**Значение этики в эпоху эстетизма**

Щеглова Л.В.

Не секрет, что мы живем в эпоху эстетизма, когда все больше людей руководствуются в своих поступках не моральными убеждениями, а чувственными предпочтениями, когда интересы личности сосредоточены на ней самой и это сопровождается упадком любви и доверия в межчеловеческих отношениях. Взаимосвязь этики и эстетики в ценностном освоении мира человеком закономерна, и дефицит одного компенсируется ростом другого. «Возможно, один из самых обещающих ключей ко всему тому, что объединяется понятием «постмодерн» это просто способ выявления связи между этикой и эстетикой» ( Maffesoli 1989: 103).

Когда мы говорим об эстетизме как о преимущественной окраске нашей эпохи, то имеем в виду прежде всего широко распространенную потребность в эстетическом, чувственном восприятии мира и в психическом возбуждении посредством именно чувственного восприятия. В философии и антропологии этим культурным ожиданиям соответствует поворот от преимущественно спиритуалистических объяснительных моделей к преимущественно натуралистическим.

С социокультурной точки зрения переход от этически центрированного общества XIX века (впечатляет как обилие этических трактатов в философии, так и этицизм литературы критического реализма) к эстетизму в XX веке связан со смещением центра тяжести в деятельности людей от производственной сферы к досуговой и, соответственно, переориентацией культуры от героизации человека продуктивного возраста на молодежь, в духовном мире которой преобладает эстетическая установка. Первооткрыватель темы С.Кьеркегор утверждал: «Эстетическое в человеке есть то, благодаря чему он непосредственно является тем, что он есть; этическое есть то, благодаря чему он становится тем, чем он будет» (Кьеркегор 1993: 214).

Однако только социоисторического объяснения столь значительного превалирования первичной (эстетической) стадии экзистенции явно не достаточно. Соотношение этики и эстетики как глубинных составляющих человеческой духовной природы претерпело заметное изменение, главным образом, в связи с кризисом в ХХ веке религиозного и метафизического мировоззрения. Ушла в прошлое философия в качестве мудрости, учившая человека, как жить и как умирать, вместе с ее этикой, учившей, как жить достойно и умирать пристойно. Традиционная мудрость, состоявшая в совпадении места человека с заданиями его индивидуальной природы, требовала для своего осуществления долгого, медленного, спокойного раздумья. Социальная и духовная жизнь человека больше ориентировалась на МЫ, нежели на Я. Ведущей культурной модальностью было стремление «верить».

Но уже переход к модальности «знать» в Новое время, не отменяя совсем религиозный источник человеческой нравственности, все же закрывает его социоцентризмом и субъективизмом новой философии, которая учила уже не тому, как счастливо жить, а тому, как правильно мыслить. В моральном отношении эта философия ориентировала человека на совесть, предполагавшую относительную нравственность общества и наличие совместных ценностей. Это устремление к всеобщему в качестве просветительского идеала поддерживало и этическую нормативность. Метафизическая энергия человека попрежнему трансцендировалась, т.е. Я находило смысл и ценность в Другом, внеположном ему, хотя это Другое мыслилось уже не божественным и абсолютным, а социальным, национальным, государственным и т.п.

Разрушение просветительского «проекта человека» с его знаменитыми этикой долга и трудовой этикой окончательно происходит в XX веке, когда под словами «реализм» и «действительность», применительно к моральной жизни стал пониматься обыкновенный, лишенный полета эгоизм. Этому соответствует переход от модальности «знать» к другой целеположности бытия, выражаемой модальностью «желать». Отказ от должного в пользу желанного приводит сначала к исчезновению трудовой этики. В издаваемом в США (протестантской стране!) журнале «Футурист» отмечается, что люди стали менее добросовестно относиться к труду, на что указывают рост числа опозданий на работу и злоупотребление больничными листами.

Еще серьезнее плоды разрушения фундаментальных идеологий выглядят в католических странах. Данные, опубликованные Чешским статистическим управлением, свидетельствуют о том, что за последнее десятилетие в чешском обществе очень многие отказались от религии, что сегодня около 60% населения заявляют о том, что не принадлежат ни к одной из религий. Сейчас Чешская Республика – в прошлом родина известного религиозного реформатора Яна Гуса, стала одной из наименее религиозных стран Европы.

Такова «культура нового язычества, которая не верит в жизнь после смерти, а потому вынуждена искать жизнь до нее» (Слотердайк 2001: 11). Примерно со второй половины XX века доминантой духовной культуры становится предрефлексивное миро и самоощущение, непосредственное чувственное восприятие, ставшее питательной средой для эстетизма как мировоззрения и образа жизни.

В 80е годы XX столетия моральная философия, убедившись, что имеет дело с неоязыческим сознанием, стала обосновывать возможность возврата к аристотелевской традиции (А.Макинтайр) или «плодотворной» кинической позиции (П.Слотердайк). Последний прямо утверждает: «Вечное возвращение того же самого, самая подрывная из всех идей Ницше, не выдерживающая критики в космологическом отношении, однако плодотворная с точки зрения морфологии культуры, верна и применительно к возвращению кинических мотивов […]. То же самое – это условный сигнал трезвой, ориентированной на наслаждения жизни, которая научилась считаться с данностями» (Там же). Человек, ориентированный на наслаждения (а не на потусторонние смыслы религиозных доктрин или всеобщие ценности субстанциальных философий) не может найти его источник только в себе самом и движимый модальностью «желать» изобретает все новые объекты желания, что ведет к появлению все новых и новых потребностей.

При таком целеполагании место рационально познанного и рационально обоснованного все чаще заступает просто новое, новое ради себя самого, ради переживания новизны. Ясно, что в подобном состоянии культуры становится невозможным построение этики на философских или религиозных началах. И тогда на первый план выходит искусство, стремящееся заменить их собою. «Ведь там, где боги перестали воодушевлять, людям приходится воодушевляться самим. Иначе говоря, там, где истины уже не очаровывают, очарование становится единственной истиной» (Хюбнер 2000: 147).

После разочарований эпохи Просвещения, склонной к срыванию «всех и всяческих масок», после всех десакрализаций и секуляризаций общественное сознание снова ищет причастность индивида к универсальному, к выходу за пределы собственного Я в силах, носящих нуминозный, т.е. зачаровывающий характер, будь то архетипы коллективного бессознательного или эксплуатирующее их искусство. Поворот от этики к эстетике совершенно меняет облик искусства. В частности, это означает «конец институтов и утвердившихся в них специалистов». Как заметил М.Дюфренн: «Приходит подлинно народное искусство. Искусство неприрученное, которому причастны все, а не только специалисты и эксперты» ( Dufrenne 1976: 164). Но вместе с депрофессионализацией искусство становится безавторским, а его деинституализация сопряжена с исчезновением культурного эталона. Так проявляет себя в творческих сферах такое свойство массовой культуры как анонимность.

Анонимный характер современного общества описан многими философами и художниками XX столетия преимущественно критически. Оптимистическую же точку зрения развивал, например, теолог Х.Кокс, полагавший, что анонимность массовой культуры открывает возможность быть свободными для огромного числа людей, а также предоставляет им большую защищенность приватной сферы. «В большинстве случаев, имея дело с людьми, человек не может позволить себе интересоваться ими как личностями, он должен ограничить свое общение с ними теми услугами, которые они предоставляют ему, а он им» (Кокс 1995: 56). Таким образом, прежние «органические» отношения заменяются «функциональными». Это столь понятное стремление к самосохранению не могло не внести изменений в моральное сознание, которые исследованы в частности Ю.Хабермасом с его программой коммуникативной рациональности (Хабермас 2000).

Для современного состояния культуры, отказавшейся от субъектцентрированного разума в пользу разума коммуникативного Хабермас предлагает интерсубъективную «этику дискурса», исходящую из того, что моральные проблемы могут и должны решаться рациональным когнитивным образом. В качестве правила аргументации для морального дискурса здесь вводится принцип универсализма. Однако, на наш взгляд, принцип универсализма, сводящий воедино индивида и общество, остался в поле традиционных метафизик.

Поскольку основание для самой себя современная культура ищет не в метафизике, а в коммуникации, в общении, в диалоге эмпирических индивидов, то главный императив данной культуры к человеку состоит в требовании быть самим собой «здесь» и «теперь». Языковые игры, катарсис непринужденного общения, диалог без цели и консенсуса – все эти формы коммуникации служат взаимопониманию на дорефлексивном уровне. В основе новых форм социальной эмпатии и свободных объединений лежат не идеи, как прежде, а дух эмоциональной сопричастности, при котором любое явление внутреннего и внешнего мира обладает аурой эстетического восприятия, где разум, рациональная рефлексия заменяются эмоциональной реакцией. Таким образом, «эстезис» как постоянный процесс эстетизации всех жизненных явлений в коллективном сознании изменяет взаимосвязь микрокосма и макрокосма. А это означает, что столь важные явления как рациональность и эмоции не носят более персонального характера. Эстетическая форма существования постмодернистского сознания приводит к возникновению групповой, а не индивидуальной этики и эмпатики.

А.Макинтайр в своей известной книге «После добродетели» высказал следующее соображение, что «в области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствие контекста лишены значения. На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений» (Макинтайр 2000: 7). Делая столь сильное предположение, что современное человечество утратило как теоретическое, так и практическое понимание морали, Макинтайр подчеркивает, что это отнюдь не очевидно для мыслителей или наблюдателей, остающихся на феноменологическом уровне.

Действительно, люди используют моральный язык, что направляется моральными размышлениями. Все мы способны определять в терминах морали наши отношения с другими людьми. И то и другое занимает центральное место во взгляде человека на самого себя. Таким образом, мы бы сказали, что современный человек отнюдь не отвергает сам факт наличия у него моральной природы, однако Осклонен все более игнорировать ее в практическом поведении и не в состоянии обосновать ее теоретически, поскольку современная этическая мысль без конца впадает в противоречия. Отсюда проистекает беспорядочное состояние моральной мысли и практики. Более того, «целостная субстанция морали в значительной степени фрагментирована и даже частично разрушена» (Там же: 10). Сохранилась лишь моральная риторика. При этом речь идет как об одном из важнейших социальных регулятивов, так и центральном антропологическом феномене.

Для того, чтобы предложить свой взгляд на возможность построения целостной моральной теории, автор «После добродетели» сначала рассматривает достоинства и недостатки эмотивизма. Эмотивизм возникает как реакция с одной стороны на кризис субстанциальных философий, с другой – на диверсифицированное состояние общества либерального индивидуализма. Как объяснительная модель он, на наш взгляд, хорошо подходит для описания современного российского морального климата, в котором любой концепт, например, «национальные ценности» наполняется весьма различным содержанием. Оно зависит от частных предпочтений говорящего, основано на эмоциях и призвано возбуждать соответствующие чувства и переживания у слушателей. Выражение сугубой субъективности моральных истин, предрешенность ценностных предпочтений именно чувствами одобрения или неодобрения по отношению к вещам и поступкам, действительно связано с движением российского общества к приятию западной культуры либерального индивидуализма.

Однако как метаэтическая доктрина эмотивизм не может всерьез прижиться в России: и в силу своей связи с логическим позитивизмом, непопулярным в отечественной философии, и в силу национальнокультурной специфики. Последняя выражается в данном случае в тяготении к метатеоретическим концепциям кантианскогегелевскомарксистского толка, в которых универсализация человека, в чем бы она ни состояла, всегда призвана эксплицировать всеобщность его моральной природы. О том, что социальность в этих концепциях, в сущности, теоморфна, пишет И.П.Смирнов: «Нравственный императив Канта и почти религиозный этатизм Гегеля внедряют в социальность теоморфное начало точно так же, как первобытный ритуал» (Смирнов 2000: 519). Тем не менее сегодня мы можем констатировать, что всеобщий процесс разрушения фундаментальных идеологий набирает силу и в России.

Если раньше человек, сделавший ставку на конформизм, более всего заботился об определенности своего социального лица, то теперь границы личности подверглись размыванию. Для быстрого темпа социального времени стала характерна плывущая идентичность. Этот факт, видимо, и вызывает к жизни новые социальные технологии, в том числе этического характера. Отсюда, например, возврат к ритуалу как скрепляющей силе. Именно противоречие между стремлением сохранить целостность индивидуальности и в то же время включиться совместно с другими в контекстные коллективные формы жизни и создает целый ряд трудностей. «Как, как, как, скажите вы мне, нам заниматься бизнесом и при этом не отрываться от концепции ценности человеческой личности и человеческого достоинства?» (Шостром 1992: 128). Действительно, включаясь в систему современного общества, человек вынужден считаться с его производственной потребностью в частичных, фрагментированных и мобильных людях, иначе он не будет востребован. Если же человек хочет добиться успеха в современных коммуникативных практиках, то он вынужден изначально интерсубъективировать свою автономность. Иными словами, на место совести ставится коммуникативная компетентность.

Поскольку этика в обыденном сознании, скомпрометированная жесткими идеологическими системами, стала ассоциироваться только с внешним авторитетом, лицемерным морализаторством и абстрактными, навязанными обществом, нормами приличного поведения, то ответы на моральные вопросы современный человек привык искать в иных областях. Гуманистическая психология второй половины XX века стала в известном смысле прикладной философией, облекая старые этические идеи в более приемлемые для функционального мышления формы, где, например, любовь и вера – противовес бездуховности – понимаются не как некие метафизические сущности, а как функции душевно здорового и счастливого человека.

Общий сдвиг от фундаментального знания к операциональному сказался и здесь. Пишущие об этических вопросах психологи отдают себе отчет в том, что ядро личности с его религиозной и метафизической глубиной никуда не исчезает, однако в напряженном темпе современной жизни человек от «созерцания глубин» перешел к решению прагматических задач. Даже если речь идет о его собственной душе, он выбирает «техники» как способы воздействия на нее. Деловая практичность и заинтересованность в осуществимых решениях отличают современного прагматика. Теперь все, включая философаморалиста, призваны ответить на вопрос «как удовлетворить потребности», а не на вопрос «что мы собой представляем». От него и ждут скорее экспертного заключения, нежели расширения границ опыта.

Важно отметить, что прагматические цели блокируют экзистенциальные ценности, а вовсе не являются их экспликацией, как это часто кажется сторонникам той идеи, что только потребности есть двигатель человеческой активности (включая потребность в самореализации, самоактуализировании и т .п.). Достижимые цели строятся на потребностях. А они могут противоречить в человеке его же собственным подлинным желаниям. Вопрос о миметической (подражательной) природе желаний, в особенности социальных желаний, привлекал внимание разных философов от К.Маркса до Р.Жирара. Так и эмпирические наблюдения свидетельствуют, что человек, прокламирующий своей целью самореализацию, реализует на самом деле нечто стандартное и легко вычислимое, подавляя свои истинные желания в пользу социальных ролей. Это позволяет поэту довольно резко заметить: «Друг мой бедный, дитя современности, суеты и расчета клубок, знает цену, не чувствуя ценности, отчего одинок и убог» (Губерман 1994: 258).

Тут прагматик, в отличие от экзистенциальнопереживающего созерцателя, выглядит как филистер, по Шопенгауэру: человек постоянно и с большой серьезностью занятый реальностью, которая на самом деле не реальна. Виртуализация частного мира субъекта связана с тем, что место законодательного разума занял разум интерпретативный, ориентированный на переменчивое течение повседневнообыденной жизненной практики. Но именно в таких людях заинтересованы современные социальные системы. Люди «становятся элементами последних не как моральные личности, а в специальных, нужных данной системе качествах […] Вопрос не в том, что добрая воля становится ненужной роскошью, а в том, что она в определенных сферах перестает быть надежной гарантией» (Гусейнов 1997: 253). Таким образом, этика добродетелей в общественнофункциональном, профессиональножестком поведении стала дополняться институциональной этикой, т.е. перемещаться с уровня мотивов на уровень коллективно вырабатываемых рамок и правил деятельности.

Так ли это в современном российском обществе? В докладе «Эвтаназия и право» (1992) профессора С.Я.Долецкого читаем: «При нарушении медицинской этики, что у нас скорее правило, чем исключение, мы никуда не обращаемся, потому что некуда. Нет этических комитетов, нет инстанций, определяющих моральные нормы медиков как профессионального сообщества». Спустя десять лет мы можем отметить некоторый прогресс в этом отношении. Административные структуры иногда дополняют себя общественными советами по защите нравственности. Появляются попытки создания «корпоративных этик», растет понимание необходимости этических кодексов и арбитражей, способных путем воздействия на моральные мотивы повлиять на системные качества конкретных коллективов и сообществ. Конечно, пока что появление таких элементов гражданского общества в России носит крайне локальный и случайный характер. Ведь опора на организационные механизмы взаимодействия связана именно с либеральной моделью гражданского общества, где важна рациональная реализация договоров. Ей противостоит коммунитаристская традиция гражданских добродетелей, которая отдает предпочтение недоговорным формам отношений между людьми. «Причем, и та, и другая сторона служит одним и тем же принципам, поддерживающим представление об индивиде как источнике морального порядка» (Селигмен 2002: 139).

Культурные и ментальные различия здесь, конечно, существенны. Так, например, для США характерна тенденция к совмещению требований этики и теории рационального выбора. Основанием рационального выбора в социальном поведении здесь выступает обоснованное предпочтение, которое осознается каждым действующим субъектом. Тогда оптимизация взаимоотношений между ними, естественно, может носить только договорной характер. «Мораль по соглашению» (Д.Готиер) совершенно противоположна российским представлениям о морали, поскольку постулирует принципиальное совпадение морали и рациональности. В отечественной же культуре источником морали традиционно признавалось сердце, а не ум, а прагматическая рациональность справедливо критиковалась за возвышение полезности над ценностью жизни.

Вместе с тем, лежащая в основе либеральной модели гражданского общества идея нравственной солидарности, которая является и источником и целью договорных отношений, подменяется в коммунитаристскиориентированной отечественной культуре (в которой любые моральные отношения считаются субстанциально присущими всем и носят не договорной и не обсуждаемый характер) идеей равенства. Идея равенства разрушительно влияет на правила предпочтения одних ценностей другим, поскольку смешивает и подменяет «низшее» и «высшее», «несовершенное» и «совершенное», «благородное» и «неблагородное» и т.д.

Мы совершенно согласны с тем, что «мораль – это система правил предпочтения самих ценностей» (Шелер 1999: 66). Это своего рода «нравственная конституция» народа, эпохи или личности, способная к изменениям и эволюции. Не важно, имеем ли мы в настоящий момент «много моралей» или фрагменты некогда единой морали, все они «формируются в первичном полагании ценностей и первичном волении» (Там же: 67). По нашему мнению, положение морального субъекта в современном мире значительно осложнено как раз тем, что в правилах предпочтения ценностей исчезла именно системность. Человек их «чувствует», и предпочитает одни другим, но хаотично, бессистемно. Другими словами, у него есть мораль, но нет устойчивых убеждений.

Макс Вебер считал, что в сфере предельных ценностных предпочтений заново подтверждается правда античного политеизма; каждый индивид, по Веберу, должен здесь, в ситуации ответственный решений, выбрать своего бога (Вебер 1990: 699). Мы же считаем, что сегодня речь идет уже не столько об альтернативе объективной науки и субъективного ценностного решения, сколько о проблематичности этого решения для волящего субъекта. Одной доброй воли и благих намерений уже недостаточно для получения социально значимого результата.

Таким образом, проблема теоретического обоснования этики в современном мире остается парадоксальной и противоречивой. Но это совершенно не означает, что невозможны действия по защите нравственности или принятие конкретных этических программ. Однако любая попытка создания этической программы должна, на наш взгляд, принимать во внимание все изложенные особенности современной коммуникативной ситуации:

отражение в сфере морали таких факторов новой социальности, как анонимность, функциональность и секулярность (когда религия не будучи всеми принятой уже не способна выполнять регулятивную моральную функцию);

разрушение во всеобщем обмене институализации искусства, которое становится причастным всем людям, а не только специалистам и экспертам;

эстетизация политики, образования и других сфер культуры, наделение их игровым потенциалом. Расширение социального признания эстетической стадии экзистенции, на которой метафизическая энергия тратится не на служение Другому, а на наслаждение Другим, на переживание виртуальных миров;

процесс разложения строгой организованности и иерархической упорядоченности социальных структур дополняется встречным процессом развития органической солидарности в символическом измерении.

В такой коммуникации возрастает роль деиндивидуализированной этики в реальных поведенческих моделях. В рамках современной этики моральные требования, не исключая добрую волю индивидов обеспечиваются рациональной организацией деятельности людей в социальных системах, перемещаются с уровня мотивов на уровень правил, функционирующих в конкретных сообществах. Так осуществляется дополнение этики добродетели институциональной этикой. Следовательно, переход от субстанциального этоса к формальной этике вызывает к жизни вполне обсуждаемые и разрешимые вопросы ее построения.

**Список литературы**

Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – 808 с.

Губерман И. Иерусалимские гарики. – М., 1994. – 318 с.

Гусейнов А.А. Мораль и цивилизация (от этики добродетелей к институциональной этике) // ЧеловекФилософияГуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса. В 7 томах. Т. 6. Философия культуры. СПб., 1997. С.252254.

Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе. – М., 1995. – 263 с.

Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.

Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – Екатеринбург, 2000. 384 с.

Селигмен А. Проблема доверия. – М., 2002. 256 с.

Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. 584с.

Смирнов И.П. Мегаистория, К исторической типологии культуры. М., 2000.544с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск, 2000. 152 с.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.,1999. – 231 с.

Шостром Э. АнтиКарнеги, или Человекманипулятор. Минск, 1992. 128 с .

Dufrenne M. Esthetique et philosophie. T. – Paris , 1976. – P. 164.

Gauthier D. Morals by Agreement. Oxford : Oxford U. P., 1984.

Maffesoli M. La socialidad en la postmodernidad // Pergola. Madrid , 1989. 8. P. 103.