

1. Тенденция к глобализации общественного развития, которая характеризуется следующими чертами:

- сближением наций, народов, государств путём создания общего экономического поля, информационного пространства и т.д.;

- сближением характера общественных отношений в разных странах мира, зависимостью прогресса (развития) каждой страны от способности общения с внешним миром;

- сменой сущности государства, которое вынуждено передавать часть своих традиционных функций объединению государств континентального характера или общемирового;

- небывалым прежде обострением конкуренции между государствами.

2. Приобретение человеком способности к самоуничтожению. Историю человечества можно рассматривать в контексте появления всё новых возможностей для уничтожения человека.

3. Общеобразовательная тенденция – переход человечества от индустриальных к научно-информационным технологиям, которые основываются на интеллектуальной собственности; на знании как субстанции производства и определяются уровнем человеческого развития в стране.

Общество постепенно становится человекоцентричным. Индивидуальное развитие человека, личности в этих условиях встаёт, с одной стороны, основным показателем прогресса, а с другой – главным условием дальнейшего развития общества.

Вот почему наиболее приоритетными в XXI веке становится наука как сфера, которая производит новые знания, и образование как сфера, что очеловечивает знания и, прежде всего, индивидуальное развитие человека.

Именно поэтому большое значение имеет философия образования, которая призвана вместе с другими философскими направлениями решить значимые проблемы не только национального, но и общемирового образования.

Подводя итог, хотелось бы заметить, что в современных условиях много процессов происходит как однолинейно, так и параллельно, с серьёзным влиянием на все сферы общественной жизни как отдельного государства, так и человечества в целом. Образование в этом случае имеет особенно важное значение, ибо благодаря его средствам происходит обработка, передача и накопление знаний для последующих поколений, а поэтому понимание разных процессов приобретает в этом смысле особенное значение.

АВТОНОМИЯ ИЛИ УЧАСТИЕ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО ВЫБОРА

Тереня С.Л.

Белорусский государственный экономический университет, г. Минск, Беларусь

Глобальные трансформации социальной реальности, происходящие в последние десятилетия, находят свое выражение в эстетизации современной жизни, в первую очередь сферы повседневности. Процесс эстетизации повседневности маркирует изменение ценностных ориентаций, в результате которого доминирующее положение начинает занимать ценность самоосуществления, поиски автономии. Выбор жизненного пути сегодня интерпретируется не столько в терминах должностования (служения Идее, Истине, Другому), сколько в эстетических категориях предпочтения, очарования, формирования «стиля жизни». Эстетическое соотносится в таком ключе, во-первых, с

переживанием, и, во-вторых, с творчеством как приданием завершенной формы – стиля своей жизни, отвечающей требованиям цельности, выразительности, осмысленности. Придавая миру ощущаемую достоверность присутствия, контакта, оно выступает как способ борьбы с дереализацией мира. Эстетическое, таким образом, начинает соотноситься с определенным пониманием, оценкой, отношением к миру, которое может быть обозначено как «понимание без интерпретации» (Р. Шустерман) или «сенситивная рациональность» (И. Инишев), знание без знания, избегающее рефлексии и дискурса, но являющееся фоном наших осмысленных действий и интерпретаций.

Признание «эстетического в качестве универсального измерения всего нашего опыта» провоцирует допущение укоренения этического в эстетическом, или, как предлагает обозначить этот процесс В. Вельш, возникновение эст/этики [1, 12]. Основание этики в эстетическом демонстрирует утрату доверия к метанарративам, крах надындивидуальных сущностей – достоверностей (Истины, Бога, Разума, Нации, традиции, общества), которые служили метафизическим основанием для универсализации этических принципов. Исчезновение заданного «истинно-добраго» индивидуализирует этику, заставляя человека «определяться на свой страх и риск» (Бауман), выбирая из гетерономного поля ценностей, этических предписаний и моральных норм. Первичность эстетического по отношению к этическому, по мнению Хюбнера, демонстрируется самоценностью первого, служащего себе достаточным основанием и не нуждающемся в обосновании; в то время как этическое, надстраиваясь и ограничивая эстетическое, должно находить для этого веские основания¹. И если принятие определенной этической системы не опосредовано, не предписано некоторой надличностной универсальной инстанцией, то выбор ее обоснован самим актом выбора – она имеет ценность, потому что я ее выбрал. Связь с ценностями носит аффективно-личностный характер, человек инвестирует в них свои чувства, так как не только знает, как надо/не надо поступать, но и ощущает невозможность сделать это иначе. С другой стороны, отсутствие метафизических гарантий делает любые этические системы открытыми для критики и самокритики, сохраняя возможность установления новых аффективных связей, релятивизируя, таким образом, этический выбор.

Релятивизация этической позиции проявляется не только в индивидуализации ее выбора, но и в ее ситуативности, контекстуальной обусловленности. Так, К. Касториадис для обоснования контекстуальности выбора привлекает аристотелевское понятие «фронесис», означающее практическую, житейскую мудрость, состоящую в способности выносить суждения (что идет во благо или во вред для меня, а не что есть Добро или Зло) и действовать, ориентируясь на конкретную ситуацию, а не на некоторый общий принцип [3, p. 114]. Отсутствие универсальной нормы означает, что человек должен поступить правильно, но без авторитетного указания на то, как правильно в данном случае, что и делает выбор нравственным, а человека этически ответственным, в то время как однозначное подчинение заданному принципу является безответственным и, следовательно, безнравственным поступком. Дж. Батлер, Э. Лакло и Ш. Муфф, рассматривая этическую позицию в то же время, и как политическую, обосновывают необходимость критики и борьбы с дискриминацией не в общем, а определяя контуры конкретной формы дискриминации в локальных обстоятельствах. З. Бауман акцентирует внимание на том, что в современном быстро изменяющемся мире, где в движение пришли не только конечные цели, но и финишные дорожки, ведущие к ним, человек вынужден принимать решения в уникальной ситуации, не имеющей пре-

¹ Необходимость обоснования этического в отличие от самодостаточности эстетического может быть продемонстрировано вопросами «Зачем быть счастливым?» versus «Зачем быть моральным и жертвовать моим удовольствием?» [2, с. 62].

цедента и, следовательно, неочевидности выбора того или иного правила [4, с. 182]. Такая «этика без идеала» подвергается, и вполне обоснованно, критике как релятивистская, не предполагающая четких моральных критериев и рецептов, создающая предпосылки для эгоизма и гедонизма. Но, и это стоит подчеркнуть, само ее появление инспирировано пафосом борьбы с догматизмом и тоталитаризмом универсальной этики, нивелирующей уникальность индивидуальных форм самоопределения (самоконструирования), что позволило, например, Б. Хюбнеру утверждать, что польза этоса – этическая определенность как служение конкретному Другому – для других, не принадлежащих к нему, находится в обратной пропорциональной зависимости от пользы для Я – чем больше достигаемое посредством служения благополучие души, тем больше несчастья для других [2, 93]. Боязнь диктатуры общезначимого в современной культуре перевешивает опасности релятивизма, поэтому этический образ жизни не может быть определен как высший по сравнению с эстетическим². Произшедший пересмотр соотношения этического и эстетического приводит к расширению социального признания эстетической стадии экзистенции.

На пересечении проблем возможности автономии субъекта и этической ответственности возникают различные варианты «эстетической жизни», в которых становление моральным субъектом связывается с индивидуальной работой по приданию формы собственной жизни.

В работах позднего Фуко разрабатывается тема «техник себя» как определенной формы «эстетики 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» [6, с. 18]. Перед человеком не стоит задача открытия себя, так как его я оказывается сформированным различными дискурсивными и властными практиками. Эстетики существования скорее предполагают отказ от дисциплинарно организованного, нормализованного образа, с целью его самостоятельного изобретения; усматривая тоталитаризм этического универсализма в попытках обосновать необходимость и общезначимость выбора определенного жизненного стиля. Однако «поскольку в нашем мультикультурном, плюралистичном обществе человек не подвергается идеологическому принуждению <из-за множественности конкурирующих идеологий – прим. Авт> и лишь поддается соблазнам, постольку индивидуум позволяет увлечь себя тем религиям, сектам, идеологиям, которые более всего соответствуют его персональному крою (интеллекту, жизненному опыту, воспитанию, физическим потребностям и т. д.)» [2, с. 91]. Этот выбор осуществляется, следовательно, скорее эстетически, посредством аффицирования чувственной сферы, он принимается, по мнению Шустермана, разрабатывающего свой вариант «эстетизированной этики вкуса», при соответствии требованиям цельности, выразительности, завершенности [7, с. 348]. Шустерман продолжает фукольдьянскую тему вписанности власти в тело и, следовательно, необходимости культуры тела как существенного элемента «техники себя». Более того, он ориентируется на опыт телесности как центр чувственно-эстетического отношения к миру и реабилитирует телесно-чувственные удовольствия как самостоятельный и необходимый элемент эстетики существования, в противовес некоторому ригоризму Фуко, для которого они подчинены долгу перед собой.

² В эст/этике идет постоянная (скрытая или явная) полемика с Кьеркегором, утверждавшим что, «кто живет эстетически, тот случайный человек, кто живет этически, то работает над тем, чтобы стать всеобщим человеком» [5, с. 732].

Несмотря на некоторые различия в описании стилеобразующих элементов, для данных исследователей эстетика существования органически связана с эстетикой сосуществования (органической солидарностью) – «забота о себе» выступает предпосылкой «заботы о других». В социальном взаимодействии акцент переносится с этики долга (служению Другому) на этику сопричастности (наслаждение Другим). Этика долга обладает, по мнению постнеклассических мыслителей, тоталитарными эффектами, предполагая обмен взаимными требованиями (либо Я должно оправдывать себя перед Другим, либо Другой должен соответствовать требованиям индивида), которые предписывают каждому занятие определенной позиции, блокируя возможности дальнейшей самотрансформации и определения. Этика сопричастности строится на признании уникальности и неповторимости другого, непрозрачности и нестабильности его мотивов и поведения. Встреча с другим, как наслаждение другим, предполагает что «мы должны ни изменять, ни подготавливать, ни опекать его или ее жизнь. Мы тогда хотим об этой жизни слышать, наблюдать ее, ощущать и оставляем ее такой, какова она есть» [1, с. 15]. Подобное отношение, согласно З.Бауману, сродни подписанию пустого чека, т.к. «полностью и искренне одобряя право другого на индивидуальность, мы не знаем, в чем она может проявиться уже сейчас, не говоря уже о том, что последует далее» [4, с. 210]. Этика сопричастности – это признание тайны другого и согласие с ее неразрешимостью. Бауман обращает внимание на то, что партнерство, построенное на основе наслаждения ненадежно, мимолетно, быстропроходящее, так как чувственность стимулируется разнообразием, постоянство же вызывает пресыщение. Что не позволяет мгновенно устаревать человеческим отношениям? Это, во-первых, тайна (изначальная и никогда не наполняемая пустота, отсутствие заданной природы, самости) как источник разнообразия и нестабильности другого человека. Во-вторых, сама необходимость другого: индивид выстраивает собственную позицию соотносясь с и отталкиваясь от взгляда другого, его свобода невозможна вне интересубъективного пространства человеческого взаимодействия.

Теории фундирования этического в эстетическом, таким образом, сталкиваются с определенными трудностями при обосновании релевантности эстетик существования межличностным отношениям, которые становятся еще заметнее при рассмотрении вопроса их приемлемости в плане социальной интеграции и публичного взаимодействия.

Так, Р. Рорти рассматривал как несоизмеримые приватную мораль эстетического самоконструирования и публичную мораль солидарности. Опираясь на Фрейда, Рорти постулирует случайный характер индивидуальной самости, сформированной особенностями личной истории. Нравственный закон, как повеления Сверх-Я, будучи помещен во внутреннюю топику психической жизни, становится глубоко индивидуальным и, следовательно, не может служить безусловным основанием для универсальных этических принципов. Но эта же случайность делает возможным бесконечное экспериментирование – самосозидание самости, переописание себя в собственном словаре. Цель этого экспериментирования – избежать диктата прошлого, перестать быть только репликой, копией социальных институтов, символических систем и обстоятельств, сформировавших самость, в конечном счете, «дать рождение себе», сотворить свою индивидуальность, свой собственный словарь. В то же время ни один конечный словарь не может стать основой публичного словаря, так как все индивидуальные системы верований и желаний равноправны. Основой социальной интеграции должна стать чувствительность к боли, так как последняя, не являясь лингвистическим феноменом, понятна, по мнению Рорти, в любом словаре. Солидарность возникает с теми, кого мы способны представить страдающими, ощущающими боль так же как мы. Солидарность – это «способность быть одним из нас» [8, с. 283], она всегда

конкретна и строится на противопоставлении некоторого Мы, чьи страдания признаются и разделяются индивидом, и они, страдания которых не опознаются или выносятся за скобки³. Развитие солидарности как этическая и политическая задача предполагает расширение локального Мы, включение в него все большего количества групп и, в исторической перспективе, совпадение Мы со всем человечеством.

В других вариантах «эстетической жизни» нет такого резкого противопоставления конструирования личной автономии и социальной интеграции. Этическая работа самокритики и самотрансформации рассматривается такими исследователями, как Фуко, Лакло, Шустерман, Кейвелл, Абрамс и др., как необходимое условие проблематизации устоявшегося общественного порядка и возможности его изменения. Дж. Абрамс делает акцент на том, что самоопределение в приватной сфере является «подлинной основой демократии, так как создает индивидов с навыками экспериментирования, а это способствует демократическому мышлению» [9, с. 193]. С. Кейвелл также рассматривает приватное самосозидание как упражнение в социальной ответственности, необходимое для объединения граждан.

Исторические и культурные различия, с которыми столкнулась современная культура, порождают вполне обоснованный скептицизм в отношении возможности нахождения этических универсалий. Эстетизация этики связана с потерей веры в заданную природу человека и утверждением необходимости сформировать свою самость, придав своей жизни определенный стиль. Эстетическое как противостоящее тоталитарности универсального выступает в современных теориях «эстетической жизни» не только хранителем человеческого достоинства и автономии, но и основой социальной интеграции и взаимодействия. В то же время нельзя не признать, что межличностная и социальная коммуникация, построенная на основе эстетических императивов, оказывается чрезвычайно нестабильной и хрупкой.

Список цитированных источников

1. Инишев И. Философская эстетика сегодня / И. Инишев // *Топос*, 2007. – №1 (15). – С. 5–15.
2. Хюбнер, Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Б. Хюбнер; пер. с нем. – Мн., Прописи, 2000. – 152 с.
3. Castoriadis, C. *The Ethicists' New Clothes* / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 108–122.
4. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева – М., Логос, 2005. – 390 с.
5. Кьеркегор, С. Или – Или / С. Кьеркегор; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева – СПб., Амфора, 2011. – 823 с.
6. Фуко, М. Использование удовольствий: История сексуальности / М. Фуко; пер. с фр. В. Каплуна. – СПб.: Академический проект, 2004. – Т.2. – 432 с.
7. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти; пер. с англ.; науч. ред. В. В. Целищев – Новосибирск, Изд-во Носиб. ун-та, 1997. – 320 с.
8. Shusterman, R. *Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy?* // *Theory, Culture & Society*. 1988. – Vol. 5. – № 2–3. – P. 337–355.
9. Соколова, Н.Л. Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни» / Н. Л. Соколова // *Этическая мысль*, 2005. – Вып. 6. – С. 182–200.

³Рорти показывает, как действует принцип солидарности на основе идентификации с болью другого, но такого же как мы, рассматривая отношение людей к коалам и свиньям. Строение морд первых напоминает человеческое лицо: их большие грустные глаза объединяют сотни тысяч людей по всему миру в марши протеста против уничтожения коал. Свиньям не повезло – их морды ничем не напоминают человеческое лицо, поэтому их страдания и боль не прочтываются, и, следовательно, эти животные не включены в список гипотетических Мы, которые достойны нашей помощи и защиты.