

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

Р.Г. Апресян

Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и не-антропоцентризма¹

Можно признать справедливым распространенное мнение, что появление прикладной этики в ее нынешней форме знаменует современный этап развития этики в особенном смысле, и более того, что прикладная этика является современной формой развития этики. И не то чтобы прикладная этика пришла на смену некоему, распространенному ранее типу этики, как в истории этики: на смену «этике добродетели» приходит «этика закона», а на смену ей – «этика личности». Все разновидности классической этики были этиками идеала, философски «чистого» представления о морали; они были обращены к совершенству личности. Не то чтобы современная теория морали развивается как прикладная этика, в форме прикладных этик. Но она определенно развивается через прикладные этики. В ориентации на прикладные проблемы проявляется изменение современной этикой своего отношения к практике. Этика проявляет более заинтересованное внимание к «действующей морали», к моральным дилеммам и controversиям. Она уже готова видеть в неоднозначности и «текучности» моральных обобщений не противоречивость морального мышления и слабость разума, а отражение подвижности и разнообразия реального морального опыта.

¹ Выражаю признательность Е.В.Тихоновой, Н.А.Хафизовой, Д.М.Манакову, С.А.Волковинскому за полемические вопросы и комментарии по первому варианту этой статьи, опубликованной на сайте информационной сети «Экологическая этика» (<http://www.econet.mrsu.ru/id9/post/24>).

Один из интересных примеров ресурсности этико-прикладных разработок для концепции морали, шире – моральной философии, дают дискуссии по поводу дилеммы антропоцентризма и нон-антропоцентризма в экологической этике. В этих дискуссиях определенно формируется новый образ морали. Но экологические этики, кажется, не придают этому особого значения. Характерный в этом отношении эпизод произошел на одной из недавних летних школ по экологической этике². Американскому профессору, патриарху экологической этики Холмсу Ролстону-мл. был задан вопрос о том, какие особые специальные этические проблемы возникают при рассмотрении глобального потепления? Это был типичный вопрос философского этика. Этику прикладному, даже такому маститому, как профессор Ролстон, нечего было ответить; вопросы такого рода вряд ли когда-либо его особенно занимали. Это философский этик озабочен главным образом развитием концепции морали и рассматривает любое этическое рассуждение как повод для обогащения понятия морали. А прикладной этик хочет разобраться в конкретной проблеме. Ради этого он использует наличные этические концепты. Или не использует, конструируя свои и не особенно заботясь о возможных эффектах для философского понимания морали.

В задачу прикладной этики, и экологическая этика не является исключением, не входит разработка концепции морали, тем более философской концепции морали. Однако в результате этико-экологического – шире, этико-прикладного, анализа может возникать необходимость ревизии отдельных этико-философских концепций, притом имеющиеся этические понятия могут подвергнуться изменению. Эта необходимость может осознаваться и реализовываться самими этико-прикладными специалистами, но, скорее, эта работа выпадет на долю философов, сохраняющих понятие морали в сфере своей компетенции.

Теперь можно уточнить, что известное мнение, согласно которому современная этика развивается через прикладную этику, и верно, и неверно. Оно неверно в том отношении, что разработчиков прикладной этики в действительности не интересуют фило-

² Летняя школа проходила в июле 2008 г. под Москвой в рамках международного проекта «Экологическая этика в преподавании социальных и гуманитарных дисциплин» (при поддержке Фонда Сороса). См.: <http://www.ecoethics.mrsu.ru/arts/2/>

софские проблемы морали как таковой, вне ее предметных и профессиональных определенностей. Но оно верно в том отношении, что помимо экстенсивного развития исследований морали, в ее частных практических проявлениях, в этико-прикладных разработках происходит верификация общих этических представлений, способная воздействовать на философскую теорию морали.

Понимание этого возникло у меня в ходе этико-прикладных студий, в которых сам я выступал, скорее, в роли критически-рефлексивного наблюдателя и транслятора, нежели инициативного разработчика, и эта позиция позволила мне разглядеть некоторые интересные для философской этики результаты этико-прикладных дискуссий. Мое внимание привлекла упомянутая выше дилемма *антропоцентризма* и *нон-антропоцентризма* и дискуссии вокруг нее.

В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм, за редким исключением, предстает как ретроградная позиция. В антропоцентризме усматривается исток потребительского, меркантильного, хищнического отношения к природе, к планете Земля, обусловившего возникновение и углубление экологического кризиса и появление факторов, активно влияющих на драматическое, скорее всего, глобальное изменение климата. Такие выводы делаются при «сильной», условно говоря, версии антропоцентризма как позиции, согласно которой человек есть центр Вселенной и ее цель, а человек как «хозяин природы» противостоит всем известным формам жизни. В такой трактовке антропоцентризм предстал, например, в работах Д.Формана³ и К.Мэйна⁴. Есть и другая, «слабая» трактовка антропоцентризма как позиции, согласно которой точкой отсчета в отношении к природе как в целом, так и в частностях являются потребности и интересы человека. Единственно человек как существо, наделенное разумом и моралью, признается внутренней ценностью, или самоценностью.

В современных этико-экологических дискуссиях, особенно острых перед лицом углубляющегося экологического кризиса, уже принявшего, по всей видимости, необратимый характер, забываются действительные истоки антропоцентризма как мировоззрения и способа практического отношения к миру. Нередко критики

³ Foreman D. Confessions of an Eco-Warrior. N.Y., 1991. О Дэвиде Формане см.: <http://biospace.nw.ru/ecoethics/philosophers/foreman.html>

⁴ Manes C. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston, 1990.

антропоцентризма усматривают одно из его воплощений в Библии и, соответственно, в иудео-христианском мировоззрении, которое противопоставляется так называемому «восточному» мировоззрению, с утверждаемой им гармонией человека и природы. Такой взгляд на иудео-христианскую традицию по меньшей мере неточен. Действительно, в Библии человек провозглашается «царем природы», призванным править над всем миром. Однако высшим авторитетом здесь является не человек, а Бог. Библейское мировоззрение, несомненно, теоцентрично. Вместе с тем, не следует забывать, что именно в рамках христианского, западного мышления получает развитие францисканство, с его идеалом любовного единства человека и всего прочего тварного мира. Не только Св. Франциск, но и такие мыслители, как, например, Паскаль, Швейцер, Вернадский, учившие о единстве человека и природы, были представителями (и носителями) западного христианского мышления. Истоки антропоцентризма следует искать в эпохе Возрождения, когда формируется идеал человека как самостоятельной, творческой, свободной и достойной личности. В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм предстает чуть ли не философией алчного приобретательства и эгоцентризма. Между тем ренессансный идеальный человек это активный деятель, преобразователь природы, созидатель нового мира, творец красоты.

Однако у антропоцентризма есть и другие черты, которые были проблематизированы в современную эпоху. Основным недостатком антропоцентризма его критики справедливо находят в том, что здесь только люди оказываются объектами моральной обязанности и только благо людей (которое может пониматься так или иначе – в соотношении с наличными или перспективными интересами) является критерием оценки действий в отношении природы и других живых существ. Мера справедливости вмешательства в природу ставится в зависимость от того, какое влияние оно оказывает на человека; последствия же для самой природы как таковой во внимание могут не приниматься. В этом усматривается этическая ограниченность антропоцентризма.

Антропоцентризм не обструктивен непременно экологической этике, этике охраны окружающей среды, этике защиты животных и т. д. Однако и забота об окружающей среде, и сохранение дикой природы, и защита животных предстают как некие средства по отношению к более высокой цели, в качестве которой признается толь-

ко человек, человечество. Классический пример мы находим в лице И.Канта, который в свойственной ему манере довел антропоцентризм до логической полноты. Кант решительно выступал в защиту животных, против причинения им неоправданных, а тем более жестоких страданий. Он твердо считал мучение животных аморальным, – но считал он так не потому, что животные страдают, а потому, что мучение животных приводит к нравственному огрублению человека.

Экологическая этика в своих доминирующих тенденциях развивается на ином ценностном фундаменте. Именно в экологической этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересам которого следует отдавать приоритет, к кому только и следует относиться не только как к средству, но также как к цели, кто исключительно самоценен. Эту парадигму можно было бы считать своеобразным выражением антропоцентризма, модифицированного с пониманием того, что *устойчивое* развитие человечества невозможно вне биосферы Земли, если рассматривать устойчивое развитие человечества как высшую ценность и главную цель. Однако в экологически ориентированном моральном мышлении происходит ценностная трансформация, заключающаяся в кардинальном изменении взгляда на то, кто обладает моральным статусом, и это изменение является поворотным для этики.

Знаменательна тенденция расширения круга объектов, надеваемых моральным статусом. Первым из тех, кто высказал мнение, что не только люди обладают моральным статусом, был английский философ Дж.Бентам. Критерий чувствительности к переживанию боли стал решающим в признании обладающих такой чувствительностью существ в качестве объектов моральной ответственности. Такой подход получил название *патоцентризма*⁵. Существа, способные к переживанию боли, имеют цели, и объективно явля-

⁵ В англоязычной литературе не реже используются тождественные понятия: «painism» (болечувствительность), предложенное в 1970 г. Р.Райдером (см.: *Ryder R.D. Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism*. Cardiff, 1991) и «sentientism» (чувствительность), предложенное в 1980 г. Э.Линзи (см.: *Linzey A. Moral Education and Reverence for Life // Humane Education: A Symposium / Ed. D.A.Paterson. L., 1981. P. 117–125*). Райдер настаивает на предпочтительности им предложенного термина, имея в виду, что именно способность испытывать боль, а не любая чувствительность является основанием для морального отношения к субъекту чувствительности. См.: *Ryder R.D. Painism // Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare / Ed. M.Bekoff with C.A.Meaney. Westport, 1998. P. 269–270*.

ются носителями интересов. Поэтому они ценны сами по себе, что и обуславливает их моральный статус. Выделение такого основания для признания чьего-либо морального статуса представлял собой решительный поворот в этическом и моральном мышлении, причем сразу по нескольким позициям. Во-первых, моральный статус не связывается более с некоторыми исключительными способностями, такими как рациональность, речь или культура (как это выразил по-своему Бентам, главный вопрос при определении чьей-либо моральности состоит не в том, могут ли они рассуждать, а в том, могут ли они переживать боль). Во-вторых, моральный статус не сводится к моральным правам, в традиционном, «человеческом» их понимании, как правам, осознаваемым и сознательно реализуемым личностью в организованном коммуникативном пространстве взаимосвязности прав и обязанностей. В-третьих, моральный статус не считается обусловленным моральностью индивида, понимаемой как способность быть независимым, осуществлять свободный выбор, принимать на себя ответственность.

Развивая эту линию, американский философ К.Гудпастер настаивает на том, что все живые существа обладают моральным статусом. Их моральный статус обусловлен тем, что они могут быть объектами морального признания, или «морально значимыми». Для обозначения этого статуса Гудпастер предложил термин «моральная значимость» (*moral considerability*)⁶, указывающий на то, что моральный статус кого-либо определяется *лишь тем*, что его обладатель является потенциальным или реальным объектом чьей-либо ответственности. Другой американский автор, М.Бемстейн, определяет моральную значимость еще шире: «Если мы можем поступать правильно или неправильно по отношению к некоему индивиду, значит этот индивид достоин... нашего этического внимания (*consideration*)»⁷. Рамки данного обсуждения не предоставляют возможности для дополнительного анализа теоретических и методологических характеристик данной трактовки моральности и оснований, по которым ее следует считать биоцентристской; однако стоит отметить, что правильное и неправильное при таком

⁶ См.: *Goodpaster K.E. On Being Morally Considerable // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. P. 308–325.*

⁷ *Bemstein M. On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. N.Y.–Oxford, 1998. P. 3.*

видении морали определяется отнюдь не взаимным согласием людей, а пониманием блага данного индивида. Таким образом, правильным является то, что содействует благополучию данного индивида, а неправильным, что препятствует ему. Бемстайн называет подход, ориентирующийся на моральную значимость жизни самой по себе, «экспериментализмом». Это такой подход, при котором все личные ценности считаются субъективными и потому предполагается, что любой чувствующий индивид должен быть квалифицирован в качестве объекта морального отношения (patient)⁸. В этом плане экспериментализм, по Бемстайну, отличается от теории, согласно которой моральность обуславливается способностью индивида испытывать желания, и от «перфекционизма», когда моральность индивида обуславливается обладанием определенными качествами, подлежащими развитию.

Конечно, такое понимание морального статуса можно различить и в традиционной, «человеко-фундированной», морали, в рамках которой предметом моральной ответственности и заботы остаются малые дети, немощные старики, и недееспособные больные и проч., которые не могут брать на себя взаимнообразно или инициативно ни ответственности, ни обязательств. Этическая новация Гудпастера и его последователей заключается в том, что так понимаемый моральный статус признается и у животных существ, причем лишь благодаря их способности испытывать боль.

Стоило этическому мышлению пересечь однажды границу круга людей, как оно стало потенциально безграничным. Следующий шаг по «дегуманизации» (т.е. отходу от гумано-, или человекоцентризма) морали состоял в том, что моральным статусом были наделены все живые существа, все носители жизни. Вне оппозиции к антропоцентризму этот шаг был сделан уже А.Швейцером, выдвинувшим в качестве фундаментального принцип *благоговения перед жизнью*. Как нормативная позиция в экологической этике признание морального статуса всех живых существ получило название *биоцентризма*, или *жизне-центризма*. Эту концепцию выдвинул американский философ П.Тэйлор, считавший, что предметом внимания экологической этики являются отношения между людьми и миром природы как моральные, обуславливающие долг

⁸ Bemstein M. On Moral Considerability. P. 169.

и ответственность человека перед природной средой Земли и всеми обитающими на ней животными и растениями⁹. Члены определяемого таким образом морального пространства разнородны: одни могут быть *моральными агентами*, т.е. способными совершать действия и нести за них ответственность; другие – только «*моральными субъектами*», т.е. теми, кому может быть причинен вред или сделано что-то полезное.

Надо отметить, что Тэйлор использует выражение «моральный субъект» в соответствии с этосом английского языка, в то время как традиции русского языка подсказывают в данном случае другое выражение, по смыслу кажущееся прямо противоположным: «моральный объект». Собственно в английском некоторые специальные коннотации слова «subject» указывают именно на объектность воздействия, оперативных манипуляций, испытаний, съемки и т.д. Аналогичное Тэйлоровому разделение членов морального сообщества проводит и упоминавшийся выше Бемстейн, говоря о «моральных агентах» и «моральных пациентах», т.е. объектах воздействия или реципиентах действий моральных агентов¹⁰.

Итак, если только люди являются моральными агентами, то моральными субъектами являются все живые организмы, включая растения. В каком-то смысле позицию Тэйлора можно представить как расширенную версию патоцентризма, если под способностью к страданию понимать уязвимость вообще. Каждое существо, по этой логике, уязвимо, если у него есть интересы¹¹. Интересы всегда могут быть нарушены. Соблюдение интересов живых существ – моральная обязанность человека. Этой обязанностью подтверждается их моральный статус. Биоцентристский подход в этике требует *уважения к природе*. Биоцентризм Тэйлора специфичен: он эгалитарен (все живые организмы признаются заслуживающими одинакового уважения; как моральные субъекты они все признаются равными) и индивидуалистичен (предметами уважения признаются индивиды, но не виды). По Тэйлору, мир природы представляет собой систему взаимосвязанных и взаимо-

⁹ Taylor P. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. N.Y., 1986.

¹⁰ Bemstein M. On Moral Considerability. P. 10–11.

¹¹ Конечно, интересы не в социально-философском или социологическом смысле этого слова, а в том особенном значении, которое выражает устремленность существа как минимум к воспроизводству и самосохранению.

зависимых организмов, в которой людям, наряду с другими видами принадлежит своя ниша, все организмы представляют собой целе-ориентированные центры жизни, поэтому их существование является благом самим по себе, и они обладают в силу этого внутренней ценностью¹²; людям же не принадлежит никаких привилегий в мире природы, а вера в превосходство человечества является необоснованным предрассудком.

И Гудпастер, и Тэйлор считали, что своими концепциями они развивают экологическую этику, которая может оказывать воздействие на традиционную этику, но в общем существует параллельно ей. Интенции Тэйлора, философа, известного своими работами в области нормативного дискурса, логики ценностей и норм, или Гудпастера, специалиста в области этики, этики бизнеса, корпоративной этики, наверное, были именно такими, как они описывают. Однако эффект для моральной философии их этико-экологических пропозиций несомненен, и традиционная философская этика более не может игнорировать брошенный ей экологической этикой теоретический вызов.

Наиболее радикальный разрыв с антропоцентризмом в рамках экологической этики демонстрируют теории, утверждающие, что внутренней ценностью обладают не только живые существа, но и экосистемы и даже биосфера в целом, и это обуславливает их моральный статус и, стало быть, делает непосредственным предметом моральной ответственности людей. Этот подход получил название *экоцентризма*. Экоцентризм основывается на отрицании онтологической границы между природой человека и всей остальной природой; соответственно отрицается и исключительная самоценность человека в сравнении с представителями нечеловеческой природы. Начало экоцентризму положила ставшая широко известной книга выдающегося американского эколога, специалиста в области лесничества и охоты О.Леопольда «Календарь песчаного графства». К основным этико-экологическим идеям, изложенным в этой публицистической работе Леопольд пришел, изучая природу, в частности леса, как охотник, лесничий, активный борец за охрану природы, заместитель директора

¹² Тезис Тэйлора о самоценности каждого организма нуждается в рамках данной концепции в дополнительном обосновании и более четком нормативно-этическом прояснении.

Лаборатории лесной продукции штата Висконсин и консультант Службы леса нескольких штатов США. Он на практике развивал новый подход к охране природы, заключающийся в охране не видов как таковых, а мест их обитания – природных комплексов и, шире, системы природных комплексов, составляющих в своей совокупности природу планеты Земля. В этой книге Леопольд выдвинул идею *этики Земли*, расширяющую традиционное представление об этике и сфере моральной ответственности человека. Если этика в философском смысле, как говорит Леопольд, задает границу общественного и антиобщественного поведения, то «этика в экологическом смысле – это ограничение свободы действий в борьбе за существование»¹³. В противоположность традиционной морали этика Земли предлагает изменить взгляд на человека и увидеть в нем члена более широкого сообщества, включающего «почвы, воды, растения и животных, которые все вместе объединяются словом “земля”»¹⁴. Человек – рядовой и равноправный член сообщества природы, а не завоеватель. Он, конечно, выделяется на фоне других видов разумом, характером социальной организации и качеством технологически все совершенствующихся инструментов. Но это лишь возлагает на него дополнительную и исключительно ответственную обязанность беречь и охранять природу, и прежде всего от самого себя.

Идея самоценности экосистем О.Леопольда получила развитие в выдвинутой норвежским философом А.Нэссом концепции *глубинной экологии* как противоположной «поверхностной экологии». Если поверхностная экология озабочена лишь надлежащим управлением окружающей средой в интересах человека, то глубинная экология обращается к фундаментальным вопросам воздействия человечества на экосферу, частью которой оно является¹⁵. Человечество, как считает Нэсс, должно понять, что его индустриальная активность достигла уровня, представляющего угрозу экосфере Земли и, как следствие, ему самому, и оно должно изменить философию, политику, этику своего существования на Земле. Идеи глубинной экологии были проработаны Б.Диволем и Дж.Сешинзом,

¹³ Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983. С. 200.

¹⁴ Там же. С. 202.

¹⁵ *Næss A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // Inquiry. 1973. Vol. 16. P. 96–97.*

которые сформулировали основные принципы глубинной экологии, покоящиеся на понимании того, что природа не является лишь ресурсом для произвольной эксплуатации ради нужд людей и что экосфера как целостная система в ценностном отношении превышает каждую отдельную ее часть. Важнейшим принципом глубинной экологии является утверждение о том, что благополучие и процветание человеческой и не-человеческой жизни на Земле ценно само по себе (или, другими словами, обладает внутренней ценностью), и ценность не-человеческого мира не определяется его полезностью для человека¹⁶.

Таким образом, патоцентризм, биоцентризм, эоцентризм противостоят антропоцентризму. Как на смену античному натурализму (с его представлением о человеке, принадлежащем миру природы) приходит средневековый теоцентризм, сменяемый ренессансно-модерным антропоцентризмом, так последний должен уступить место новой мировоззренческой парадигме. Эта парадигма тем более насущна, что без нее невозможно выживание планеты Земля, ее биосферы во всем разнообразии и устойчивое развитие человечества как части биосферы. Названные концепции обеспечивают этот мировоззренческий поворот.

Нон-антропоцентризм является объединяющим, общим понятием для направлений патоцентризма, биоцентризма, эоцентризма. Это – не только устойчивый, но и общераспространенный термин, широко принятый в литературе. К этому стоит добавить, что нон-антропоцентризм (и названные его разновидности), как и антропоцентризм, является нормативным, точнее, мета-нормативным принципом, а не объяснительным и тем более не «онтологическим принципом», или «принципом бытия», как они порой ошибочно трактуются в популярной литературе или общественных дискуссиях. Ведь принципы различных версий нон-антропоцентризма не просто провозглашались, они выводились. Выводились из измененного понимания человека, в соотношении с другими живыми существами, с природой, из понимания того, что человек – член не только социального, человеческого, но и «не-человеческого» мира, составная часть биосферы, экосферы. Тем самым эти новые принципы предлагались уже как следствия нового видения. Логику этих мыслительных и нормативных трансформаций можно было

¹⁶ Devall B., Sessions G. Deep Ecology. Layton, 1985. P. 70.

бы представить так: место человека в природе, вот, таково, – следовательно человек должен относиться к природе исходя из такого понимания себя и природы.

В этико-экологических дискуссиях, причем не обязательно в рамках противостояния собственно антропоцентризма и нон-антропоцентризма, высказываются опасения, как бы и нон-антропоцентристские программы отношения к природе и объектам природы ни привели к крайности другого рода, то есть к нивелированию места и роли человека в природе. При этом обоснованно отмечается, что человек является единственным фактическим источником происходящих изменений и исключительным субъектом ответственности. Это не только делает его центральным звеном в глобальной экосистеме, но и налагает на него определенные обязанности. Человек оказывается в центре морального мира не потому, что он – высшая ценность, а потому что он – моральный агент. Выходит, что и нон-антропоцентризм, как антропоцентризм, может признавать, что человек – венец природы. Однако, если антропоцентризм предполагает вывод, что природу и следует мерить исходя из этого частного (в био- и экосферном смысле) обстоятельства, то нон-антропоцентризм указывает на то, что привилегированное положение человека не есть основание для нормативных и ценностных предпочтений для него. На человеке не просто лежит больше ответственности, только он и несет ответственность. Такое привилегированное положение в моральном мире не должно препятствовать человеку признавать и ценность саму по себе (или внутреннюю ценность) у других живущих на Земле существ и, шире, экосферы. Нон-антропоцентризм, даже признавая то, что человек – венец природы, не признает, что он занимает главенствующее положение в мире и может навязывать миру свои ценности.

Как моральная установка и этический принцип нон-антропоцентризм представляет собой не только мировоззренческую, духовно-практическую, ценностную новацию, но и нормативно-этическую. И как таковая она вызывающа. В нон-антропоцентризме получает развитие проходящая через всю историю этики тенденция расширения предмета моральной ответственности.

Нормативные трансформации, ведущие к такому расширению, можно наблюдать и в рамках антропоцентристской экологической этики, когда забота об окружающей среде выводится из

специфически понятных потребностей человечества в его будущем развитии, человечества в лице будущих поколений. Соответственно, формулируется идея обязанности ныне живущих людей перед будущими поколениями, и она рассматривается как основание бережного отношения к природе. Концепция обязанности перед будущими поколениями в этическом плане неоднозначна: она требует прояснения характера этой обязанности, характера межпоколенческого пространства, на которое она распространяется, ее содержания и порядка ее осуществления. Такое расширение морального сообщества беспрецедентно, поскольку проблематизирует традиционное представление о морали – в частности о морали как о морали, основанной на *взаимности*. Если не понятие самой морали, то понятие взаимности становится необходимым предметом теоретического переосмысления.

Этико-философские новации происходят на разных этико-прикладных площадках. В связи с предметом данного обсуждения заслуживает внимания обогащение понятия достоинства в биоэтике благодаря введению концепта *информированного согласия*. Благодаря этому концепту общее представление об уважении к человеку специфицируется в требовании неуклонного принятия во внимание позиции другого по каждому критическому вопросу (в биоэтике речь идет об отношении пациента к предлагаемому ему лечению или испытуемого к научному исследованию, в котором ему предстоит участвовать), и именно в ожидании и принятии информированного согласия удостоверяется признание достоинства другого. Здесь мы имеем перемену в понимании моральных отношений, аналогичную той, что происходит в экологической этике: акцент в этическом рассуждении переносится с деятеля на партнера, на реципиента, и преимущественным предметом этического рассмотрения, таким образом, оказывается не сама по себе личность, а отношение – межличностное отношение.

В связи с этим надо специально отметить, что перенос акцента с проблемы субъекта в морали на проблему морального отношения самого по себе происходит не в моральном, нормативно-этическом мышлении, а в теории морали. Исходя из сказанного относительно репроблематизации морального «субъекта», происходящей именно в этико-экологической литературе, и, принимая во внимание распространенные придыхания в среде нашей гуманитарной ин-

теллигенции на тему «субъект-субъектных отношений», хотел бы уточнить, что по новой нормативной логике, предлагаемой разными авторами от экологической этики, (понятийное) множество моральных «субъектов» (в привычном для нас значении этого слова) расширяется за счет включения в него и моральных «объектов» (также в привычном для нас значении этого слова). В этом смысле и в моральном мышлении переносится акцент с действующего субъекта, или агента (в значении этого слова, у нас пока не принятого) на «воздействуемого субъекта», или реципиента, тот, хоть и без-ответственный и осмысленно не-действующий, тоже признается моральным субъектом (уже в непривычном для нас смысле этого слова). Все эти изменения в этическом рассуждении, которые отражают какие-то потребности практики и одновременно формируют эту практику, не столько специфичны для прикладной этики, сколько характерны для нее. Их она выявляет и выставляет на публику, и тем самым бросает вызов традиционной моральной философии, которая в своих крайних классических воплощениях в лучшем случае не принимает во внимание Другого, тем более без-ответственного Другого, а то и не признает в качестве значимого Другого вообще.

В обсуждениях по поводу оппозиции «антропоцентризм – нон-антропоцентризм» не только проблематизируется предмет моральной ответственности человека; в них меняется ракурс рассмотрения человеческих отношений. В то время как внимание традиционной моральной философии сфокусировано на агенте морального действия и субъекте моральной ответственности, в этико-экологических дискуссиях по поводу оснований бережного отношения к природе ставится вопрос о реципиенте морального действия и объекте моральной ответственности, которые, как мы видели выше, в силу самого свойства быть реципиентом морального действия и объектом моральной ответственности становятся морально признаваемыми, морально уважаемыми субъектами – членами морального сообщества обитателей Земли. Нон-антропоцентризм кардинально расширяет предмет моральной ответственности, распространяя ее и на не относящиеся к человеческому роду особи, а также сообщества и системы живых организмов. Этот нормативно-этический вывод требует переосмысления и философского понятия морали. Надо отме-

тить, что теоретические предпосылки такого переосмысления сложились и вне этико-экологического дискурса. Достаточно упомянуть имена А.Макинтайра, Э.Левинаса, Ж.Лакана. Однако этико-экологические нормативно-ценностные новации позволяют установить более широкую предметную референтность новых представлений и тем самым расширить онтологию морали.

Библиография

1. *Леопольд О.* Календарь песчаного графства. М.: Мир, 1983.
2. *Bemstein M.* On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. N.-Y. Oxford: Oxford University Press, 1998.
3. *Devall B., Sessions G.* Deep Ecology. Layton: Gibbs M.: Smith, 1985.
4. *Foreman D.* Confessions of an Eco-Warrior. N.-Y.: Harmony Books, 1991.
5. *Goodpaster K.E.* On Being Morally Considerable // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. P. 308–325.
6. *Linzey A.* Moral Education and Reverence for Life // Humane Education: A Symposium / Ed. D.A.Paterson. L.: Humane Education Council, 1981.
7. *Manes C.* Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston: Little, Brown, 1990.
8. *Næss A.* The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // Inquiry. 1973. Vol. 16. P. 96–97.
9. *Ryder R.D.* Painism // Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare / Ed. M.Bekoff with C.A.Meaney. Westport, CT: Greenwood Press, 1998. P. 269–270.
10. *Ryder R.D.* Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism. Cardiff: Univ. of Wales, 1991.
11. *Taylor P.* Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. N.-Y.: Princeton Univ. Press, 1986.