркгеймовских оснований. В архивировании фактов прошлого, пусть даже и представляющих собой некоторый гетерогенный ансамбль, даже сборку, решающую роль играет именно их внутренняя «несчитываемость». Архив располагается между уже имевшим место, произнесенным, написанным или высказанным и тем, что высказать потенциально возможно. Субъект же, тот, кто говорит непосредственно или, по крайней мере, каким-либо образом передает свой личный опыт, в данном случае совершенно утрачивает свою значимость. Важна не единичная позиция, а правила, эту позицию определяющие. Последнее, в свою очередь, относится уже к языку [Дж. Агамбен, 2012, с. 152], и отсюда можно с легкостью совершить переход в область моральной грамматики, которая в подобном свете представляла бы собой «тело архива».

Сам по себе вопрос о моральной грамматике достаточно сложен. В современной традиции он уже оказался разделенным на несколько самостоятельных концептуальных направлений, рассмотрение которых потребовало бы от нас отдельной специализированной работы. В данном же случае нам представляется необходимым

лишь схематично очертить сам способ определения моральной грамматики. Действительно, в каком качестве возможен переход в данную область при разговоре о «теле архива»? То, что поддается (раз)архивированию, содержит в себе не только некоторые целостные системы, хотя они также обладают неоспоримой важностью, но, в первую очередь, дисперсные индивидуализированные проявления того, что по аналогии с лингвистикой принято называть «я-моралью». Множество индивидуализированных «моральных диалектов» формируют особый характер «обыденной этики» и отличаются от институционализированных стандартов, правил и принципов, несмотря на то что находятся в постоянном взаимодействии с ними [E. Roeder, G. Harman, https://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Grammar.pdf]. В результате у исследователей появляется возможность обратиться к собственно имманентным трансформациям в области «индивидуальной морали», вне методологической и концептуальной потребности в трансцендентных основаниях.

Однако главная проблема, которая возникает в связи с осмыслением подобного подхода, заключается в том, что базирующаяся на теориях Н. Хомского и Ю. Хабермаса моральная грамматика находится в «подвешенном» состоянии между собственно философией языка (никогда не растворяясь в ней полностью) [см.: А. Теттеркин, 2009, с. 63–64] и различными вариантами социальных теорий, не отождествляясь и не отмежевываясь от каждой из них. Именно в разделенном состоянии дюркгеймовский принцип исследования моральных фактов «по аналогии» проявляется наиболее очевидно. Если в аналогиях обнаруживаются некоторые «точки расхождения», игнорировать которые становится не целесообразно, то в таком случае требуется поиск новых концептуальных механизмов их преодоления, но не более того. Здесь следует обратить внимание на еще один важный аспект, а именно: и «моральная грамматика», и «обыденная этика» и иные подобные теории, сосредоточенные на выявлении повседневных механизмов «кодирования» морали, признают значимость внешних факторов. Речь всегда идет о дис-позиции некоторого множества, например, «Я-грамматик», чье возникновение оказывается субстантивированным внешними объектами, как определяемыми правилами, так и обуславливающими возникновение и изменение этих правил «актуализированных репрезентирующих систем, тел, практик и ряда социальных институтов, каждый из которых... всецело находится под влиянием их комбинации» [R.P. Datta, 2008, p. 285].

На это обстоятельство следует обратить пристальное внимание. Дело в том, что все предположения о необходимости представле-

ния внешних фактов для изучения «растворенных» в деятельности следов морали не могут быть истолкованными как в полной мере возвращение к трансцендентным построениям. Не так уж и важно, идет ли здесь речь об абсолютистских концепциях, независимо от того, Бог, права человека, окружающая среда или что-либо еще выступают в них в качестве наивысшего Блага. Сами по себе «внешние» факты возникают лишь внутри дис-позиций описанных выше объектов (тел, социальных институтов, систем), и, следовательно, становится «невозможным говорить о человеческих практиках или деятельности вне их имманентного утверждения и через этот механизм» [ibid.]. Нетрудно заметить, что направление, выбираемое нами в настоящий момент, оказывается двойственным. С одной стороны, мы продолжаем дюркгеймовскую линию, которая не утрачивает своей методологической значимости, с другой стороны, должны отметить сильное влияние фукинианской традиции.

В ходе данной статьи нам уже неоднократно приходилось наблюдать некоторое сближение (впрочем, не стоит называть это попытками построения прямых аналогий) между позициями М. Фуко и Э. Дюркгейма. Для нас оказывается важным следующий момент: «И Дюркгейм, и Фуко пытаются решить основной кантианский вопрос об условиях возможности опыта. Осуществляя это, оба они подчеркивали, что индивидуальная человеческая субъективность не содержит априорных трансцендентальных условий возможности опыта, позволяющих людям выносить суждения и принимать решения о реальности. Скорее, оба они предполагают, что априорность есть социально-историческая особенность и что познающий субъект не является основной действующей силой в создании воспринимаемой реальности. ...субъект утверждается социо-историческими условиями производства восприятий мира и возможных суждений о реальности» [ibid., p. 287]. В контексте рассматриваемой нами темы данное рассуждение означает следующее: всевозможные попытки построения обыденной этики, повседневной морали или индивидуальной моральной грамматики вне обращения к трансцендентным основаниям оказываются бесплодными без замещения последних социально-историческими конструктами, позволяющими субъекту проявляться в поступках и действиях. В начале данной статьи мы говорили о том, что сама по себе моральная проблематика (если не сказать более широко — сама потребность мыслить этическое в качестве некоей обособленной сферы человеческой жизни) начинается в кризисных ситуациях, поэтому в данном случае следует говорить о том, что такие кризисные ситуации также приобретают особое историческое и про-

странственное измерение². Если первое выражается возможностью выявления в прошлом тех факторов, которые напрямую или опосредованно привели к возникновению некоторой ситуации, то вторые связываются с теми объектами, которые оказываются и контекстом, и акторами данной ситуации. А значит, вся картина приобретает более усложненный характер, где «плоскость» восприятия исчезает не только под воздействием того, что мы можем проводить операцию ценностного ранжирования в настоящем, но и осмыслять сами возможности и способы этого ранжирования.

Индивидуализированные и субъективированные «нормы» и «факты» в свою очередь становятся элементами той реальности, которую они сами же и создают как некоторое непреложное условие³. Таким образом, вопрос о возможности представления и изучения морали приобретает иное звучание, рассматриваемое сквозь призму ряда гносео-онтологических проблем, близких к хайдеггеровскому пониманию этики. Если изначально мы говорили о существующем в современной философии и социальных науках разрыве между этикой и моралью, то в данном случае достигаем той точки, в которой становится возможным данный разрыв преодолеть (или, по крайней мере, нивелировать). Логика, сопровождающая наши рассуждения, оказывается достаточно простой: 1) отказ от поиска внешних трансцендентных оснований как неких априорных норм, критериев и закономерностей морали заставляет исследователей совершить отход в сторону поиска имманентных (и неаприорных) аналогов; 2) признание конститутивного, изменчивого и даже случайного характера морали приводит к смещению акцентов: мораль как система норм и правил заменяется этикой как онтологическим модусом⁴; 3) такое понимание этики само по себе оказывается двойственным: с одной стороны, оно основывается

² «...социальная реальность не сводится к совокупности статистических данных, которые следует описать и проанализировать в их сиюминутной конфигурации, как того требуют эмпиризм и объективизм. Скорее, существует то, что я бы назвал “проблематичными конфигурациями” — социальные ситуации, представляющие собой определенную проблему. Они представляют собой проблему, потому что нам трудно их понять. В них есть нечто необычное, нечто загадочное; они выделяются на фоне привычного порядка вещей, и когда мы принимаем их во внимание, мы тем самым волей-неволей занимаем критическую позицию по отношению к так называемому простому описанию социальной реальности и к привычным способам делать на основе такого описания соответствующие выводы» [*P. Кастель*, 2001, с. 36].

³ «Оба (Дюркгейм и Фуко. — *Д.Т.*) также имели намерение ретеретизировать, как взаимосвязаны опыт и существование; как слова, вещи и люди распределяются или собираются вместе, формируя экзистенциальное априори для практической (или моральной) значимости (valence) человеческого действия в специфических историко-социальных условиях» [*R.P. Datta*, 2008, p. 287].

⁴ Здесь мы пользуемся определениям Ж. Делёза.

на представлении этоса как онтоса, с другой стороны, децентрирует этику по отношению к действующему лицу. В этом случае одним из главных вопросов этики во всем многообразии его следствий — политических, антропологических, гносеологических — становится проблематизация субъективности. Кризис возникает не только от того, что установленная кем-то или чем-то система норм и правил перестает «работать» в конкретной ситуации, но и (в большей степени) от того, кто или что выводится в этой ситуации в качестве основных действующих сил.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Агамбен Дж. *Homosacer.* Что останется после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.

Железнов А.С. Имманентная этика: типовые подходы и ограничения // Материалы международной заочной научно-практической конференции. 22 августа 2012 г. Новосибирск, 2012.

Жижек С. Чума фантазий. Харьков, 2012.

Кастель Р. Мишель Фуко и социология: «к истории настоящего» // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей. СПб.; М., 2001.

Тетёркин А. Анализ нормативной грамматики социальной жизни в теории борьбы за признание // Топос. 2009. № 59.

Bryant L. The ethics of the event: Deleuze and the ethics without *Ἀρχή* // Deleuze and ethics / Ed. by N. Jun, D.W. Smith. Edinburg, 2011.

Datta R.P. Politics and existence: Totems, dispositifs and some striking parallels between Durkheim and Foucault // Journal of Classical Sociology. 2008. N 8.

Lambek M. Introduction // Ordinary ethics. Anthropology, language and action / Ed. by M. Lambek N.Y., 2010a.

Lambek M. Toward an ethics of the act // Ordinary ethics. Anthropology, language and action. Ed. by M. Lambek. N.Y., 2010b.

Roeder E., Harman G. Moral grammar // https://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Grammar.pdf

Yan Y. How far away can we move from Durkheim? // Reflections on the new anthropology of morality // Anthropology of this century. Issue 2. 2011. October // <http://aotcpress.com/articles/move-durkheim-reflections-anthropology-morality/>