

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

Н.Л. Соколова

Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»

Современные проекты «эстетической жизни» восходят, по мнению ряда исследователей¹, к традиции эстетизма, заложенной О.Уайльдом, художественной группой Блумсбери, а также инициировавшим ее взгляды Дж.Муром. Хотя термин «эстетизм» впервые появился в середине XIX века в связи с идеями прерафаэлитов об абсолютном доминировании эстетической сферы, подобные представления встречаются раньше, в частности, у немецких романтиков. Однако «эстетизм» немецких романтиков не был последовательным, так как в нем не было противопоставления этической и эстетической сферы, красоты и нравственности. Считается, что последовательный эстетизм утверждает исключительное превосходство эстетических ценностей; для него характерно «признание красоты высшим благом и высшей истиной, а наслаждение красотой – высшим жизненным принципом»². Классическое противопоставление эстетического этическому, как известно, было выражено С.Кьеркегором («кто живет эстетически, тот случайный человек, кто живет этически, тот работает над тем, чтобы стать всеобщим человеком»). В контексте современной культуры соотношение этического и эстетического по этому принципу рассматривается Б.Хьюбнером³.

Однако в современной философии появились различные варианты концепций «эстетической жизни» («эстетического самоконструирования», «жизни как произведения искусства»), в которых соотношение эстетического и этического рассматривается иначе. Их авторы обосновывают необходимость «эстетической жизни как этики» (Р.Рорти), «эстетизированной этики вкуса» (Р.Шустерман), «этики эстетического самоконструирования» (Дж.Абрамс) и т.п. Большин-

ство исследователей рассматривают эти концепции в аспекте постмодерной эстетизации этического⁴, которую связывают с эстетизацией жизни современного общества, прежде всего сферы повседневности. Процесс эстетизации повседневности нашел заметное отражение в социологии⁵, в меньшей степени он исследуется в философии. Однако Б.Дземидок отмечает, что возникшие в рамках постмодернистской философии этические концепции «благой жизни» понимаемой как жизнь эстетическая – это первый шаг на пути к такой рефлексии; по его мнению, можно рассматривать подобные концепции как частично когерентные процессу эстетизации повседневности⁶.

Наиболее активно данная проблематика обсуждается в англоязычной философии, прежде всего в постаналитической философии США; она возникает на пересечении наиболее важных, исследуемых в ее рамках тем: философия как «искусство жизни», соотношение перфекционизма и демократии, нарративные практики самонаписания, проблема автономии человека и др. В этих концепциях проявился интерес американских философов к континентальной философии, прежде всего к «позднему» М.Фуко. Некоторые исследователи, критикующие концепции «эстетической жизни», прямо указывают на «европейскую моду» как на причину их появления, однако многие, в частности, Р.Рорти, отмечают, что европейская философия лишь актуализировала проблемы, которые назрели в американской философии; обращение к ней только более ярко проявило симптомы назревавшей реформации северо-атлантической мысли. Появление концепций «эстетической жизни» во многом обусловлено возникновением неопрагматизма, возрождением некоторых идей Д.Дьюи, Р.У.Эмерсона, Г.Ю.Торо. Н.С.Юлина обращает внимание на то, что «в поэтико-эстетическом образе философии не следует видеть импорт европейской моды. Скорее это – возвращение к истокам, к тому, чем была изначально американская традиция. В Европе бытует образ американской философии как чего-то «эмпирического» и «сциентистского». Это далеко не так. Создатели американской традиции ... скорее были философскими поэтами, рисовавшими мир эстетически ...»⁷.

Построение концепций «эстетической жизни», их этическая проблематика, как уже было отмечено, так или иначе связано с дискуссиями вокруг поздних работ М.Фуко (второго и третьего тома «Истории сексуальности», лекций и интервью последних лет), в которых центральной стала тема автономии человека в аспекте существования «эстетик существования», специфических «техник себя». Исследуя античную историю сексуальности, Фуко ставит вопрос: почему

половое поведение, различные виды деятельности и удовольствия, связанные с ним, оказываются в античности предметом морального внимания; с чем связана «этическая озабоченность», которая в определенные исторические моменты, в определенных обществах и внутри определенных групп оказывается более значимой, чем моральное внимание, уделяемое другим, часто принципиально важным областям индивидуальной и коллективной жизни?⁸ Он показывает, что «этическая забота» в отношении полового поведения далеко не всегда находится в прямой зависимости от системы фундаментальных гражданских и религиозных запретов, часто оказывается, что моральное внимание сильно как раз там, где нет ни обязательств, ни запрещений. Более того, мораль обращается к мужчинам по поводу такого поведения, где они, как раз наоборот, должны использовать свое право и свою свободу — в практиках удовольствий (ИУ, 38). Эту «этическую заботу» (моральную проблематизацию) Фуко связывает с «эстетиками (или искусствами) существования»: «Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, с помощью которых люди не просто устанавливают себе правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в своем собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» (ИУ, 18).

В своем исследовании Фуко рассматривает мораль не как совокупность кодов, норм, а мораль как тот способ, которым человек конституируется в качестве морального субъекта. Согласно Фуко, конституироваться в качестве морального субъекта — и значит превратить свою жизнь в произведение искусства. Фуко считает, что античные «искусства существования», «техники себя» частично утратили свою значимость и автономию с приходом христианства, тем не менее они «имели достаточно большое значение в наших обществах». По его мнению, следовало бы воспроизвести длинную историю этих «эстетик существования», поскольку это и будет история способов конституирования морального субъекта. Изучение проблематизации полового поведения в античности он рассматривал как одну из первых глав этой общей истории «техник себя» (ИУ, 17–18).

Тема «жизнь как произведение искусства» рассматривается Фуко главным образом на материале античности, но обозначена и по отношению к современности. Рассматривая современность не как исторический период, а как установку (под которой подразумевается «способ отношения к актуальности; добровольный выбор, делаемый отдельными людьми, способ действия и поведения, который одно-

временно указывает на определенную принадлежность и выступает как задача»⁹), Фуко обращается к фигуре Бодлера, в лице которого, по его мнению, мы имеем дело с одним из самых утонченных сознаний современности в XIX веке. Современность для Бодлера, замечает Фуко, — это не просто форма отношения к настоящему, это еще и необходимый способ отношения к самому себе. Быть современным, по Фуко, означает не принимать себя самого таким, каким ты стал в потоке времени, а отнестись к себе как к объекту сложной и длительной работы. Добровольно принятая установка современности связана поэтому, по Фуко, с неизбежным аскетизмом. Он замечает, что Бодлер, в соответствии со словарем своей эпохи, называет это дендизмом; можно говорить «об аскетизме денди, превращающего свое тело, свои поступки, свои чувства и страсти, свое существование в произведение искусства»¹⁰. Выбор жизни как произведения искусства Фуко рассматривает как возможность решения важнейшей «политической, этической, социальной и философской проблемы наших дней», которая заключается в отказе от тех «форм нормализации», которые были наложены на человека в течение нескольких веков, а также современными режимами власти¹¹. Поскольку они не заслуживают того, чтобы быть сохраненными, необходимо не «открыть», кто мы есть, а скорее отказаться от того, кто мы есть. Поэтому, обращаясь к Бодлеру, Фуко подчеркивает, что современный человек — это не тот, кто отправляется открывать самого себя, свои тайны или свою скрытую истину; это тот, кто стремится изобрести себя.

Иначе обосновывает свою концепцию «эстетической жизни» Р.Рорти. Он ссылается на Фрейда, наиболее важной темой которого, по его мнению, является отказ от понимания самости как структуры, имеющей центр с наличием цели, которая определяет сущность человеческого. Нет не только абстрактной «человеческой природы», но надо отказаться даже от идеи о сущности какой-либо личности. По Рорти, показанная Фрейдом множественность, беспорядочность «Я», представление «Я» как децентрализованной комбинации множества конфликтующих «квази-персон» дискредитируют идею индивидуальности как чего-то целостного¹². Такая децентрализация, множественность «Я» открывает новые возможности для эстетической жизни как этики (FMR, 11–12). Выводы Фрейда, по мнению Рорти, не позволяют говорить о каких-либо универсальных нравственных принципах. Мы свободны в своем экспериментировании со своими жизнями, в создании «словарей» приватной морали. Поскольку «человеческая природа» не определена, она должна быть «открыта», «сформирована» эстетически. С «неистинным «Я» более актуальным

становится не «самопознание», а «самосозидание» («самоконструирование»), творчество жизни по образцу произведения искусства. Главной характеристикой такой «эстетической жизни», с точки зрения Рорти, будет прежде всего радикальная новизна, которая достигается через постоянный поиск нового опыта, и что более важно — нового языка. Цель — увидеть себя и других через новые альтернативные нарративы и словари, которые могут продуцировать радикальные изменения (FMR, 10–11).

Рорти подчеркивает, что его «этика эстетической жизни» — это «приватная мораль», а не социальный проект. Осмысливая проблему соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия, Рорти резко разводит приватную и публичную сферы, поскольку усматривает в них различные языковые игры. «Самоконструирование» он относит к приватной сфере. В этой сфере индивид может свободно творить себя, но «публичные цели», по Рорти, требуют общего словаря — словаря взаимного приспособления, существующего безотносительно от «приватной идентичности граждан». Для публичной сферы нужен общий «простой моральный словарь», который был бы не более релевантен какому-то одному приватному «Я», чем другому. По мнению Рорти, при таком разведении публичной и приватной сфер значение человеческой субъективности, поиск своего «Я» сочетается с любым видом политики¹³.

В связи с этим показательна оценка Рорти поисков «позднего» Фуко. Высоко оценивая Фуко как «короля автономии», он не принимает социального аспекта концепции Фуко. Ссылаясь на В.Декомба, считавшего, что прочтение Фуко дают нам двух Фуко — «французского» и «американского», Рорти утверждает, что «американский Фуко» может быть прочитан как версия Дьюи: у него тот же отказ от поиска универсалистских оснований, апелляции к «человеческой природе»; «французский Фуко» — чисто ницшеанский, он «скорее анархист, чем либерал; он не придает значения политике» (MI, 328). Это подсказанное Декомбом удачное различие, по мнению Рорти, иллюстрирует смешанные и запутанные мотивы Фуко, которого он характеризует как «романтического интеллектуала, который живет в эпоху либерализма» (MI, 328). Задача романтического интеллектуала — «изобретение» своего «Я», и Фуко, как «хороший либерал», стремится оставить за каждым это право. Но как только «романтический интеллектual» начинает претендовать на то, чтобы опыт его «приватного «Я» использовался как модель для других, пытается перенести свои поиски в публичную сферу, он перестает быть либералом. «Самоконструирование» как цель романтического интеллектуала, — пишет Рорти

ти, — кажется мне хорошей моделью для индивидуального человеческого бытия и очень плохой моделью для общества. Мы не должны искать проектов солидарности, удовлетворяющих желанию автономии» (М1, 332).

Одна из наиболее развернутых концепций «эстетической жизни» принадлежит Р.Шустерману. Он обосновывает ее прежде всего в связи с критикой Рорти, хотя и признает его роль в своем движении от аналитической философии к неопрагматизму. Концепция Рорти, по мнению Шустермана, не «принимает в расчет» существования различных вариантов «эстетической жизни». Он выделяет три основных ее «жанра»¹⁴. Первый жанр — «муровско-блумсберианский»; в его основе — наслаждение красотой, «созерцание и потребление прекрасных объектов». Второй жанр — вариант «У.Пейтера — О.Уайльда» — представлен в позднем — романтическом идеале эстетизма. Шустерман характеризует эту версию «эстетической жизни» как классическую. Здесь речь идет не столько о «потреблении» эстетического, сколько о стремлении человека превратить свою жизнь в произведение искусства. К третьему «жанру» он относит версию «эстетической жизни», которую он называет «рортовско-фаустовской».

Шустерман критикует эту третью версию «эстетической жизни». По его мнению, концепция Рорти основана на ошибочном понимании сущности эстетического и художественного творчества, а именно, абсолютизации новизны как ведущего ее критерия (РА, 348). «Эстетическую жизнь» Рорти противопоставляет жизни «аскетической», которую характеризует как «центрированную», «лимитированную», то есть подчиненную какой-либо определенной цели, определенному представлению о том, что есть благая жизнь. По мнению Шустермана, такое противопоставление неоправданно. Неверно, что жизнь, подчиненная цели, не может быть «эстетической жизнью», что ею нельзя эстетически наслаждаться. Жить «эстетически», по Шустерману, — не значит жить «рортовско-фаустовской жизнью». Существует «не-рортовская» перспектива эстетической жизни, которая может быть прямо связана с классической дефиницией красоты.

Так, критикуя Рорти, Шустерман обосновывает свою версию «эстетической жизни». Он предлагает более плюралистическую трактовку эстетической жизни, для которой характерно более традиционное понимание эстетического. Его вариант — это нечто среднее между вторым и первым жанрами «эстетической жизни», которые сам он выделяет. По мнению Шустермана, мы должны направлять нашу жизнь по линии «эстетического императива», стараться превратить свою жизнь в произведение искусства. Эстетическое здесь проявля-

ется в том, что от жизни мы ждем той же цельности, выразительности и завершенности, что и от произведения искусства (РА, 348). Проект Шустермана не сводится к требованию самосозидания и принимает во внимание необходимость созерцательной красоты; в его концепции сильны гедонистические мотивы.

Шустерман критикует Рорти за его «текстуализм» (то есть «взгляд на то, что язык исчерпывает сферу опыта») и «нарративизм» (представление, что единство и связность «Я» обусловлены единством и связностью нарратива¹⁵) и настойчиво подчеркивает свое отличие от Рорти в этом вопросе. «Текстуализм» и «нарративизм» Рорти свидетельствует о том, что он, по мнению Шустермана, остается в плену аналитической традиции. Он, таким образом, критикует за «академизм» одного из самых «неакадемических» философов США (РА, 349–350, 376)¹⁶. «Фаустовское» требование новизны через умножение альтернативных и часто бессодержательных «словарей» и «само-написаний» имплицитно превращается в интеллектуальную игру. Это, считает Шустерман, обесценивает рортовскую идею «эстетической жизни».

Ошибкой Рорти Шустерман считает то, что тот не принимает во внимание соматическое измерение опыта. Видение «эстетической жизни» у Рорти он считает продуктом «пуританской и капиталистической Америки», так как тело у него никогда не упоминается в связи с чувственным удовольствием. Для Шустермана важны идеи Дьюи, который подчеркивал важность рассмотрения до-дискурсивного, соматического измерения опыта. В свою концепцию «эстетической жизни» он включает телесное измерение и выдвигает идею «сомаэстетики» (somaesthetics), предлагаемой также в качестве дисциплинарного проекта¹⁷. По Шустерману, сомаэстетика условно может быть определена как исследование многообразного телесного опыта, с акцентом на рассмотрении телесности как центра чувственно-эстетической оценки окружающего мира. Цель сомаэстетики – определение путей творческого самоконструирования и изучение эстетических технологий формирования телесности. В акцентировке проблемы телесности Шустерман следует за Фуко. На примере античности Фуко показал, насколько важна в «выработке себя» культура тела. Шустерман считает поэтому, что именно Фуко является «первооткрывателем» в области «сомаэстетики» – дисциплины, которая возвращает «телесный опыт и эстетическое самоконструирование в самое сердце философии как искусства жизни»¹⁸. Однако, рассматривая работы «позднего» Фуко, он принципиально расходится с ним в трактовке телесного удовольствия, как принципиально трансгрессивного. Шу-

стерман считает неоправданным у Фуко «изгнание» удовольствия из повседневной жизни, и рассматривает тело как тонкий инструмент для его получения.

Проблемной, по мнению Шустермана, выглядит рортовская защита «самосовершенствования» как приватной морали, поскольку апелляция к «солидарности» в концепции Рорти обнаруживает противоречие между элитарным характером практик самоконструирования и обоснованием демократии. Где связь, интегрирующая индивидуальные нарративы, которая может объединить их в «солидарность»? Как задается «моральный словарь публичной жизни»? Шустерман считает, что концепция Рорти не проясняет эти вопросы. Кроме того, он подчеркивает: рортовская идея о том, что каждый может быть уникальной индивидуальностью, просто конструируя себя через свободный и персональный выбор жизненных стилей, не может перечеркнуть тот факт, что не только возможный набор жизненных стилей, но и сознание самого индивида, его выбор являются сконструированными и запрограммированными социальными факторами. На замечание Рорти о том, что «приватная мораль» «эстетической жизни» в основе своей независима от «публичной морали» общества и культуры, Шустерман иронично замечает, что рортовская мысль, его «особенная приватная мораль» и требование приватного «самосозидания» через поиск все нового и нового опыта и «словарей» отражают определенную социальную ситуацию – консьюмеристский мир позднекапиталистического либерального общества, являются «философским двойником консьюмеристского требования максимизировать потребление» (РА, 351–352).

Критикуя Рорти по ряду аспектов, он тем не менее поддерживает его идею об эстетизации этики. Возрастание «этики вкуса», «глобальный процесс эстетизации этики» в современном обществе Шустерман объясняет распадом традиционных моделей этического, которое является следствием эстетизации повседневности, «размывания границ между искусством и жизнью»¹⁹. Поэтому исследование этической проблематики «эстетической жизни» соотнесено у Шустермана с анализом «массовой» культуры, «нового вкуса и чувствительности», конструированием различных стилей жизни. В отсутствие «оснований оправдания этического», полагает Шустерман, человек выбирает «этику», которая оказывается для него более привлекательной. В духе прагматизма он утверждает, что не все в жизни мы оцениваем эстетически, поэтому этические ценности «полезны». Сама дихотомия «этика-эстетика», по его мнению, является ложной и в качестве аргумента ссылается на греческий идеал калокагатии. Конечно, считает

Шустерман, есть случаи, когда этические и эстетические ценности конфликтуют, но и этические ценности могут конфликтовать друг с другом. Шустерман подчеркивает, что он не дает прямых рекомендаций по эстетизации этики, однако эстетизация этики — не только глобальный, но и объективный процесс, поскольку этическая аргументация проблемна при возникновении новых, порождаемых современностью проблем и особенно проблемна — в фундаментальном выборе жизненного стиля. Выбор человеком стиля жизни — это вопрос скорее эстетики, нежели этики; здесь «аргументация эстетическая» становится более предпочтительной, поскольку такой выбор требует чувства гармонии или творческого воображения²⁰.

Теоретическое «оправдание» эстетизации этического, по Шустерману, задается характерным для постмодернистской мысли анти-эссенциализмом в понимании человека²¹: нет внеисторических существенных (метафизических или биологических) факторов, фиксирующих «человеческую природу», тем более этическую теорию. Скептицизм по поводу этических (моральных) универсалий, утверждает Шустерман, чрезвычайно силен перед лицом исторических и культурных различий. Эстетизм поэтому может выступать в качестве способа концептуализации реальности в эпоху постмодерна, что, по мнению Шустермана, особенно заметно в англо-американской философии²².

Шустерман принадлежит к философам, которые ставят задачу увязать проект «эстетической жизни» с задачами социального преобразования. В дискуссиях о либерализме и демократии последних лет эта тема занимает значительное место.

Одной из наиболее обсуждаемых в рамках этой тематики является концепция морального перфекционизма С.Кейвелла, которую характеризуют как эстетическую²³. Кейвелла называют «самым европейским» из постаналитических философов США. Его концепция инспирирована Ф.Ницше, Л.Витгенштейном, М.Хайдеггером, в значительной степени — Д.Дьюи и Р.В.Эмерсоном. И хотя Кейвеллу близки идеи Дьюи (который, в противоположность Канту, не противопоставляет эстетическое утилитарному, говорит о широких инструментальных возможностях эстетического опыта, рассматривает демократию как практикование индивидуального пути жизни), он более высоко оценивает Эмерсона, противопоставляя этих двух философов. В отличие от ряда исследователей Кейвелл полагает, что Эмерсона нельзя считать прагматистом, делать это — значит «серьезно подавлять голос Эмерсона в американской культуре»²⁴. В прагматизме Дьюи основной акцент делается на социальном изменении через действие, у него сильны политические мотивы, подчеркивается

роль разума. Поэтому, по Кейвеллу, Дьюи – это «просвещенческий философ»²⁵, а Эмерсон – анти-просвещенческая фигура. Анти-просвещенческая, поскольку, во-первых, признает значимость чувств как составляющих опыта и источника трансформации, а во-вторых, эмерсоновская мысль, как ее представляет Кейвелл, черпает себя не столько в конкретном действии и решении проблем, сколько в жизни как постоянном поиске, эксперименте²⁶. Вопрос о том, как должно жить, считает Кейвелл, – всегда открытая и незавершенная тематика, этот вопрос трудно решить в теории. Кейвеллу близок поэтому эмерсоновский идеал нон-комформистской совершенствующейся личности, эмерсоновская идея «роста по кругу» (on growth incircles) в противоположность идее линейного развития навстречу заданной цели, его понимание «Я» как вечного процесса самостановления: «недостигнутое, но достижимое Я» (unattained but attainable self) (СНУ, 12). В дискуссиях последних лет исследователи используют термин «кейвелловско-эмерсоновский моральный перфекционизм», что означает манифестацию многих, разнообразных путей жизни вместо поиска единого пути жизни, фиксации на одном из них; идеал жизни как бесконечного поиска ее новых вариантов.

В соответствии с этой моделью перфекционизма «путешествие «Я» в поиске его лучших возможностей не задано никакими предшествующими, «фиксированными» моральными идеалами, скорее человеком движет «само-критицизм», связанный с чувством стыда за состояние комфорта и успокоенности. По Кейвеллу, отклонение «фиксированного» морального идеала задает иную версию морали, он принимает эмерсоновский «антиморализм», а именно, выступает против давления морали, понятой в качестве морального кода. Им-моральным Кейвелл считает фиксацию на «присутствии идеалов в какой-либо культуре».

Трактовка Кейвеллом перфекционизма Эмерсона и его оценка Дьюи вызвали дискуссии и критику, особенно со стороны неопрагматистов. Так Д.Р.Андерсон, не вполне согласный с трактовкой Кейвеллом идей Эмерсона, считает, что идея демократии как «пути жизни» у Дьюи дополняет идею эмерсоновского морального перфекционизма. Он критикует также собственную позицию Кейвелла, которая характеризуется «европейским интеллектуализмом, элитарным стилем и склонностью к аполитичности»²⁷. Однако Кейвелл отвергает упреки в аполитичности и имморализме: с его точки зрения нет моральной жизни «вне» ищущего индивида. В отличие от Рорти, относящего «самоконструирование» к приватной сфере, он стремится показать глубокую интеграцию демократии и «самосовершенствования».

ния». По Кейвеллу, перфекционизм служит демократии, так как он критикует ее «изнутри». В этом плане он не согласен с Дж.Ролзом, который отклоняет перфекционизм как что-то неизбежно антидемократическое и элитарное (СНУ, 3). Перфекционизм вырабатывает характер индивида, делая демократию более эффективной; само понятие о справедливости также должно совершенствоваться. Кейвелл подчеркивает, что эмерсоновский перфекционизм – не институциональный принцип, а скорее индивидуальные этические предписания стремиться к тому, чтобы «быть лучше, будучи всегда открытым». В оценке Кейвелла именно «эмерсоновский моральный перфекционизм» предполагает «отчетливо выраженный американский демократический идеал», подчеркнуто «американскую версию совершенствования» (СНУ, 18). Он отвергает упреки в элитарности, поскольку рассматривает приватное самосозидание как упражнение в социальной ответственности, необходимое для объединения граждан в демократическом обществе» (СНУ, 1).

В дискуссиях о либерализме и демократии Шустерман идет за Кейвеллом, старается «примирить» демократию и проекты «эстетической жизни», снять с последних обвинение в элитарности и безответственности. Он считает неверным представление Рорти о том, что ссылка на «приватный» (автобиографический) опыт в качестве аргументации является помехой для публичной дискуссии. Шустерман присоединяется к Кейвеллу, он считает, что, поскольку «самосозидание» стимулирует поиск возможных моделей жизни и их критику, оно необходимо для плодотворной публичной дискуссии. Подготовка к такой дискуссии начинается «дома» – как «глубоко личностная этическая работа самокритики и самотрансформации» (в том числе и в практиках «самонаписания»). Для Кейвелла это особенно важный аспект самосовершенствования²⁸. Здесь – расхождение между Шустерманом и Кейвеллом. Шустерман обращает внимание на то, что, хотя Дьюи использует те же аргументы, подчеркивая значение индивидуальной самореализации, он предостерегает против ее сознательного культивирования; по его мнению, это косвенно делает и Эмерсон²⁹. Шустерман объясняет убежденность Кейвелла во том, что только интенсивная концентрация на себе обеспечивает достаточное улучшение жизни общества, ситуацией постмодерного общества, в котором силен скепсис по поводу социального прогресса. Но он все же критикует Кейвелла за увлеченность «текстовым эстетизмом»: «привлекательная этика демократии должна быть также хорошо прожита, как и написана».

Тема соотношения эстетических практик «самоконструирования» и демократии рассматривается Дж.Абрамсом. Концепции «самоконструирования» он характеризует как «неуниверсалистские, эстетические и проницшеанские»³⁰. Абрамс присоединяется к Кейвеллу и Шустерману, однако он обращает внимание на то, что «самоконструирование» не рассматривается ими как сущностное для демократии. По его мнению, вопрос о культивировании экспериментального метода и экспериментальной установки по отношению нормативности в демократическом обществе «не проработан». Абрамс пишет о необходимости особой «этики эстетического самоконструирования». Он считает, что именно в условиях демократии экспериментирование в приватной сфере может быть применено во всей его полноте. Оно является подлинной основой демократии, так как создает индивидов с навыками экспериментирования, а это способствует демократическому мышлению (ASF, 190). «Этика эстетического самоконструирования» способствует формированию граждан, испытывающих радость эксперимента над собой. Это люди, которые идентифицируют себя с демократией как с условием и выражением их субъективных технологий. Они будут более терпимы, будут поддерживать плюрализм, учитывая, что возможны самые разные эксперименты в области «искусства жизни», в том числе связанные с маргинальными группами. Экспериментирование с дискурсом и телесностью в приватной сфере является, таким образом, по мнению Абрамса, средством, способствующим развитию политического дискурса (ASF, 189–190).

Тема «эстетической жизни» обсуждается также в русле дискуссии о философии как «искусстве жизни». Считается, что эта тема вернулась в философию в 1970 г. благодаря П.Адо³¹, у которого Фуко заимствовал понятие «забота о себе». Данная тема является одной из наиболее обсуждаемых в современной американской философии. Так Н.Саито считает, что дискуссии вокруг «кейвелловско-эмерсоновского перфекционизма» глубже, чем просто спор о соотношении философии Дьюи-Эмерсона; это скорее обсуждение вопроса о возвращении американской философии к своим истокам; рассмотрение философии как «искусства» жизни³².

Наиболее известной концепцией «эстетической жизни» в рамках дискуссий о философии как «искусстве жизни» является концепция А.Неймаса. Он указывает, что в современном мире утрачена идея философии как практической дисциплины, как формы самоконструирования (а именно в таком качестве, по его мнению, философия доминировала в Древней Греции). Неймас выделяет разные типы «философского самоконструирования»³³. Он утверждает, что в европей-

ской традиции господствовал тип философского самоконструирования (представленный в ряде диалогов Платона, у Аристотеля, Канта), для которого характерна идея того, что философы должны найти аргументы в пользу лучшей жизни и рекомендовать эту модель жизни как абсолютную, лучшую, чем все остальные. Менее распространен был тип философствования, который Неймас называет «эстетическим самоконструированием» или «философской эстетической жизнью». Истоки этой модели он прослеживает от Сократа к Монтеню, Ницше и Фуко. По Неймасу, «философская эстетическая жизнь» не имеет «ни универсального метода, ни универсальных требований»; те, кто ее практикует, убеждены, что существует много вариантов жизни, и ни один из них не является более предпочтительным, чем все остальные. Но что все практикующие ее имеют общего, так это то, что жизнь должна быть незабываемой. Эту модель Неймас рассматривает как «искусство индивидуального самоконструирования, через которое кто-либо может в конце концов достичь успеха в становлении в качестве уникальной и целостной личности» (AL, 32–33). Эта уникальность и целостность будут по своим свойствам такой же незабываемой, как многие литературные персонажи. В работе, посвященной Ницше, он пытается доказать, что идеал жизни Ницше может быть прочитан как максима: «формировать свою жизнь как литературный характер». На примере Ницше Неймас утверждает: этически ценно интегрировать личность в целое, где нет ничего случайного³⁴.

Эту «литературную» модель философии и саму идею культивации «эстетической жизни» в философии критикует М. Нассбаум. Помимо несогласия в интерпретации некоторых исторических деталей она оценивает эту идею как крайне элитарную, недемократичную, навязывающую «нарциссический идеал», обвиняет Неймаса в «интеллектуальном дендизме»³⁵. Однако Неймас, рассматривая, в частности, фукианскую идею «заботы о себе» как предпосылку «заботы о других», пытается отвергнуть подобные обвинения. Он подчеркивает, что «эстетический поворот» Фуко не должен рассматриваться как отказ от ответственности и политики, как сосредоточенность исключительно на себе. В случае с большими личностями — такими, как Сократ, Ницше, Монтень, Фуко (основные «герои» одной из книг Неймаса), — приватное и публичное, «жизнь» и «работа», эстетическое и политическое тесно переплетены друг с другом. В отличие от Рорти он высоко оценивает личные поиски совершенствования самого Фуко. По Неймасу, превратив себя в «модель автономии», в «голос самого себя», он показал, что политика начинается с заботы о себе; его приватный проект имел публичное значение (AL, 180).

Шустерман, также разделяющий концепцию философии как «искусства жизни», в качестве примера философов, практикующих «эстетическую философскую жизнь», рассматривает Дьюи, Витгенштейна и Фуко. Он полагает, что Витгенштейн и Фуко в практике самоконструирования следовали романтическому отождествлению художника с гением, с установкой на «революционное творение» чего-то радикально нового. Этот подход назван им «авангардным вариантом жизнотворчества». Дьюи, считает Шустерман, отвергает эту модель жизни в пользу «классической» модели красоты как гармонии и единства. Дьюи им выделяется особо как философ, который умел «балансировать» между «артистическим само-конструированием» и общественными интересами³⁶.

Следует отметить, что в последнее время предпринимаются попытки вписать концепции «эстетической жизни» в современные поиски более традиционной этики, которая была бы релевантна современности. Ряд авторов обосновывают возможность рассмотрения концепций «эстетической жизни» как вариацию «этики добродетели». Этот вопрос затрагивается, главным образом, в дискуссиях вокруг «эстетик существования» Фуко. Задачу показать близость способа этического размышления Фуко «этике добродетели» ставит Н.Леви³⁷. Он считает, что Фуко хорошо показал: там, где моральные нормы, «коды» сильны, детализированы, «практики себя» исчезают. Сторонники «этики добродетели» также считают, что традиционные моральные теории слишком подчеркивают долг, правила и не рассматривают главный «локус» этики – характер агента (FVE, 21–22, 23). Есть, считает Леви, серьезное различие между Фуко и сторонниками «этики добродетели». Для Фуко нет субъекта, если под ним понимать фиксированную сущность; представители «этики добродетели» все же говорят о добродетелях, которые позволяют реализовать «человеческую природу». Однако, по мнению Леви, это различие не означает, что Фуко не может быть включен в проект «этики добродетели». Культивация добродетелей не есть процесс открытия некой предзаданной «природы» человека. «Добродетельное «Я», подчеркивает Леви, не есть нечто такое, что должно быть открыто, или что-то, что потенциально содержит все человеческое бытие, которое должно быть реализовано; оно творится во многом так же, как создаются скульптурные произведения и живописные полотна (FVE, 30). Поэтому, по мнению Леви, для «этики добродетели» важны идеи Фуко об «эстетиках существования» и «самостилизации». Он обращает внимание на то, что и у Фуко, и у представителей «этики добродетели» один источник – античность, и хотя они обращаются к разным периодам,

это различие не может быть преувеличено: при всех различиях это мобилизация античной этики. Сходной у них является оценка христианства³⁸. Леви делает вывод: если учесть то, что обе традиции находятся вне «мейнстрима», различия между ними незначительны. Это дебаты «внутри» радикальной альтернативы основному направлению философской мысли (FVE, 29–30).

Тема близости идей Фуко «этике добродетели» затрагивает К. Коулбрук. Она замечает, что наиболее важные возражения постмодернистской этике исходят от неоаристотелизма³⁹, и ставит задачу «восстановить отношения» между континентальной постмодернистской теорией и англо-американской философией с тем, чтобы использовать новые способы решения традиционных этических проблем⁴⁰. По ее мнению, с учетом идей Фуко «Никомахова этика» Аристотеля может быть прочитана не как теория, базирующаяся на идеях телеологии, эвдемонии и добродетелей, а как специфическая дискурсивная практика. Идея телоса, по ее мнению, в меньшей степени может быть прочитана как общее утверждение относительно характера «человеческой природы», скорее это – специфические практические директивы. Аристотелевская этика базируется на определенном типе индивидуальности, продуцируется определенным типом практики – жизнью полиса. Античный идеал как телеологический и полисный, считает Коулбрук, только доказывает, что любая этическая теория базируется на особых формах практики. Аристотель рассматривал этику как практикование добродетели, добродетель – как форму привычки, поведения⁴¹. Коулбрук полагает, что неоаристотелианцы, критикуя Фуко, не вполне учитывают, что он также рассматривает этику как «путь жизни». Цель Фуко – показать этику как всегда особенную, локализованную в «эстетиках существования» – не противоречит, по мнению Коулбрук, коренным образом идеям «этики добродетели».

В дискуссиях вокруг концепций «эстетической жизни» мы видим, таким образом, попытку найти более конструктивные подходы в этике. Показательно, что сторонниками этих концепций поставлены наиболее острые вопросы: можно ли, практикуя «эстетическую жизнь», избежать нигилизма, эскапизма, имеет ли такая жизнь метафизические основания?⁴². Так, отвечая на вопрос о том, не ведет ли выдвигание на первый план «эстетического императива» к релятивизации этики, к более радикальной идее подмены этики эстетикой, Шустерман в духе прагматизма предлагает «минимизировать» эстетизацию этики. Он считает, что несмотря на отсутствие «внеисторических этических универсалий, обусловленных онтологически «природой человека», существует, тем не менее, проблема поиска «неко-

того количества языковых, культурных, биологических оснований, которые представлены в человеческой жизни и необходимы для нее, где бы и когда бы они ни произрастали, поскольку без них нельзя дать определенную и связанную картину того, что конституирует «благоую жизнь». Он выступает против крайнего индивидуализма и нарциссизма радикальных концепций «эстетической жизни», к которым, в частности, относит концепцию Рорти. «Если наша постмодернистская культура может быть охарактеризована как нарциссическая, — пишет он, — не удивительно, что Рорти рассматривает этические поиски для совершенствования «Я» как коренящиеся в нем самом» (РА, 345). В оценке Шустермана «очевидная бессвязность рортовского проекта убеждает нас в том, что мы не можем принять его версию «эстетической жизни» как постмодернистский этический идеал» (РА, 345, 350). Говоря о необходимости «генерировать этическую теорию для нашего собственного времени и культуры»⁴³, Шустерман видит перспективу такой теории в обосновании проекта «эстетической жизни» с задачами социального преобразования.

Абрамс, ссылаясь на лиотаровское определение постмодерна «как умирание веры в метанарративы», подчеркивает, что современная ситуация отлична от ситуации второй половины XX века. Глобальное распространение «капиталистической демократии, по его мнению, сделало критику метанарративов не такой уж неуместной. Развитие демократии способствует усилению индивидуализации и повышению ценности опыта каждого члена общества. Высокий уровень информации породил мультикультурализм, стали известны различные техники экспериментирования с индивидуальностью. Многие постмодернисты стали уходить от скепсиса по отношению к метанарративам. Этика таким образом, утверждает Абрамс, вместо нарративов стала исследованием меньших нарративов, исследованием конструирования плюралистических и эстетических понятий субъекта, то есть «технологий «Я». А дискуссии между модернизмом и постмодернизмом стали дискуссиями между сторонниками «космополитической демократии» и сторонниками «практик самоконструирования»⁴⁴.

Примечания

- ¹ См.: *Featherstone M.* Postmodernism and the Aestheticization of everyday life // *Modernity & Identity* / S.Lash and J. Friedman, eds. Oxford & Cambridge, 1996. P. 269; *Shusterman R.* Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy? // *Theory, Culture & Society*. 1988. Vol. 5. № 2–3. P. 347.
- ² *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. М., 1970. С. 142.
- ³ *Хюбнер Б.* Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск, 2000.
- ⁴ См.: *Bennet J.* «How is it, then, that we still remain Barbarians?» Foucault, Schiller, and Aestheticization of Ethics // *Political Theory*. 1996. Vol. 24. № 4. P. 337; *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art (Ch. IX «Postmodern Ethics and the Art of Living»). Oxford, 1992.
- ⁵ См.: *Welsch W.* Aestheticization Process: Phenomena, Distinction and Prospects // *Theory, Culture & Society*. Vol. 13, № 1. P. 1–24; *Fuente E.* Sociology and Aesthetics // *European Journal of Social Theory*. 2000. Vol. 3, № 2. P. 235–247.
- ⁶ *Dziemidok B.* Aestheticization of everyday life and de-aestheticization of art: The problem of fulfilment of aesthetic needs in postmodern culture // *Spectrum*. Vilnius. 1998. № 2. P. 222.
- ⁷ *Юлина Н.С.* Постмодернистский прагматизм Р.Рорти. Долгопрудный, 1998. С. 20.
- ⁸ *Фуко М.* Использование удовольствий: История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. С. 16–17 (далее в тексте – ИУ).
- ⁹ *Фуко М.* Что такое Просвещение? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 344.
- ¹⁰ Там же. С. 348. Анализируя греко-римскую культуру, Фуко «практики(техники) себя» называет «аскетическими практиками», используя слово «аскетический» в более широком, чем у М.Вебера, смысле – как работа над собой с целью достижения особого способа бытия (См.: *The Ethic of Care for the Self as a practice of Freedom* // *The Final Foucault* / Ed. J.Bernauer, D.Rasmussen. Cambridge, 1987. P. 113).
- ¹¹ *Foucault M.* The Subject and Power. Afterword // *Beyond Structuralism and Hermeneutics* / H.L.Drefus, P.Rabinob, eds. 1982. P. 216.
- ¹² *Rorty R.* Freud and Moral Reflection // *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis* / J.H.Smith and W.Kerrigan, eds. Baltimore, 1986. P. 5, 11 (далее в тексте – FMR).
- ¹³ *Rorty R.* Moral Identity and Private Autonomy // *Michel Foucault Philosopher: Essays translated from the French and German by T.J.Armstrong*. N. Y.–L., 1992. P. 331 (далее в тексте – MI).
- ¹⁴ *Shusterman R.* Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy? // *Theory, Culture & Society*. 1988. Vol. 5. № 2–3. P. 346–347 (далее в тексте – PA).
- ¹⁵ Шустерман считает, что в обосновании своего проекта «эстетической жизни» Рорти использует макинтайровскую идею «единства «Я» как единства нарратива».
- ¹⁶ Рортовский вариант «эстетической жизни» сосредоточен вокруг словаря и нарратива, интеллектуала и его поисков, поэтому, по мнению Шустермана, Рорти не избавился от эссенциализма – «лингвистического».
- ¹⁷ См.: *Shusterman R.* Somaesthetics: A Disciplinary Proposal // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1999. Vol. 57, № 2.
- ¹⁸ См.: *Shusterman R.* Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault // *Monist*. 2000. Vol. 83, № 4. P. 530.

- ¹⁹ The Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A conversation /Interviewed by G.Leypoldt // Zeitschrift fur Anglistik und Amerikanistik: A Quarterly of Language, Literature and Culture. 2000. Vol. 48, № 1. P. 62–63.
- ²⁰ Ibid. P. 63–64.
- ²¹ *Shusterman R.* Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art (Ch. IX «Postmodern Ethics and the Art of Living»). Oxford, 1992. P. 239–240.
- ²² В оценке «эстетизма» в англо-американской традиции и роли Витгенштейна оценка Шустермана расходится с оценкой М.Нассбаум, которая считает «эстетизм» чуждым англо-американской традиции философии, а Витгенштейна – «фигура, принадлежащей больше германской философской культуре, чем англо-американской». См.: *Nussbaum M.* The Cult of the Personality // The New Republic. 1999. № 3. P. 36.
- ²³ См.: *Shusterman R.* Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy // Political Theory. 1997. Vol. 25, № 2. P. 202; *Abrams J.* Aesthetics of Self-fashioning and Cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the Art of Living // Philosophy Today. 2002. Vol. 46, № 2/5. P. 188.
- ²⁴ *Cavell S.* What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist? // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture /M.Dickstein, ed. Durham. North Carolina, 1998. P. 79.
- ²⁵ Такая оценка расходится с оценками многих, в частности Рорти, считающего, что Дьюи осуществил «ницшеанский переворот» в философии.
- ²⁶ *Cavell S.* Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism, The Carus Lectures, 1988. Chicago, 1990. P. 42–43 (далее в тексте CHU).
- ²⁷ *Anderson D.R.* American Loss in Cavell's Emerson // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1993. Vol. XXIX, № 1. P. 79–80, 83–85.
- ²⁸ См.: *Cavell S.* A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises. Cambridge, 1994.
- ²⁹ *Shusterman R.* Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy // Op. cit. P. 204–205.
- ³⁰ *Abrams J.* Op. cit P. 185 (далее с тексте ASF).
- ³¹ См.: *Hadot P.* Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercise from Socrates to Foucault. Oxford, 1995.
- ³² *Saito N.* Reconstructing Deweyan Pragmatism in Dialogue with Emerson and Cavell // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 2001. Vol. XXXVII, №. 3. P. 403.
- ³³ *Nehamas A.* Art of Living: Socratic Reflection from Plato to Foucault. Berkeley, 1998. P. 9–11 (далее в тексте AL).
- ³⁴ *Nehamas A.* Nietzsche: Life as Literature. Harvard University Press, 1985. P. 4, 90–91, 233–234.
- ³⁵ *Nussbaum M.C.* The Cult of the Personality // The New Republic. 1999. № 3. P. 35–36.
- ³⁶ *Shusterman R.* Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. N. Y., 1997. P. 90, 99.
- ³⁷ *Levy N.* Foucault as Virtue Ethicist // Foucault studies. 2004. № 1. P. 21 (далее в тексте FVE).
- ³⁸ По мнению Леви, в частности, позиция Э.Энском в *этом вопросе* созвучна «эстетикам существования» Фуко. P. 25.
- ³⁹ К.Коулбрук ссылается на А.Макинтайра, по мнению которого античная модель этики и «благой жизни» может быть использована не только для критики этического универсализма, но и для критики постницшеанских и постмодернистских теорий, покоящихся на фундаментальном противоречии: неспособности рассмотреть «благоую жизнь» в связи с задачей «социального оправдания» и социального блага.

⁴⁰ *Colebrook C.* Ethics, Positivity, and Gender: Aristotle, and Care of the Self // *Philosophy today*. 1998. Vol. 42, № 2. P. 44.

⁴¹ *Ibid.* P. 47.

⁴² Так Р.Уоулин, считает, что стратегия Фуко по отношению к современности неуспешна, предложенная им в качестве парадигмальной фигура Бодлера проблемна, поскольку он – «глубоко маргинальная фигура в нашей культуре». Наиболее уязвимой Уолину представляется поставленная Фуко задача сопротивления «формам нормализации» в обществе через экспериментирование с собственной жизнью, поскольку, согласно Фуко, не имеет значения, какие это будут варианты жизни в содержательном плане. См.: *Wolin R.* Foucault's Aesthetic Decisionism // *Michel Foucault Critical Assesment*. Vol. III /Ed. B.Smart, L.–N. Y., 1998. P. 259–260.

⁴³ *Shusterman R.* *Op. cit.* P. 241.

⁴⁴ *Abrams J.* *Op. cit.* P. 186.