

Электронная версия книги: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || <http://yanko.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 03.03.08

БЕННО ХЮБНЕР ПРОИЗВОЛЬНЫЙ ЭТОС И ПРИНУДИТЕЛЬНОСТЬ ЭСТЕТИКИ



1996

МИНСК "ПРОПИЛЕИ"

2000

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

BENNO HUBNER

BELIEBIGKEITSETHOS UND ZWANGSÄSTHETIK

WIEN

Passagen-Verlag

УДК 17+18 ББК 87.7+87,8 П 77

Научный редактор к. ф. н. *А. Б. Демидов*

П 77

Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Пер. с нем. - Мн.: Пропилеи, 2000. - 152 с. ISBN985-6329-40-X.

Книга представляет собой критику априоризма в этике. По мнению автора, долженствование не предшествует хотению ни в случае отдельного человека, опосредованного и итерсубъективной сферой языка (Апель), ни вне человека (Хёсле) Сегодня этический дефицит компенсируется преимущественно эстетически: если *истины* уже не очаровывают, истиной становится *очарование*. Но тогда возникает вопрос, не основываются ли сам этос и этическое в эстетическом. Ведь *этос* и *смысл* могли контитуироваться лишь там, где людям с их мета-физической потребностью казалось разумным расхотеть себя ради *Другого*. Существование *Другого*, *этоса* как "обещания счастья" (la promesse du bonheur) было возможно лишь благодаря "счастью обещания" (le bonheur de la promesse), т.е., благодаря эстетическому феномену.

ISBN985-6329-40-X

© Passagen Vevlag, Wien. 1996

© "Пропилеи", 2000

© А. Лаврухин, перевод, 2000

Электронное оглавление

Электронное оглавление	2
СОДЕРЖАНИЕ.....	3
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА.....	4
ПОСЛЕ НИГИЛИЗМА: АПОРИЯ АВТОНОМНОГО ЧЕЛОВЕКА	6
Примечания.....	8
ЭТИЧЕСКИЕ ОТСТУПАТЕЛЬНЫЕ БОИ - ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИМПЕРИАЛИЗМ.....	8
Примечания.....	10
ЭТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ: НИКАКОГО ДОЛЖНОГО ДО ЖЕЛАННОГО.....	11
Примечания.....	19
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ: ОБРЕЧЕННЫЙ НА КРАСОТУ	20
Примечания.....	24
ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КОМПЕНСАЦИЯ НЕДОСТАТКА ЭТОСА.....	26
Примечания.....	35
ОБОСНОВАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО В ЭСТЕТИЧЕСКОМ	37
Примечания.....	48
ПРОИЗВОЛЬНЫЙ ЭТОС И МИНИМУМ ЭТИКИ.....	50
Примечания.....	53

СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика	11
После нигилизма: апория автономного человека	18
Этические отступательные бои -эстетический империализм	26
Этические дебаты: никакого должного до желанного	54
Эстетические дебаты: обреченный на красоту	70
Эстетическая компенсация недостатка этоса	102
Обоснование этического в эстетическом	140
Произвольный этос и минимум этики	

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Если для Фрейда ключевым феноменом, проясняющим существо человека и культуры в целом, являлась сексуальность, для Маркса — труд, а для Хёйзинги - игра, то для автора этой книги — **скука** (*Langweiligkeit*). И такая провокация имеет свои основания. Скука, по мнению Хюбнера, является врожденной и неустранимой чертой человеческого существования. Это некий экзистенциал, присущий homo sapiens и характеризующий его не в меньшей степени, чем голод, сексуальный голод, обладание речью или орудиями труда. Ведь подлинно человеческая беда начинается не тогда, когда нам чего-то не хватает (пищи, комфорта, здоровья, справедливости, любви, зарплаты, «мирного неба над головой»), но когда утрачены цели — ради чего все это? Проблема движения в никуда, без цели, поднятая когда-то Паскалем, Киркегором и Ницше, становится необычайно актуальной не только для нас, граждан развалившейся империи, но и для «них», членов того общества, на построение которого мы уповаем. Благодаря мегамашине современной западной культуры потребления можно обрести желанное «свободное время» гораздо в «больших объемах», чем когда-либо прежде. Но парадокс заключается в том, что распорядиться свободным временем гораздо сложнее, чем «рабочим». Свободное время требует свободного выбора и свободной ответственности. Кажущаяся простота этих приевшихся клише ставит в тупик. Более того, наличие свободного времени есть исток проблемы и предмет напряженных размышлений.

По мнению автора, есть два способа бегства от скуки — эстетический и этический. Очевидно, здесь он исходит из

[6]

указанных еще Киркегором двух способов человеческого существования и развивает классическую тему. Разница между эстетическим и этическим существованием в самом первом приближении может быть представлена следующим образом: человек эстетический живет ради собственных переживаний, ради собственного Я, а человек этический нуждается в чем-то внеположенном Я, устремляясь к Другому. Причем само это Другое превращается для него в трансцендентное и властное ДРУГОЕ. Автор использует два способа написания (Другой и ДРУГОЙ) для проведения различия между двумя этими видами. Человек эстетический имеет дело с тем, от чего ожидает впечатлений, аффектации и расценивает действительность и значимость Другого по степени оправдания своих ожиданий. Человек этический имеет дело с ДРУГИМ, с тем, что само предъявляет свои ожидания к человеку и уже не Другое избирается, моделируется человеком, но человек властно «приватизируется» ДРУГИМ. Соответственно, изжить скуку можно двумя путями: эстетическим (наслаждаясь Другим) и этическим (служба ДРУГОМУ). Какой способ существования выбрать — дело вкуса, прихоти (*Beliebigkeit*). Важно, что, сделав выбор однажды, избирают этос жизни. Именно поэтому Хюбнер рассматривает эстетический и этический способы существования не абстрактно, но в их связи с изменением исторических и социокультурных форм жизни. Примечательно, что как раз в эпоху «больших возможностей» члены суперсекуляризованного западного общества отдают предпочтение эстетическому этосу, когда «служение» искусству, спорту и другим массовым зрелищам замещает религиозность, долженствование во всех формах его проявления. При этом автор вовсе не призывает «назад, к этике», но лишь констатирует упрямый факт: человек нуждается в этосе, но каков «должен» быть этос будущего, вернее, *может ли* этос быть «должным» или он так

[7]

и останется делом прихоти (а значит, вкуса, т. е. по преимуществу эстетическим) — этот вопрос остается открытым.

В заключение скажем несколько слов о самом авторе. Его судьба, судьба эмигранта, довольно примечательна. По происхождению немец, он родился (1931) в Испании, в городе Монкада. Затем — обучение в школах Германии (Пфорцхайм, Титизее, Сазбах, Мюнхен, Фрайбург) и Испании (Барселона), университетах Фрайбурга, Бонна и Мюнхена.

Сфера его интересов довольно широка: изучение юриспруденции, философии и социологии сочеталось с посещением лекций по русской и испанской литературам, а написание работы «Онтологическая дифференция в работах М. Хайдеггера» не помешало защитить диссертацию по теме «Скука» (*Die Langweile*) во Фрайбурге/научное руководство по философии (Макс Мюллер), по философии права (Эрик Вольф) и по социологии (Арнольд Бергстрессер). Затем — увлечение неопозитивизмом и семиотикой, работа в Штуттгарте на кафедре математической эстетики Макса Бензе и, наконец, студии работ Франкфуртской школы (Адорно, Хоркхаймер, Хабермас).

Его деятельность также не укладывается в рамки «классического» немецкого профессора. Работа в качестве редактора журнала *Musée Labyrinthe* вскоре сменилась должностью научного руководителя Высшей народной школы (*Volkshochschule*) Штуттгарта. В 1969 году он работает в университете Сарагосы (Испания) в качестве приглашенного лектора по программе DAAD. Вероятно, интерес к испанской культуре, прекрасное владение языком и стали причиной того, что в дальнейшем его «домом» стала Испания, университет Сарагосы. Однако это только начало большого странствия: лекции, выставки, презентации, доклады в университетах Германии, Чили, России и, наконец, Белорусии. С недавнего времени

[8]

Бенно Хюбнер — постоянный и желанный гость Минска, а его намерение изучить русский все больше становится реальностью.

Работы Бенно Хюбнера не менее интенсивно кочуют из языка в язык: бесчисленные рецензии, эссе, статьи и переводы в *Stuttgarter Zeitung*, *Der Spiegel*, *Editoren-Verlag*, *Klett-Verlag* Германии, *Passagen-Verlag* Австрии, *EL Dia*, *Mural de Luna*, *Riff Raff*, *UnaLuna*, *Ayuntamiento de Zaragoza* Испании, *Journal of Pragmatics* Дании, *Universidad Central de Bayamon* США. Это уже вторая его работа, переведенная на русский язык. Статья «Во имя Другого, или Другой в свете его исторического становления Другим» (1998) вышла в сборнике *От Я к Другому* (Издательство ЕГУ «Пропилеи», Минск).

А. Лаврухин

[9]

Сюзанне, которой я по-прежнему, вопреки всем взглядам искоса, до и после ее смерти следую

ПОСЛЕ НИГИЛИЗМА: АПОРИЯ АВТОНОМНОГО ЧЕЛОВЕКА

[10]

Тенденции эмансипации и освобождения от теократических, антропологических и физиократических гетерономий¹, которыми характеризуются, прежде всего, последние два-три столетия со времени оседлости, подарили нам сегодняшнего раскрепощенного автономного человека, ничем и никому не обязанного, но поставленного перед вопросом, что делать, где применить свои метафизические² избытки энергии. Так поставленный вопрос провоцирует ответ: человек может проецировать в будущее цель, находящуюся вне его Я, двигаться к этой цели и тратить избыток своей энергии и лишнее время на ее достижение; либо ему придется нацелить свою избыточную энергию и время на собственное Я, приводя себя в движение для того, чтобы в будущем освободиться от своего Я. Ему необходимо расходуя себя либо в Другом³, либо как-то иначе. Он может вызывать какие-нибудь изменения в мире и в этом смысле быть полезным, либо ему нужно что-то вызывать в себе психически, чтобы избавляться от сиюминутных чувств и быть бесполезным, лишним. Первый ответ на экзистенциальный мета-физический вопрос я называю этическим, второй — эстетическим. Когда даны различные, совершенно противоположные ответы на один и тот же практический вопрос, возникает другой вопрос, имеющий универсальный, теоретический характер: каково отношение между этикой и эстетикой. В *Де-проецированном человеке* я попытался выявить нечто вроде этоса эстетики. В данной же работе я попытаюсь обосновать этос в эстетике, т. е. выявить эстетику этоса. И если я

[11]

здесь еще добавлю, как уже намечалось в *Задолжавшем себе будущему*⁴, что во имя этоса на протяжении истории непрерывно осуществлялся террор одних людей против других, что и сегодня люди терроризируют других из эстетических побуждений посредством символической эстетики террора и что имеется, таким образом, нечто вроде этоса террора или эстетики террора, то путаница понятий покажется полной. Хотя, может быть, эти понятия никогда не обозначали того, что происходило на самом деле, как, скажем, при эстетическом оправдании зверств. Какое же отношение имеет террор в первом случае к этосу, а во втором — к эстетике? Предположение об этих взаимосвязях, наряду с другими современными философами (здесь я имею в виду, прежде всего, Ницше), было высказано еще Киркегором: «Впрочем, зло никогда не оказывается таким привлекательным, как при эстетическом воззрении на него; этически очень важно то, что зло никогда не желали определить в эстетических категориях»⁶. Апель также имеет в виду эти взаимосвязи, когда говорит об «эстетике зла» как о следствии «эмансипации эстетического» от рассудочных измерений истины и добра. Он считает, что «это развитие, опять же опосредованное Ницше, в настоящее время привело к такой ситуации, когда идея этического добра поставлена под вопрос не только благодаря сциентизму-редукционизму тотального поверхностного просвещения, но и одновременно благодаря тотальной эстетизации идеи зла, которая впервые была проблематизирована на кризисной стадии морального сознания»⁷. Чего Апель не замечает или не упоминает, — так это наличия этоса зла.

По-моему, остался открытым вопрос о том, существует ли в чистой форме автономный человек, которого требовал уже Кант со своим постулатом достижения человеком совершеннолетия, хотя затем своим категори-

[12]

ческим императивом («стань вообще») он формально опять его упразднил, и которого далее Ницше вновь явил формулой «стань собой». В конце концов, всякий человек живет среди других людей и в условиях определенного и определяющего его жизненного мира. При всем плюрализме и гетерогенности сегодняшних условий существования человеку приходится учитывать эти обстоятельства в своих автономных решениях. Лучшим примером утраты автономии по-прежнему является состояние влюбленности.

Однако я буду придерживаться принципа «<<как если бы» (als ob), т. е. попытаюсь изобразить и проанализировать автономного человека как абстракцию эмпирического, как идеального, а не реального человека, конструкт. Затем каждый волен сам решать, в какой мере этот человек похож или не похож на реального человека, а также способствует ли этот конструкт пониманию разнообразного поведения сегодняшнего человека, прежде всего, в столь контрастных и, видимо, взаимоисключающих способах жизни, как этический и эстетический. При этом выяснится, не является ли этот конструкт просто-напросто неким *antropologicum*, лежащим в основе самых разнообразных идеологических интерпретаций существа человека, чем, следовательно, обусловлена относительность этих идеологических (мифических, религиозных или иных мировоззренческих) интерпретаций, являющихся по сути различными ответами на *один* мета-физический вопрос человеческого существования: что делать помимо удовлетворения физических потребностей? Если я теперь утверждаю, что хотел бы попытаться, насколько возможно, отказавшись от всех предпосылок и интерпретаций религиозного и идеологического рода, представить автономного человека, так сказать, лишенным идеологических одеяний, в его наготы, в его потребностях,

прежде всего, в его мета-физической

[13]

нуждаемости, то, разумеется, речь должна пойти, согласно обсуждаемой здесь сути дела, именно об автономии — скажем это драматически - оставленного богом человека.

На вопрос, что такое человек, на протяжении истории отвечали исходя не столько из бытия человека, сколько из его долженствования, из различных пониманий его долженствования, т. е. этически, а это значит также и *идеологически*. Так, есть и всегда были идеологически окрашенные антропологии: мифические, христианские, иудейские, марксистские и т. д. При этом долженствование по большей части выводилось из гипостазированной высшей божественной воли или, как у Гегеля и Маркса, из исторических законов и целей развития. Предпочтение долженствования бытию было связано просто с тем (и я бы хотел рассмотреть это более детально), что, прежде чем человек сможет познавать бытие, а именно бытие мира и свое собственное, ему, во-первых, придется активно преобразовывать природу, воздействовать на окружающих его людей, а во-вторых, на определенном уровне развития он должен будет дать себе отчет в том, что вообще ему стоит искать здесь, на этой земле. Предпочтение долженствования бытию основывалось, таким образом, на практике. Уверенность, основанная на жажде достоверности, а также совесть изначально предшествовали знанию. Образы мира были не столько образами мира в собственном смысле, сколько образами людей, проекциями чувств, желаний и страхов, опрометчивых суждений, оценок, т. е. антропоморфными образами. Отношения человека к миру всегда опосредовались идеологическими (морально-этическими) оценками мира. Лишь тогда, когда под вопрос была поставлена христианская метафизика и ее этос, когда появились современные объективные науки, экзистенциальная неуверенность и рефлексия, человек тоже смог стать объектом научной мысли. Так

[14]

стало возможным возникновение антропологии, в которой человек уже не рассматривался с позиций метафизики, с позиций Бога, выступающего в роли первообраза, но рассматривались метафизика, Бог и вместе с тем этос с точки зрения мета-физических условий и потребностей человека (Фейербах). *Расколдовывание мира* (Макс Вебер) и расколдовывание человека были следствиями этого процесса, в ходе которого человек открывал себя в определяющих его деятельности основаниях, т. е. в его потребностях, склонностях, влечениях, инстинктах, желаниях, а также в животном, бесовском, злом. Приобретение нами каузальных знаний о человеке означает одновременно утрату телеологической уверенности. Мы знаем все больше и лучше о том, что обуславливает определенные действия людей, но все меньше и меньше о том, что должно быть за пределами обыденной жизни и сосуществования с другими людьми. Марквард⁸ показал, что крушение метафизического самосознания человека, наряду с появлением философской антропологии, с поры оседлости имело своим следствием возникновение философии истории и философской эстетики — наук, которые должны были привести к новому самоисканию человека, к имманентно-историческому толкованию вместо трансцендентного и к компенсации метафизическо-этической утраты эстетическим эрзац-околдованием.

Это выдвигание научного каузального знания на передний план и оттеснение телеологической достоверности, кроме всего прочего, привело к появлению альтернативы ранее эксклюзивной концепции юридического наказания за вину, — к концепции исправления наказанием, что нашло завершение в современных правовых нормах вынесения приговора и определения наказания. По существу речь идет о двух способах рассмотрения: каузально-научном, теоретическом (бытие), и телеоло-

[15]

гическо-этическом, практическом (долженствование). Поскольку преступник, с каузальной точки зрения и с учетом его личностных качеств, а также определенной ситуации, не может или, лучше сказать, не мог избежать какого-то определенного деяния, например, убийства, то он не виновен и должен, таким образом, быть ресоциализирован — таков единственно адекватный ответ просвещенного общества на преступление. С телеологической же точки зрения исходя из долженствования преступник вполне имел возможность, а следовательно, и свободу поступить иначе, чем он фактически поступил, — значит, он виновен в своем поступке и должен за это поплатиться. Я склоняюсь к ретроспективному каузальному мышлению и считаю проспективное телеологическое приписывание возможностей неверным, поскольку оно извне, абстрактно проецирует на деятеля такие возможности, которых он не имел в определенных условиях, приведших его к деянию. Не всякий имеет одни и те же возможности. Их можно квалифицировать по-разному в зависимости от того, что это за человек, и от ситуации, в которой этот человек находится. Кто-нибудь вправе считать, что он в определенной ситуации поступил бы не так, как другой (конкретный преступник), однако это справедливо лишь постольку, поскольку он именно не такой, как другой (преступник); следовательно, так считать можно было бы лишь в отвлечении от всех тех предпосылок, которые привели преступника к его деянию. Приписываемая другому (конкретному преступнику) свобода поступать иначе, чем он поступил, и тем самым указание на вину и ответственность за его деяние — это не что иное, как проецируемое мною извне на преступника мое собственное бытие-свобода от его персональных каузальных и ситуативных детерминант, приписанная свобода воли. Такая свобода дает мне возможность телеологически самооп-

[16]

ределиться исходя из того, чего от меня ожидает определенное общепринятое долженствование. Моя собственная способность долженствования проецируется на другого. Еще одна проблема заключается в том, что любой группе людей в интересах совместной жизни ее членов следует находиться под

определенным давлением должного-ожидаемого, а это требует такой ориентации ее членов, создания таких предпосылок, которые позволили бы осуществить соответствие их способности должностования телеологическому давлению должного.

Примечания

¹ Более подробно я рассмотрел перспективы вышеназванных тенденций в работе: Hübner B. Die selbst verschuldete Zukunft. -Wien, 1997. Она является своего рода продолжением и развитием работы Козеллека *Theorie über die geschichtlichen Beschleunigungsphänomene ab 1750*. В ней также исследуется упомянутое Козеллеком время оседлости. Ср.: Koselleck R. Vergangene Zukunft. - Frankfurt am Main, 1992

² В последующем я буду писать *мета-физический* и *метафизический* (с дефисом и без дефиса). Различие значений станет очевидным в связи с различием перспектив.

³ Различные способы написания *anderes/Anderes/ANDERES* служат выражению различия значений не столько между сигнификатом и сигнификатом, сколько между сигнификатом и предметом интерпретации.

⁴ См. прим. 1.

⁵ Ср.: Hübner B. Der De-prqjizierte Mensch. Metaphysik der Langeweile. - Wien, 1991. S. 112-119. В разделе «*Мета-физическое преступление как эстетическое действие*» этой книги я тематизировал феномен преступления без причин.

⁶ Kierkegaard S. Entweder/Oder. - Köln und Düsseldorf. — 2. S. 241.

⁷ Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. -- Frankfurt am Main, 1988. - S. 43. Ср. также: Bohrer K. H. Nach der Natur. - München; Wien, 1988; прежде всего главу «*Das Böse - eine ästhetische Kategorie?*»

⁸ Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart, 1981. S. 40.

[17]

ЭТИЧЕСКИЕ ОТСТУПАТЕЛЬНЫЕ БОИ - ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИМПЕРИАЛИЗМ

Каузальный и телеологический способы мышления маркируют — я предусмотрительно оговариваю это - как этические, так и, пусть в меньшей мере, эстетические дискуссии. Остановимся сначала на этических. Мыслители преимущественно каузально-аналитического плана, такие как Тугендхат, а при известных ограничениях также и представители дискурса этики, например, Хабермас, пытаются обосновать должное в воле отдельного индивидуума. Причем само должное понимается ими в смысле апостериорного согласия, в качестве intersубъективно рассчитанного равновесия различных потребностей и интересов. Философы более синтетического склада мышления, например, Хёсле, придерживаются, пожалуй, наиболее твердой телеологической позиции и пытаются обосновать должное в высшем разуме, в абсолюте, независимо от того, чего желают или могут желать индивидуумы, а также независимо от intersубъективно опосредованной, [konsensierten] паритетной индивидуальной воли в смысле *volonté générale**. Так, Хёсле, представитель объективного идеализма (кстати, я во многом разделяю личностный этос Хёсле, хотя в отличие от него не пытаюсь сделать его обязательным для других), догматически всегда точно знает, что является универсальной задачей человека на земле. Это задача, которую он с точки зрения эко-этики выводит из предустановленного «*telos'a*** природы», подра-

*Общая воля (фр.). (Примечания переводчика отмечены звездочками, а примечания автора — цифровыми индексами.)

** *Telos* — цель (греч.).

[18]

зумевающего «порождение разумных существ», «способных постичь моральный закон», следование которому обеспечивает сохранение человека и тем самым природы для будущего человечества. Поэтому, по Хёсле, «на протяжении всей человеческой истории не может существовать какой-либо допустимой цели, которая требует уничтожения самих людей»¹. Подобным же образом он аргументирует моральные обязательства индивида по отношению к обществу, которое в определенных ситуациях вправе требовать от людей «героического акта самопожертвования»². Хёсле также точно знает, на этот раз уже в частности, что должен делать художник: «...задачей искусства является символическое выражение примирения природы и духа»³. Итак, Хёсле обращается с подобного рода наставлениями к современным художникам и профессиональным эстетикам. Лично я, несмотря на все рефлексивные усилия, не могу постичь нравственный закон, существующий независимо от человеческих потребностей, волений, целеполаганий и интересов, а также и от заинтересованности в мирной совместной жизни. Я так и не обнаружил для себя этот нравственный закон даже при чтении работ Хёсле, несмотря на его непрестанные призывы.

Человечество не явилось в мир с моральным законом, тем более с законом, запрещающим разрушение природы (это — проблема, вставшая перед нами теперь только вследствие нашего возросшего потенциала могущества и силы). Скорее всего, как и многое другое, люди создали законы общения с другими людьми и природой лишь в ходе истории и в соответствии с их действительными

возможностями познания и деятельности.

Следовало бы спросить, каковы специфические антропологические условия, дающие или давшие человеку возможность освободиться от непосредственной физической сплетенности с природой, от животной де-

[19]

терминированности ею и действовать так, что он своей деятельностью в мире по отношению к природе и людям мог способствовать чему-то позитивному или предотвращать нечто негативное? Затем, как такая деятельность, обусловленная представленной целью, нередко отсрочивающая непосредственное удовлетворение потребностей, стала нормой общественной деятельности? Я считаю, что Хёсле опирается на ложную аналогию, когда исходя из действенности законов природы, существующих независимо от человеческой воли, независимо от человека вообще, предполагает также существование независимого от человека нравственного закона. Применительно к человеку я бы сказал, что закономерность природы прекращается как раз там, где природа произвела человекоподобных, одаренных разумом существ, которые телеологически сами себя определяют, создают свои собственные законы и тем самым способны высвободиться из непосредственного каузального плена природы. Словом, природный детерминизм произвел на свет людей как телеологических существ или, точнее, существ, осознающих *telos*.

Что же касается каузального и телеологического типов мышления в области эстетики, упомянутых выше, то как раз их отрицание породило сегодняшнюю эстетику в качестве компенсации метафизической утраты телеологии. Под телеологией здесь я понимаю поставленную на метафизическую основу гетерономную ТЕЛЕОЛОГИЮ, т. е. ТЕОЛОГИЮ. Другой вопрос заключается в том, не определяют ли современные свободные художники своим искусством *telos* цель себе самим, и не хотят ли они тем самым достичь силы воздействия, выходящей за пределы простой функции очарования искусством? При этом я думаю о таких ангажированных обществом и увлеченных экологической тематикой художниках, как Бойс, Шмидт-Пфайл и Арруди в Ис-

[20]

пании. Но с тех пор, как живописцы обладают лицензией писать не ландшафты, а картины, многие художники и эстеты слепы к тому, что причиняет боль, обладая анестетизацией [anästhetisiert] к нужде и человечески необходимому [not-wendiges] образу действия⁴. Это же касается и большинства *постмодерных* архитекторов. Один известный испанский архитектор в ответ на критику — мол, его жилища в одном жилом комплексе Мадрида непригодны для проживания - лишь цинично заявил: я не строю жилища, я создаю архитектурные произведения.

В соответствии с этим очевидно, почему современная философия, интересующаяся проблемами человека и, прежде всего, экзистенциальными проблемами сегодняшнего времени, времени плюралистичного, гетерогенного и многими уже некрологизируемого *постмодерна*, разделяется на два направления: этическая и эстетическая. Я не буду принимать во внимание другие философские направления, которые именуют себя *постмодерном*, хотя по существу их нужно было бы обозначить как премодерн, поскольку насчет апории автономного человека они не имеют иного ответа, кроме нового регрессивного снятия автономии в духе христианской гетерономии (Лёве, Козловски). Мы обойдем молчанием и ту часть сект, успешно оперирующую риторическими ухищрениями, которые через своих продавцов смысла (в меркантильном значении слова *продавать*) бесстыдно эксплуатируют метафизический дефицит сегодняшнего человека для своего собственного обогащения. Не укладываются в какое-то одно из двух нынешних философских течений и такие философы, как, например, Люббе и Марквард. Последний выпадает из предложенной биполярной систематизации уже на основе его самоопределения в качестве «компетентного в некомпетентной компенсации философией». Не укла-

[21]

дывается в указанную дихотомию и данная книга. Марквард, как и большинство философов и поэтов Нового времени и наших дней (от Баумгартена, Шлегеля, Шиллера, Гете, Бодлера, Ницше, Киркегора до Адорно, Лиотара, Ваттимо, Вельша и др.), рассматривает эстетику в качестве следствия и компенсации распада метафизики, как следствие расколдовывания модерна, требующего нового околдования искусством. С другой стороны, он ратует за полимифы, обычаи, историю, чтобы найти противовес метафизическому остыванию и отчуждению, утрате интимного отношения сегодняшнего человека к миру⁵.

Поскольку Бог как Троица Истины-Добра-Красоты уже не является для человека мерилем того, что есть истинное, доброе и красивое, решаются эти вопросы по усмотрению самого человека. Если бы не было автономного, мета-физически открытого человека, который должен теперь сам определять, что ему делать со своей мета-физической энергией, человека, столкнувшегося с апориями по экзистенциальным вопросам о том, для чего жить, что делать и как поступать, то не было бы и этиков, стремящихся помочь ему этично преодолеть эти апории. Равно как не было бы и эстетиков, советующих ему эстетически компенсировать неразрешимость его апорий. Этими апориями, разумеется, смущены отчасти сами этики и эстетики (первые, пожалуй, меньше вторых), так что их усилия тоже направлены на освобождение от собственной озадаченности. По мере достижения этой цели профессионалы по этике находятся в поиске некоего фундамента, пригодного не только для своих собственных поступков, но и релевантного для других. Эстетики же легитимируют разные типы эстетической компенсации этического поражения. Идеологический крах триединства Истины-Добра-Красоты нашел свое выражение в том, что вместе с

потрясением основ ИСТИНЫ (онтологии) и утра-

[22]

той достоверности больше нет предписанною человеку ДОБРА (этоса), а также, как следствие, нет вполне определенного, заданного ИСТИННО-ДОБРОГО, на основании которого он способен построить чувственно-сверхчувственную, «осознанно чувственную» КРАСОТУ (эстетику) (Рудольф Липпе)⁶. После этого идеологического распада профессиональному этосу этиков, пожалуй, свойственно то, что они хотя и отменяют этическое освобождение автономного человека от обязанностей посредством возложения новых обязанностей. Причем они не опротестовывают традиционные метафизические позиции (хотя и такое имеет место), как это свойственно профессиональному этосу эстетиков, утверждающих тотальную автономию эстетики. Поэтому среди профессиональных этиков немного представителей автономной индивидуальной этики прихоти [Beliebigkeitsethik] (делай, что хочешь, что тебе нравится), как и среди профессиональных эстетиков немного таких, которые усиленно занимались бы эстетикой истины или обязывающей содержательной этической эстетикой.

Декорации в обоих лагерях вполне известны: они пестры, в них царят плюрализм, релятивизм, иррационализм, индивидуализм, субъективность, несоразмерность, эксгибиционизм, гетерогенность, самоутверждение, прокламация, универсализм и т. д. Даже в области этики, там, где речь идет или, по меньшей мере, должна идти (*должна бы* исходя из самопонимания этики!) о создании объективной общеобязательности, нет единства в том, как можно сделать обязательными для каждого моральные или этические нормы. Пестрота декораций, в сущности, свидетельствует о правоте тех, кто настаивает на прихоти, и неправоте тех, кто говорит об обязательности, общепризнанности, объективности. Прежде всего там, где требующие проверки на ложность

[23]

высказывания вступают в область бытия с такими же бойкими претензиями на истинность и значимость, как и верифицируемые выражения, где во ИМЯ кого-либо или чего-либо - поскольку эти ВО ИМЯ все еще имеют место — терроризируют людей (этический аспект); в эстетической области тот же террор, причем не только фиктивный, представляется оправданным жаждой сильных эстетических эмоций и сенсаций. О других основаниях редукции прихотей я выскажусь позже. Ранее я употребил модальность *должна была бы* и намереваюсь обосновать это *должна была бы* не столько и не только тем, что при условии безграничного господства пристрастий хаос вырвется на свободу. *If* «anything goes»⁷, *nothing goes**. Разумеется, если бы мы обязаны были желать хаоса, который навязывался бы «большинством», мне ничего не оставалось бы как продолжать жить в согласии с собственным разумом и совестью, чтобы по крайней мере умереть «с достоинством»⁸ (Катарина Шрайбер).

* Если «получается что-то неопределенное», то ничего не получается. (англ.).

[24]

Примечания

¹ Höhle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. - München. 1994. S. 258.

² Ibid. S. 147.

³ Ibid. S. 262.

⁴ Если же под этой нуждой понимать экзистенциальную, метафизическую нужду сегодняшнего человека, голод переживаний иссушенной нигилистической западной души, в то время как большая часть человечества не знает, как утолить голод плоти, то следует сказать, что у современных художников-очарователей открыты глаза и развита соответствующая для такой нужды чувствительность.

⁵ См.: Marquard O. Apologie des Zufälligen. - Stuttgart. 1986. S. 94, 102-110.

⁶ См.: Lippe R. zur. Sinnenbcwußtsein: Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik. Reinbeck, 1987.

⁷ Feyerabend P. Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. — Frankfurt am Main, 1976. S. 35.

⁸ Из разговора с Катариной Шрайбер, философом из Мюнхена.

[25]

ЭТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ: НИКАКОГО ДОЛЖНОГО ДО ЖЕЛАННОГО

Повторим: чем озабочены этики при решении апорий автономии сегодняшнего человека? Тем, чтобы сказать людям, как им должно поступать и действовать, чтобы преодолеть апории и тем самым обосновать общеобязательность должного поступания и деятельности. Это воистину широкое поле для размышлений, и здесь пути духоводцев расходятся. Одни считают возможными лишь региональные партикулярные и этнические этики на основе сильной эмоциональной и мотивационной идентификации жителей данного региона, солидарно связанных друг с другом посредством общих ценностей (коммунитаристы). Другие, исходя из генетического единства нашего мира и сближения гетерогенных людей и групп, постулируют универсальную этику (Хабермас, Апель). Для этого необходимо предполагать незначительные эмоциональные идентификации и слабые мотивации, довольствоваться минимумом правил, которые могут быть признаны самыми различными культурами, расами и народами, в том числе теми, которые еще несут на себе глубокие отпечатки фундаменталистских метафизик.

В одном нет сомнений: для решения общемировых проблем (голод в странах третьего мира, эксплуатация Амазонки, озоновая дыра, распределение ресурсов, охрана природы) подходящим средством обязательных норм и законов является лишь процедурная рациональная дискурсивная этика, которая в конечном счете также является продуктом ликвидации христианской метафизики. Вопрос лишь в том, в какой мере не воспрепятству-

[26]

ют консенсусу могучие экономические, идеологические, фундаменталистские интересы, если сильные нации вообще не откажутся от участия в каком-либо дискурсе, относительно которого заранее известно, что их интересам будет нанесен ущерб. При этом я имею в виду социальную справедливость в мире, распределение богатств, технологический контроль над прогрессом, снижение потребления, всеобщее право на свободный выбор места жительства, массовые миграции, охрану природы и т. д. Однако какая из богатых наций была бы уже сейчас готова принять участие в таком рациональном дискурсе, в котором согласие большинства (а иначе согласие я не могу себе представить) подрывало бы ее собственные интересы? Отсутствует лежащая в основе этого дискурса трансцендентально-прагматическая норма, которая обязывала бы к участию в таком дискурсе. Даже если бы она имела, то не действовала бы, и потому оставалось бы лишь принуждение силой. Но кто же может угрожать сильному, принуждать его? Здесь рациональной дискурсивной этике установлены жесткие границы. Являясь автономной, универсальной, а-метафизической, а-телеологической рациональной дискурсивной этикой, она там и тогда преступает свои собственные границы, когда верит в смысл экологической этики ответственности, в то, что она способна установить и обосновать «телеологическую метафизику бытия природы» (Апель о Йонасе)¹ или «персональное нравственное право природы» (Йонас)² в качестве предпосылки общечеловеческой обязанности сохранения природы. Эта идея была близка и Апелью.

Здесь вновь появляется то, во что мы могли бы верить, но что, казалось бы, мы уже преодолели как автономные люди, а именно то, что никакая гетерономия, кроме той, которую мы признаем, не может определять нас. Однако поскольку теперь «телеологическая мета-

[27]

физика бытия природы» установлена в качестве обязанности человечества вне зависимости от того, хотят ее люди или нет, старая метафизика СМЫСЛА подменяется новой. Замену желания [das Wollen] на должностное признание я признаю (в духе нашего автономного демократического самосознания) легитимной только тогда, когда этого хочет большинство. Но хочет ли оно? И вот нам, стремящимся сохранить природу, не остается ничего иного, как безо всякой метафизической легитимации (а все вполне может происходить и без нее) способствовать своим поведением и склонять других к тому, чтобы природа была сохранена. Таким путем в области экологии кое-что может быть сделано, пусть не без трагических последствий, часто без ожидаемого результата, лишь символически (я пишу это в связи с событиями сентября 1955 года, когда во всем мире проводились протесты против французских ядерных экспериментов). Метафизическая легитимация охраны природы, если бы таковая была осуществлена, стала бы, разумеется, своего рода эко-диктатурой, например, как ее представил Вольфганг Харих³. Предоставлять ей легитимацию — значит не осознавать того, что телеологическая метафизика сохранения природы оказывает на людей нормативное воздействие даже тогда, когда последние либо ничего об этом не знают, либо в связи со страхом перед ценой, которой было бы оплачено такое знание, не хотят об этом знать (более глубоко я развиваю эту тему в работе *Задолжавшее себе будущее*, проводя некоторые параллели с Хёсле).

В конечном счете проблемой всякой этики, признающей автономию человека, является следующее: даже при наличии сильно различающихся интересов, на минимальном уровне согласия, она может определять дискурсивные моральные нормы совместной жизни только для участников дискурса, но она не вправе говорить о чем-то об-

[28]

щеобязательном, выходящем за пределы совместной жизни его adeptов, не говоря уж о тех, кто к такому дискурсу вообще не причастен. Она не вправе обязывать к тому, что индивидуумы должны

распоряжаться своими мета-физическими энергиями, определять, зачем они живут, в чем состоит ЦЕЛЬ, СМЫСЛ их жизни, каким они должны видеть объективный общезначимый СМЫСЛ. Как говорит Хабермас, «Чарлз Тейлор полагает, что философия ищет свое собственное обоснование в этике, ведь он требует прояснения статуса этики как до, так и после рассмотрения вопроса о смысле жизни. В противоположность ему, Апелъ считает деонтологический вопрос о принципе справедливости центральным в философии. Разумеется, ему известно, что обоснование принципа морали еще не решает проблемы поиска смысла и не означает реализации индивидуального или коллективного осуществления счастья»⁴. От философии, некогда освободившейся от теологии, Тейлор требует здесь слишком многого, в том числе избавиться от метафизического давления СМЫСЛА А, доставшегося от христианской религии. Он требует слишком многого, поскольку ни среди мета-физических условий, ни в мета-физической перспективе нет такого СМЫСЛА, который не определялся бы человеком, был бы независим от него, как не было его и ранее, на протяжении всей истории человечества: ни в мифах, ни в религиях, ни в идеологиях. Всегда имелись только различные ответы на потребность в СМЫСЛЕ, на потребность человека быть понятым ДРУГИМ в качестве Я, чтобы Я, по выражению Киркегора, не отчаивалось в своем собственном Я. Ведь благодаря тому что Я поглощается ДРУГИМ (в этом вообще и состоит образование СМЫСЛА), Я снимается в ДРУГОМ, избавляется от всякого сомнения и отчаяния. СМЫСЛ никогда не дан в онтологическом аспекте, но всегда обусловлен мета-физической потребностью людей,

[29]

он есть в качестве требования, фундирующего существо осознания времени и *telos* человеческой жизни, — требования обрести *нечто* другое для освобождения от своего собственного экзистенциального бремени.

Вероятно, смысл для Тейлора и Апеля является чем-то выходящим за пределы морали, чем-то (и, мне кажется, оба согласились бы со мной) придающим смысл самой морали, если бы последняя не ограничивалась исключительно регуляцией совместной жизни людей (что, в принципе, уже имеет смысл, так сказать, в горизонтальной перспективе). Поэтому в их понимании она могла бы иметь отношение к другому: к человеческому желанию задавать жизни вопрос *почему*, т. е. к бытию-в-мире вообще. Эту вертикальную перспективу СМЫСЛА я называю ЭТОСОМ и хотел бы здесь вкратце показать, каково в моем понимании различие между ЭТОСОМ и моралью/этикой.

Моральные законы и, прежде всего, обязанности (не убивать, не красть, не лгать, не вредить, не мошенничать, не насильничать) по преимуществу не имеют позитивной, мотивирующей деятельность силы, но, скорее, негативны, они сдерживают и подавляют влечения, инстинкты, страсти, импульсы и склонности⁵. Итак, они выражают не то позитивное, что мы должны делать, но нечто негативное: как не следует поступать в определенных ситуациях. Следовательно, они становятся действительными только в определенных ситуациях, будучи активированными нашей совестью. В позитивном плане должное (служить Богу, отечеству, обществу, беречь природу и т. п.) — это обязанности, выходящие за рамки правил, принятых для совместной жизни людей, т. е. этические обязанности. Я понимаю здесь этическое в смысле этоса (а не этики вообще), а под этосом подразумеваю отношение (действие, чувство в отношении) к тому, что для Я представляет ЦЕННОСТЬ, экзистенциальную ЦЕН-

[30]

НОСТЬ. ЦЕННОСТЬ же конституируется в перспективе мета-физической потребности Я, которое не желает быть только Я, стремится вырваться из тавтологической темницы Я=Я, желает бытия-прибыли, действия-прибыли, желает, скорее, ДРУГОГО, чем Я. И это ДРУГОЕ, которое Я способно *делать* ДРУГИМ, определяет и настраивает Я. В известном смысле Я ввергает себя ДРУГОМУ: свои мысли, действия, чувства, свою энергию, свое время.

Это Другое, по-видимому, может выступать в качестве метафизически фундирующего ДРУГОГО, которое, будучи тотальным и тоталитарным, определяет не только обращение людей с божествами, но и вообще отношение человека к миру, другим людям и вещам. Это может быть и Другое, избранное самим Я; причем даже самостоятельно избранное Другое может определять Я в его чувствах и действиях, подобно сильному религиозному ДРУГОМУ, которое имплантировано посредством воспитания и имеет Я в своем распоряжении. Преимущество (или недостаток, в зависимости от точки зрения) самополагания Другого и установления цели состоит в том, что они, будучи самостоятельно определены, легче могут быть либо вновь низверженными, либо скрытыми от Я, либо по мере их осуществления делаться излишними. При этом важным оказывается то, в какой мере Другой действителен для Я в качестве ДРУГОГО, т. е. в степени овладения Я Другим, овладения, которое порой может принять клинические формы.

Считаю важным провести различие между этосом и моралью, поскольку только оно поможет разьяснить, почему сильный метафизический ЭТОС способен обесценивать моральные законы, причем в тех случаях, когда ЭТОС нарушается не только людьми, но и являющимися его представителями, но даже и самими приверженцами этого ЭТОСА⁶. Сильный ЭТОС всегда леги-

[31]

тимировал исключение плюрализма мысли (гетеродоксии), иноверия и неверия, тогда как в универсальной этике или морали, которые не обременены каким-либо определенным субстанциальным ЭТОСОМ, запрет на убийство касается всех, и, если кто-либо убивает, он берет преступление на себя и должен сам нести ответственность, не сваливая вину на свой ЭТОС, своего БОГА, своего ДРУГОГО⁷. Сейчас нет нужды в подробном рассмотрении национал-социалистического этоса господствующей расы,

который функционировал тем лучше, чем исправнее в морально-этическом плане люди действовали в рамках этой системы в смысле соблюдения и исполнения таких вторичных добродетелей, как дисциплина, послушание, надежность и др.

Но особенно важным я считаю различие этоса и морали потому, что в результате его проведения становится очевидно, что недостаток ЭТОСА/этоса не обязательно означает нехватку или отсутствие морали. Взывание к метафизике, к метафизически обосновываемой этике, звучащее вновь и вновь (здесь я имею в виду статью Грэфин Дёнхофф⁸ по поводу эксцессов насилия среди молодежи), имело бы для меня смысл лишь в том случае, если бы эти юноши хотя бы в минимальной степени обладали этосом. Тогда они не слонялись бы изо дня в день и в поисках того, как убить время, не убивали бы людей. Причем речь идет не о метафизическом обосновании этики или минимального этоса, но об их имплантации в людей, и это вопрос воспитания, «окультурирования латентной готовности к насилию» (Сафрански)⁹. Кстати, палестинско-израильские и хорватско-сербско-боснийские отношения являются примерами того, что местные конфликты, обусловленные, конечно, многообразными факторами, можно легче решить на основе идеологически дезинфицированной дискурсивной этики или морали, т. е. без контрарных метафизико-эти-

[32]

ческих эмфатизаций* религиозного или этнического рода. Аргументы, доводы разума едва ли имеют доступ в головы одержимых ЭТОСОМ. Поэтому разрушение или утрата конкретного эмфатизированного ЭТОСА означает успех всеобщей гуманной этики. Впрочем, Нэйл Постман также потребовал если не новой метафизики, как Грэфин Дёнхофф, то все же чего-то подобного, а именно, нового Великого Повествования, и это уже после того, как меганаррации прямиком и, пожалуй, навсегда отправлены в отставку. Такое повествование, обязательное для всех, должно указать на наше местонахождение в истории человечества, на наше происхождение и цель нашего дальнейшего движения для того, чтобы не потеряться в потоке информации, провоцирующем тотальное отсутствие ориентиров и какой бы то ни было уверенности. При этом, пожалуй, не так уж важно, верна ли такая история, и, если кто-то должен ее выдумать, успех ей гарантирован, поскольку прав Постман¹⁰, говоря, что на свете еще не было идеи настолько глупой, чтобы она не нашла какого-нибудь профессора, верящего в нее.

Уже из этого краткого изложения видно, что я настаиваю прежде всего на различии между ЭТОСОМ/этосом, с одной стороны, и моралью и этикой, с другой, причем различие между последними — моралью и этикой — для меня не столь существенно. Хотя стоило бы более строго определить и это различие. Так, при дефиниции понятия морали имело бы смысл ограничиться общими нормами регуляции совместной жизни людей в широком смысле слова, когда для субъектов, конституирующих правила совместной жизни, характерно образование соответствующего человеку Я-пространства¹¹. Понятие этики нужно было бы употреблять в бо-

* Придание выражениям подчеркнуто приподнятого тона (от греч. *omphatikos* < *emphasis* — выразительность, подчеркнутость).

[33]

лее широком значении, охватывающем не только правила совместной жизни, но и те правила, которые соотносят совместную жизнь с общей целью, смыслом, этосом. Поскольку в языковом употреблении, в том числе среди философов, понятиями этики и морали оперируют произвольно, что происходит, конечно, из-за реального пересечения моральных и этических норм, я попытаюсь все же различать их в вышеуказанном смысле, соглашаясь, однако, с тем, что употребляемые мною понятия морали и этики можно интерпретировать по-другому. Наоборот, понятие ЭТОС/этос я бы хотел определить вполне однозначно в качестве отношения Я к ДРУГОМУ/другому в вышеуказанном смысле. Причем это ДРУГОЕ (СМЫСЛ, ЦЕННОСТЬ) может быть как всеобщим метафизическим или параметафизическим (Богом, бесклассовым обществом, тысячелетней империей etc.), так и чем-то индивидуальным (задачей, человеком, призванием). Так, скажем, защита природы может конституировать для людей ЭТОС, если они чувствуют себя экзистенциально обязанными беречь природу. Если же речь идет о достижении дискурсивного этического согласия, когда сохранение природы должно стать для всех общеобязательной целью, а для осуществления этой цели понадобятся соответствующие руководящие деятельностью нормы и законы (отчасти эти законы уже имеют место, например, об эмиссии вредных веществ, хотя есть экологическое поведение и без обязующих норм, например, добровольное легирование мусора и др.), то можно констатировать наличие всеобщей этики сохранения природы, презентующей ЭТОС большинства.

Как возможно обосновать хотя бы некоторую обязательность если не этоса, то, по меньшей мере, морали: *why to be moral*, зачем быть моральным? К этому вопросу я еще вернусь, а сейчас же мне бы хотелось предвари-

[34]

тельно наметить полемику с некоторыми из тех ответов на этот вопрос, решений или попыток решений, которые кажутся мне релевантными. При этом вопросы этоса и морали смешиваются хотя бы уже потому, что, как упоминалось выше, оба понятия выступают под общим флагом этики. Морально-этическая дискуссия (Кант, Ницше, Киркегор и др., вплоть до современных философов) является следствием утраты христианской метафизическо-этической легитимирующей инстанции. В этой дискуссии речь идет о том, чтобы: а) исследовать морально-этическую деятельность (Тугендхат), б) компенсировать утрату метафизически легитимирующей инстанции закладкой нового фундамента

(Апель, Хёсле, Йонас) или с) указать метод (Хабермас, Апель), при помощи которого можно в условиях автономии сегодняшнего человека в коммуникативном обществе прийти к общесогласованным и для всех обязательным правилам, нормам и законам.

Поскольку я исхожу из теоретического конструкта автономии человека, о чем речь пойдет ниже, прежде всего меня будут интересовать позиции Апеля и Хёсле. На мой взгляд, своими теориями они пытаются релятивизировать или отвергнуть эту идею автономии: Апель — своим притязанием на рационально обоснованное «трансцендентально-прагматическое, последнее обоснование дискурсивной этики»¹², а Хёсле — притязанием на нравственный закон, независимый от людей и укорененный в абсолюте, которому он придает онтологический статус. Оба ищут достоверности, обязательности для наших поступков, ищут возможность замены -хотя бы в области межчеловеческих отношений - стратегической, целенаправленной деятельности на интерессубъективно опосредованную коммуникативную деятельность, замены гипотетического императива (если ты хочешь "b", должен сделать "a") на императив аподикти-

[35]

ческий (ты должен "a" без всяких рассуждений) и, наконец, замены волюнтаризма разумом. То, что в данном случае речь идет о попытке обоснования этики естественной ответственности [Naturverantwortungsethik], выходящей за пределы области межчеловеческих отношений, уже упоминалось выше и должно стать предметом дальнейшей дискуссии.

Если исходить из того, что должное невозможно обосновать в бытии, прескриптивные предложения — в дескриптивных (результатах позитивистских наук, расколдовывающих, рациональных, а не спекулятивно-проецирующих), то в чем же тогда должно быть обосновано должное, как не в человеческом желании? Ведь после того, как именно благодаря этим наукам Богу было отказано в сверхъестественном могуществе, это невозможно осуществить в сфере божественного или иного внечеловеческого Воления. Но как раз этот факт вызывает скорбный протест всех тех, кто, ссылаясь на Ницше, Карла Шмитта и других, опасаются человеческой воли ввиду произвола, децизионизма*, волюнтаризма, будто бы не бывает ответственного волюнтаризма, вызвавшего к жизни фашизм, национал-социализм или геноцид. Если невозможно установить должное во внешней инстанции в качестве эманации высшего изволения и если человеческая воля означает произвол, тогда остается полагаться только на разум, которым может быть обосновано должное, предшествующее всякому субъективному изволению. Задача состоит в том, чтобы связать радикальную автономию и самоутверждение (желание) с необходимой для совместной жизни гетерономией или универсализацией (должное). Это предпосылаемое субъек-

* **Позиция, основанная на требовании принятия *решения* (волевого, или рационального, или по большинству голосов и т. п.), после которого рассуждения и дебаты должны быть прекращены.**

[36]

тивному желанию должное, *a priori* которого если и не конкретно определяет желание, то все же ориентирует таким образом, что на основании этого должного люди предрасположены аргументированно вступать в рациональный дискурс ради принимаемого всеми согласия. Апель поясняет следующим образом. Имеются *a priori* интерессубъективности или коммуникативной общности и *a priori* языка, благодаря которым оказываются «признанными те самые моральные нормы, которые обуславливают возможность найти в аргументативном дискурсе решение, способствующее согласию всех возможных участников дискурса»¹³. Это было бы прекрасно. Прекрасно, если бы существовало подобным образом функционирующее коммуникативное сообщество. Однако задуманное Апелем коммуникативное сообщество является философски примиряющей картиной желаемого, мечтой, соответствующей тому, чего Апель хотел бы; и эти его воля и пожелание, разумеется, совпадают также с интересами человечества. Но ведь история до сих пор отличалась скорее разногласиями, чем согласием. В чем заключается интерессубъективность для конкретных субъектов и что значит *a priori* языка, когда господствующий в данных обстоятельствах язык со всеми лексическими коннотациями, со всеми его литературными (теологическими, идеологическими, философскими) манифестациями был по преимуществу языком господствующих, к чему сегодня особенно чутки лингвистики-феминистки? И что называется коммуникативным сообществом в культурах, однозначно предписывающих, кто вправе говорить, а кто — молчать и слушаться? Люди или большинство людей всегда были должны осуществлять то, что было желанием сильных, наделенных властью. Здесь не было ничего от консенсуса. И даже если слабые соглашались бы исполнять волю господствующих не только ради своего долга, но и по собственному желанию, так, чтобы они

[37]

хотели бы быть должными служить, исполнять свои обязанности, приносить жертвы, то это делалось бы не из страха возможного наказания за неисполнение долга, а согласно постоянно упоминаемой здесь мета-физической структуре потребности. Исходя из нее, впрочем, даже властители делают себя слугами народа, разумеется, лишь в воображении (об этом можно услышать сегодня от политиков, по меньшей мере в Испании, которые при таком обилии «сидячей» работы даже не способны сидеть за обеденным столом), тогда как те, кто действительно служит или просто выполняет грязную работу, уже не могут претендовать на презентацию своего дела в качестве служения народу, отечеству, обществу. Все-таки есть разница (и немалая) в том, как служит человек, — служа или господствуя. А что скрывается у

политиков и предпринимателей за этими речами о служении и жертве, за жертвенным менталитетом, за жертвенным жеманством и игрой в ответственность, какие механизмы здесь действуют, — все это давно уже достойно отдельного исследования. Прежде всего, любопытен тот аспект, что для вышеуказанных лиц не характерно принесение в жертву склонности к занятию служебных постов, — а это воистину была бы самая величайшая жертва — собственно, оторвать свое седалище от занимаемого кресла и прекратить жертвовать собой ради народа (*pueblo*, раздается по-испански слева) или отечества (*patria*, раздается справа), когда народ или отечество давно уже пресыщены их жертвами. И так, кто же субъекты, неодинаковые субъекты, интересующего коммуникативного сообщества? Это — господин и раб, Бог и люди, дети Божьи, вождь и народ, капиталист и пролетарий, отец и дети, мужчина и женщина, суверен и подданные, феодал и крепостной, гетеросексуал и гомосексуал, белый и черный. Во всех этих отношениях имеет место доминирование воли пер-

[38]

вого над вторым и, соответственно, наличествуют различные морали, требования долга, мораль господина и раба и т.д. Нет нужды разбирать это здесь логически строго, ибо до сих пор, например в области сексуальности, была лишь одна господствующая мораль, собственно мораль гетеросексуалов. И так, простая эмпирия представляет собой нечто совершенно иное по сравнению с априорно фундированным коммуникативным сообществом. Она скорее характеризуется некоммуникативностью, иерархичностью структур власти и воли, принуждением, дифференциацией, стратегически спланированными действиями одних и уступчивым служением других. Если сегодня коммуникативное сообщество дает больше равенств и прав субъектам, конституирующим интересующую субъективность, благодаря чему стало больше шансов для согласия, то эти равенство и права зачастую достигнуты в жестких освободительных битвах последнего столетия. Разумеется, речь идет о формальном равенстве, а фактическое неравенство продолжает занимать обширное игровое пространство. Так, каждый имеет право на собственность, на ее защиту, даже тот, у кого как раз нет никакой собственности, а таких большинство. И если подумать о том, как была приобретена большая часть нередко столетиями переходивших по наследству богатств, а именно посредством эксплуатации, грабежа, мошенничества, убийств и мародерства, то это прямо-таки сакрализируемое, неприкосновенное и для всех равное право на собственность окажется просто-напросто скандалом, а принцип равенства — насмешкой. В потребительском обществе, где самые разнообразные желания удовлетворяются благодаря коммуникативной силе денег, нуждаются в тех, кто владеет этими коммуникативными силами, и потому вовсе не прилагается усилий к тому, чтобы исчезли прежние привилегии положения и господства. А впрочем, все равны и обладают равными правами, не-

[39]

смотря на то, что большинство не располагает этими средствами коммуникации и потому может использовать свои права чисто символически. Рабы стали излишеством там, где можно использовать прислугу. Я считаю, что богатство, господствующий в богатых странах потребительско-метафизический менталитет являются даже большим препятствием для создания общенародной коммуникативной общности, для нахождения согласия в вопросах, жизненно важных для всего человечества, чем фундаменталистский ЭТОС.

Вернемся еще раз к двум *a priori* Апеля. интересующей субъективности и языку, предрасполагающим к согласию и преодолевающим субъективный произвол. Для того чтобы появилась возможность конституирования интересующей субъективности, безусловно, необходимо минимум два-три человека, которые живут вместе и доверяют друг другу, а также владеют языком, т. е. способны к общению. Без интересующей субъективности, без совместного существования не нужны были бы никакие правила, а без языка, без разума эти правила не могли бы быть установлены. Вывод Апеля, что обе эти априорности ведут к «этическому трансубъективному принципу согласно-коммуникативного поведения»¹⁴, основывается, как я попытался показать, на том, что он, во-первых, исходит из абстрактной интересующей субъективности, а не из конкретных исторических субъектов с различными характерами, потребностями и желаниями, конституирующих интересующую субъективность. Во-вторых, он рассматривает язык как коммуникативный, аргументативный, ориентированный на достижение согласия медиум, тогда как он часто был лишь инструментом для осуществления господства и лишь в особенных случаях использовался для общения между равными. И в этом языковом вопросе вплоть до сегодняшнего дня изменилось не так много. Обратим внимание на манипулирование акцентами и на скрывающиеся

[40]

за ними интересы, прежде всего, электронных средств массовой информации, посредством словесного и образного языка которых интеллектуально наэлектризована большая часть человечества. Волюнтаризм, нашедший свое коллективное выражение в национал-социализме, как и в прочих индивидуальных формах, дающих трансцендентальным прагматикам повод для построения априорных плотин разума, однозначно подтверждает своей обнаженной фактичностью, что это коммуникативное согласие-априори Апеля *как* априори либо не существует, либо не функционирует, т. е. оно не обладает нормативной силой, сдерживающей произвол, а является голой теорией. И тогда априори Апеля является не чем иным, как апостериорно инъецируемым в разум коммуникативно-этическим идеалом, проекцией желания. По мнению Сафранского, «это симптом... бесхитростности мышления недавнего прошлого, когда коммуникативная философия предполагала, что в ходе диалога разумное равенство интересов достижимо не по счастливой случайности, а вследствие априори человеческого ассоциирования»¹⁵.

Как из бытия невыводимо никакое должное, так и из бытия природы невозможно вывести должного по отношению к природе. Подобное положение, безусловно, является сциентистским. Оно возможно лишь тогда, когда мы обесценили природу как творение Божье, десакрализовали, объективировали ее и тем самым сделали ее подвластной нашему тотальному использованию. «Дистанция — ключевое слово новой трагической теории познания в отличие от старой оптимистической, которая всегда стремилась к сближению»¹⁶ (Слотердаjk). Природа раньше была для нас священной, одухотворенной божественным существом (можно вспомнить и поныне существующих в Индии священных коров). Священность в метафизическом плане предшество-

[41]

вала красоте, а теперь природа может быть священной лишь постольку, поскольку она красива или, точнее, эстетична¹⁷. Мы относимся или до недавнего времени относились к обесцененной сциентистским мышлением природе либо инструментально, когда природа имела лишь инструментальную ценность в качестве функции для наших целей, либо эстетически, поскольку все же, вопреки Канту¹⁸, имеют место и эстетические цели. Однако после того, как обесцененная природа, бездумно эксплуатируемая во имя нашего прогресса, стала угрожать будущему человечества ограничениями или непригодностью для пользования, возник вопрос, можем ли мы и далее неразумно использовать и контаминировать природу? Кстати, биомасса человечества в сравнении с остальной биомассой увеличивается гораздо интенсивнее, и прежде всего в бедных странах. Установлено — и я говорю об этом без цинизма, — что бедные страны производят детей, а богатые — товары. Для того чтобы при решении этого вопроса избежать человеческого произвола, Йонас и Хёсле, равно как и многие другие, к которым присоединяюсь и я, не желающие дальнейшей эксплуатации природы, попытались придать ей статус метафизической, интеллектуальной ЦЕННОСТИ-в-себе, из которой автоматически выводим ЭТОС защиты природы. Однако я не могу совершить вместе с ними этот метафизический прыжок мысли. Я не знаю, какова цель природы и есть ли таковая вообще. Если же, отчаявшись, я обращаюсь за советом к привитой мне христианской метафизике, которую я разделяю с Хёсле, то боюсь, что, принимая во внимание страшный суд, апокалипсис, спасение человечества в потустороннем мире ИСТИНЫ, я буду вынужден в отличие от Хёсле прийти к другим выводам.

Между прочим, прежде чем появилась этика дискурса, крупный (для многих — величайший) мыслитель двадцатого столетия Хайдеггер уже предпринял попытку вы-

[42]

ведения этоса из бытия, причем не из какого-то определенного бытия или сущего, но из бытия как такового. Хайдеггера можно считать представителем этики дискурса уже потому, что в *Бытии и времени* получила предварительное развитие категория со-бытия [Mitsein]. На вопрос Жана Бофре, возможно ли основать на его онтологии этику, Хайдеггер ответил следующее: греческое слово «этос» означало «местопребывание человека»¹⁹, а действительное местопребывание — пребывание «в истине бытия»²⁰, и это местопребывание было изначальной этикой²¹. И далее: «Лишь постольку человек, экзистирова в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей»²². «Иначе всякий закон остается просто подделкой человеческого разума»²³. Возвестило ли бытие Хайдеггеру о предназначениях и о каких, об этом он умолчал в своем обширнейшем произведении, а ведь из всех смертных он стоял ближе всех к бытию. Или то, что его вдохновляло, все же было бытием, когда в 1933 году в своей пресловутой ректорской речи он выдвинул требование изгнать «многовоспеваемую свободу» «из немецкого университета»²⁴ и призывал студенчество к трудовой, военной и научной службе²⁵? Такие суждения вряд ли далеко ушли от «поделок [Gemachte] человеческого разума». Поменьше бы экзистенциального бытия-этоса и -пафоса, поменьше мистики послушания и вслушивания в буквальном смысле слова *myein**, вопреки или как раз благодаря «поделкам» — это было бы разумнее, постольку гуманнее.

Итак, резюмируя предыдущее изложение, отметим, что ввиду опасных тенденций волюнтаризма, децизионизма, субъективного разума, автономной прихоти пос-

* Мистика - от греч. *myein* = закрывать [глаза или уши].

[43]

ле развала этико-метафизической системы легитимации предпринимались попытки подчинить индивидуальную человеческую волю (или произвол) должному, такому моральному закону, который предположен или внеположен всякой индивидуальной человеческой воле. У Апеля последнее основание, неспособное вводить в заблуждение, представляет собой тот фундамент, который в области морального и этического дискурса в какой-то мере принуждает его участников прийти к согласию. У Хёсле нравственный закон коренится в абсолюте и позволяет распознать человека как разумное существо. Существует ли абсолют как источник или последнее основание нашего долженствования, имеются ли нравственные законы или моральные нормы — решающий вопрос заключается не в этом. Ведь нравственные законы (в противоположность нравственному закону) и нормы всегда имелись там, где несколько человек жили совместно, полагались друг на друга и были intersubъективно опосредованы, т. е. обладали языком и разумом. Решающим является вопрос о том, каковы были законы и нормы, регулирующие совместную жизнь. И здесь нам не миновать констатации того факта, что эти нормы морали были различными, и одним они давали преимущество, а других ущемляли; и что преимущество имели сильнейшие, умнейшие, могущественнейшие, мудрейшие, избранные и опытнейшие. В этих

законах они выражали свою волю. Посредством этих законов, норм морали, предписываемых другим людям, они укрепляли свои властные позиции. Должное для большинства (а также для маргинального меньшинства, гомосексуалов, иноверцев, инакомыслящих, иначе окрашенных, иначе пахнувших и т. д., которых это касалось вдвойне) было более должным, чем для меньшинства, сильных и властных, которые должны лишь то, чего они сами хотят²⁶. Таким образом, здесь нет и следа согласия. Если и имел место

[44]

нравственный закон, не знаю уж какой (в большинстве случаев ссылаются на общезначимость запрета на убийство), то он был несправедливым, поскольку он не ко всем относился в равной степени, но был выгоден для тех, чья воля выражалась в этом законе. Только Бог никогда не имел личной выгоды от наших жертв, и это можно и нужно простить ему.

Таким образом, нам ничего не остается, кроме как обосновать должное в желании, а не наоборот, и это означает как раз должное-желание. Тугендхат, с которым я согласен во многих пунктах, говорит следующее по поводу проблемы обоснования должного: «Поскольку мы усматриваем, что моральное сознание является лишь результатом — разумеется, не немотивированным — "я хочу", мы преодолеваем характерное практически для всех традиционных этик — в особенности кантианского толка — предположение о том, что моральное сознание по своей природе есть нечто автономно существующее в нашем сознании. Такое предположение привело к тому, что мораль хотели каким-то образом вывести либо из человеческой "природы" вообще, либо из какого-нибудь ее аспекта, например "разума". Представление о такой автономности я считаю теологическим осадком²⁷. Здесь можно поставить следующий вопрос: почему мы, люди, хотим, чтобы имелись законы и нормы, предписывающие, как мы должны поступать? Потому, чтобы, попросту говоря, предотвращать хаос или же, менее драматично и философично, чтобы преодолевать состояние «*homo homini lupus*» (Гоббс). Вместе с тем оказывается возможным так регулировать наше существование с другими или, выражаясь более нейтрально, сосуществование, чтобы мы в определенных ситуациях могли взаимно ожидать друг от друга определенных поступков, рассчитывать на определенное поведение. Как уже подчеркивалось, решающим в этом регулировании является

[45]

все же вопрос о том, кто здесь регулирует человеческое общение, чья воля выражена в правилах, в нормах долженствования. Это может быть воля сильного (господина), определяющего, что должен слабый (раб) (асимметричное долженствование); либо это может быть воля двух одинаково сильных или одинаково слабых, которые соглашаются обоюдно определить, что они должны (симметричное долженствование), чем они друг другу обязаны. В зависимости от того, о каком должном идет речь, ожидаемые способы поведения людей различаются или совпадают. Ожидания господина по отношению к рабу больше, чем ожидания раба по отношению к господину, поскольку раб желает от господина совсем немногого, вероятно, лишь того, чтобы тот предоставил ему необходимое для жизни, ведь мертвый раб хуже живого, так как не пригоден к использованию. Поскольку раб находится под большим давлением должного, чем господин, можно сказать, что раб поступает более морально; в него заложено больше морали, отречения, самоотверженности на основе и ради гетерономного закона.

Но что же значит хотеть? Поскольку нет пустой, чистой воли и воля — это абстракция, а конкретная воля всегда есть воля, направленная на что-то, и человек чего-то хочет лишь потому, что имеет в чем-то потребность, которая может быть либо детерминирована каузально-физически, либо определена телеологически, необходимо обратиться к изучению каузально-телеологической структуры потребности, т. е. к физической и метафизической структуре потребностей человека. Итак, речь идет, если вновь процитировать Тугендхата, о «природно не немотивированной воле». Я надеюсь исходя из этой структуры потребности (точнее, мета-физического, телеологического ее аспекта как способности и потребности человека, его Я, т. е. мгновения, трансцендировать в будущее, Другое) указать основания, почему

[46]

человек вообще оказался способным устанавливать законы, нормы поведения, должное и следовать им. Речь здесь идет не только лишь о должном-хотении²⁸, но и о способности долженствования [Sollen-Können]. Последнее имеется в виду в двойном смысле: как способность, во-первых, устанавливать нормы долженствования и, во-вторых, соблюдать их. Не удастся обосновать мораль в разуме, но только в хотении, в конечном счете, в метафизическом хотении, правда, при помощи разума.

На следующий вновь и вновь возникающий вопрос «зачем быть моральным?» — вопрос, предполагающий существование морали, законов, норм, можно, мне кажется, уже сейчас дать ответ, который для многих окажется просто разочарывающим: затем, что аморальность, несоблюдение моральных законов влечет неприятности, наказания, общественную опалу и т. д. Это касается прежде всего законов, моральных предписаний, которые проистекают не из нашей воли, но из воли тирана или божества. Подобное божество долго мучило нас, т. е. меня и некоторых других однокашников, своими непреклонными заповедями целомудрия (я провел несколько лет моей юности в глубоком испанском средневековье в интернате Монтеалегре, что означает *alegre* из Монте*mpucme*^{**}), пока наконец моя воля и — из-за меня — наша воля не восстали против его должного. Это касается законов, которые мы считаем несправедливыми, бесчеловечными и все же исполняем их из страха перед адом, тюрьмой, ГУЛАГом, концлагерем, значит из-за малодушия, оппортунизма, недостатка героизма. Однако там, где

мы усваиваем господствующие законы, делаем господствующую волю нашим должным и нашим собственным хотением, где другие, *heteri****, еще при Аристотеле внушили нам, что

* Радостный, веселый (исп.)

** *Triste* — печальный (исп.).

*** Другие (греч.).

[47]

мы являемся рабами по природе, т. е. рождены для рабства, там не нужно внешней угрозы и боязни наказания, и мы исполняем законы согласно лишь своему естеству, ведь то, что нас принуждает, это — наша *врожденная* совесть, наша добрая совесть, которую мы не хотим терять, будучи моральными. И тогда наша совесть - наша собственная тюрьма, наш концлагерь, в который мы заточили всех живущих в нас злых мальчиков, наши желания и настроения, порывы и непослушание. И мы сами сторожим их, чтобы не улизнули. *Why to be moral?* Не знаю, кто впервые поставил вопрос, на который люди вновь и вновь наталкиваются, и так ли его понимали и на него отвечали, как я, или иначе. Конечно, если бы вопрос звучал иначе: «зачем быть этическим?» — в смысле этоса, то я, само собой, ответил бы по-другому исходя из метафизической перспективы.

Я еще раз обращаюсь к вопросу о воле, абстрактной или конкретной, и в этой связи - к атлету воли и могущества Ницше, при чтении которого можно подумать, будто бы имеет место нечто вроде независимой, ничем не обусловленной и ни с чем себя не связывающей, своенравной, героически-трагической воли. «Скорее желает она (воля — Б. Х.) волить Ничто, — говорит Ницше, — чем ничего не волить»²⁹. Он не говорит о том, для какой воли здесь лучше хотеть ничего, чем ничего не хотеть. Однако не приходится сомневаться в том, что речь идет, в первую очередь, о ницшеанской воле. Принимая во внимание перспективу метафизической потребности человека трансцендировать свое Я — и имеется достаточно оснований, изложением которых здесь заниматься неуместно, чтобы доказать, что эта перспектива в полной мере затрагивает и судьбу Ницше, — мне кажется, вышесказанное можно интерпретировать таким образом: лучше волить Ничто, чем ничего не волить, поскольку тот, кто волиет Ничто, всегда волиет нечто, про-

[48]

ецирован на нечто, находится в движении, в то время как тот, кто ничего не волиет, отброшен в свое собственное Я, в *ennui**, в психическую пустоту, психическое Ничто. Это и есть как раз то самое психическое ничто, *ennui*, которое побуждает Ницше скорее хотеть ничего, чем ничего не хотеть. Таким образом, ницшеанскую волю, отказывающуюся от ситуации ничего не волиет, его воление-волю можно понять только исходя из *horror vacui***, из метафизической тоски по трансцендированию своего собственного Я. Но куда же еще должно (или может, или хочет) трансцендироваться ницшеанское Я после того, как завершилось нигилистическое деструктивное действие отрицания всех метафизических гетерономии? К какому Другому может еще позитивно трансцендировать радикально автономное солипсистское Я, после того как оно отделилось от мира? Оно может трансцендировать только в самое себя, к сверх-Я, к сверхчеловеку. Ницшеанское хотение, уже не способное прикрепиться к миру, становится чисто формальным, эмоциональным, имманентным движением воли. Это выражено словами «становление», «повышение», «усиление», «рост», «могущество», «чувство мощи», «упоение», тогда как «цели», «назначения», «смыслы» суть лишь поводы для этих эмоций, чувства избытка. Ницше находится в чудовищном напряжении между объективным «агностицизмом в отношении цели», «фатализмом» «отсутствия какого-либо ответа» на вопрос, почему «куда-то все идет», с одной стороны, и порывом субъективной устремленности к цели — с другой: «...мы потому нуждаемся в целях, что с необходимостью обладаем волей, которая есть наш спинной хребет. Воля как возмещение недостатка "веры", т. е. представлений о том, что есть божественная воля»³⁰

* Скука (фр.)

** Боязнь пустоты (лат.).

[49]

Впрочем, у Ницше в парадигме волюнтаризма наилучшим образом можно показать различие между моралью/этикой и этосом. Его нигилизм касался прежде всего христианской метафизики со всеми ее добродетелями служения, смирения, сострадания и покорности, а не морали гражданского общения. По крайней мере неизвестно, чтобы он ею пренебрегал; здесь он позволял себе меньше экстравагантности, чем прочие гении провокации и самопрезентации. И из этого отрицания метафизики, христианского ЭТОСА понятно, что он создавал свой собственный солипсистский, жесткий этос — Сверхчеловека. С другой стороны, если принять во внимание языковые выразительные средства, если задуматься о том, что по существу в случае с Ницше речь шла о психическом движении, то окажется, что это опять же эстетический этос. Ведь «иметь предназначения, цели, намерения, вообще хотеть» — значит «хотеть стать сильнее, хотеть роста и к тому же хотеть средств»³¹.

Что для одного значит его духовный идеал, его духовное сверх-Я, то для другого — его телесный идеал, *body**, — идеал, в который он хочет превратить свое естественно данное, спящее тело, мучая его многолетними жестокими трудами до седьмого пота, чтобы, наконец, стать Другим, как тот, о котором он всегда мечтал. И с этой точки зрения, при всём уважении к творениям духа Ницше, в вопросе Сверхчеловека он есть не кто иной, как духовный *body builder***.

* Тело (англ.).

** Культурист (англ.), буквально: телостроитель.

[50]

Примечания

¹ Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. S. 416.

² Jonas H. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main. 1984. S. 29

³ Harich W., Duve F. Grenzen des Wachstums. Reinbek, 1975.

⁴ Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 188 f.

⁵ Развитие этой темы оказалось возможным благодаря работе Эрнста Тугспдхата (см.: Tugendhai E. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993).

⁶ Такой ЭТОС, который легитимирует убийство не только инакомыслящих и иногo-хотящих, сублимируя его до героизма, но и убийство любого «X» в целях запугивания, предлагает своим членам баскская сепаратистская организация ETA (Euzkadi ta Askaslasana). Нечто подобное, характеризующее беспощадность идеологической или религиозной идиосинкразии, имело место в случае с тем мусульманином, который убил свою дочь только за то, что она из-за жары сняла с лица чадру.

⁷ Так, юным Игаль Амир, убийца Ицхака Рабина, возложил всю ответственность за свое деяние на Яхве, во имя которого и якобы как его орудие он действовал.

⁸ См.: Dönhott M. G. Den Bürgern wieder Ziele setzen // Die Zeit. 11, 12.3.1993. S. 1. «Оказывается, — пишет Дёнхофф, — что человек без метафизической поддержки не может жить осмысленно. Без такого вышестоящего авторитета ему недостает ориентации, он полагается на себя самого». И далее: «Только отрицание метафизического сделало возможной тоталитарную власть человека над человеком (она имеет в виду национал-социализм и сталинизм. — Б.Х.)». Это просто призыв к реставрации гетерономии христианства, в котором не осознаны ни «тоталитарное могущество» христианства и религиозного фундаментализма, ни, по меньшей мере, параметафизический характер национализма и сталинизма.

⁹ Safranski R. Destruktion und Lust // Schwilk H., Schacht U. (Hg.) Die selbstbewußte Nation. S. 241.

¹⁰ Нейл Постман говорил об этом в своем докладе на конгрессе «Актуальность эстетического», проходившем в Ганновере 2— 5 сентября 1992 года.

¹¹ Понятие Я-пространства я использую для того, чтобы обозна-

[51]

чить ту область [Bereich], с которой определенное Я идентифицирует себя на основе своих физических и метафизических потребностей. Нарушение идентификации приводит к реакции Я в соответствии с его специфической идиосинкразией.

¹² Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. S. 448.

¹³ Ibid. S. 449.

¹⁴ Ibid. S. 66.

¹⁵ Safranski R. Destruktion und Lust // Schwilk H., Schächt U. (Hg.) Die selbstbewußte Nation. S. 246.

¹⁶ Sloterdijk P. Denker auf der Bühne. Frankfurt am Main, 1986. S. 83.

¹⁷ *Красива* или *эстетична*. Последнее мне кажется понятием, обозначающим в большей степени результаты восприятий, тогда как понятие *красивого*, скорее, спонтанно и наивно, а потому означает предметы восприятия.

¹⁸ Кант употребляет термин «интерес» для обозначения нужного, жизненно необходимого, потребительной ценности, но не для *не необходимого*, например искусства. Поэтому он может говорить о «незаинтересованном наслаждении», имея в виду произведения искусства. Тем не менее, с точки зрения де-проецированного человека, имеется прямо-таки экзистенциальный интерес к искусству, эстетике, призрачным ценностям, приоритетный по сравнению с другими интересами.

¹⁹ Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt am Main, 1981. S. 47.

²⁰ Ibid. S. 51.

²¹ Ibid. S. 47.

²² Ibid. S. 51.

²³ Ibid.

²⁴ Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. -Frankfurt am Main, 1983. S.

15.

²⁵ Ibid.

²⁶ Если предпосылкой скуки является, во-первых, физическое и, во-вторых, метафизическое высвобождение человека, то понятно, что скука вместе с соответствующей ей компенсацией в форме игры и чего-то подобного была распространена в тех слоях общества, которые менее всего были *обязаны* и *должны*, т. е. менее всех обременены нуждой и обязанностями.

²⁷ Tugendhat E. Vorlesungen über Ethik. S. 62.

²⁸ Должное духовно освобождает от принятия решений и означает: быть-обязанным, мочь-не-решать, быть-вне-себя. По-моему,
[52]

для того чтобы человек хотел быть обязанным, имеются два основания: экзистенциальное и прагматическое, или полезно-практическое. В первом случае дело касается метафизического вопроса о СМЫСЛЕ: «куда?»; во втором - вопроса «как» должно поступать в определенных ситуациях по отношению к людям и вещам.

²⁹ Nietzsche F. KSA. Bd. 5. München; Berlin; New York. S. 339. На мой взгляд, следует в ироническом ключе понимать то, что Ницше в «Свободе и несвободе воли» (см.: KSA. Bd. 11. S. 275) при решении проблемы просто выводит ее из игры, поясняя, что никакой воли нет.

³⁰ Nietzsche F. KSA. Bd. 12. S. 236.

³¹ Ibid. Bd. 13. S. 44.

[53]

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ: ОБРЕЧЕННЫЙ НА КРАСОТУ

Продолжим, оставаясь с Ницше: «Недостойно какому-нибудь философу говорить, что добро и красота едины, но если затем он добавляет, "и истина", то вполне достоин избиения. Истина отвратительна, искусство у нас для того, чтобы не погибнуть от истины»¹. Я не знаю, какую истину имеет в виду Ницше: метафизическую, Бога? Не так уж много того, о чем можно говорить как об истине: истина потустороннего, «истина бытия» (Хайдеггер), истина абсолюта. Можно ли говорить также об истине природы, об истине жизни? Какой в этом смысл?

У меня есть подозрение, что истину в субстанциальном смысле относят преимущественно к чему-то такому, что уклоняется от нашего восприятия, что вообще уклоняется от нас и о чем мы тем не менее думаем, будто бы оно есть. Вот и Хайдеггер, который на протяжении жизни преследовал бытие, неотступно кружил мыслью вокруг «истины бытия»: достиг ли он «истины бытия», открылась ли она ему? Мало что можно предпринять с понятием истины, которое эмфатически субстантивируется как раз там, где онтологичность, приписанная ей, сомнительна. Громкость и навязчивость обозначения прямо пропорциональны сомнительности и неопределенности обозначаемого. Я скорее соглашусь на прилагательное «истинный» (в смысле правильности или неправильности) в высказывании о чем-либо.

Однако вернемся к Ницше. Он говорит об отвратительной истине, которой противопоставляет искусство, чтобы не погибнуть от нее. Я могу понять Ницше лишь так, что истину Бога, которая всегда являет со-

[54]

бой также добро и красоту, он отрицает как отвратительную и противопоставляет ей искусство, чтобы не погибнуть. Не должен ли он, радикализируя нигилизм, вовлекающий все в свой водоворот, подразумевать под отвратительностью истины мир вообще и наше бытие-в-мире? Ведь в другом месте он говорит так: «существование и мир в целом имеют оправдание лишь как эстетические феномены»². Этими положениями определяется программа современного и, на мой взгляд, *пост-модерного* искусства, равно как и эстетики вообще. Они в какой-то мере легитимируют искусство, которое не обязано ничему и никому, никакой истине, ничему над собой и вне себя, но только себе самому. Искусство, если угодно, само становится истиной. Оно становится наивысшей ценностью, перед которой все другие ценности меркнут. Чтобы не погибнуть, человек нуждается в искусстве. Искусство как спасение. «Искусство и ничего кроме искусства. Оно - великий даритель возможностей жизни, великий соблазнитель к жизни, великий стимул к жизни...»³ Все, что после Ницше было еще сказано об искусстве и эстетике, о функции искусства для автономного мета-физического а-этического человека (в смысле этоса), не выходит за пределы им сказанного, но снова и снова возвращается к нему. Лиотар, как, пожалуй, наиболее последовательный преемник ницшеанской эстетики, в рамках неукротимого процесса нигилизма в западном мире тоже видит задачу искусства в том, чтобы оживить, аффицировать мертвую западную душу, *anima morte*, красками, ароматами, запахами, звуками («стимуляция» у Ницше, посредством которой он взорвал избыточную формулу *l'art pour l'art**). «Anima, — говорит Лиотар, — существует лишь постольку, поскольку ее аффицируют»⁴. Такие

* Искусство ради искусства (фр).

[55]

призывы к заботе об одинокой, безбожной, нигилистичной западной душе вовсе не удивительны, но вполне согласуются с логикой ситуации: эстетические вдохновители и массажисты души приходят на смену замещающим Бога священникам и сами становятся земными богами, а благополучие души западного человека зависит ныне от деятелей искусства и эстетических мыслителей. Искусство, ставшее религией, культ искусства известны еще со времен Гете и Шиллера. И в культе художника-гения, *creator ex nihilo**, творящего уникальные события на холсте или еще где-то и как-то, включается в игру что-то кроме рецепции и воздействия произведения на воспринимающего наблюдателя, читателя и слушателя. Я бы сказал, что это — страсть почитания, трансцендирования и идентификации, идолопоклонство перед всем, что способно очаровать нашу бедную душу, пленить наше одинокое Я; и это выходит за пределы искусства в просторные области всей нашей культуры отвлечений, развлечений и времяпрепровождения.

Но уже Гегель сказал о том, что «на идеальной почве искусства... нужда жизни уже устранена»⁵ и потому приравнивание художника Богу невозможно, ибо художник «не обладает субстанциальным интересом» «в истине и нравственности»⁶: «И теперь такая виртуозность иронически-художественной жизни постигает саму себя как божественную гениальность, для которой все и вся есть только лишенная сущности тварь, совершенно безразличная для свободного творца, который знает прежде всего себя, целиком и полностью, абсолютно свободно творя и уничтожая одно и то же. Тот, кто занимает такую позицию божественной гениальности, свысока взирает на всех остальных людей, которых он принимает за ограниченных и пошлых,

* Творящий из ничего (лат.).

[56]

ибо для них право, нравственность и т. п. кажутся все еще неизменными, обязательными и существенными»⁷. Гегель последовательно критикует Жана Поля: «Особенно у Жана Поля одна метафора, едкая ирония, шутка, сравнение убийственных: не видно ничего достойного быть, все идет прахом»⁸. Я делаю акцент на цитатах, а не на авторах и философиях, из которых взяты эти цитаты, и, упрощая сказанное, замечу, что приведенные цитаты маркируют в современных эстетических дебатах две противоположные позиции: эстетику очарования *versus** эстетики истины, или наоборот. Эстетика истины (Лукач, Адорно, Боорер, Бюгер и, пожалуй, Веллмер) представлена в качестве эстетики, которая пытается преодолеть субъект-объектную расщепленность, т. е. пытается этически вплести индивидуума в ткань общества, в мир, безусловно, критически, ибо не критические идеологические эстетики почитания, например, национал-социализм, тоталитарный социализм уже *passé*** . Эстетика очарования (Лиотар, Вельш), равно как и эстетика «интенсивностей» (Лиотар)⁹, имеют место тогда, когда эмфатизация эстетического является непосредственным следствием анестезии от этического, а также от общественно-политического. Поэтому необходимость такой эстетики обоснована солипсическим, омфалоскопическим состраданием самому себе (*Selbstmitleid*) и коренится в нигилистичной западной душе, требующей вызволения. В какой степени как раз эта «аффирмативная*** эстетика»¹⁰, как ее называет Лиотар в противоположность «негативной эстетике» Адорно, способствует также утверждению господствующей системы, т. е. демок-

* Против (лат.).

** Устарели (лат.).

*** Утвердительная, утверждающая.

[57]

ратического капитализма, будет показано в дальнейшем. Ввиду многозначности употребляемых здесь и часто упрощаемых понятий, а также многообразия видов искусства, к которым эти понятия применяются, неизбежны недоразумения. Они, например, были прямо-таки запрограммированы на конгрессе в Ганновере (*Актуальность эстетического*, 1992) при участии сорока трех докладчиков.

Естественно, эстетика истины предъявляет к литературе значительно больше претензий, чем к изобразительному искусству, музыке, скульптуре, а с *претензиями* эстетики очарования все могло бы быть наоборот. Но даже в рамках эстетики истины можно различить общественно-утверждающую, общественно-критическую или просто общественно-индифферентную эстетику. К прерогативам эстетики очарования в области литературы могли бы быть отнесены разве что *poésie pure** и конкретная поэзия, но даже они не во всех вариантах, особенно если вспомнить таких писателей, как Хайссенбюттель и Яндл**. Впрочем, примечательным примером блеклой реалистически-социалистической эстетики в ГДР, который мне как раз пришел на ум, может быть любовное признание молодого человека девушке: люблю тебя, как экскаватор (имя автора я, к сожалению, забыл). Это не вполне адекватно общенемецкой любовной метафоре, которая скорее могла бы звучать следующим образом: люблю тебя, как мерседес. Если посмотреть, как многие немецкие мужчины субботним утром во время мытья машины нежно поглаживают рукой гляцевую поверхность своего авто, объект либидо и идентификации, обладающий параметафизическими

* Чистая поэзия (фр.).

** Немецкоязычные лирики XX столетия, экспериментирующие с планом выразительных форм, метафор, поэтическим языком в целом.

[58]

качествами высшего ранга, чтобы затем нарциссически отразиться в зеркально блестящей жести, то многие жены имели бы больше оснований ревновать мужей к их авто, чем к их пассиям.

В этой работе я не собираюсь далее углубляться в область эстетики; моя задача — прояснить, как взаимосвязаны этика/этнос с эстетикой и как эстетика могла бы компенсировать недостаток этоса. Если это возможно, следовало бы рассмотреть следующий, ранее уже упомянутый вопрос о том, не первично ли обратное отношение *компенсации*: эстетическое компенсируется этическим, игра — скукой, игровое действие — полезным действием, воля — разумом и вообще мета-физическое — метафизическим. Если, с одной стороны, метафизическое откровение, или апория (де-проекция, *ennui*, *nausée**, мировая скорбь) является следствием отрицания метафизики (ДРУГОГО, ЭТОСА, TELOS'a, СМЫСЛА) и, с другой стороны, эта апория может быть снята благодаря новому *telos*'у (репроекции, проекту), то вполне можно предположить, что изначально, до всякой метафизики, до любого *telos*'а, любого этоса, любого проектирования Другого имела место апория, неопределенность, скука, требующая эстетического в

форме игры. Только игра с первыми целевыми установками, знание или представление которых предшествовало событиям в мире, стала разыгрываться уже не ради самой себя, но ради воздействия на что-либо в мире. Об этом же говорят Хейзинга и другие, а также Киркегор, для которого вообще у начала мира стояла скука. Между прочим, ни один философ не продумал в антропологическом плане столь последовательно взаимосвязь и различие этики/этоса и эстетики, причем в их различии, как Киркегор, который колебался между «или» этическим, «или» эсте-

* Тошнота (фр.)

[59]

тическим образами жизни, но все же отдал предпочтение этическому. Если угодно, эта работа является не чем иным, как углубленной (я смею на это надеяться) интерпретацией Киркегора. «Кто живет эстетически, тот случайный человек... кто живет этически, тот работает над тем, чтобы стать всеобщим человеком»¹¹. «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»¹². Итак, эстетический человек, который «непосредственно является тем, что он есть», Я=Я, де-проецированный на свое собственное Я, который, следовательно, «непрестанно живет лишь мгновением», «дискретно», «случайно»¹³, отдается во власть случая. Напротив, этический человек, работающий над тем, чтобы «стать всеобщим человеком», проецирующий себя на Другое, всеобщее, цель и таким образом «возвышенный над мгновением», пребывает «в свободе»¹⁴; он свободен от своего Я, вызволен из тавтологического заточения в Я=Я, он — на пути к цели как становящийся. Собственно, эстетическое остается в такой формулировке Киркегора непроясненным, оно относится лишь к апории («случайно») и времени («непрестанно лишь в мгновении») эстетического человека. Однако эстетическое проясняется по мере того, как Киркегор противопоставляет радость, наслаждение скуке («вялость», «меланхолия»¹⁵ души для него — лишь иные обозначения того же психического состояния): «Наслаждайся собой; в наслаждении ты должен наслаждаться собой»¹⁶. Раз для эстетического человека нет *telos*'а в мире, он вынужден, завися от мира, сделать свое Я *telos*'ом своей деятельности. При эстетическом образе жизни, который, по Киркегору, есть отчаяние, эстетическому человеку ничего не остается кроме как в наслаждении наслаждаться самим собой, что означает его обреченность на охоту за наслаждениями

[60]

ради возможности наслаждаться собой. Спрашивается, является ли все еще отчаянием эстетический образ жизни в нашем обществе, в котором дисконтинуум мгновения снимается континуумом, перманентностью соблазнов нашей культуры рассеяния, становится ли меньше пустых, напрасных движений в его развитии, появились ли моменты осознания? Пожалуй, сегодняшний человек инсталлировал себя в эстетику. Мы информируем себя до смерти, мы развлекаемся до смерти, — критикует Нэйл Постман эстетическое общество. Однако если альтернативу представляют таким образом, это все-таки лучше, чем умирать от скуки. Но эстетика является не только наслаждением, а требует также усилий в обществе, в котором эстетические ожидания постоянно растут, в котором наше окружение, вещи и люди все более имеют ценность лишь в качестве функции очарования и в котором, таким образом, потребление эстетики должно быть одновременно производством эстетики, если люди хотят быть принятыми в игру и получить признание в этом обществе. На эстетическом конгрессе, о котором уже говорилось, Катарина Сикора упомянула в качестве примера о тех женщинах, которые подвергают себя мучениям косметической хирургии, чтобы своим новым искусственным женственным телом угодить гиперстрофированным эстетическим ожиданиям нашего общества. Место этического этоса уже давно занял эстетический этос, хотя он был и раньше, но не настолько вездесущий, исключительный, разнузданный, переменчивый в модах. Если вернуться к упомянутому примеру с женщинами, то, пожалуй, можно сказать, что богоугодная жизнь в метафизические времена требовала меньших жертв и была гуманнее, чем мужеугодная в условиях нынешних эстетических ожиданий. Если бы прежним женщинам не приходилось быть угодными мужчинам еще и в других отношениях.

[61]

Если после упадка метафизики этика стала для автономного человека проблемой, требующей своего обоснования, то об эстетике подобного сказать нельзя. По-видимому, эстетика не нуждается ни в какой трансцендентально-прагматической или какой-либо иной попытке фундаментального обоснования. Вопрос, аналогичный этическому, «зачем быть эстетичным?» ведет к вопросам «зачем жить весело?», или «зачем удовольствия?», или «зачем быть счастливым?». Очевидно, эстетическое первично по отношению к этическому, оно не нуждается в обоснованиях того, почему оно должно осуществиться, оно само себе является достаточным основанием. Правда, Адорно говорит: «Стало само собой разумеющимся, что все, что касается искусства, более не является само собой разумеющимся, ни в нем самом, ни в его отношении к целому, ни даже в его праве на существование»¹⁷. Но все-таки Адорно говорит об искусстве, а не об эстетике. Я могу сразу согласиться с первой частью этого высказывания, а со второй (относительно права искусства на существование) — только при условии, что вместе с искусством не подразумевается эстетика. С одной стороны, сам Адорно говорил, что упадок метафизики предоставил возможности современному искусству. Очевидно, эстетическое является первичным, спонтанным, а этика — вторичным, надстроенным, стремящимся ограничить эстетическое и оправдаться за него. Почему я должен жертвовать, почему я должен отрицать мою радость, мою спонтанность — на эти вопросы нужно дать аргументированные, обоснованные разумом ответы. Если эстетическое ныне в значительной мере вышло за пределы искусства, если действительность повсеместно лишается

действенности [entwirklicht] в пользу эстетической, фикционализованной, виртуализированной действительности, то, очевидно, этика или, лучше, этос ничего или почти ни-

[62]

чего не может противопоставить экспансии эстетического. И тогда это явно соответствует широко распространенной потребности в эстетическом, т. е. в чувственном восприятии мира и в психическом возбуждении посредством чувственного восприятия. Там, где жизнь не имеет смысла, приходится жить чувствами: о прыжке или, лучше, отскоке от идеализма к сенсуализму, говорил уже Ницше. Вертикальный смысл жизни заменяется горизонтальным. Можно принимать эту ситуацию или нет. Борер говорит о «терроре» «принятия эстетического»¹⁸, он бунтует против наводнения эстетическим всех областей жизни, против смешения эстетического с гедонистическим, против повелительности гедонистического.

Нужно спросить себя, не следует ли нам, ввиду необходимости действовать в мире этически, привлечь эстетическое к отчету прежде этического, эстетическое — в его сегодняшних формах, в которых, очевидно, имеется потребность и которые с финансовой точки зрения осуществимы в развитых странах. Но для этого требуется расширенная, солидаризированная с нуждой других, универсальная этика, трансцендирующая бедную нигилистическую западную душу, далеко идущий гуманитарный этос, если нечто подобное имеет место. Решающим вопросом является то, можем ли мы — ввиду бедности слаборазвитых стран и принимая в расчет то тяжкое бремя нашей эстетизованной культуры потребления, которое несет на себе весь остальной окружающий ее мир, — и далее упорствовать в нашем западном нигилизме, вглядываясь, как при аутизме, в нашу бедную душу, *anima morte*, которую мы должны реанимировать, беспокоясь только о нашем *ennui*, о нашей прорехе в бытии, которую нужно эстетически заштопать. Не должны ли мы быть более открытыми к нужде вне нас, воспринимать эту нужду, поскольку это

[63]

тоже *aisthesis**, и позволять ей задевать нас и определять нашу деятельность.

Я попытаюсь вкратце очертить и конкретизировать понятие эстетики в широком смысле, чтобы сделать понятным, какие аспекты важны для предложенной здесь проблематики и как они включаются во всеобщую таблицу эстетического. Даже если я исходя из различных обстоятельств применю понятие эстетики в трудноопределимом значении, то все же постараюсь избежать ненужных неясностей, постоянно соотнося значение понятия с теми или иными обстоятельствами. Еще только подлежащее доказательству утверждение, будто этическое основывается на эстетическом, ни в коем случае не должно означать, что этика — эстетическая категория, как это делает Вельш, который во всем подозревает эстетическую инфекцию и у которого, наверно, все, чего он касается, эстетически улетучивается, оказываясь пригодным для «эстетического бульона» (Лиотар). Вельш утверждает, будто «истина в дальнейшем должна стать эстетической категорией»¹⁹, и сама наука, а не «какой-нибудь эстетик» «декретирует» «принципиальную эстетизацию знания, действительности и истины»²⁰. Критериями эстетики для него выступают такие основные категории, как «видимость, подвижность, разнообразие, беспочвенность [Bodenlosigkeit] или парение [Schweben]»²¹. И здесь я вполне серьезно спрашиваю себя, не является ли беспочвенным и лишь эстетически оправданным его утверждение о «непротиворечивости эпистемологической эстетизации»²². Однако Вельш на этом не останавливается, и, в то время как Йонас и Хёсле стараются «естественно-метафизически» и эко-этически, т. е., попросту говоря, этически ухватить экологические проблемы, он и здесь небрежно делает ставку на

* Ощущение, чувство (греч.)

[64]

эстетику: «Глобальные экологические задачи могут быть решены только благодаря новому дизайну в широком смысле этого слова»²³. Что он понимает под дизайном или ре-дизайном и как он хочет решить эту проблему, желающие могут сами узнать из его работ. Увы, здесь я бы не хотел пускаться в пространные комментарии. Кстати, об истине как категории эстетического писатель Карл Филипп Мориц, известный эстет, однажды упражнялся, стоя на одной ноге, и вдруг решил оторвать от пола и вторую ногу. Истина, с которой он непосредственно ознакомился таким образом, была несколько иной, чем эстетическая, она была просто жесткой.

Но вернемся к нашему рассмотрению, хотя, кто знает, не обречено ли и оно на провал головокружительной экспансией эстетического. Исходя из эстетического объекта можно вести речь о предметной эстетике, и здесь мы имеем едва ли обозримое изобилие данностей и событий: изобразительная эстетика, эстетика ландшафта (который может быть искусственно- или естественно-эстетичным), эстетика микромира, хеппенинг (happening), *bungee jumping*, кинетика, инсталляция, индустриальная эстетика, архитектура, мода, виртуальная реальность, гастрономия, косметика, культуризм, концерты, литература и т. д. Предметности, события воспринимаются, познаются, духовно перерабатываются — таким образом, мы имеем дело с эстетикой восприятия (это — избыточное обозначение, поскольку по-гречески «эстетика» уже означает «восприятие»). Внутри нее мы можем различать соответственно различным органам чувств эстетику зрения, слуха, вкуса, осязания и обоняния, а также эстетику восприятия и/или не чувственного, но лишь представимого, концептуального артефакта (исчезающий километр de Marias), эстетику

* Прыжки с высоты на привяли к амортизатору.

[65]

процессов работы мозга, которая ведет нас в область нейрофизиологии или когнитивной биологии самой эстетики (Матурана). Воспринятые объекты вызывают в реципиентах, потребителях (эстетика потребления) эффекты, ощущения, *sensations**, впечатления, эмоции, что является *уже* темой эстетики воздействия; здесь мы различаем эстетику очарования, переживания, удовольствия, смущения, страха, террора, возвышенного, благоговения, негодования и т. д. Далее, с точки зрения функций и эстетических интенций, можно вести речь об эстетике интенциональности, эстетике истины и эстетике очарования, а также об эстетике обольщения, рекламы, пропаганды, утопии, провокации, развлечения, упаковки, маскировки, прославления, предохранения, изменения, демонстрации, творения, шока, следов и эксгибиционизма, причем их содержание, функции, интенции и воздействия часто пересекаются. Но прежде всего — эксгибиционизм, поскольку то, что не представлено обозрению нашего эстетического наблюдающего общества, то и не воспринимается им, не существует, излишне. Наконец, следуя необходимости подведения некоей черты, вообще можно было бы говорить о критической эстетике эстетических артефактов (интерпретационные методы всякого рода, математические констатации a la Bense) и о теории или, лучше, о теориях эстетического феномена (и уже давно не только прекрасного), которые должны были бы по возможности охватить различные области опыта, если бы могли.

Насколько энергично настаивают такие философы, как Лиотар или Вельш, на том, будто бы философия сегодня есть эстетика и что надо бы называть «эстетику первой философией»²⁴, настолько же, с другой стороны, нет сомнений, например у Бубнера, в том, что эстетика как фи-

* Ощущения (фр.).

[66]

лософская теория искусства находится в неприглядном положении. Теория и предметная область эстетического настолько расходятся в своем развитии, т. е. теория настолько отстает от эстетического производства, что теоретики лишь частично придерживаются определенных эстетических позиций. Лучше всего, когда художники одновременно со своей продукцией сами поставляют также и свои теории и критерии, по которым хотели бы быть оцененными.

*À propos**, о прекрасном уже едва ли кто-то говорит, разве лишь о красоте в природе, будь то закат солнца в Роки-Маунтине, о котором Матурана, эстетик биологии, думает, что белки при виде его могут быть растроганы так же, как люди, или красочные структуры увеличенной и спроецированной на экран раковины или жемчужины, воспринятые публикой конгресса по эстетике в Ганновере всеобщим благосклонным «а-а-ах». Я спрашивал тогда себя: не проявляется ли здесь тайная, беспомощная тоска многих людей по естественно-эстетическому образцу, достоверности, обязательности (что было бы совершенно в духе принца Рудольфа цур Липпе) посреди развязной, вышедшей из берегов предметной эстетики, под флагом которой *bungee jumping* или инсценировка ужаса *fura dels baus* театральной группы из Барселоны выступают с теми же требованиями к эстетике, что и картина Мондриана**, или *ready-made**** — писсуар Дюшана***, или стул

* Кстати (фр.).

** Мондриан Пит (1872- 1944), нидерландский живописец. Создатель неопластицизма - абстрактных композиций из прямоугольных плоскостей и перпендикулярных линий, окрашенных в основные цвета спектра. *** Букв.: готовый продукт (анг.).

*** * Дюшан (Duchamp) Марсель (1887-1968), французский и американский художник, теоретик концептуального искусства. Представлял на выставках готовые бытовые объекты, например, велосипедное колесо, сушилку для бутылок и пресловутый писсуар. В его произведениях на первом плане обычные объекты, перенесенные из бытового контекста в художественный, благодаря чему возникает «новая мысль относительно этого объекта». Моранди Джорджо (1890-1964) - итальянский художник.

[67]

пыток Моранди*. Ведь воскликнул же Шопенгауэр однажды: «Как все-таки эстетична природа!»²⁵ Прекрасное или эстетичное, непосредственная растроганность, самоизвещающее аффицируемое бытие [selbstreferen-tielles Affiziertsein], — преимущественно в последнем значении я буду в дальнейшем употреблять понятие эстетического. Поскольку вечны лишь истины действенно-эстетические и чарующе-эстетические (а не истинно-эстетические, особенно религиозные), понятно, что прекрасное как только-прекрасное (поскольку оно лишь формально-прекрасное) теряет свою силу со временем и во времени, перестает действовать, аффицировать. А, в свою очередь, безобразное, разорванное, дисгармоничное, хаотичное, провокационное и перевернутое имеют шансы стать эстетическими.

[68]

Примечания

¹ Nietzsche F. KSA. Bd. 13 S. 500.

² Ibid Bd. 1. S. 47.

³ Ibid. Bd. 13. S. 194.

⁴ Из доклада Ф. Лиотара «Эстетика и анестетика» на конгрессе «Актуальность эстетического».

⁵ Hegel Gottfried Wilhelm Friedrich, Werke, Frankfurt am Main,

1986. Bd. 13. S. 3.3.3.

⁶ Ibid. Bd. 13. S. 94.

⁷ Ibid. Bd. 13. S. 95.

⁸ Ibid. Bd. 14. S. 230.

⁹ Lyotard François, Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin, 1986. P.

31.

¹⁰ См.: Lyotard F. Essays zu einer affirmativen Ästhetik. Berlin, 1982.

¹¹ Kierkegaard S. Entweder/Oder. Bd. 2. Köln; Düsseldorf, 1969. S. 27.3.

¹² Ibid. S. 190.

¹³ Ibid. S. 191.

¹⁴ Ibid. S. 2,191.

¹⁵ Ibid. S. 198.

¹⁶ Ibid. S.203.

¹⁷ Adorno T. W. Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main, 1973. S. 9.

¹⁸ Bohrer K. H. Die Grenzen des Ästhetischen // Die Zeit. № 34. 1992. 4. 9. S. 56

¹⁹ Из доклада Вольфганга Вельша «Эстетическое - ключевая категория нашего времени?» на конгрессе «Актуальность эстетического» (Турокрипт. S. 16).

²⁰ Ibid. S. 21.

²¹ Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Welsch W. Ästhetisches Denken. Stuttgart, 1990. S. 218.

²⁴ Ibid. S. 155.

²⁵ Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Leipzig o. J. S. 474.

[69]

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КОМПЕНСАЦИЯ НЕДОСТАТКА ЭТОСА

Какое отношение имеет эстетическое к этическому (в смысле этоса), раз оно способно компенсировать недостаток этоса? Я попытался ответить на этот вопрос в работе *Де-проецированный человек*, отталкиваясь от *Метафизики скуки*, но теперь, увы, мне придется кое-что повторить оттуда, хотя и в более развитом виде, чтобы затем обратиться к собственной цели настоящей работы — к вопросу об изначальной укорененности этического в эстетическом. В сущности все, о чем я говорю здесь и во многих других работах, держится на исследованной в *Де-проецированном человеке* антропологической структуре скуки, которую я обозначил также как антропологическую разность [Differenz]. Когда я говорю «все», то, разумеется, не имею в виду непременно все, но довольно многое, может быть, большинство из всего и в первую очередь то, что опосредованно или непосредственно — интерпретативно — выводимо из скуки. Слово «скука» звучит банально, тогда как *horror vacui* — лучше, а *ennui* — элегантнее с экзистенциалистски-литературной точки зрения. И тем не менее благодаря соотношению со временем, с тем, что предполагает осознание времени, сознание вообще, слово скука* говорит о чем-то большем или о чем-то другом, нежели, например, *nausée* или мировая скорбь, выражающие негативное отношение к миру, собственно,

* Немецкое *die Langweile*, обычно переводимое на русский как «скука», но смыслу соотносено со временем, буквально означая «долгое пребывание», «затянувшееся некоторое время» (*eine Weile lange Weile*) или попросту «нудное течение времени».

[70]

распадение на субъект и объект, без которого невозможно осмыслить скуку. Психическая пустота, психическое ничто, *anima morte*, психическая оцепенелость, неподвижность, а также меланхолия, депрессия, но прежде всего *le trou d'être* — ее синонимы.

В скуке, «затянувшемся некотором времени» [Lange-Weile], в сознании и чувстве слишком длительного пустого времени и одновременном осознании пропасти между Я и миром (скука и отдаленность от мира взаимосвязаны) Я тяготеет к самому себе. Нужно что-то предпринять, чтобы прогнать скуку и психическую пустоту, преодолеть отдаленность от мира. Тем самым скука является для человека поводом делать нечто большее, чем удовлетворять физические потребности, она — метафизический повод, выходящий за пределы физических потребностей. Она — просто повод для метафизических движений (а согласно Шопенгауэру¹, у человечества есть два побуждения: нужда, т. е. физическое, и скука, т. е. мета-физическое). Возникает вопрос, изменяет ли человек, побуждаемый скукой, лишь что-то в себе, лишь психически, или изменяет также что-то в мире. При таком метафизическом понимании скуки как побудителя к деятельности, как мета-физического умножителя деятельности обнаруживается альтернатива: либо Я определяется посредством самого себя (Я=Я), либо оно определяется в качестве Я посредством Другого (Я= Другое). Первое — эстетическая, второе — этическая (в смысле этоса) формула самоопределения. В формуле Я=Я целью деятельности Я является оно само, все действия Я служат стимуляции, приведению себя в психическое возбуждение, чтобы прогнать скуку. Психическое возбуждение, следовательно, экстаз, упоение, *speed**; эмоции — *pendant* противоположность скуки. В формуле Я=Другое деятельность Я определяется Другим и сверя-

* Стремительность, скорость (англ.).

[71]

ется с ним, определяется таким образом, что Я движется в направлении к Другому, трансцендирует, эк-зистировует. Итак, формула Я=Я читается не как застывшая формула, поскольку Я как раз хочет быть не только Я, не оставаться лишь Я. Оно стремится вовне, прочь из заточения Я=Я. из неподвижности, из нудного течения времени, лишеного событий, из состояния, в котором оно вновь и вновь стоит у себя поперек дороги и спотыкается о собственное Я только потому, что оно, неопределенное, не способное к определению через Другого, обречено каждое мгновение понукать себя, стимулировать к психическому изменению, психическому превращению в Другого, к движению — ради того, чтобы жить. Если я полагаю, что основания мета-физической деятельности лежат в скуке, т. е. в эстетическом как в психическом, эмоциональном движении, и если я рассматриваю скуку в какой-то мере как *a priori* для того, чтобы человек, подверженный скуке и вынужденный избавляться от нее, мог действовать не только непосредственно из-за нее, но также ради ДРУГОГО, ради цели, то следовало бы показать, как Другое для Я может конституироваться таким образом, что Я действует уже не непосредственно от скуки, но благодаря опосредованию Другим, ради ДРУГОГО. Или, короче говоря, мне теперь следовало бы показать, как этическое может быть основано в эстетическом. Предположения о том, что это возможно, у меня были уже давно, однако лишь два-три года назад они приняли свои очертания после того, как в *Де-проецированном человеке* я указал не только на негацию метафизики, этоса, смысла, Другого (Бога), но и на эстетическое как на компенсацию негации смысла, а основание эстетического усмотрел опять же в скуке. Затем в той же работе исходя из ситуации де-проекции радикальной автономии человека, ее апории, я поставил вопрос о ре-проекции, о возможности нового этоса,

[72]

с современной точки зрения, как альтернативы по отношению к вынужденности или необходимости эстетической компенсации. Прежде всего я принимал во внимание масштабы ущерба, наносимые

потребительской эстетикой окружающей среде. Правда, присоединяясь к *Homo ludens* Хейзинги и другим, я попытался уже в *Де-проецированном человеке* выстроить цепочку «скука — игра — магическое — культурное - целенаправленное действие». Однако были оставлены без внимания этические вопросы в узком смысле слова, а именно: не имеют ли этос вообще, т. е. в изначальном, антропологическом смысле, а также этика и мораль свои *a priori* в скуке как мета-физическом стимуле для превосхождения своего собственного Я и проецирования себя на Другое.

Если скука в своих манифестируемых и латентных формах, вследствие ликвидации метафизики, смысла и т. д., является ныне экзистенциальным и социологическим фактом и является из-за своей невыносимости, смертельности перманентным поводом к своему снятию, то, по-моему, есть основания предполагать, что метафизика в качестве Другого, в качестве этоса, является продуктом или ответом на мета-физическую потребность человека трансцендировать свое Я к Другому, чтобы не быть лишним, напрасным. Вопросы о способности людей к жертвам вплоть до самопожертвования могут получить разрешение при учете этой мета-физической потребности или, лучше, метафизического ответа на мета-физическую потребность в трансценденции. И при этом не важно, о каких метафизиках идет речь, о каких Богах, о каких идеях, целях, конституирующих для Я того ДРУГОГО, ради которого оно экзистировало.

Можно и нужно ужаснуться, если подумать о том, сколько людей отдали свои жизни ради пустого ИМЕНИ, ради НИЧТО (в онтологическом смысле), т. е. зря, напрасно, но, с другой стороны, следует согласиться с

[73]

тем, что с субъективной точки зрения эти люди прожили жизнь эк-статично, насыщенно. Так, Ницше считал, что лучше хотеть ничего, чем ничего не хотеть, и поэтому брал на себя бремя Сверхчеловека, исходя из своего *horror vacui*. Об этом свидетельствуют, например, такие высказывания: «...то, что я при исполненной невыносимых страданий жизни все же направляюсь к цели, уже искупает суровость и тяжесть жизни»²; «...все тоскливо, болезненно-dégoutantV»; «это численное превосходство болезненных, по меньшей мере, затуманенных дней совершенно ничего не говорит вселенной об отчаянной скуке, в которой пребывает всякий и без "distraction глаз"»⁴.

Впрочем, тем легче нести ответственность за наш «те-оцид», если мы признаем антропогенное происхождение богов из нашей мета-физической потребности. Множество зачастую противоречивых и претендующих на исключительность богов все же совсем не то, что онтологическое доказательство подлинного Бога. И если задуматься о патриотизмах и прочих фанатизмах всех мастей, то нужно и здесь спросить себя, кто должен платить за насыщенную, эк-статическую этическую жизнь, даже если эта жизнь в конце концов сама пожертвовала собой, и за что платить?

Здесь я не буду последователен, т. е. пока еще не буду пытаться обосновывать этическое в эстетическом, выводя что-то из того, что мне встретится лишь позже. Итак, я пока остановился на компенсации этического или, точнее, негации этоса посредством эстетического, показанной в *Де-проецированном человеке* из мета-физической перспективы. Кратко проблему можно сформулировать следующим образом: либо Я *уницирует* свое движение к цели, к ДРУГОМУ (БОГУ), отдавая ему в залог

* Отвратительно (фр.).

[74]

свой дух, свое тело, свое время, либо ему приходится сделать целью своих действий *унициацию* (психическое).

По существу, как говорилось выше, не важно, о каком Другом идет речь. Это может быть Бог, *polis*, какая-нибудь задача, идея, женщина (моя гетеросексуальная перспектива неизлечима при всем сочувствии гомосексуализму), футбольный клуб, абсолют, партия, авто, *Aliadooh*, «бытие». Важно то, что это — Другое по отношению к Я и является в образе Другого, что оно духовно-психически аффицирует, настраивает, захватывает, поглощает, овладевает, делает Я одержимым, совершенно послушным, короче, Я идентифицируется с Другим согласно уже упомянутой формуле: Я семь Другое. Естественно, я не Бог, не авто, не женщина, я — Другое лишь в смысле перманентно имеющейся во мне идеи, знака, представления, сигнификанта, а соответствует этому сигнификанту сигнификат или не соответствует ничего, т. е. соответствует ничто,— это ничего не значит. От сигнификации остается лишь сигнификат для Я, что-то значащее для Я. Я могу воспитать в моих детях веру в *Aliadooh*, и мои дети будут драться за *Aliadooh* на школьном дворе, если их школьные товарищи станут насмехаться над *Aliadooh*, хотя *Aliadooh* всего лишь знак, имя, звук, мое изобретение. Идентификация Я с Другим конституирует его идиосинкразию, его чувствительность, и тот, кто оскорбляет моего бога, оскорбляет меня и может отправляться в ад. Так же и тот, кто повреждает лак на моей машине (я уже упоминал этот пример патологической эстетической идиосинкразии), царапает не только мою машину, но и лакировку моей души, а потому заслуживает ареста. «Я емь Другое» означает: Я не только Я, но и все, в чем оно нуждается, в данном случае нуждается мета-физически, и исходя из чего оно истолковывает себя метафизически. Этой формулой опи-

[75]

сывается сакральное пространство идентификации⁵, осквернение которого не остается без последствий, часто непонятных, несуразных с точки зрения внешнего наблюдателя. «Я емь Другое» (знак, Бог, задача, мое авто) означает, кроме бытия-идентификации, также и еще-не-Другое-бытие,

становление, движение во времени, поскольку Другое, которое есть я и определяет меня, ожидает от меня определенного отношения, определенного образа действий, причем это ожидание спроецировано мною на Другое или выведено из ДРУГОГО. Бог ожидает от меня богоугодной жизни, хочет быть чтимым мною; женщина, которую я люблю, хочет быть лелеемой мною, даже если я тем самым действую ей на нервы; моя машина хочет каждое субботнее утро быть помытой и отполированной мною; этот текст хочет, в конце концов, быть дописанным до конца; «истина бытия» хочет быть мыслимой Мартином Хайдеггером на протяжении его жизни, поскольку при этом бытие открывает себя; мой футбольный клуб хочет быть встречаемым мною с восторгом и преследуемым мною и так далее. Иначе и короче говоря, в сильной идентификации Я=Другое не я хочу, а ДРУГОЕ хочет, мое *alter ego*, мое отражение; все, что я делаю в этой идентификации, этой лояльности, в этом послушании и принадлежности я делаю ради ДРУГОГО: ради Бога, отечества, моего дела, моего авто, моего текста. Я не задаюсь вопросом, чего хочу, например, лучше ли смотреть в окно или совершать променады вокруг дома, вместо того чтобы сомнительным образом прогонять скуку, описывая ее. Так, ДРУГОЕ конституирует мой ЭТОС, мой СМЫСЛ, мою МЕТА-ФИЗИКУ. ДРУГОЕ для меня - ЖИЗНЬ, я экзистую лишь ради и посредством ДРУГОГО. Без ДРУГОГО я ничто и тону в ничто. И все это звучит чертовски теологично! Здесь Я определяет себя посредством ДРУГОГО, Я в долгу перед ДРУГИМ, ДРУГОЕ располагает

[76]

Я, инструментализирует Я, делает его своим слугой, крепостным, рабом. Становясь САМОЦЕЛЬЮ, оно снимает корыстно-расчетливые стратегические мысли и действия Я. ДРУГОЕ ожидает от Я определенного поведения, Я подвергается определенным ожиданиям ДРУГОГО и должно им удовлетворять. Можно сказать также, что Я должно приравнять себя ДРУГОМУ, что оно экзистенциально должно: дух, тело, время, нечто одолженное, что предвещает всякое моральное возникновение виновности, имеющее место лишь там, где Я не соответствует ожиданиям ДРУГОГО.

Итак, «Я есмь ДРУГОЕ» означает: я есмь ДРУГОЕ как становящийся, я — на пути к ДРУГОМУ, трансцендирую к ДРУГОМУ, нахожусь в движении к ДРУГОМУ, и в этом бытии-в-пути я использую, расходуя себя в ДРУГОМ. ДРУГОЕ - ПРИМАНКА [АТТРАКЦИОН], ЧАРОДЕЙСТВО для Я, его ПРИБАВОЧНАЯ ЦЕННОСТЬ, имеющая большую цену, чем Я. Я снимается в ДРУГОМ, сублимируется благодаря ДРУГОМУ, посредством негации Я. Статус, влияние ДРУГОГО, его власть над Я проявляется лучше всего там, где Я не только готово жить ради ДРУГОГО, ради его ПРИБАВОЧНОЙ ЦЕННОСТИ, но и умереть. Однако, как обычно, это можно перевернуть: в конечном счете Я стремится к ДРУГОМУ лишь потому, что оно исходя из своей мета-физической нужды в бытии-ради-ДРУГОГО постоянно существует и действует ради себя самого, когда действует ради ДРУГОГО. С этой точки зрения, альтруизма в обычном смысле слова не существует, альтруизм — не что иное, как эгоизм,двигающийся обходным путем.

И еще раз о Хайдеггере. Десятилетиями он двигался мыслью по крутой тропе к вершине бытия, все кружил и кружил в тавтологиях, заговаривая бытие. Достиг ли Хайдеггер «истины бытия», держало ли бытие себя откры-

[77]

тым для Хайдеггера, услышал ли Хайдеггер в Шварцвальде голос бытия в молве гор, лесов и крестьянских дворов⁶? Мы слышим и читаем о том, как важен «вопрос о вопрошании бытия»: он «является одним из существенных основных условий для пробуждения духа и вместе с тем для первоначального мира исторического существования вот-бытия [Dasein], и вместе с тем для обуздания опасности помрачения мира, и вместе с тем для принятия исторической миссии нашего народа западноевропейской середины⁷». Оставим в стороне пафос вещаний Хайдеггера народу. Ввиду возвышенных, прямо-таки судьбоносных для человечества ожиданий, проецируемых на решение вопроса о бытии, было бы почти неприлично или чудовищно подозревать, будто бытие при известных обстоятельствах могло бы быть лишь знаком, именем, голубым туманом, фантомом, блефом, самообманом, фата-морганой. Скорее бытие здесь онтологическое или же просто фундаментально-онтологическое.

В этой связи мне хотелось бы рассказать небольшую приватную историю. Как-то в последние годы моего пребывания в гимназии и в начале университетских лет во Фрайбурге, увлеченный «бытием» Хайдеггера, я отстранился тогда от моего христианского Бога и под чарами «бытия» писал в 23 года работу об онтологической дифференциации, которая была принята Максом Мюллером в качестве диссертации. Столкнувшись неожиданно, хотя, разумеется, в результате длительного процесса, с трудностями относительно «бытия», я решил просить совета лично у Хайдеггера (у кого же еще!) и был приглашен им на чай в его дом во Фрайбург-Церингене. Из его библиотеки открывался вид на свободно простирающийся ландшафт, не пересекаемый проводами; хозяин лишь изредка и бегло смотрел мне в глаза. В ходе беседы я высказал Хайдеггеру предложение воспринимать бытие всего лишь как понятие. Хайдеггер возра-

[78]

зил: «По-нятие [Be-griff]? Что вы хотите им понять [begreifen]?» Он был совершенно прав: я и сам тогда уже не мог с каких-то пор поймать [greifen] хоть что-нибудь «бытием»; им я поймал пустоту — большего я им не понимал. Казалось, бытие отправилось погулять вслед за Богом. Хайдеггер тогда добавил буквально следующее: «Я думаю об этом вот уже 40 лет. Вы пришли к тому пункту, где Вы

видите еще лишь все в черном [schwarz]». И вдруг мне стало ясно, что я вступил если и не в «просвет бытия», то хотя бы в ясность моего собственного сознания: этим путем я дальше не пойду. Простившись с Хайдеггером, я распростился также и с онтологической дифференциацией, отказался от подготовки диссертации у Метамакса (наверстывать упущенное мне пришлось другим путем) и никогда больше не касался той работы. Почему я упомянул об этом? Потому что беседа с Хайдеггером стала для меня ключевым философским переживанием, а на основе этого опыта, который повел меня от бытия к существу [Seienden] и к со-существующим [Mit-Seienden], удалось, как мне кажется, понять кое-что лучше, в том числе и Хайдеггера. Наконец, я рассказываю эту историю потому, что она вписывается в контекст. С мета-физической точки зрения бытие для Хайдеггера не что иное, как ДРУГОЕ, а в качестве ДРУГОГО - ИМЯ, а за этим именем не стояло ничего, т. е. стояло НИЧТО. Потому Хайдеггер так никогда и не смог достичь истины бытия, разве что истина бытия и была как раз НИЧЕМ. Чем она и является на самом деле. И мне кажется, что у Хайдеггера не было в мета-физическом и экзистенциальном плане никакого интереса достичь истины бытия, не было интереса мочь достичь ее. Ведь окажись она достигнутой, куда бы он далее экзистировал?

Я емь ДРУГОЕ, ДРУГОЕ в качестве моего ЭТОСА, моей ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ВИНЫ. Без ДРУ-

[79]

ГОГО я — ничто, я растворюсь в ничто, в *horror vacui*. Не аффицируемое, не побуждаемое к движению ДРУГИМ, Я должно аффицировать и двигать само себя. Не проецируемому на ДРУГОЕ как на САМОЦЕЛЬ, не действующему ради этой САМОЦЕЛИ, ему пришлось бы сделать свое собственное Я целью своего действия. Не опосредуемое ДРУГИМ, де-проецированное на собственное Я, оно вынуждено сделать Другое средством для того, чтобы освободиться от своей де-проекции, из тавтологического заточения Я=Я. Не воздействуя на мир, на внешнюю действительность, оно вынуждено возбуждать психическое. Гелен называл такой процесс, при котором Я становится целью действия, инверсией направленности мотива. На место эстетики истины обязующегося, состоящего в долгу перед ДРУГИМ человека, вступает теперь эстетика воздействия, эстетика очарования никому и ничем не обязанного человека. Этически обесцененный мир обладает лишь эстетической ценностью. Как раз это подразумевает Ницше, когда говорит, что существование и мир могут быть оправданы только в качестве эстетических феноменов. Ценности являлись становятся существование этических и потребительных ценностей [Gebrauchswerten]. Существеннее потому, что они становятся психическими потребительными ценностями первой степени. Не руководимый более представлениями и идеями эстетический человек только чувствам позволяет еще руководить собой, становится предрасположенным сиюминутно, внезапно отдаваться зрительным и слуховым впечатлениям. Чувства делают мир еще и чувственным, чувственно воспринимаемым, а таковым он становится только тогда, когда возбуждает нигилистическую душу. Искусство, дизайн, всякого рода артефакты могут только тогда что-либо значить для эстетического человека, когда они очаровывают и потрясают душу.

[80]

Обусловленность спасения души эстетического человека эстетическими артефактами может привести к причислению некоторых деятелей искусства к лику святых. В качестве примера можно взять Тапиеса*. Ведь Тапиес лишь изготавливает картины так же, как другие изготавливают юбки или пиджаки, а мифические и метафизические истории, которыми он закулисно-трансцендентно оправдывает свои произведения, не делают его картины лучше; они важны и значительны лишь для тех визуальных эстетов (например, для Борера⁸), которые с удовольствием слушают подобные истории и которые за видимостью картины высматривают нечто большее, хотя и узреть незримое, разумеется, духовным оком.

Картины как чувственное присутствие в качестве эпифании** чего-то такого, что из-за отсутствия видимости миметически уже непредставимо, — вот что подразумевают фанатичные эстетики истины под абстракцией. Многие художники не довольствуются тем, что их картины будут восприняты лишь в модусе эстетического воздействия; они хотят даже за кулисами картины сообщать истину, опасаясь, что их картины могут лишь нравиться, употребляться, использоваться чарующе-эстетически, тогда как истины, прежде всего трансцендентные, должны быть вечными. Строго относится к такого рода искусству и образу действия критик искусства Ханно Ройтер: «Я не считаю картины ни истечением полубожественного невыразимого сознания, ни интуициями демонических сил, но принимаю их за халтуру. Картины — это по-

* Тапиес (Tapiés) Антони (р. 1923) — испанский художник и теоретик искусства, один из лидеров абстракционизма. Его картины, написанные в мрачных тонах, нередко истолковываются как символический протест против режима Франко.

** Явление (греч.).

[81]

требительские товары (и если они не являются таковыми, то должны стать), как туалетная бумага, каблуки, нижнее белье, книги — их употребляют; это означает, что их используют конечное время (для чего они всегда и годны) и затем выбрасывают (как всегда)⁹.

С точки зрения эстетики воздействия картины, эстетические знаки, ничего не репрезентируют, они — чистое чувственно-воспринимаемое присутствие, которое аффицирует или не аффицирует психику лишь до тех пор, пока длится их присутствие. Но для Макса Бензе¹⁰ с его эстетикой констатирования [Konstatierungs-ästhetik], которая не признает никакого референта или сигнификата, трансцендирующего

материальность картины или текста, и этого было слишком много. Картины и тексты служили ему лишь для математических расчетов; вопрос о том, хороши они или плохи и как они действуют на зрителя или читателя, не имел значения и был изначально устранен. Но все-таки Бензе был исключением, а эстетические артефакты живут сегодня преимущественно как действенно-эстетические и как таковые чувственно являются зрителю.

Для нигилистической эстетической души жизненно необходимое значение смогла приобрести видимость как психическая потребительная ценность [Gebrauchswerte] в отличие от физической потребительной ценности (заметим, что Маркс не знал этого противопоставления, а в XX столетии, пожалуй, тоже об этом не догадывались в полной мере), что привело в области дизайна обиходных вещей к замене формулы домоустройства *form follows function** постмодерной формулой *function follows form* — *until disfunction*** . Например, стул пыток

* Форма следует за функцией (англ.).

** Функция следует за формой - вплоть до дисфункции (англ.).

[82]

Моранди с серпом и молотом, идеологическим символом, иронически-эстетически применяемым в качестве спинки, непригоден для долгого сидения на нем. Андреа Бранзи, теоретик и поборник *nuovo disegno**, в ходе одной дискуссии¹¹ спросил меня, не хотел ли бы я, вне зависимости от цены, приобрести этот стул. Я ответил, что тогда мне пришлось бы приобрести два стула — один для сидения, а другой для созерцания, что вынудило бы меня, если последовательно проделать то же самое и в отношении других вещей, к увеличению жилой площади. Я настаиваю на том, чтобы учитывать в дизайне стульев не только лишь зрительно-эстетическую, но прежде всего седалищно-эстетическую точку зрения (эстетическую — в смысле ощущения), т. е., в конечном счете, я ратую за то, чтобы считать удобство сидения первостепенным, в отличие от установленного ещё Bauhaus абсолютного первенства красоты по отношению к функции.

Согласно чувственно-эстетическому (зрительно-эстетическому, слухо-эстетическому и т. п.) и соответствующему действенно-эстетическому образу мысли, легитимно все, что чарует, стимулирует нигилистическую душу. И было бы в духе *постмодерна* придумать также свастику вместо серпа и молота в спинке нового стула дизайна от Моранди, как и серо-полосатые, инспирированные концлагерями пижамы одной японки-модельера, т. е. игнорировать этическо-идеологическую идиосинкразию. Нигилистическому Я нужно вырваться из своего Я, стать отрывающимся, увлекающимся. Нигилистическое Я мыслит эгоцентрично [egofugal], топофобически [toprophobisch], исходно [wegkünftig], а не приходно [hinkünftig], не филологически [philologisch]. Следовательно, с нигилистичес-

* Новый дизайн (исп.).

[83]

кой точки зрения, мир (люди и вещи) имеет ценность лишь в функции его эстетической способности провоцировать, прельщать, побуждать, увлекать, захватывать. И поскольку раздражители действуют лишь пока влияют на Я и расходуются, эстетический мир видений [Erscheinungswelt] должен перманентно обновляться. Неверность вещам и людям, которые ценятся лишь эстетически, как я уже показал в *Де-проецированном человеке*, является в той же мере психической необходимостью, в какой она стала социальной добродетелью в потребительско-эстетическом обществе, настроенном на перманентное экспансивное производство и потребление. Пример с Моранди поясняет это: зрительно-эстетическое и, значит, действенно-эстетическое потребление стульев беспредельно (экономика и реклама способствуют этому, опираясь в том числе на аргументы в пользу политики полной занятости), тогда как с точки зрения седалищно-эстетической потребительной ценности одного стула вполне достаточно на всю жизнь. Критерий эстетического, перемещенный в психику вследствие замены эстетики истины эстетикой очарования и воздействия, позволяет считать и объявлять эстетическим все, что приводит в возбуждение, гонит вовне и вдаль нигилистическое Я. Тело нигилистического Я, де-проецированное от Другого, редуцированное к *physis** и мета-физической потребности, тоже эстетически используется, инструментализируется, эксплуатируется, мобилизуется, расширяется, «простирается» (Лиотар)¹² и сенсibiliзируется в качестве источника удовольствий, переживаний во всех их чувственно-физических измерениях: гастрономическом, сексуальном, хватательном, упаковывающем (ср. упакованный Христо Рейхстаг) и др. Избавленное от

* Природа (греч.).

[84]

этическо-идеологического корсета, сковывавшего отношение людей к миру, автономное нигилистическое Я свободно. Все люди, попадавшие в этот корсет, были стиснуты более или менее сходным способом -- определенным воззрением на правильное устройство мира, на доброе и злое, красивое и некрасивое и соответствующими способами деятельности. Автономное нигилистическое Я свободно воспринимать мир уже не как это должно, но как ему угодно [beliebt]; оно стало открыто восприятию, больше смотрит, слушает, пробует на вкус то и другое; а что ему годится, диктуется исключительно интересом восприятия, именно мета-физической нуждаемостью, значит - его потребностью латать прореху в бытии. «*Fait, n'importe quoi*» (Тьерри де Дюв)¹³. Кому нравятся дыни, а кому кавалерийский офицер (русская поговорка). Если бы только это. С предметно-эстетической точки

зрения эстетическая прихотливость простирается от пустых и потому еще более формально-болтливых картин, от «украшения» (Вельш)¹⁴ наших городов до облагороженного дизайном и товарно-эстетически упакованного мира наших потребительных ценностей; от товарно-эстетических потребительных ценностей до их рекламы, выдающей себя за искусство (супер-эго Михаэля Ширнера¹⁵); от наркотической зависимости в топофобном путешествии до *bungee jumping*; от рок-концерта до оглушительного рева реактивных истребителей; от морицевских* фантазий разрушения через хеймовскую** рево-

* Мориц (Moritz) Карл Филипп (1756 1793) - немецкий писатель.

** Хейм (Heim) Стефан (р. 1913) немецкий писатель, в своих романах выступивший с острой критикой тоталитарных режимов.

[85]

люционную и баррикадную ностальгию, юнгеровскую* военную эстетику до боснийско-сербского террористического туризма и т. д. Другие могут быть замучены пытками до смерти, как в *snuff movie*** , или пасть под градом гранат — шутка, довольство, переживание, жизнь скучающей нигилистической западной души оправдают это. Так, освещаемая телевидением война в Персидском заливе была рентабельна не только экономически для нефтяного бизнеса, но и эстетически — для многих миллионов людей, как, впрочем, и для пилотов США, задействованных в абстрактной, чистой, без грязи и пыли, в известном смысле, бестелесной аппаратной войне; они сидели в своих кабинах, как дети за игровыми автоматами. «И ведь великого мы хотим; наша душа хочет простираться далеко, наша сила воображения желает охватить многое. Как только эта цель достигается, все, чего хотелось, может сгинуть» (Мориц)¹⁶. Когда зло сулит удовольствие, осуществляется *постмодернистская* метаморфоза этически демонического в эстетически благоприятное. Впрочем, «*bungee jumping is an esthetical question*», «*a very good feeling*» (Деррик де Крецкове)¹⁷ — эстетика паники. В мире, который больше не требует Я, не бросает ему вызов, делает его излишним, одинокое Я вынуждено бросить вызов самому себе: при помощи *bungee jumping* сбрасывает с высоты тело, этот лишний балласт, непосредственно к границе между бытием и небытием, чем вы-

* Юнгер (Jungler) Эрнст (1895-1998) — немецкий писатель и философ. Его романы, публицистика и философская эссеистика содержат критику современной цивилизации с иррационалистических и нигилистических позиций.

** Гнетущее кино (англ.). Речь идет о документальных съемках и показе реально произошедших убийств, насилия, пыток и г. п. С некоторого времени такие фильмы рассматриваются как особый стиль кинопроизводства.

[86]

зывает чудовищное напряженно-расслабленное ощущение, достигает великого, а именно дарит самому себе жизнь. Туризм с авантюрами и борьбой за выживание, скалолазание в экстремальных условиях, автолихачество с ездой в обратном направлении, русская рулетка относятся к тем эстетическо-игровым вызовам себе, в которых развлечение, «эйфория» (Месснер¹⁸) тем интенсивнее, чем в большей мере ставкой игры является собственная жизнь. Вершина-восемьтысячник — парадигма ситуации, в которой мета-физически нуждающийся человек, не затребованный, не пользующийся спросом в сегодняшнем обществе, не желающий жить плоской банально-эстетической жизнью, вынужден ставить себе цели, которые нужны лишь для того, чтобы выдернуть свое Я из себя, привести в движение время, катапультировать себя. Вершинные цели это — Другое, предлог мета-физического удовлетворения, эрзац трансценденции. Предлог, говорю я, поскольку на вершинах никто ничего не терял. Где жизнь стала легкой, ее нужно время от времени искусственно утяжелять ради обострения чувства жизни.

Прихоти, стечения обстоятельств, апории, «осцилляции» (Ваттимо)¹⁹... В первую очередь нигилистическое Я знает лишь одно: прочь из тавтологической идентичности Я=Я, прочь из прорехи бытия. И то, как оно эстетически инструментализирует мир ради психической аффектации, ради эстетического, зависит от состояния Я, от теперешней скуки, поскольку она не что-то абстрактное, отвлеченное, но конкретная, индивидуальная, возникающая у определенных людей с их соответствующими возможностями, опытом, потребностями и жизненными мирами. От скуки я могу пойти в кино, могу информироваться до помрачения перед телевизором, курить, искать проституток, веселиться до смерти, ходить по магазинам, обедаться тортами, пьянствовать, изме-

[87]

нять дизайн моей квартиры, мастурбировать до истощения, бить гомосексуалистов, *bungee jumpen*, мчаться на мотоцикле неведомо куда, «чтобы скорее там оказаться»²⁰, смотреть *snuff movie* и многое другое. Решающим критерием для всех этих многообразных, полиморфных деятельностей является, в конечном счете, их направленность на то, чтобы стимулировать нигилистическую душу, развеять чувство ненужности рождения и жизни, а не на то, чтобы совершить в мире что-нибудь определенное, быть полезным обществу, религии, партии и другим. Да и к чему и как быть полезным обществу, если само общество стало чем-то абстрактным, анонимным. Общественная гуманитарная деятельность осуществляется организациями и институциями, выполняется людьми, которые делают свою работу и получают за это деньги, как и все, занимаются ли они исследовательской деятельностью или производят на конвейере автомобили. И налоги платят именно для того, чтобы те могли пойти на заработную плату общественно-политических деятелей, которая опять же облагается налогами для социального

обеспечения.

Нигилистические прихоти и стечения обстоятельств сводятся к тому, каков человек, преобладает ли в нем зрение, слух, сексуальная потенция или фрустрированная этика. Тем не менее мета-физический вопрос во многих случаях остается открытым, без этического или эстетического ответа. И сюда, в этот мета-физический вакуум, мета-физический пробел, который одновременно является экзистенциальной брешью конъюнктуры, устремляются с плакатов, телеэкранов и журнальных страниц готовые помочь руководители и соблазнитель или коробейники-распространители, предлагая истину-добро-красоту, рекламируя красивые, отличные товары, агитируя за определенные ИМЕНА, ЯРЛЫКИ, МАРКИ, чтобы освободить нигилистическое Я от его апорий, выр-

[88]

вать из бреда прихотей, сделать прихотливое вновь неприхотливым, пододвинуть под ноги неустойчивому, лишенному почвы Я опору [Halt] (это основная категория эстетического у Вельша), хотя бы всего лишь для нескольких шагов. «Когда уже нет соблазна, это «смертельная» утрата. Быть мертвым — значит уже не соблазняться, т. е. не быть соблазняемым», — говорит Бодрийар²¹. Однако еще до него Киркегор представлял «соблазнителя»²² в качестве эстетической фигуры. Развлекатели, соблазнитель, затейники, парикмахеры, приободрители, дарители надежд, шоу-бизнесмены, звезды футбола и певцы являются сегодня идолами и иконами нашего эстетически диссипативного общества. Они играют ту же роль, которую когда-то удерживали за собой кудесники, гуру, священники и философы. Ведь нигилистическое Я желает быть соблазненным, а будут ли заниматься этим делом в наших торговых центрах экзотические религиозные соблазнитель, которые в случае успеха отправят нигилистическое Я в *trip** на всю жизнь или даже за пределы жизни на вечные времена, или этим будут заниматься эстетические соблазнитель, это с мета-физической точки зрения эгоцентричности в конце концов не имеет значения. Однако автономия нигилистического Я у соблазненного обращается в этическую или эстетическую гетерономию²³, и тогда уже не автономное Я инструментализирует свой мир, а оно само инструментализируется, используется, управляется своим соблазнителем.

В той мере, в какой окружающий мир, вещи и люди для эстетического человека имеют ценность лишь в качестве функции, способности очаровывать, стимулировать, соблазнять, всякий отдельный человек имеет ценность для другого лишь постольку, поскольку он соблазняет и очаровывает. В нигилистическом обществе скучные для дру-

* Экскурсия, прогулка (англ.).

[89]

гих, бесполезные, ненужные люди — это те, кого следует избегать (по Киркегору, это — глупцы, тогда как скучающие от самих себя — интеллектуалы, а Ницше их считал аристократами). Как уже было сказано, в эстетическом обществе недостаточно лишь потреблять эстетическое, нужно также и самому производить его, чтобы иметь возможность участвовать в игре соблазна и очарования. Нужно самому привлекать к себе взгляд другого, поражать, бросаться ему в глаза, т. е. быть воспринимаемым. Так, отражение в глазах другого, воспринимаемость другими становится благодарным подтверждением того, что твое существование не напрасно, что ты нужен хотя бы эстетически, а для эстетического человека это уже немало, это — все. *Rescīri, ergo sum.* Лишь поскольку меня воспринимают, я существую. Итак, важно эстетически воспринимаемое самоуверение в глазах других. То, что форма преобладает над истиной, было установлено уже Готтфридом Бенном. В эту роль невольно втягиваются и преподаватели университетов. Оказывается существенным не то, что сказано, но как сказано то, что сказано, и как вообще подают, представляют себя студентам в качестве преподавателя, т. е. существен внешний, формальный план. И тот, кто нарушает эстетические границы приемлемости, должен оказаться не у дел.

Между этическим и эстетическим подчас трудно провести границы. Я не знаю, сколько идеологии в головах у *skin heads**, из-за скуки ли они избивают и убивают гомосексуалистов и турок или по идеологическим убеждениям. Для тех, кто совершает преступление от скуки, жертва случайна, ею может оказаться любой. Многим скучающим героям, чтобы пустить в ход кулаки, достаточно, если не понравился нос случайного прохожего.

* Праворадикальное молодежное движение.

[90]

Чтобы оправдать, сублимировать простое нигилистическое удовольствие от насилия, надо было бы под *skin heads* подвести какую-нибудь расистскую идеологию.

Ты видишь турка/в трамвае./он смотрит на тебя как-то/провоцирующе./тогда ты просто встаешь/и бьешь его, / ты вытаскиваешь свой нож/и колешь им семнадцать раз.

Для жертв, разумеется, все равно, по каким мотивам они были избиты, а насильники в любом случае получают удовольствие. И если *skin heads* совершают преступления во ИМЯ какого-то нацистского символа, во ИМЯ какого-то расистского постулата о чистоте, то исходя из факта, что они родились не в тоталитарной системе и не по принуждению играют свою роль, нужно задаться вопросом, не смешиваются ли здесь оба компонента: во-первых, метафизическая потребность зависимости и подчинения ДРУГОМУ, вождю, который говорит им, что делать, дает им, следовательно, экзистенциальную и прагматическую легитимацию; во-вторых, свойственный молодежи природный потенциал насилия, избыточные мускульные силы, которые не получают в этом обществе разумного направления, не могут найти в нем применения и перегореть. Поскольку в нашем мультикультурном, плюралистичном обществе человек не подвергается идеологическому принуждению и лишь поддается

соблазнам, постольку индивидуум позволяет увлечь себя тем религиям, сектам, идеологиям, которые более всего соответствуют его персональному покрою (интеллекту, жизненному опыту, воспитанию или невоспитанности, физическим потребностям, нуждам, желаниям). Гомосексуалист не позволит себе соблазниться гетеросексуальным богом, добровольно подчиниться ему. Многообразие идеологических опций объективно соответствует мировоззренческой панораме прихотей, возникшей после краха мегаисторий и тотально-тота-

[91]

литарных идеологий, а с субъективной стороны отвечает метафизической потребности вновь упразднить прихотливость и осознать себя метафизически. Экософы, неокельты, асфальтовые хопи (хопи - индейское племя в северной Америке), ариософы, дзен - некоторые из тех опций, которые идеологически заимствуют всего понемногу: горсть земли, наркотики, руны, медитацию, спиритуализм, готику, кровь, азиатчину, мифологию²⁴. Многие из этих групп могли бы быть едиными в неприятии технологии и в том, что они не хотят играть в игру либерального, потребительско-эстетического общества. Впрочем, панки, пожалуй, менее, чем *skin heads*, заинтересованы в том, чтобы политически провоцировать общество. Ужас, отвращение, брезгливое отстранение добропорядочных бургеров нашего эстетического общества потребления они принимают за успех и подтверждение своей ценности, но так может быть лишь до тех пор, пока их внешний вид способен пугать тех самых бургеров. Если какая-нибудь пожилая дама спросит у панка, сколько времени, он ответит, что лучшее время быть панком прошло. Я не могу понять возмущенных криков насчет манипулирования и промывания мозгов в сектах, рассматриваю это как тотальное притворство и в равной мере отвергаю, раз уж не обличаю, официозную монополию христианского воспитания и промывания мозгов в нашем культурном ареале. А ведь с недавних пор уже и папа римский подключен к мировому пространству Интернета.

Я вновь невольно смешал этическое и эстетическое, и это связано, прежде всего, с тем, что, с нигилистической точки зрения, прихоти имеют место не только в пределах этического и эстетического, но обе крайности проявляют себя весьма прихотливо. Невольно еще и потому, что сами предметы настоящего рассмотрения принудили меня к смешению этического и эстетического, к

[92]

рассмотрению их на одном и том же уровне. Ведь с точки зрения скуки тотальной неопределенности Я, его радикальной мета-физической потребности все равно, двигаюсь ли я к цели и понимаю себя с позиции этой цели (этически) или делаю моей целью само движение (эстетически), провожу ли я время осмысленно и полезно или просто убиваю время. Главное, что душа находится в движении. Если подумать о том, сколько времени и энергии, растроченных во ИМЯ божеств, растрочено, в конечном счете, зря, бессмысленно или всего лишь при кажущейся осмысленности, если учесть, чем был для западного человека на протяжении столетий принудительный ЭТОС, жесточайшая МЕТАФИЗИКА, а именно христианская религия, то окажется, что по результатам своего действия этот ЭТОС сразу и безусловно получил в свою пользу лучшие аргументы по сравнению с эстетическим образом жизни. Причем я еще не упомянул о том, что религии тоже принесли людям несчастья, разрушения и разгул жестокости. В этом аспекте можно даже сказать, что польза этоса для других людей находится в обратном отношении к пользе для своего собственного Я, или, другими словами, чем больше достигаемое благодаря какому-нибудь ЭТОСУ благополучие души и счастье собственного Я, тем больше несчастий для других, не принадлежащих этому ЭТОСУ. Сколько людей не имело возможности получить этическую сатисфакцию бескровно. Это обстоятельство по меньшей мере оправдывает то, что этический образ жизни — во ИМЯ креста или свастики, или серпа и молота — не может быть противопоставлен эстетическому в качестве лучшего. Следовательно, нужно оба образа жизни оставлять открытыми как произвольные опции, поскольку вопрос о том, что лучше и для кого, требует критериев, определение которых сложнее, чем кажется на первый взгляд. Поскольку этический образ жизни надолго устраняет

[93]

скуку, тогда как эстетический образ жизни вновь и вновь де-проецирует Я и сталкивает в апорию ничто, можно согласиться с тем, что, с точки зрения эгоцентричного Я, этический образ жизни предпочтительнее эстетического. Ввиду вытекающих для других последствий из этического или эстетического образа действий решение можно найти, по всей видимости, только в том случае, если, как уже неоднократно намечалось, сопоставить эти два вида последствий.

На вопрос о том, как эстетическое может компенсировать недостаток этоса, метафизический дефицит автономного нигилистического человека, пока еще нет удовлетворительного ответа. Как эстетическое может служить чарующим эрзацем религиозного? Как искусство может стать религией, т. е. встать на то место, которое было занято религией? Как может мир, говоря словами Ницше, быть оправданным только в качестве эстетического феномена после того, как истина, объявленная отвратительной, отправлена в отставку? Вопросы или способы формулировки некоторых из них заранее предполагают ответы. Чтобы искусство могло занять место религии, а эстетическое вступить на место этического, религия и этическое должны сами уже быть чем-то эстетическим, по меньшей мере иметь дело с эстетическим. Эстетическим, прежде всего, в смысле эстетики воздействия и очарования. Этос я здесь определил как такое поведение и образ действий, когда Я проецируется на ДРУГОЕ, МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ, ради которого Я существует и перед которым оно в долгу. Определенное ДРУГИМ, Я приводит себя в движение, трансцендирует к ДРУГОМУ. Чтобы Я могло быть определено

ДРУГИМ, ДРУГОЕ должно очаровать, околдовать Я, завладеть им, сделать его одержимым, опьяненным. ДРУГОЕ может быть ИДЕЕЙ, ИМЕНЕМ, СИМВОЛОМ, причем ДРУГОЕ может быть чем-то в

[94]

мире или репрезентировать ничто, быть просто наваждением. Ведь ДРУГОЕ на протяжении истории человечества - от магических культов, политеизма, монотеократических религий и до свастики, серпа и молота и, наконец, «бытия» Хайдеггера — служило магическому обольщению людей. Все желания, надежды, мечты и иллюзии, трансцендирующие данное мгновение, впадают в это ДРУГОЕ. Добавим к этому также и высказывания Хайдеггера о высоких надеждах, возложенных на решение вопроса о бытии. Очарованный бытием, Хайдеггер в свою очередь очаровал многих, в том числе и меня, хотя и на краткое время, увлек своим обаянием, причем хайдеггеровскому колдовству способствовала онтологическо-этимологическая магия языка. И все же спрошу еще раз, что стало бы с Хайдеггером, если бы он постиг истину бытия, проник в мистиерию, — расколдовал бы он тогда в какой-то мере бытие?

ДРУГОЕ, ЧАРУЮЩЕЕ, всегда играло двойную роль. Содержательно оно служило исполнению наших желаний, проецируемых из несовершенного мира, т. е. разгрузке, миру, гармонии, спасению, благополучию, справедливости, примирению. Формально оно служило, прежде всего, ответом на наши мета-физические потребности, осознаваемые лишь исходя из скуки, потребности исхода, ускользания, ответом на наше требование эк-статически трансцендировать данное мгновение. Такой формальный ответ мог бы быть предпочтительнее содержательного, и это объясняет, почему многие молодые люди быстро меняют одну религию или идеологию на другую, одни чары на другие, что скорее говорит о ценности очарования другим, а не об истине ДРУГОГО. Очарованное, опьяненное, прельщенное иллюзией ДРУГОГО, божественной или утопической идеей, Я устремляет себя к ДРУГОМУ, экзистенцирует в ДРУГОЕ. Однако достигает ли Я ДРУГОГО, соединяется ли с Богом,

[95]

вступает ли в утопию в результате реализации идеи, это не играет с мета-физической точки зрения никакой роли, поскольку для исходящего Я дело не в том, чтобы прийти, а в том, чтобы стремиться идти, дело в филологии, эк-стазе, трансценденции, психическом возбуждении. И это психическое возбуждение, эту увлеченность ДРУГИМ, эту трансценденцию Я воспринимает как удовольствие, радость, как «*fruitio*» (Августин)²⁵. Или, как я сказал в другом месте, надежда на счастье — это, прежде всего, счастье надежды, счастье ото-двинутости и, если угодно, даже с-двинутости*. Поскольку прибытие упраздняет отбытие, и Я вновь оказывается перед вопросом «куда?», обуславливающим убежание прочь, Я экзистенциально не заинтересовано прибывать куда-либо. С другой стороны, есть экзистирование, трансцендирование и радость трансцендирования, ради которых Я в своей идентификации с ДРУГИМ в конечном счете хочет быть для ДРУГОГО и, значит, действовать и жертвовать для ДРУГОГО.

Радость трансценденции — психическая валюта, которой этическое Я вознаграждается за свои жертвы и самоотречение. Если подумать о том, что чем сильнее и глубже Я очаровано и одержимо ДРУГИМ, отрешается телесно, тем успешнее оно анестезирует себя физически и с ловкостью факира инсенсibiliзирует по отношению к тяготам, боли и страданиям, то становится понятно, как мученики и религиозные или политические фанатики ради ДРУГОГО могут принимать и переносить телесные муки. И до настоящего времени верующие в той стране, где я пишу эту книгу, самоистязают себя поясом кающихся и взваливают на себя крест Христа не только символически. Они делают это для возбуждения эк-статического чувства, психической аффек-

* Т. е. безумия.

[96]

тации, чувства пребывания вне себя при помощи созерцания ДРУГОГО и погружения в ДРУГОЕ. Итак, если я здесь говорю об эстетике в связи с ДРУГИМ, ЭТОСОМ, МЕТАФИЗИКОЙ, то потому, во-первых, что восприятие [*Wahr-nehmung*] есть принятие истины, т. е. *aisthesis*** ДРУГОГО как ИСТИНЫ, а во-вторых, потому, что *aisthesis* ДРУГОГО как ИСТИНЫ и как ЧАРУЮЩЕГО вызывает трансцендентную радость, «*fruitio*», психическое возбуждение, ради которого Я готово идти на жертвы.

Я напомним о молодом Марксе²⁶, который как-то сказал, что самым счастливым является тот, кто других делает счастливыми. В этой связи у меня возникает еретический вопрос: разве не хотелось и не пришлось ли Марксу ради своего собственного счастья осчастливить все человечество? Счастье всех как «действительное счастье», в противоположность потустороннему «иллюзорному счастью», — лишь предлог для его собственного этического счастья. К этому можно добавить и другой вопрос: разве не был сам Маркс как человек эстетический счастлив в утопиях, которые грезилась ему и представлялись реализующимися с исторической необходимостью? Радикально продуманная и осуществленная утопия означает снятие и конец этического человека, его замену человеком эстетическим, лишним.

Там, где есть ДРУГОЕ как ИСТИНА и ЭТОС, где Я обязано ДРУГОМУ, там, естественно, искусство тоже обязано ДРУГОМУ. Задача искусства (идеологического и религиозного) состояла и состоит в том, чтобы действовать в духе эстетики истины и очарования, эстетики

* Немецкое слово *Wahrnehmung* (восприятие, ощущение) является сложносоставным: *wahr* (истинный) и *nehmen* (принимать, воспринимать), т. е. может быть переведено буквально в значении «принятие истинного». ** Чувственное восприятие (греч.).

[97]

соблазна посредством миметически-образного или символического изображения ДРУГОГО (образы Бога и религиозные мотивы, свастика, серп и молот) и вообще посредством инсценирования ДРУГОГО и торжественного служения ему (в церквах и соборах с хором и фимиамом, в политических выступлениях и маршах), почитания и прославления ДРУГОГО (Бога, вождя, политических идей), очарования людей как легковверных реципиентов искусства посредством превращения ИДЕАЛЬНОГО в чувственно воспринимаемое. Это соответствует тому, что от Гегеля до Адорно считалось задачей идеалистической эстетики, а именно, в формулировке Гегеля, — привести идею к чувственному явлению. Не кто иной, как Гегель говорил о том, как выглядела бы явленная философская идея. При представлении ИСТИНЫ ДРУГОГО как КРАСОТЫ прежде всего речь идет о том, чтобы очаровать Я и посулами вознаграждения в виде радости трансценденции побудить его совершить то БЛАГОЕ, которого ДРУГОЕ требует от Я. И кто же, очарованный ДРУГИМ, околдованный *imago** Бога или женщины, не готов пойти в огонь и воду, пока еще длится очарование? Выбора нет, поскольку колдовское наваждение означает тотальное снятие скуки, негацию экзистенциальной апории, необоснованности выбора; оно — счастье.

Итак, каким же образом оказывается возможным то, что искусство вступает на место религии? Как оказывается возможным то, что искусство служит эрзацем религиозного волшебства, само становится религией? Как метафизическо-этический дефицит может быть компенсирован благодаря эстетике? Для религиозной веры как чего-то психического, эмоционального содержание

*Образ, подобие (лат.).

[98]

безразлично. Ей все равно, верит человек в христианского или иудейского Бога или же в *Aliadooh*. Содержания обусловлены стечением обстоятельств, с семиотической точки зрения они — просто имена, звуки, внедряющиеся в душу. Но если содержание для веры безразлично, а форма, эмоциональность существенны, тогда эмоциональные события могут происходить и без содержания, без истины, тогда душа может приводиться в движение и без Бога, а именно благодаря искусству, художникам. «Эстетические ценности, — говорит Вельш, — имеют смысл в качестве воодушевляющих»²⁷. После того как разум, просвещение, враги всякого колдовства, развеяли чары ДРУГОГО, Я не обязано больше никакому ДРУГОМУ как своему обольстителю и скорее трансцендирует более успешно, находится в движении к НИЧТО. Следовательно, оно уже не наполняется счастьем трансценденции, когда из-за метафизической нуждаемости ему все-таки приходится покидать свое Я, когда «лучше хотеть ничего, чем ничего не хотеть» (Ницше); ему приходится самому зачаровывать себя, чтобы породить в себе трансценденцию, психическое возбуждение, экстаз. Лишь поскольку ЭТОС как трансценденция к ДРУГОМУ сбывается с мета-физической точки зрения только ради психической трансценденции, ради психического возбуждения, а психическая трансценденция, эк-стаз, чарующая взволнованность ДРУГИМ есть эстетика (и в смысле эстетики восприятия, и в смысле эстетики воздействия), постольку непосредственное производство эстетики способно компенсировать недостаток этоса. Человеку, не побуждаемому более ИДЕЯМИ, де-проецированному на свое Я, приходится приводить себя в движение посредством чувств. По выражению Ницше, это — низвержение идеализма в сенсуализм. Нигилистическое Я, не руководимое более ИДЕЯМИ и репрезентациями, позволяет

[99]

себе соблазняться лежащими на поверхности раздражителями мира явлений, редуцируемого к чувственной материальности. «Почему мы не идеалисты? — Прежде философы опасались чувств. Не слишком ли мы забыли эти опасения? Сегодня все мы — настоящее и будущее философии — сенсуалисты не в теории, а на практике...»²⁸

Примечания

¹ Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. 1. S. 406

² Nietzsche F. KSA. Bd. 15. S. 135.

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. 155.

⁵ См. прим. 27.

⁶ См.: Heidegger M. Warum bleiben wir in der Provinz? // Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens: Der Alemanne. -März, 1934. № 1.

⁷ Heidegger M. Metaphysik. Tübingen, 1953. S. 38.

⁸ См.: Bohrer K. H. Die Grenzen des Ästhetischen // Die Zeit. 1992. № 34, 4, 9. S. 56.

⁹ Reuther H. Serie oder verbilligte Magie? Vorläufige Unmöglichkeit einer industriellen Kunstproduktion // Wedewer R. (Hg.) Kunst als Flucht Flucht als Kunst. Zur Kritik künstlerischer Ideologien. Opladen, 1971. S. 145.

¹⁰ См.: Bense M. Aesthetica: Einführung in die neue Ästhetik. - Baden-Baden, 1982.

¹¹ На конгрессе «Актуальность эстетического».

¹² Lyotard F Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. S. 32.

¹³ «Делает неважно что», — слона Тьерри де Дюва на конгрессе «Актуальность прекрасного».

¹⁴ Из доклада Вольфганга Вельша «Эстетическое - ключевая категория нашего времени?» на конгрессе «Актуальность эстетического».

¹⁵ Из высказывания Михаеля Ширнера на конгрессе «Актуальность эстетического».

¹⁶ Moritz K. P. Fragmente aus dem Tagebuch eines Geistersehers. — Stuttgart, 1968. S. 147.

[100]

¹⁷ «Bungee jumping — вопрос эстетический... прекрасные ощущения» (Из доклада Деррика де Керикове на конгрессе «Актуальность эстетического»).

¹⁸ См.: Messner R. Jeder Berg in zerstörter Traum (Gespräch mit Andre Müller) // Die Zeit. 1960. № 6. S. 5.

¹⁹ См.: Vattimo G. Die transparente Gesellschaft. Wien. 1992. S 74.

²⁰ К фразе: «Прогресс: не знаем мы куда, а потому спешим туда» Эпиграф из: Hübner B. El hombre de-proyectado y otros ensayos. Zaragoza, 1991. P. И.

²¹ Baudrillard J. Laßt Euch nicht verführen! Berlin, 1983. S. 141.

²² См.: Kierkegaard S. Entweder/Oder. Köln-Düsseldorf, 1969. Bd. 1. S. 323.

²³ Здесь тот случай, когда определенные эстетические образцы, этикетки в качестве эстетического Другого оказывают на Я принудительное действие. Я называю это этосом эстетики. Когда человека уже не определяют идеи и содержания, тогда содержанием становится форма, формальное.

²⁴ См.: Gugenberger E., Schweidlenka R. Mutter Erde Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft. Wien, 1987.

²⁵ См.: San Agustin. Confesiones. Madrid, 1994. P. 340 f. *Fruilio* -наслаждение, отрада (лат.).

²⁶ Marx K. Texte zu Methode und Praxis. - Leck/Schleswig, 1966. Bd. I.S. 11.

²⁷ Welsch W Ästhetisches Denken. S. 14.

²⁸ Nietzsche F. KSA. B. 3. S. 623.

[101]

ОБОСНОВАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО В ЭСТЕТИЧЕСКОМ

Итак, если эстетика (в смысле эстетики воздействия, психической аффектации, экстаза, волнения) может компенсировать негатию этоса, то возникает уже не раз сформулированный вопрос: нельзя ли обосновать этос в эстетике или в эстетическом? Не может ли быть так, что Я способно существовать только для Другого и ради ДРУГОГО (Бога, отечества, общества, какой-то проблемы), поскольку оно изначально хочет приращения в качестве Я, поскольку стремится трансцендировать свое Я к Другому, так что может существовать и действовать только ради своей Я-трансценденции, ради экстаза посредством идентификации с Другим, ради ДРУГОГО? И не превращается ли Я в *alter* из-за эгоцентробежности, становясь, таким образом, способным действовать альтруистично? Иначе, если в нем не заложена потребность растрчивать себя для Других, как можно было бы объяснить то, что человек ради других жертвует собой и что жертва или даже самопожертвование выражает, пожалуй, наиболее глубокую его экзистенциальную сатисфакцию? Никто не делает чего-то напрасно, ни для чего и ни за чем, хотя иногда может показаться, будто меркантильная логика утрачивает свою силу. Так может казаться из-за многочисленных примеров героического идеализма, но кажимость возникает лишь оттого, что меркантильная логика функционирует не на одном, а сразу на многих уровнях, благодаря чему существенно разнящееся может взаимно обмениваться на компенсационной основе: материальное на нематериальное, физическое на метафизическое, чувственно-прехо-

[102]

дящее на спиритуалистически-вечное, деньги на чувства, страстные порывы на цели, а богатства мира, в том числе и собственная физическая жизнь, на ордена, почести, славу. А также, если угодно, каузальность -на телеологию. Решающим при *promesse du bonheur** оказывается не столько исполнение обещанного счастья (кто его может гарантировать?), сколько вызванные обещанием иллюзии, *bonheur de la promesse***. Они являются чем-то психическим, эстетическим, эмоционально-трансцендентным, а как таковые — чем-то настоящим и возвышающимся над мгновением, и многие готовы платить за них, не скупясь. Шансы вытянуть счастливый билет минимальны, однако многие регулярно проигрывают все свое состояние в надежде и ради надежды на счастье. Ведь надежда на счастье — это счастье надежды. Без компенсации жертв и пота, аскетизма и лишений психическо-эстетической валютой, человек никогда не создал бы ничего великого, культуры вообще.

Итак, тайна человека как человека этического скрывается, пожалуй, здесь, в эстетическом. Потребность в приращении бытия и действия я назвал мета-физической потребностью. Она манифестирует себя в нудном течении времени, скуке как требование делать что-то ради психического возбуждения. Эта потребность выходит за пределы физических потребностей и их удовлетворения. Лишь поскольку человек подвержен переживанию «затянувшегося некоторого времени», он изначально способен играть, изгоняя скуку, и может также на более высоких ступенях развития и познания своей деятельностью что-то привносить в мир. Вопрос в том, как духовно-содержательно, мотивационно конституируется целенаправленная деятельность, благодаря кото-^{*} Обещание счастья (фр.). ^{**} Счастье обещания (фр.).

[103]

рой человек влияет на Другое, привносит Другое в мир, чтобы в конечном счете действовать ради ДРУГОГО.

Если подумать о том, сколько сил и энергии тратил человек напрасно, воображая свою метафизическую обусловленность духами и божествами, хотя в сущности он не имел дела с божествами, никогда в действительности не влиял на них, а при всех молитвах, заклинаниях, жертвоприношениях и чародействах лишь в самом себе вызывал психические аффекты; если подумать далее о том, сколько сил и энергии вложил в радикальное изменение мира человек, истолковав себя со времен оседлости постметафизически или параметафизически, т.е. в духе житейских утопий, что привело к идеальным (в виде аккумуляции знаний) и материальным (в виде технологических и прочих реализаций знаний) последствиям, пошедшим на пользу (или во вред) лишь более поздним поколениям вплоть до ныне живущих, то не осталось бы сомнений в том, что для человека, помимо удовлетворения физических потребностей, на первом месте стоит удовлетворение его мета-физических трансцендентных потребностей и жажды деятельности, а уже на втором — стремление посредством своей прибавочной деятельности совершить в мире что-то такое, что скажется на нем самом как на деятеле в будущем. С этой точки зрения история человечества изобилует потреблением и выделением энергии, жертвами, тратами и издержками, которые лишь по видимости что-то вызвали в мире; если они изменили реальность или создали новую, все же в большинстве случаев появлялось не то, к чему стремились соответствующие деятели. Сколько мучеников, героев войн и революционером, а также основателей фирм, исследователей, предпринимателей, устроителей семейного очага и бесчисленное множество других так и не увидели плодов своей деятельности. Однако все это могло и может быть

[104]

лишь потому, что человек способен и хочет или вынужден действовать именно из-за психического побуждения прибавочно действовать, действовать для другого, наконец, по-видимому, ради ДРУГОГО, исходя из потребности мета-физической, а не сиюминутной физической, из потребности трансцендентной, эгоцентробежной, гонящей прочь, каковая возникает из-за нудного течения времени,

скуки и является психическим стимулом к самоаффекации. Редуцированно можно сказать: лишь поскольку человеку приходится действовать ради своего Я, т. е. ради эстетического (в смысле психической аффекации, *appétit de sentir davantage** как модификации *appétit de voir davantage***), постольку он способен двигаться к Другому, он *может* и *хочет* в конце концов быть этическим. И вопрос лишь в том, какие конкретные условия необходимы, чтобы конституировался этос. Если взять совокупную энергию, израсходованную людьми ради Другого и Других на протяжении истории, причем безвозмездно, то не придется слишком удивляться тому, что люди расходуют свои силы для Другого и в этом смысле живут этически, как и тому, что должны быть люди, которые живут только и исключительно своим производством и воспроизводством, а значит, ничем и ни для кого. В этом плане объяснять надо было бы не этических людей, тратящих свои силы для Другого, но тех, кто редуцирован к своим физическим потребностям и их удовлетворению. Если мы, нынешние люди, посредством МЕГАМАШИНЫ избавлены от многих хлопот и гетерономных сил, то это стало возможно благодаря нашим предшественникам, которые отдавали свои силы на создание этой МЕГАМАШИНЫ и на освободительную борьбу ради нас, их по-

* **Аппетит больше чувствовать (фр.).**

** **Аппетит больше видеть (фр.).**

[105]

томков, наследников. И если я говорю здесь «благодаря», то скорее констатирую причинно-следственное отношение, чем выражаю благодарность, поскольку в известном смысле трудовой этос наших предшественников виновен в том, что в качестве этических людей мы сегодня на Западе стали в значительной мере излишними и интересны только в качестве эстетически ориентированных потребителей, мы, таким образом, можем еще соперничать друг с другом только в области эстетического производственно-потребительского этоса. Если наши предки тратили силы на создание нашей МЕГАМАШИНЫ, продуцирующей товары, то многим людям сегодняшнего дня не остается ничего другого, как потреблять продукцию этой непрестанно работающей МЕГАМАШИНЫ. Если наши предки тратили себя этически продуктивно, то их потомки вынуждены тратить себя эстетико-потребительски. Человек преобразовал некогда строптивый и враждебный мир природы в технологический мир культуры, освобождаящий его от физической работы. Человек физически аккомодировал под себя природу таким образом, что уже не наталкивается на ее сопротивление и вызовы (разумеется, я намеренно преувеличиваю, ведь наряду со старыми противодействиями и вызовами появились новые, вторичные, возникшие именно вследствие радикального преобразования природы). Однако теперь перманентно приходится эстетически обновлять природу, так как она лишь в качестве эстетической провокации оправдывает себя в глазах ставшего избыточным человека.

Жорж Батай, для которого «человеческая деятельность» «не полностью редуцируется» «к процессам производства и воспроизводства», описал различные формы расходования и потребления энергии. Подобно предпринятому здесь различению между физическими и мета-физическими потребностями и соответствующими типами

[106]

действий, он провел различие между двумя областями человеческой деятельности. «К первой, редуцируемой, относится обеспечение минимального для индивидуумов некоторого общества уровня потребления, необходимого для поддержания жизни и продолжения продуктивной деятельности, т. е. речь идет просто об основной предпосылке деятельности. Вторая область охватывает так называемые непродуктивные расходы». «Роскошь, — продолжает он, — траурные церемонии, войны, культы, помпезные здания, игры, театры, искусство, перверсивная (т. е. отвлеченная от генитальности) сексуальность также представляют собой различные деятельности, которые, по меньшей мере первоначально, сами в себе заключают свою надобность»¹, т. е. осуществляются ради самих себя, без какой-либо пользы для другого. Однако я провожу различие между теми видами прибавочной деятельности, которые преследуют цели (во всяческих стратегических и этических действиях, в культурах), и теми, которые осуществляются ради самих себя в чистом виде, т. е. эстетически, в качестве игры. Для объяснения этой непродуктивной деятельности и расхода энергии Батай приводит натурфилософский аргумент: «Я исхожу из элементарных фактов: живой организм получает благодаря игре сил энергии на поверхности земли существенно больше энергии, чем необходимо для поддержания жизни. Избыточная энергия (изобилие) может быть применена для роста системы (например, организма). Если же система больше не растет, а в процессе роста не полностью поглощается избыток энергии, то он с необходимостью должен израсходоваться и пропасть без пользы, намеренно или нет, в величественной или катастрофической форме»². Мне видятся сложности при переложении моих соображений на далеко идущие и сомнительные естественнонаучные аргументы, которые могли бы быть применимыми не только

[107]

по отношению к животным организмам, но и в антропологии. Я не хочу здесь обсуждать эти трудности и остаюсь при своем антропологическом объяснении, хотя бы и более сложном, чем у Батая. Иногда все же кажется, что Батай, рассматривающий эти феномены расходования прежде всего с натурфилософской, а также экономической и культурно-этнологической точек зрения, не столь далек от антропологических размышлений, когда говорит о «радости утраты», об «оргиастическом состоянии» или о «беспричинных»³ действиях. Это, несомненно, *termini*, относящиеся к области эстетического,

скуки.

В дальнейшем более обстоятельно будет показано, как этическое может опираться на эстетическое. Как уже говорилось, это не значит, что этическое я считаю эстетической категорией, поскольку этическое шире эстетического, этическое не исчерпывается эстетическим. То, что психически оказывается тем же самым или подобным (возбуждение, эмоция, волнение в действенно-эстетическом смысле), представляется различным вне психического, в идеальной или сенсорной, материальной областях. Выдуманный образ, *imago*, идея, представление может в зависимости от силы воображения очаровывать, волновать меня, как и реальный, чувственно воспринимаемый образ или то, что отображается, ландшафт, человек. Для моих эмоций и чувств не существенно, в какого бога я верю, в христианского, иудейского или *Aliadooh*.

Различие заключается в том, чего ожидают от меня как от действующего эти образы, идеи, цели, если они вообще чего-то ожидают от меня. Бог, мой христианский Бог — а идея христианского и всякого другого бога охватывает для верующего целый комплекс проецированных ожиданий — ждет от меня как от верующего богоугодной жизни, поклонения, целомудрия, аскезы и еще многого

[108]

другого. Так же и картины на выставке ожидают от меня (или не ожидают — это зависит от меня) быть увиденными мною, и поэтому в конце концов я иду на выставку. Так же и этот текст, как я уже говорил, ожидает от меня своего завершения. Теперь мысль об этом тексте и его завершении не манит, не чарует настолько же, насколько могла бы манить идея Бога или картина, или Янка, но однажды идея написать эту работу захватила меня как намерение, цель, *telos*, требующий времени и сил. Несомненно, этот текст меня аффицирует, имеет для меня хотя бы эфемерную, влекущую вперед, филологическую ценность. Но я могу представить себе и нечто более захватывающее, эстетическое, увлекательное. Можно было бы придумать себе и более легкий путь к цели, в меньшей степени усеянный камнями преткновения. Отчего я стремлюсь вовне, прочь от себя? Оттого, что эстетическое, экстаическое тем интенсивнее, чем очаровательнее *imago*, образ, идея, цель. Если бы я верил, что могу осчастливить этим текстом человечество, как окрылило бы меня его написание! Все же к данному моменту я не знаю, будет ли он вообще опубликован и когда, будет ли он прочитан, - таким образом, мне неизвестно, не напрасны ли все мои усилия. Но вот что я хотел бы прежде всего подчеркнуть: разности и дифференцированности ДРУГИХ (божество, общество, нация, Янка, Инга и др.), которые для Я представляют ЭТОС, должностное, не соответствует разность чувств в области психики, эстетики. Трансценденция, экстаз, взволнованность различаются по интенсивности, но не содержательно, даже тогда, когда они связаны с определенным содержанием. Не случайно со мной произошло так, что спустя много времени после смерти моей жены, когда Даниель и Катарина уже выросли и стали жить самостоятельно, внезапно меня очаровала девятилетняя Анастасия из Минска и начала занимать пустующее место ДРУГОГО.

[109]

При обосновании этического в эстетическо-эмоциональном прежде всего я покажу, как Я приходит к Другому, конституирующему первоначально этос для Я. Этос я обозначил как такой образ жизни, образ действий, в котором Я определяет себя посредством ДРУГОГО, т. е. психически настраивается благодаря ДРУГОМУ и определяется им в своих действиях. Отношение Я к Другому, выраженное в динамической или кинетической формуле идентичности Я=Другому (как Я), я обозначил как психическое стремление, как становление, трансцендирование, эк-стаз. Далее при помощи написанного заглавными буквами слова «ДРУГОЕ» я попытался выразить то, что Другое появляется перед Я как ДРУГОЕ, обладающее своей собственной волей, так что Я, хотя и ради себя, желает *быть* Другим и, по всей видимости, существует и действует ради ДРУГОГО. Для кого Другой стал ДРУГИМ, тот оказывается в долгу перед ДРУГИМ, вверяет себя ему, слушается, принадлежит ему, повинен исполнять его волю. Существенное различие между этическим и эстетическим образом жизни могло бы заключаться в том, что именно этический человек находится в долгу перед ДРУГИМ и в этом само-обязательстве живет эк-статически, тогда как эстетический человек обязан лишь Другому, миру. Для этического человека ДРУГОЕ конституирует ЦЕННОСТЬ, САМОЦЕННОСТЬ, САМОЦЕЛЬ, ведь Я не эк-зистировать, лишено ценности, излишне без ДРУГОГО, посредством которого оно определяет себя; для эстетического человека Другое конституирует ценность лишь постольку, поскольку оно приводит Я в экстаз. Этический человек инструментализирован ДРУГИМ и находит свое счастье в том, чтобы в своем Я быть снятым ДРУГИМ — эстетический человек вынужден инструментализировать Другое с целью своего бегства, исторжения из Я. В этическом образе жизни снято субъект-объектное проти-

[110]

востояние, человек событийно проецируется на мир - в эстетическом образе жизни непрерывно зияет бездна между Я и миром: де-проецированному на свое собственное Я человеку приходится из-за отсутствия проекции вновь и вновь стимулировать, погонять себя. Этический человек живет во временном континууме, филологически, целеустремленно, вертикально; эстетический человек живет во временном дисконтинууме, от мгновения к мгновению, топофобически, в отторжении, пространственно, горизонтально. Мне кажется важным следующее: этический человек, проецируемый на ДРУГОЕ, руководствуется ИДЕЯМИ, ВООБРАЖАЕМЫМ, неизменным, чтимым, мотивирующим деятельность, опосредствующим его отношение к миру; при этом не важно, как я не раз подчеркивал, соответствует ли этим идеям сигнификат, репрезентируют они нечто или ничто. Напротив, эстетическому человеку, де-проецированному на свое Я, приходится в своем непосредственном отношении к миру непрерывно

обольщаться чувственно воспринимаемым, чтобы избежать себя. Этический эк-зистенциально обязанный человек повсюду окружен ожиданиями, тогда как от эстетического человека, с его эстетической точки зрения, никто и ничего не ожидает: ни Бог, ни общество, ни человек. Здесь я спрашиваю, не забывая о взаимосвязях между этосом и эстетикой, показанных уже Киркегором в дилемме «или-или»: не вытеснил ли сегодня эстетический человек этического? Это было бы логическим следствием отступления и падения человека от идеализма к сенсуализму, от метафизики к *physis*, от трансцендентности к имманентности, от *eschaton** к *hic et nunc****, от утопии к ее сомнительной реализации. Разумеется, речь идет о сегодня-

* Предел, конец (греч.). Ср.: эсхатология.

** Здесь и сейчас (лат.).

[111]

нышнем эстетическом человеке, непосредственно подверженном зрительным и слуховым впечатлениям в той мере, в какой он перманентно обуславливается этикетками, медиальными идеями потребительского общества.

Я еще раз резюмировал эти отчасти разрозненные определения этического и эстетического образа жизни, повторил ранее сказанное и еще повторю в дальнейшем. К этому меня принуждает специфика данной проблематики, которая, во-первых, требует систематичности, однако, во-вторых, все время колеблется туда-сюда между историческими экстремумами, началом человека и настоящим временем. С другой стороны, повторения служат методологической цели, постоянному представлению и подтверждению той проблематики, которая и для меня не является сама собой разумеющейся, непрестанно ускользает и, таким образом, требует новых начинаний и разработок. При этом я осознаю, что танцую на канате, натянутом над совершенно изорванной научной страховочной сетью. Я надеюсь посредством осторожных аналоговых спекулятивных конструкций и определенной когерентности развиваемых здесь мыслей возместить недостающие знания в далеких мне областях, например в этнологии, культурной антропологии.

Утверждая, что этическое основано на эстетическом, я подразумеваю, что эстетическое фило- и онтогенетически предшествует этическому (говорить об эстетическом образе жизни здесь уместно преимущественно с позиций наших дней); что человек, как это можно показать на примере детей и некоторых животных, изначально играл раньше, чем хотел и мог своей игровой деятельностью (и здесь мы покидаем животный мир) влиять на что-то в мире и быть полезным другим; до того, как физически или идеально влиять на что-либо в мире, он хотел что-то побуждать и изменять в себе. Когда я говорю здесь вообще об изменении, не следует исключать

[112].

того, что человек хочет также и сохранить, удержать в мире некоторые преходящие вещи, уносимые потоком времени, и что деятельность, таким образом, нацелена не только на изменение действительности, но и на защиту ее от изменчивости.

Всякому действию, магическому, техническому, стратегическому, этическому или коммуникативному, ориентированному на некоторое изменение действительности, предшествует стремление к аффектации, эмоциональности, эстетическому вообще. Это стремление к движению и деятельности, которое создает психическую аффектацию, а затем влияет на вещи в мире, есть не что иное, как стремление к экстазу, к трансценденции Я, основанное на мета-физической потребности, т. е. *enpui*, скуке. Тому, кто ни к чему не имеет отношения, приходится творить из ничто (Ницше). Вот и приходится человеку как существу, способному скучать, не просто удовлетворять свои физические потребности, но делать нечто большее и чего-то хотеть, чтобы избавиться от ничто.

На протяжении истории возникает один и тот же вопрос: совершает ли человек своей прибавочной деятельностью нечто полезное или только бесполезное, излишнее, чтобы не чувствовать себя бесполезным и лишним. Эстетическое как эмоциональность, как аффектация предшествует этическому, его *априорный* статус для всякого определенного, ориентированного на результат действия (а как иначе можно обосновать прибавочную деятельность, если не предположить у человека нуждаемость, побудительное основание к действиям вообще, а именно скуку?), свидетельствует еще об одном основании, относящемся уже не к эмоциональной, а когнитивно-эвалюативной сфере. Прежде чем эстетическое действие может стать этическим, человеку нужно соотнести свой образ действия с миром (к этому я еще вернусь), и это

[113]

характерно для человеческой деятельности вообще как для стратегической, целеориентированной, так и для коммуникативной. Это значит, что человек должен предугадывать или узнавать мир как событие в его каузальных связях. Аффигированный, вовлеченный вещами и их возможностями в мир, он должен хотеть, чтобы вещи определенного рода существовали или не существовали. Он должен хотеть, чтобы определенные события происходили или не происходили, и он пытается влиять на мир в соответствии со своими познаниями и конкретными намерениями, обусловленными ситуацией. Когда то, к чему человеческая деятельность относится в мире и что конституирует в мире Другое для Я, становится ДРУГИМ, оно соответствует не только определенному познавательному интересу, определенной воле, но, прежде всего, метафизической, эк-зистенциальной потребности Я существовать *ради* ДРУГОГО. Даже если божества (или прочие имена, символы), бывшие некогда *полезными* для людей в их борьбе с природой, уже не имеют ныне житейской пользы для человека, для многих они все

же исполняют функцию метафизическо-психического СМЫСЛА и трансценденции, пусть весьма абстрактную. И даже сегодня божества в этой функции могут придавать человеческой жизни и человеческому страданию интеллигибельный СМЫСЛ, который наполняет Я эк-стазом, возвышает над сиюминутностью.

Скука — мета-физическая побудительная основа прибавочной деятельности ради эстетико-эмоционального. Скука — *a priori* всякой деятельности, выходящей за пределы удовлетворения физических потребностей. Лишь поскольку человек впадает в состояние замедленного течения времени (скуку), т. е. время для него может слишком затягиваться (а скука предполагает наличие сознания, осознания мира как события), человек

[114]

имеет потребность в прибавочной деятельности, чтобы прогнать скуку, а это означает потребность преодолеть противостояние субъекта и объекта, зияющую пустоту между Я и миром, которая переживается как психическая пустота. Без мета-физической потребности в прибавочной деятельности невозможно объяснить, почему примитивный человек изначально играл и лишь по мере познания мира смог и захотел влиять на что-нибудь в мире, а это, в свою очередь, лишь позже пошло на пользу другим людям или существам. Мета-физическая потребность в прибавочной деятельности ради исхода, бегства из Я, психического возбуждения — вот объяснение того, почему человек может действовать этично, альтруистично. Только благодаря такой идентификации Я с Другими, когда Я ради себя самого существует как ради-ДРУГОГО, возможен альтруизм. «Ради самого себя» значит: имея мета-физическую потребность, трансцендировать свое Я к Другому, вырваться из тавтологии Я=Я, быть-больше, становиться, чтобы не стать лишним. В *Де-проецированном человеке я* исследовал скуку как специфически антропологическую разницу [Differenz] и даже как двигатель человечества наряду с такими движущими силами, как голод или экономические условия (Маркс), власть (Ницше, Адлер), либидо (Фрейд), которые в какой-то мере свойственны и животным. Представленная там последовательность видов деятельности (от игры, магического и религиозного к рациональному, целенаправленному и технологическому действию) сводится к тому антропологическому факту, что человеку свойственно скучать, вследствие чего он может и вынужден действовать мета-физически, сверх сиюминутности и физической нужды; и пока развитая в *Де-проецированном человеке* теория скуки не опровергнута, при всех самокритических соображениях я не вижу оснований считать иначе. В историческом плане можно кон-

[115]

статировать, что человек появился как существо, выделяющееся среди прочих живых существ, подчиненных каузальному детерминизму, и способное детерминировать себя телеологически⁴, способное действовать в мире сверх удовлетворения непосредственных физических потребностей и репродукции, способное изменять мир, созидать культуру. Скука означает отчуждение Я от мира, психическую пустоту, слишком долго затянувшееся «некоторое время», и в качестве непосредственного ответа она может потребовать игру, чтобы создать состояние психической аффектации и преодолеть бездну между Я и миром. Скуку можно понимать и как дисанцирование от мира, как свободное пространство, пространство игры, как мгновенное состояние, когда Я, с одной стороны, освобождено от каузально-детерминистской мирской зависимости, а, с другой стороны, еще не опосредовано телеологической связью с миром. Таким образом, скука способна вызвать те процессы восприятия и сознания, благодаря которым Я принимает мир в качестве событий в их временном измерении и способно быть аффицированным, вовлеченным в эти события. Позитивная или негативная вовлеченность [Betroffenheit*] является однако предпосылкой того, что Я с его способностью антиципировать события мира стремится влиять своей деятельностью на мир таким образом, чтобы вызывать позитивное и предотвращать негативное.

Если скука как мета-физическая нуждаемость человека является *a priori* человеческой прибавочной деятельности вообще, то вовлеченность в мир, в события мира является предпосылкой того, чтобы деятельность осуществлялась уже не только эстетически, лишь ради

*Это слово и зависимости от контекста переводится здесь как «вовлеченность», или «озадаченность», или «причастность».

[116]

психического возбуждения, как игра, но чтобы посредством деятельности в мире что-то приводилось в движение. Деятельность вследствие вовлеченности согласуется с миром, конкретизируется и основывается на нем, а *telos*, цель деятельности, состоит в том, чтобы вызывать те изменения в мире, которые превращают негативную увлеченность миром в позитивную, или чтобы обеспечивать и упрочивать те состояния мира, которые вызывают позитивную вовлеченность⁵. Это значит, что изменение мира осуществляется ради определенного психического изменения так же, как и сохранение мира осуществляется ради сохранения психического состояния. Чтобы вовлеченность происходила так, что человек мог бы деятельно реагировать на нее, не бросался, например, в безрассудное бегство от демонов, но влиял на нее, пытался овладеть ею, нужно чтобы он мог опережать события в мире, чтобы он обладал способностью предугадывания каузальных, развертывающихся во времени отношений между вещами. Короче говоря, он должен обладать способностью вовлекаться в мир не только актуальными чувственными восприятиями, но и представлениями, идеями о том, как мир может быть иным, лучшим, более приятным, дружественным, красивым, теплым, невраждебным, справедливым, нетягостным. И при

всей своей слабости по отношению к миру в широком смысле слова, который воспринимается первоначально как могущественный и враждебный, человек должен уже полагаться также на осознание и ощущение своей собственной силы, своих собственных возможностей, даже если они в анимистические и магические времена были еще ограничены «всесилием мыслей» (Фрейд)⁶ и по существу на самом деле еще ничего не могли противопоставить им.

Лишь на основании совместной игры чувственного восприятия и идеального представления, а также выз-

[117]

ванного ими аффицирования деятельность возможна и в смысле определения цели, *telos'a*, и в смысле мотивации (увлеченность восприятием и представлением). Если учесть, как утверждал Хейзинга, и в чем я с ним согласен, что игровая деятельность предшествовала деятельности полезной (магической и технической), что в примитивных культурах наряду с производством орудий труда существовала художественная деятельность в виде раскрашивания лиц и тел, пещерной живописи, орнаментального украшения домашней утвари и т. п., то можно констатировать, что аффицирования, исходящие от чувственных восприятий и идеальных представлений о мире (природе и людях), инициируют не только полезные или видимо полезные действия, но и бесполезные, эстетические, по видимости излишние, действия, происходящие по ту сторону борьбы за существование. Аффицирования, вызванные восприятиями и представлениями (страх, радость, ужас, удовольствие и т. п.), и инициируемые ими действия относятся к широкому спектру всего того, чем человек может быть затронут и от чего он, в случае негативной вовлеченности, хотел бы освободиться, пытается так изменить положение дел, чтобы оно соответствовало его лучшим и наиболее приятным представлениям. Впрочем, Умберто Матурана говорит об эстетике в смысле восприятия естественно-прекрасного и способности умиления, которые есть даже у животных, в частности у белок, поведение которых он наблюдал при заходе солнца в Роки-Маунтине. Разве что животные, в данном случае белки, не могут изменять окружающий их мир, придавать ему вид, сообразный лучшему эстетическому чувству.

Так, примитивный человек периода анимизма, пожалуй, наиболее ранней стадии человеческой культуры, познавал мир (природу, животных, деревья, плоды, солнце, луну, небо, людей) не как то, что есть само по

[118]

себе, но как то, что на него действует. Он проецировал психические состояния (испуг, страх, удовольствие) на вещи, т. е. приписывал свои чувства вещам как их свойства или, другими словами, анимировал, одушевлял, оживлял мир своей *anima*, своей душой. Прежде чем человек, вынужденный практически приравниваться к миру, мог познавать этот мир как то, что он есть сам по себе, он воспринимал мир сквозь призму его враждебности или дружелюбности. Это приписывание психических аффицирований вещам мира в качестве их свойств и одновременно их психическая интериоризация, закрепление за ними определенного значения имело следствием тот факт, что примитивный анимистический человек, а на более высоких ступенях сознания и познания соответственно человек мифологический, религиозный и идеологический, а также человек современный (вспомним о фундаменталистах, например хасидах) аффективно опосредован миром. Это психическое приписывание качеств вещам мира вело к тому, что поведение и деятельность людей во многих областях имели иррациональный характер, и чем меньше они основывались на фактических когнитивно-каузальных связях вещей мира, тем меньше это оказывало воздействие на действительность, имея лишь психический эффект. Чем более человек был вовлечен в мир аффективно, психически, тем менее эффективна в сегодняшнем сциентистском смысле была его деятельность. Это, в свою очередь, никак не означает того, что человек, обращающийся к магическим практикам, владеющий колдовским искусством и др., чувствовал себя менее защищенным по отношению к природе, чем человек сегодняшний, оснащенный технологической мощью. Напротив, одновременно с демонизацией природы человек в магии, колдовских танцах и других практиках создавал типы действий или техники овладения демонами, спо-

[119]

собы их изгнания и заклинания, привлечения их на свою сторону, себе на службу. И если первоначальная культовая деятельность была пропитана игровыми, художественными, эстетическими элементами, как показал Хейзинга, и в чем с ним, кажется, согласен Адорно, то это, прежде всего, связано с тем, что такая культовая деятельность считалась не столько с критериями целерациональными, основанными на каузальном познании природы, сколько с психически-эстетическими, т. е. критериями *playfulness**, забавы, экстаза, и что эта деятельность была, таким образом, в известном смысле свободной, не подчиненной законам необходимого, неизбежно *tak* существующего [Soseienden] или *tak* становящегося [Sowerdenden]. Ранние культурные проявления человека, ранние способы деятельности, ориентированные на результат или цель, были тем более определены, пронизаны *психическими* моментами, чем менее основывались на каузальном познании природы, на том, чтобы преследуемая цель предписывала бы деятельности последовательность и ритм. Впрочем, когда Адорно утверждает, «что все дошедшее до нас древнейшее искусство, пещерные рисунки, относятся к оптической области» и что «мало или вообще ничего не известно о музыке и поэзии того же времени»⁷, то это вполне может объясняться тем, что музыка и поэзия как акустическое и устное виды творчества до изобретения письменности не могли сохраняться и передаваться. Таким образом, речь идет об эфемерных искусствах, существующих подобно танцу лишь в процессе исполнения, но ни в коем случае

не о том, что их тогда не было. Скорее можно предполагать противоположное, что именно звуковые формы художественной деятельности предшествовали изобразительным.

* Увлеченность игрой (англ.).

[120]

Для человека дело заключается не столько в том, чтобы устранять в мире причины своей озабоченности, но прежде всего в том, чтобы в себе преодолевать психическую озадаченность, т. е. все дело в психике. На это указывают все те же магические, действия, во время которых человек нечто вызывает не в *physis*, не в действительности, но лишь *психически*, в самом себе. И благодаря Фрейдю и другим мы знаем, что примитивный человек, минуя природу, компенсировал недостающие способности посредством психического — верой во всемогущество его мыслей. Итак, озадаченность, вовлеченность в мир посредством представлений о нем является мотивацией действий, первичной целью которых оказывается преодоление психической озадаченности. Тем не менее состоятельность такого преодоления как деятельности, связанной с постепенным познанием природы, соответственно зависела не только от психического, мнимого, снятия озадаченности, но и от устранения действительных ее причин. Однако то, что теперь речь идет о преодолении озадаченности посредством экстаза, транса, трансцендентного блаженства, упоения, свидетельствует, что эти способы преодоления порождаются там, где религиозная деятельность уже не оказывает влияния и имеет лишь символическое эстетическое значение.

Деятельность, ориентированная на некий эффект по отношению к кому-то или чему-то, реально существующему или только представленному, чему-то ощущаемому или химере, человеку, вещам или духам, предполагает представление о том, что хотелось бы осуществить (позитивное ожидание), или представление о том, что хотелось бы предотвратить (негативное ожидание). Эти ожидания желаемого или внушающего опасения, ожидания нужных для Я результатов имеют тем больше шансов осуществиться, чем более фундирована в действитель-

[121]

ности связь между действием и желаемым результатом. Так могло быть в примитивных культурах при изготовлении орудий труда, заготовках продуктов питания, обработке земли, определенных отношениях к сородичам, животным, растениям; причем приходилось постоянно учитывать, что другие люди являются такими же субъектами деятельности, и это обуславливало границы для их инструментализации, прежде всего, там, где они были сильнее, могущественнее. Тем не менее намерения и действия по отношению к вещам и живым существам зачастую определялись не только со стороны их эффективности, но и исполнения желаний или опасений, проекций и предположений, а успех деятельности не соотносился с самой деятельностью, не имел или почти не имел отношения к действиям и используемым средствам. Это можно сказать о магических ритуалах, связанных с дождем и плодородием, о шаманских методах исцеления⁸. Часто различные действия преследовали одну и ту же цель, или одинаковые действия предпринимались с разными целями. Если попытаться найти общий знаменатель этих действий, то его можно обнаружить в сфере психики, в состояниях экстаза, транса, упоения, в которых осуществлялись эти действия таким образом в магическом, эстетическом. Ввиду опасностей, грозящих со стороны природных сил, зверей и чужих, враждебно настроенных людей, примитивный человек в своей бессилии перед могущественной природой заручался поддержкой предполагаемых высших могущественных существ, духов и богов, чтобы с их помощью совершать то, что одному ему не под силу. Пытаясь извлечь выгоду из общения с ними, человек околдовывал их, танцевал в их честь, приносил жертвы, льстил, добываясь их благосклонности. Издавна искусство, танец, а впоследствии и религиозное искусство, литургия, живопись, архитектура имели функцию не только приводить танцующих,

[122]

участников культа в экстаз, транс, упоение силой, но и очаровывать самих богов.

Я говорил, что эстетическая деятельность непосредственно происходит из скуки как метафизической потребности человека, чтобы разворачиваться за пределами физических потребностей лишь ради времяпрепровождения, экстаза, развлечения действующего, ради психического возбуждения. Я говорил о целеориентированной или целерациональной, или стратегической деятельности, благодаря которой действующий стремится вызвать некое изменение в мире. Об этической деятельности я говорил как о такой, которая не является ни эстетически *бесцельной*⁹, ни ориентированной на цель в мире, но совершается *ради* ДРУГОГО. При этом индивиду не отдается на откуп успех, результат его деятельности, а некое определенное действие ради определенного результата он совершает не по своему усмотрению и прихоти, поскольку сам индивид находится в распоряжении ДРУГОГО, чью волю ему приходится исполнять. Тогда это и есть основанная на метафизической потребности идентификация Я с ДРУГИМ, например с Богом, высшим могущественным существом, или каким-либо иным ДРУГИМ, например кланом, обществом, заботящимся о том, чтобы Я действовало *ради* ДРУГОГО. При этом деятельность-ради-ДРУГОГО понимается в широком смысле, а именно, она направлена на ДРУГОГО (Бога, нацию, общность) не специфически-содержательно в форме, например, молитвы, богослужения, общественной службы, но вбирает в себя всякое человеческое действие, даже биологические процессы и отправления, если они осуществляются намеренно, происходят ради-ДРУГОГО. Ведь это не одно и то же, как я показал на примере бывшего секретаря IBM, печатать ли всю жизнь на пишущей машине IBM письма для IBM или для БХАГАВАН, индийского полубога¹⁰. Стро-

[123]

го говоря, здесь уже речь идет не столько о деятельности-ради-ДРУГОГО, сколько о *бытии*-ради-ДРУГОГО. Вопрос, о котором здесь постоянно заходит речь и к которому после многообразных попыток, в виде как бы сужающихся кругов, я вновь приступаю, чтобы ответить на него в какой-то мере систематически, звучит в измененной форме следующим образом: как возможно то, что человек, живя ради своего Я, т. е. ради эстетического, может одновременно существовать и действовать ради ДРУГОГО; или: как получается, что желаемое конвертируется в долженствование. Чтобы ответить на этот вопрос, мне нужно, прежде всего, тщательнее рассмотреть мотивации и цели деятельности, а также их основания. Нужно показать, что вовлеченность, которая была *terminus* для того, чтобы эстетическую, мета-физическую прибавочную деятельность конкретизировать в определенную, ориентированную на успех, прибавочную деятельность, становится самостоятельной длительной вовлеченностью, долговременным аффицированием и в этом статусе определяет человека в его деятельности. Деятельность предполагает основание, потребность действовать, а цель состоит в удовлетворении этой потребности. Поэтому только от рода потребности зависит, нуждается ли деятельность, удовлетворяющая потребность, в обращении к миру и в какой мере, каким образом, т. е. нужно ли что-то изменять в мире. То, чем потребность удовлетворяется, представляет для действующего ценность, а определенные вещи в мире со стороны таких физических потребностей, как секс, голод, жажда, имеют ценность в функции их способности удовлетворять эти потребности: женщина, кусок хлеба, глоток воды. Они обладают инструментальной ценностью в аспекте удовлетворения этих потребностей, и как только произойдет копуляция, утолятся голод и жажда, они потеряют свою инструментальную потребительную ценность. Как по-

[124]

требительные ценности они будут безразличными человеку до тех пор, пока потребности не возобновятся.

Но деятельность человека определяется не только физическими потребностями воспроизводства, самосохранения, защиты от непосредственной внешней угрозы. Как существо, которое может скучать, человек имеет мета-физическую потребность, превосходящую сиюминутные физические потребности и побуждающую его к чему-то большему, чем их удовлетворение. Эту потребность мы определяли как предпосылку, *a priori* всякой прибавочной деятельности: от игры и целеориентированных действий до этических поступков. Скука означает способность людей опережать себя во времени и желание избавляться от времени, которое предвидится слишком затянутым. Я способен духовно опережать как самого себя, так и мир в его бытии и становлении. Поскольку человек не только *чувственно* воспринимает мир в его сиюминутной данности и психически аффицируется этим восприятием, что вызывало бы очень примитивные реакции (например, упомянутое бегство от демонов), но способен также духовным видением представлять мир в его будущем, в его возможностях" и еще быть аффицированным этими представлениями, постольку его задевает расхождение между действительно воспринимаемым миром и возможным, представляемым. Это расхождение, противоречие придает конкретность мета-физической прибавочной деятельности. Вследствие представления о лучшей действительности может провоцироваться негативное восприятие существующего мира и недовольство им, так что одно лишь представление о дворце вызывает у человека недовольство хижинкой, в которой он счастливо жил до сих пор.

Озадаченный миром человек действует не ради удовлетворения возникающих физических потребностей,

[125]

однако и не только из-за скуки, чтобы провести время. Озадаченный миром человек становится в своих действиях посредником между миром, данным в чувственном восприятии, и возможным, надлежащим, деятельно достижимым миром мечты; он действует ради преодоления противоположности между ними. Итак, озадаченность или вовлеченность представляют собой ту психическую мотивацию деятельности, ту потребность, вызванную, с одной стороны, чувственным восприятием мира и, с другой стороны, духовным видением, идеей мира (здесь можно говорить об идеальных потребностях в противоположность физическим), из-за которой человек действует уже не только непосредственно ради самого себя, но, аффицированный миром, Другим, вырывается из своего Я, понуждаемый изменить что-либо в мире. Благодаря провокации деятельность впервые обретает цель, которая уже не замыкается на собственном Я с его непосредственными потребностями, а вынесена вовне, в мир, направлена на Другое. Тем самым человек из существа, детерминированного инстинктами, каузально определенного и обусловленного, превращается в существо, определяющее само себя, т. е. телеологическое, трансцендирующее свое Я к Другому, к цели. Если Маркс говорит о том, что животное желает того, в чем нуждается, а человек, напротив, нуждается в том, чего желает (а я как-то задался вопросом, что же делает человека желающим все большего для того, чтобы он еще больше нуждался?), то вовлеченность в ее позитивной форме могла бы быть тем *terminus*, который лучше всего воспроизводит нужность желания или конкретно желаемого. Аффицированный возможностями мира, своим Другим¹², своим «еще-не» наличным, идеей мира лучшего, более красивого и приятного, которая аффицирует психику как уже что-то наличное, человек может действовать сейчас, в данный момент, хотя успех

[126]

дела придет к нему или другим людям лишь в будущем либо его не будет вообще. И если духовно-психическая озадаченность оказывается в конфликте с физическими потребностями, он может принять

сторону Психеи против *physis*, предпочесть спасение души сытому желудку. В худшем случае человек, поглощенный заботой, лишится пропитания, будет умирать с голоду перед полным столом, а в лучшем случае, хотя это зависит от перспективы рассмотрения, он перед лицом опасности будет рисковать своей жизнью (например, ради спасения утопающего). Только вовлеченность как психическая категория позволяет объяснить, почему возможен альтруизм в широком смысле как деятельность-ради-Другого, а вопрос о том, способен ли человек настолько посвятить себя Другому, чтобы не пожалеть и собственной жизни, является вопросом интенсивности. Иначе говоря, от аффицирования Другим и идентификации с ним зависит то, действует Я ради ДРУГОГО или нет. Однако поскольку Я, затронутое Другим, лишь преодолевает в деятельности ради Другого собственную озадаченность, можно сказать, что, действуя ради ДРУГОГО, по существу Я действует ради самого себя. Но это возможно, как уже говорилось, лишь потому, что человеку из-за его мета-физической потребности необходима прибавочная деятельность.

Только что я определил ценность как функцию чего-то удовлетворять определенные потребности и вместе с тем подразумевал инструментальные, потребительные ценности. Нечто имеет ценность вообще лишь ввиду определенной цели, в данном случае ввиду удовлетворения физической потребности. Если бы я оказался на острове, хотел пить и ковырял землю в поисках воды, а вместо воды из земли пошла бы нефть, у которой меновая ценность значительно выше, чем у воды (а меновые ценности имеют смысл лишь как потенциальные потребитель-

[127]

ные ценности¹³), то в данный момент нефть вообще не была бы для меня ценностью, поскольку ее не на что менять. Черные рынки в трудные времена — пример того, что при ограниченности потребительных ценностей вещи, обладавшие высокой меновой стоимостью, так обесцениваются, что kilo картофеля вдруг становится золотым. Ценность чего-либо зависит от потребности, спроса. Если теперь нечто имеет ценность только из-за определенной цели, то кусок хлеба ценен лишь в определенный момент как средство для утоления голода, а это предполагает, что появилось чувство голода, потребность. Надобность, цель еды состоят в том, чтобы утолять голод, а кусок хлеба — средство для этого, инструментальная, расходующаяся в употреблении ценность. Но мы уже видели, что человек как существо мета-физическое является перспективно-, целе- и *telos-нуждающимся* и что в своем опережении-себя [Sich-vorgeweg-sein], в своей открытости возможностям мира он может быть увлечен этими возможностями. Увлеченность эмоционально и мотивационно конкретизирует цель, в которой нуждается человек как мета-физически устремленное существо. И далее мы увидели, что если человек непричастен к цели, к Другим, то ему приходится непричастностью [Nicht-Betroffenheit], пустоту делать своей целью при помощи самостимуляции, самоаффицирования. Для достижения целей бывает множество средств, имеющих ценность именно в качестве средств, и бывают цели, служащие средствами для других целей; это не нуждается в особых пояснениях. Замечу лишь, что для Я, причастного к Другому, «еще-не» наличному, цели, и, следовательно, идентифицирующего себя с ним, эта цель конституируется в качестве завершающей ценности, которая, как увидим, может стать самостоятельной, независимой от обстоятельств, конституирующих цель, и так она становится самоценностью. Вместе с тем, по-видимому, про-

[128]

исходит инверсия отношения Я — Другое. Не потому Другое представляет для меня ценность, что я нуждаюсь в нем, но потому, что у меня есть потребность в ДРУГОМ, Другое представляется мне ценностью в качестве ДРУГОГО. Однако ДРУГОЕ может лишь постольку представлять для меня ЦЕННОСТЬ, поскольку я, в сущности, имею мета-физическую потребность в нем и поскольку оно лишь как ДРУГОЕ может выполнять по отношению к Я функцию метафизической экзистенциально-психической разгрузки. Уже не Другому нужно оправдывать себя перед Я с его потребностями, а, скорее, этому Я нужно оправдывать себя перед ДРУГИМ. И это решающий момент: с мета-физической точки зрения человека, цель, Другое, *telos* вопреки всем телеологическим и, значит, мифологическим, религиозным и идеологическим самообманам является не чем иным, как средством для удовлетворения мета-физической потребности. Это имеет ценность постольку, поскольку может удовлетворять экзистенциальные мета-физические потребности. Таким образом, с мета-физической экзистенциальной точки зрения цели являются средствами, предложениями для исхода [Wegkunft]. Но как раз этот характер средства и предлога не распознан, не виден для Я, проецирующего себя на цель, сосредоточенного на цели. Таким образом, мета-физически нужный человеку *telos* как раз и не должен казаться обязанным потребности своей ценностью, т. е. средством, инструментом удовлетворения потребности. Скорее *telos* должен представляться так, будто человек обязан ему, будто человек существует для ЦЕЛИ. Мета-физически необходимый *telos* как целевая причина бытия и деятельности является экзистенциальной потребностью человека существовать не ради удовлетворения потребностей, т. е. не ради Я. Устремленное к цели, одержимое Я видит и чувствует себя в своем бытии-вне-себя, спроецирован-

[129]

ном бытии Другого, призванным к высшему, всеобщему.

Поскольку Я определяет себя посредством *telos'a*, посредством ДРУГОГО, оно приходит к самому себе только через ДРУГОЕ долгими и нередко окольными путями. Обстоятельства могут сложиться так, что оно никогда не придет к себе и всегда будет в пути, или, быть может, благодаря БОЖЕСТВЕННОМУ ДРУГОМУ это удастся лишь по окончании жизни в воссоединении с БОГОМ, снятии Я в БОГЕ. Так и обывательско-марксистская революция студенчества и интеллигенции 68-го года лишь в итоге долгого

похода по учреждениям должна была достичь своей цели, когда после нетерпеливой, поначалу боевой, эйфории были выдвинуты первые суждения о том, *как* же все-таки можно создать коммунистическое общество. С этого момента революционное воодушевление заметно поубавилось.

Уже Ницше распознал то, что в мета-физическом аспекте цели являются предложениями, средствами для освобождения Я от самого себя, что всякое прибытие куда-то в конечном счете существует ради отправления отсюда. Говоря о «выходящем из берегов чувстве силы» как источнике деятельности «из чего» (это соответствует мета-физической приборочной энергии у нас), он спрашивает, «к чему? куда?» направлена деятельность и утверждает, что то, «что называют "целью", "задачей"», является «в действительности средством для этого непроизвольного взрывного процесса» «определенного количества силы». Вот что первично, «ближайше». Он говорит об «известной произвольности деятельности», о «сотнях образов действия», о «множестве целей» и «тысячах способов», которые «одинаково хорошо служат» этому «необходимому взрыву»¹⁴.

Итак, во многих случаях деятельность совершается как бы бесцельно или, лучше сказать, без осознания цели.

[130]

Это характерно для всех автоматизированных, ритуализированных и большинства повседневных действий. Они совершаются, как сказал Гелен, *a tergo**, с конца, а не с начала. Они — как бы инстинкты, как бы реакции на внешние раздражители, интеллектуальные или культурные квазиреакции. Наше отношение к окружающим вещам не является непосредственным, безоружным, мы не предоставлены чисто чувственному их восприятию, но всегда вследствие воспитания и образования опосредуем восприятие идеями, знаниями о вещах. Эти знания не только информируют о вещах, но, прежде всего, направляют наши отношения к ним, апеллируют к нашей деятельности, так что мы уже знаем, как обращаться с вещами, раньше чем узнаем, что они собой представляют. «O homme! ce Dieu t'a donné l'entendement pour te bien conduire et non pour pénétrer dans l'essence des choses qu' il a créées»¹⁵. Итак, приходится действовать, не зная, с чем и зачем действовать, прежде чем знать. Вещам, людям, учреждениям рассудочно и, значит, предрассудочно предопределены их значения: еврей, цыган, больной СПИДом, церковь, брак, невинность. Определенные действия, однажды задуманные для определенной цели, в дальнейшем становились независимыми от условий их возникновения, от целей или, лучше сказать, от осознания целей; у них появлялась собственная динамика, они обособлялись, догматизировались, идеологизировались. Действия повторялись в определенных ситуациях, становились регулярными, не подлежащими сомнению, а их легитимация основывалась именно на предании, воспроизведении, на том аргументе, что так делали всегда. Вместе с тем они давали повседневной практике немаловажную разгрузку от принятия решений, даже если эти действия были в конечном счете ошибочными или

* Сзади (исп.).

[131]

избыточными. Впрочем, иррациональные взаимосвязи проявляются и сегодня во многих способах поведения в сексуальной области, в кулинарных и застольных традициях, где для предотвращения определенных негативных или предположительно негативных последствий требуют соблюдения определенных обычаев. Некоторые иррациональные обычаи спустя века и тысячелетия еще и поныне сохраняют силу, прежде всего, в фундаменталистских религиях (вспомним кошерные предписания евреев насчет пищи), хотя давно доказана их бесосновательность, отсутствие связи между определенным образом действий и предполагаемой целью или успехом.

Испанский ребенок сызмальства усваивает слово-джокер *saca*, означающее вещи, которые нельзя трогать дома и на улице, не потому, что они могли бы быть опасными для ребенка, как нож, вилка, лезвие или огонь, но потому, что ребенок может испачкать себе руки. И когда сакральному мебельному гарнитуру угрожает опасность быть испачканным руками ребенка, многие испанские дети тоже слышат это табуирующе-тормозящее слово, которое благодаря частоте употребления позволяет в перспективе детского восприятия вообразить, будто из *каки* состоит весь мир, если взглянуть на него с семантической точки зрения. Однако если ребенок, несмотря на все родительские старания, трогает то, чего трогать нельзя, то удар по рукам, а то и по лицу должен помочь ему понять, что это действительно *кака*.

Я клоню к тому, что мы имеем дело с вещами окружающего мира не непосредственно, а связывая их с идеями, суждениями, и так или иначе мы уже знаем, что значат вещи, значат прежде всего для нас. Не только мы чего-то ждем от вещей, хотим, чтобы они удовлетворяли наши потребности, шли навстречу нашим интересам, но, в первую очередь, вещи тоже чего-то ждут от нас, требуют от нас определенного отношения. Для немца лес

[132]

значит что-то иное, чем для испанца *basque**, и потому немецкий лес ожидает от немца чего-то иного, чем испанский *bosque* от испанца. Я почти готов сказать, что *bosque* ничего не ожидает от испанца, который может обращаться с ним как заблагорассудится, преспокойно оставить мусор после пикника; сосны служат ему летом приятными дарителями тени во время сиесты, а больше он ничего не замечает: ни красоты деревьев, ни их разновидностей. Для немца же его лес — нечто священное; лес ожидает бережного отношения к себе и благоговения, т. е. является чем-то квазиэтическим, и немец не осмеливается бросать в лесу окурки.

То, что не ждет от меня ничего, позволяет инструментализировать себя по моей прихоти, является

средством для моих надобностей (как даритель тени для места пикника) или для моей выгоды (как промышленная древесина) и, таким образом, имеет для меня ценность в аспекте моих потребностей и интересов, соответствующих обстоятельствам, имеет инструментальную ценность. Напротив, то, что ожидает от меня определенного отношения, является для меня устойчивой ценностью, не зависящей от моих колеблющихся потребностей и интересов. Оно свято для меня, и от исполнения связанных со мной ожиданий зависит если не спасение моей души, то хотя бы психическое равновесие. Однако ожидания богов, людей и вещей, связанные с моим поведением, являются не чем иным, как проецируемым на этих Других желанием быть должным, быть в долгу ради моей собственной экзистенциальной разгрузки. Вообще это — скрытое мета-физическое ожидание быть ожидаемым. В том, чего конкретно ожидает от меня ДРУГОЕ, ради которого я существую, выражено мое хотение, обусловленное вовлеченностью, которое

* Лес (исп.).

[133]

вследствие идентификации с целью, ДРУГИМ, отражается во мне в качестве должного. Лишь поскольку цели обособляются, могут становиться независимыми от условий, которые впервые конституировали их в качестве целей, оказывается возможным то, что отражаемое в человеке в качестве должного и ожидаемого проистекает также и из чужой воли; и только на основании мета-физической потребности человека быть должным возможно то, что он следует чужой воле будто своей собственной.

И еще раз вернемся к немецкому лесу, специально заметив, что многие граждане Германии по воскресеньям запасаются в нем здоровьем. Лес, как мне видится из испанской перспективы, представляет для многих или некоторых немцев должное, *pendant* к Я, Другое, религию природы, эрзац-религию, предмет почитания, этос в изначальном греческом смысле как место существования, в котором отдельное Я чувствует себя снятым. Это — место воскресных трансценденций и одновременно объект восприятия, а благодаря восприятию — *aisthesis*, просто эстетическое. Адорно как-то спросил, как можно еще писать стихи о лесе после Освенцима. Но разве можно при виде чистого, умытого дождем леса не прославлять его поэтически! И пусть он будет свят для нас хотя бы уже потому, что так эстетичен. А древесину для паркета мы, немцы, лучше завезем из умытых дождем лесов Амазонки.

Исток этического — в эстетическом? Переход обозначен там, где деятельность осуществляется не ради Я, но ради ДРУГОГО, где индивид руководствуется не прихотью, но долгом, где индивид не инструментализирует Другое, но, наоборот, инструментализирован ДРУГИМ, где эстетическая радость, экстаз превращаются в этическую радость трансценденции, эк-стаз, *frutio*. Этический человек, как говорит Бюгер, ссылаясь на Киркегора, — это

[134]

новообращенный эстетический человек. Разумеется, он высказывает это в перспективе того отчаяния, которое для Киркегора представляет эстетический образ жизни, как и для Ницше, который «в отчаянии скуки», страдая от «*distraction* глаз», тем не менее направляется «к цели», и «это уже искупает суровость и тяжесть жизни». Тот же Ницше в другом месте говорит: «Терпеть не могу быть бесчувственно-полезным»¹⁶. Но человеку, прежде всего, в интересах своего собственного выживания нужно стать этическим, этически прибавочно-действующим. Вместе с тем, хотя мы экзистенциально, мета-физически, исходно нуждаемся в ЭТОСЕ, как это видно в случае Киркегора и Ницше, сегодня приходится спрашивать себя, возможно ли вообще рациональными, достоверными методами обосновать СМЫСЛ, ЭТОС так, чтобы нынешний эстет мог обратиться в этика, или же современный человек скорее всего обречен оставаться эстетом.

ДРУГОЕ, ЦЕЛИ, которые затем конституировали что-то вроде ЭТОСА, СМЫСЛА, изначально предполагают, что в духовном предвосхищении открылись возможности более красивого, надежного и безопасного мира и что человек стремился к нему, увлеченный этими возможностями и побуждаемый своей эстетической мета-физической потребностью прибавочной деятельности. И тогда это были действия по достижению желаемого или желаемые, которые предписывали человеку, как нужно действовать. Так собственная воля¹⁷ возвращалась к нему из ЦЕЛЕ-полагания, из ДРУГОГО как долженствования. С финализацией возможностей и установлением самоценностей человек уже не был предоставлен исключительно совокупности своих физических потребностей, а окружающие его вещи и люди имели теперь не только инструментальную ценность. Предвосхищая свои потребности и возможности мира,

[135]

человек наделял финальной ценностью также и те средства, которые не теряют своей значимости после употребления. Ему приходилось искать способы их сохранения для будущих нужд: богествам нужно сохранять тепло, женщине — настроение, рабам — силу. Приходилось обеспечивать их не только как актуальные, но и как потенциальные потребительные ценности, беречь, кормить, заботиться о них. Человек — ансамбль общественных отношений. Это свидетельствует о том, что Я нуждается в других людях, они имеют для него инструментальную, потребительную ценность; но Я может также предусмотреть, футуризировать потребительную ценность других людей, и с учетом будущей потребности в них и будущего их использования так поступать в данный момент, когда они не нужны, как поступают с потенциальными потребительными ценностями, чтобы они были в распоряжении, могли быть востребованы как свободная наличность, И пока это так, другие люди являются для него целью, самоценностью, Я принимает их в расчет, входит в их положение. Только так другие люди могут стать

ДРУГИМИ, общностью, *polis*'ом, которому служит индивид.

Служение общности, которая является или, лучше сказать, являлась также оборонительным сообществом, было выгодно для Я. Нечто, принятое когда-то за самоценность, например общность, так удаляется от породивших его условий, что и футуризованная потребительная ценность его нередко исчезает из сознания. Великий голод не может подвергнуть сомнению святость коровы в Индии без предварительного ослабления религии. Но корова может быть для меня свята и в другом смысле: чтобы доить ее завтра или послезавтра, мне не следует сегодня выдавливать из нее молоко, пока она не околеет. Это касается и нашего отношения к природе. Когда-то она в целом была свята для нас, хотя в чем-то и враждебна, но

[136]

затем мы ее обезбожили, десакрализовали, чтобы бесцеремонно инструментализировать ее в угоду нашей иллюзии господства и с целью физической разгрузки. Когда-то человек был вынужден защищаться от враждебной и одновременно святой природы, чтобы выживать. Сегодня он стал таким могущественным, что нужно защищать природу от него самого, его технологической мощи, чтобы человечество, нуждающееся в природе, выжило. Если бы за всеми финализированными ценностями маячила футуризованная польза, то, разумеется, того счастья, которого люди ждут и которое от нас ожидает определенного отношения (если оно нам не подарено), достаточно, чтобы дело двигалось и без объяснений, что мы приближаемся в данный момент к цели; к тому же благодаря такому приближению прибавляется счастье трансценденции, психическая валюта, нечто эстетическое, эмоциональное.

По мнению Бюгера, это эстетическое. Пожалуй, в этом смысле эстетическое имел в виду и Гегель, когда в связи с греками, определяющими себя посредством *polis*'а как ДРУГОГО, он говорил: «В общественной жизни, как в приватной и домашней, каждый был свободным человеком, каждый жил по собственным законам. Идея его отечества, его государства была чем-то невидимым, высшим, для чего он работал, что им *двигало* (курсив. — Б. Х.). Перед этой идеей исчезала его индивидуальность»¹⁸. Таким образом индивид восходил ко всеобщему, Я — к Другому, и это восхождение Я и исчезновение индивидуальности в идее, эта, по Бюгеру, «коллективная нравственность» имела «как форма... для Гегеля одновременно эстетический характер. Она — прекрасная нравственность»¹⁹. Подобным же образом Киркегор приводит этическое во взаимосвязь с эстетическим: «Только тогда, когда на жизнь смотрят с этической точки зрения, — только тогда обретают красоту, истину,

[137]

смысл, постоянство, надежность»²⁰. Надежда на счастье — это ожидание счастья, воля к счастью. Христианская надежда на счастье подразумевает, что человеку нужно заслужить его молитвой, почитанием Бога, богоугодной жизнью. Подобным же образом марксистские революционные надежды характеризовались ожиданиями от человека определенных действий, представляя собой боевой, революционный этос. Чем более счастье могло быть уверенностью в том, что в один прекрасный день мечта станет действительностью, тем больше было опосредующих моментов между счастьем и Я, отношений, например, *religio*, молитв, воспоминаний, революционной деятельности, работы. Однако все это психически воспринимается как счастье трансценденции, которое, повторяю, в конечном счете есть нечто эстетическое.

Примечания

¹ Bataille G. Das theoretische Werk: Die Aufhebung der Ökonomie. München, 1975. Bd. 1. S. 12.

² Ibid. Bd. 1. S. 45.

³ Ibid. Bd. 1. S. 10.

⁴ Из контекста понятно, что я использую здесь термин «телеологический» не в смысле чужого, навязанного «*telos*'а».

⁵ Утопические представления о «еще не» существующем лучшем отрицают настоящее или же отрицательное настоящее подталкивает меня к воображению «еще не» существующего лучшего - в обоих случаях имеется стремление к изменению настоящего. Напротив, когда настоящее воспринимается позитивно, однако ему угрожает переход в небытие, я пытаюсь удерживать настоящее, защитить его от превратностей.

⁶ См.: Freud S. Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1956. S. 374-379.

⁷ См.: Adorno T. Ästhetische Theorie. S. 480.

⁸ См.: Freud S. Totem und Tabu. Frankfurt am Main, 1956; Benedict R. Urformen der Kultur. Hamburg, 1955.

⁹ Термин *Zweck*, «цель» (см. также примечание 18 к главе «Никакого должного до желанного») обычно применяется по отно-

[138]

шению к внешнему миру. Однако имеются, строго говоря, и внутренние, эстетические цели, равно как и нет бесцельной деятельности. Действие всегда ориентировано на нечто (Другое) и совершается для того, чтобы *изменить* или сохранить что-либо. Другой вопрос, сознает ли человек, почему и зачем он действует так, а не иначе.

¹⁰ См.: Hübner B Der de-projizierte Mensch. S.77.

¹¹ В сравнении с нынешним миром представляются как позитивные возможности (утопия),

так и негативные (апокалипсис).

¹² Я употребляю понятие «Другое» для обозначения, во-первых, Другого по отношению к Я, т. е. мира вообще, вещей, людей, духов, а во-вторых, Я «еще-не» ставшего, имея в виду его изменчивость или подверженность влияниям.

¹³ Аккумуляция меновых ценностей, как и аккумуляция власти ради власти, отражает, с одной стороны, мета-физическую потребность в прибавочной деятельности, а с другой, - вовлеченность, предусмотрительность, страх, нередко вызывающий патологические влечения.

¹⁴ Nietzsche F. KSA. Bd. 10. S. 268 f.

¹⁵ «О человек! Этот Бог дал тебе разум, чтобы ты лучше вел себя, а не для того, чтобы ты проникал в сущность вещей, которые Он создал» (Voltaire. Dictionnaire Philosophique. Art. Ame (ed. R. Naves, 14)).

¹⁶ Nietzsche F. KSA. Bd. 15. S. 75.

¹⁷ Здесь нет чужой воли. При экзистенциальной потребности долженствования и повинности (в смысле самоповинности), естественно, чужая воля легко превращается в долженствование, прежде всего тогда, когда за ним стоит какое-либо обещание.

¹⁸ Hegel G. W. F. Werke. Bd. 1. S.205.

¹⁹ Bürger P. Zur Kritik der idealistischen Ästhetik. - Frankfurt am Main. 1990. S. 175.

²⁰ Kierkegaard S. Entweder/Oder. Bd. 2. S. 289.

[139]

ПРОИЗВОЛЬНЫЙ ЭТОС И МИНИМУМ ЭТИКИ

Каким же образом человеку когда-то довелось, как только что говорилось, в интересах собственного выживания стать этиком, этически прибавочно действовать, тогда как сегодня нам приходится спрашивать, можем ли мы, помимо констатации факта изначальной эк-зистенциальной мета-физической нужды, еще и рационально обосновать СМЫСЛ, ЭТОС? Изначально и в широком смысле этос был ответом как на всеобщий метафизический вопрос «куда?», так и на вопрос «как?» в плане нашего отношения к миру. На протяжении столетий и тысячелетий (вспомним, что культуры каменного века сохранились до наших дней) человек имел удовлетворительные мифологические или религиозные ответы на вопросы о мире. Человеку эк-зистенциально была важна не правильность или истинность ответа, а то, что он вообще может получить ответ, и это было для него достаточной истиной, *это* была ИСТИНА. Человек истолковывался со стороны ЭТОСА, был в долгу перед ДРУГИМ, вплетен в плотную сеть ожиданий, связанных с его существованием, деятельностью, действиями, многократно ритуализированными. Постоянству связанных с ним ожиданий и вмененного ему долженствования соответствовало постоянство потребностей, ведь ему было предписано (этически), что делать в течение дня, как обходиться с людьми и природой, о чем думать, как чувствовать и чему умиляться. При этом тягостный труд жизни, нужда и страдание, с которыми мифы и религии ничего не могли поделать, не были аргументами против владеющего и правящего людьми это-

[140]

са в той мере, в какой тяготы и нужды компенсировались валютой души, радостью трансценденции, в общем, этической сатисфакцией, которая является чем-то эстетическим. Чем жестче могли быть физические испытания и тяготы, тем интенсивнее посредством идентификации Я с ДРУГИМ утверждалось что-то вроде красоты нравственности, и таким образом этос и эстетика в какой-то мере совпадали. Почему человек был вынужден становиться этическим? Потому, что по мере осознания мира и озадаченности им на определенной ступени развития он уже не мог удовлетворять свою метафизическую потребность лишь эстетически, но нуждался в каких-то изменениях в мире. Потому, что ему приходилось уже не только инструментализировать, но и финализировать мир, т. е. этизировать свои желания и устремления, так что сообразно объектам своих желаний и целям своей воли он в конце концов осознавал себя как ДРУГОГО, как ГЕТЕРОНОМНОГО. Его подчиненность ГЕТЕРОНОМИИ, с одной стороны, была, конечно, обусловлена функцией ДРУГОГО давать экзистенциальную разгрузку. Но с другой стороны, если смотреть с позиций исторического развития, человек на протяжении тысячелетий видел себя слабым перед чуждыми, превосходящими его силами, чьей мнимой воле и предполагаемым знамениям он следовал, и они оставляли лишь немного простора для его собственной воли. Но все же эк-зистенциальная функция разгрузки и предположение о высших, превосходящих человека силах, пожалуй, совпадали, были едиными. Ведь только там, где имеются высшие, независимые от человека божественные воли или телеологические природные и исторические закономерности, где имеется всеобъемлющее человеческое должное, где имеется этос, человек связывает себя долгом. Даже бытие у Хайдеггера, первоначально мыслимое в «Бытии и времени»¹ как Dasein,

[141]

представляло собой такой этос, тогда как после «поворота» Хайдеггер, наоборот, мыслил Dasein бытия как существование-ради-БЫТИЯ.

Развенчание этих сил и принятие человеком на себя полномочий со времен оседлости стало предпосылкой того, что всеобщее долженствование раздробилось на индивидуальные хотения и произошло превращение гетерономии в автономию, субстанциального этоса² - в формальную этику, ручательства извне — в самоуверенность. Словом, человек ликвидировал этос как божественное определение и обусловливание извне. Не то чтобы человек стал благодаря этому всемогущим, но его могущество росло по мере того, как он переставал служить чуждой власти, которая все более и более умалялась, и осознавал себя господствующим, становился властителем. Освобождение от этоса, экзистенциальной вины, долженствования, от ожиданий и ответов привело к преобладанию у человека вопросов, адресованных самому себе как существованию-в-мире. Это привело также к современному кризису легитимации человеческого существования и деятельности, временные философские и идеологические снятия которого не могут не вводить в заблуждение на тот счет, что речь идет о затяжном кризисе (вспомним прежде всего о меганаррациях Гегеля и Маркса, а также о метафизике бытия Хайдеггера).

Частые перемены смысла, этоса, веры, религии и идеологии в последние столетия, происходящие у многих в течение жизни, указывают не столько на состоятельность *одного* смысла, сколько на бегство от Я. Значит, здесь можно заподозрить наличие эстетического, ведь частая смена смысла скорее объяснима ее эмоциональным метафизическим истоком, чем какой-нибудь объективной истиной, независимой от человеческой воли. Где смыслов много, где смысл становится каким угодно, там уже

[142]

нет СМЫСЛА. Прочитываем еще раз Адорно в связи с его размышлениями об искусстве: «Стало само собой разумеющимся, что уже нет... само собой разумеющегося, ...нет даже права на его существование»³. Утрата искусством своей очевидности была лишь выражением и следствием того, что

человеческое существование вообще стало спорным с тех пор, как на место этических обязательств заступили чистые возможности, которые человек лишь исследовал и хотел конкретизировать как свои собственные. Но чего он хотел и чего хотел бы? После ликвидации этоса, благодаря которому человек осознавал себя в качестве обязанного, оказалось, что он по сути — должно-хотящий [Sollen-Wollender], и это проявилось на фоне вопроса о том, может ли он вообще еще хотеть должествовать. Вспомним Ницше, для которого лучше хотеть ничто, чем ничего *не* хотеть. Однако до тех пор, пока еще нужно было одолевать гетерономию, жизнь имела смысл, хотя бы и негативный по содержанию.

Что мы должны делать, для чего жить? Сам факт такой постановки вопросов, такого рода определения смысла вопросов в аспекте должного свидетельствует о том, что мы или некоторые из нас втайне надеемся, будто кто-нибудь может любезно подсказать нам, что делать и для чего жить. Этим другим, как предлагал Тейлор, мог бы быть прежде всего кто-то из философов, кто поставил бы цель, указал СМЫСЛ жизни. Не хотеть мочь — смертная скука, означающая замкнутое существование в застенке Ничто, невозможность выйти наружу, невозможность трансцендировать Я. С топофобической, мета-физической точки зрения, с которой связаны данные рассуждения, человек имеет потребность в прибавочном существовании, прибавочной деятельности, *он хочет*, желает цель (Другое), чтобы в идентификации с нею, желающей в свою очередь человека, стать *долженствующим*.

[143]

Вернемся еще раз к мысли Маркса о том, что животное желает нужного, а человек нуждается в желаемом, и к нашему дополнительному вопросу: чем обусловлено желание человека нуждаться в желаемом? Ответ на это гласит: мета-физическая потребность в приращении бытия, прибавочной деятельности. Однако на протяжении веков, почти двух тысяч лет, эта потребность перехватывалась, предписывалась и удовлетворялась этически при посредстве христианского этоса мира иного. И вот при разрушении этого этоса данная потребность вновь открыто связывается с прибавочным бытием, прибавочной деятельностью, новыми целями. Если христианский этос, ориентированный на счастливый мир иной, придавал СМЫСЛ земной нужде и страданию, компенсируя их радостью трансценденции, то с разрушением этоса страдание утратило свой метафизический СМЫСЛ, и потому с упразднением этоса необходимой целью человеческой деятельности стало устранение нужды и страдания.

В *Задолжавшем себе будущим* я попытался выявить причины, которые вели к ликвидации христианского этоса, метафизики ВЕЧНОГО ДРУГОГО и таким образом к *метафизике* ПЕРМАНЕНТНОГО ИЗМЕНЕНИЯ* современности. Там же был поставлен вопрос о том, соответствуют ли все изменения мира каким-либо определенным целям и представлениям или они являются, скорее, результатом бесцельных поисков ради поисков и действий ради действий, бурно развивающихся-

* При переводе выражения *Metaphysik der PERMANENTEN VERÄNDERUNG der Moderne* стоит обратить внимание на слово *Veränderung* (изменение), буквальный перевод которого мог бы значить и «переход в другое». Такой «буквализм» позволяет нам уловить труднореводимую игру слов: ликвидация «Вечного Другого» ведет к процессу «перманентного превращения (современности) в другое, т.е. изменения современности».

[144]

ся во всех направлениях и послушных скорее мета-физическому влечению к приращению бытия и к прибавочной деятельности, следствия которых и следствия их следствий были непредсказуемы. Только так природа и общество могли быть радикально изменены⁴. С ликвидацией ЭТОСА, ДРУГОГО, ГЕТЕРОНОМИИ и появлением у человека автономии все стало допустимым, осуществимым, изменяемым. Это вызвало невиданный до сих пор взлет рефлексии и рационализации и повлекло выдвижение и реализацию все новых и новых целей, появление все новых и новых потребностей, привело к многообразию целей и потребностей. Вместо того чтобы истолковывать себя с точки зрения всегда неизменного ДРУГОГО, должного, предопределения, предназначения, судьбы или смысла, человек, напрасно расходовавший ради всего этого метафизический избыток энергии, теперь понял, что нужно истолковывать себя с точки зрения своих собственных потребностей и хотений⁵. Но чего же он хочет?

Целерациональность заместила этос. Человек ставит цели, а цели должны достигаться рациональными способами. Действия, служившие целям, заданным извне, ни к чему не приводившие и, значит, напрасные, как и действия, достигавшие успеха ценой больших затрат времени, человеческих и материальных ресурсов, были устранены или заменены другими, более рациональными. Но какие цели и задачи поставил перед собой человек? Ретроспективно можно констатировать, что во всех областях культуры не было действий, являвшихся самоцелью, не ориентированных ни на актуальные потребности, ни на конкретные цели и, значит, ставших самостоятельными и объяснимыми только мета-физически, каковы, например, изменение ради изменения, революция ради революции, вооружение ради вооружения, искусство ради искусства, но были также действия, ко-

[145]

торые приводили или должны были приводить ко все большей физической и психической разгрузке. Ведь если пот, нужда и страдание без компенсирующего СМЫСЛА утратили смысл, их надо было устранить из мира. И вот своенравная некогда природа, бросавшая вызов человеку, становилась все более облагороженной и приспособленной к человеческим потребностям и чувствительности. И вот стали делаться коже-, носо-, губо-, руко- и задоугодные вещи и *air conditioned**. Словом, благодаря нашей технологической культуре освобождения от чрезмерных физических усилий природа стала

человеко-авто-угодной (вспомним наше сиамское отношение к автомобилю), став нашим другим телом. Все сводилось к тому, чтобы посредством аккомодации природы, рационализации целей и средств сделать ненужной борьбу человека за выживание, и одновременно дело шло к тому, чтобы производить и предоставлять те средства, которые должны отнимать у человека ощущение своей ненужности, помогая ему убивать высвобожденное и ставшее избыточным время, чтобы не было времени для ничто, в том числе для *ennui*. Утрата этоса, превратившая человека в демиурга целей в радикальном и широком смысле слова и способствовавшая, прежде всего, культуре разгрузки, вместе с тем лишила человека эмоционально-эстетического наполнения, которое ему пришлось теперь создавать искусственно, посредством искусства, хотя и не только⁶.

То, что искусство при этом должно заступить на место религии, связано, пожалуй, с истинно-эстетическими ожиданиями, которые правомерно предъявлялись к искусству, пока оно служило религии; и как считал еще Гегель, задача искусства состоит в том, чтобы чувственно являть идею, правда, он не объяснял, *как* такое воз-

* Кондиционированный воздух (англ.).

[146]

можно. Но не позже чем со времен Ницше искусство избавляется от своей парарелигиозной роли (хотя многие и сегодня все еще не допускают такой возможности) и редуцируется в значительной мере к функции стимулирования, которую подметил Ницше⁷. Ведь там, где боги перестали воодушевлять, людям приходится воодушевляться самим. Иначе говоря, там, где ИСТИНЫ уже не очаровывают, ОЧАРОВАНИЕ становится единственной истиной. И на протяжении вот уже более столетия эта функция очарования у искусства не была незначительной до тех пор, пока оно могло инновационно-метафизически (и здесь в смысле *promesse du bonheur*) раздувать огонь все новых ожиданий и скандалов. Однако в конце концов в результате все учащающейся нео-витализации старья (неодикость, неоабстрактность, нео-и-так-далее), т. е. реанимации трупов, оно само себя инновационно-метафизически выхолостило и произвело настоящий и непростительный скандал тем, что стало уже не способно провоцировать скандалы.

Ныне ДРУГОЙ, этос, обязывающий человека, отличается тем, что, с одной стороны, он представляет собой ответ на его мета-физически обусловленную, устремленную к цели потребность, и, с другой стороны, как-нибудь и когда-нибудь он должен оказаться полезным для самооправдания. Таким ДРУГИМ был и *polis*, являясь одновременно оборонительным сообществом, и здесь возникает вопрос, может ли нынешнее общество для современного Я быть такого же рода ДРУГИМ, что, строго говоря, означало бы вместе с тем упразднение автономии. *Polis* как традиционное общество определялся общностью ценностей, происхождения, расы, территории, языка, представлявших для его совместно живущих членов общее расширенное Я-пространство, нарушение которого наносило ущерб каждому отдельному Я.

[147]

Автономия современного человека и отказ от должного в пользу человеческих желаний очистили традиционное общество от шлаков коллективно исповедуемых ценностей, передававшихся по наследству, и превратили его в современное целевое общество [Zweck-gesellschaft], общая цель которого утверждена путем согласительных процедур и есть не что иное, как мирное сосуществование автономных членов этого общества. Однако, с точки зрения автономного Я, такое целевое общество является не самоцелью, но лишь средством для жизни, которое оставляет на его усмотрение решать, стоит ли ему отказываться от своей автономии в пользу какого-нибудь этоса. Чем больше может быть игровое пространство прихоти и многообразия, тем меньше правил игры, т. е. законы и нормы совместной жизни редуцируются к необходимой норме, минимизируются до общего знаменателя, минимума *ethics*. Если в закрытых религиозных и идеологических системах тотальная и тоталитарно обязывающая гетерономия вела к гомогенизации людей, то автономия современного человека способствует гетерогенизации. Итак, минимальная этика представляет собой минимально равные ожидания по отношению ко всем членам современного общества и является предпосылкой приемлемости их различий, их инаковости. Сидят ли за моим обеденным столом черные, магометане, иудеи или атеисты, — важно, чтобы ими исполнялись подобающие правила приличия... Ведь наши идиосинкразии не столько идеологического, сколько эстетического рода. Однако целерациональность обуславливает и то, что современное общество все более оказывается обществом разделения труда которое как система с ее подсистемами и частями нуждается для своего функционирования в частичных, фрагментарных и мобильных людях (здесь я не буду подробнее рассматривать это). Пользуется спросом

[148]

уже не индивидуум, но *dividuum**, который в качестве налогоплательщика компенсирует отсутствие тех благотворных коллективных действий, которые персонально исполнялись им в традиционных обществах.

ПЕРМАНЕНТНОЕ ИЗМЕНЕНИЕ окружающего нас мира, за которым стояло *promesse du bonheur*, христианское наследие отрицания настоящего и бонификации в будущем уже не могут быть бесспорной целью человеческой деятельности⁸. Наше мета-физическое *condition humaine***, для которого цели служат лишь предлогом для ускользания от Я, выявлено. Вот веки нашей 2000-летней христианской и постхристианской истории: утешение потусторонним раем как компенсация земной юдоли, затем утешения земные, сделавшие рай излишним, и наконец сегодняшнее бегство от Я в кибер-пространство.

Раз эстетические сатисфакции не следуют больше за этическими трансценденциями или имманентными реализациями целей, они должны стать непосредственной целью нашей деятельности — в восприятии, *aisthesis* и переживании виртуальных миров. Это нужно для того, чтобы мы узнавали «истории переживаний людей», «которые вновь хотят *чувствовать* в этой процеженной и лишенной остроты культуре (курсив — Б. Х.). Истории, которые начинаются там, где жизнь проходит впустую»⁹.

Так в теории.

Ведь глядя через окно на улицу, я все еще вижу людей, спешащих в церковь.

* Делимый (лат.). Ср.: Individuum- неделимый.

** Человеческое условие (фр.).

[149]

Примечания

¹ См.; Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953.

² Субстанциальный этос имеет место там, где люди связаны общностью религии, языка, происхождения, морали, территории, расы и т. п. Чем выразительнее отличительные черты общности, чем сильнее Я идентифицирует себя с ней, тем сильнее обособление и враждебность по отношению к иноверным, иноплеменным, иноязычным.

³ Adorno T. W. Ästhetische Theorie. S. 9,

⁴ В социалистических государствах противоположная ситуация: определенные цели, ориентированные на потребности, и предписанные философско-исторические законы развития постоянно вызывали действия, тормозящие развитие. ⁵ Голод, жажда, сексуальные влечения у нас такие же, как и у животных, а все прочее обусловлено обстоятельствами. Все прочее зависит от того, какой ответ мы даем или давали на нашу мета-физическую потребность. Мы можем довольствоваться природой, окружающим нас миром, по можем и противиться ей и стремиться изменять ее.

⁶ Кому — искусство, а кому — артистизм футбола. Сколько миллионов людей мчатся к экрану во время футбольных репортажей только для того, чтобы сбежать от себя.

⁷ Конечно, современное искусство имеет и другие функции, легитимированные автономией современных художников и зависит это от вида искусства. Так, литературе *per se* более, чем живописи, свойственна содержательно-эстетическая функция.

⁸ Об этом подробнее см.: Hübner B. Die selbstverschuldete Zukunft.

⁹ Из каталога текстов: Hacking the Future. Wien: Passagen Verlag, 1996.

[150]

Научное издание

Бенно Хюбнер Произвольный этос и принудительность эстетики

Гл. редактор *И. П. Логвинов* Редакторы *А. А. Сычёв, А. А. Цапцын*

Корректор *Ю. С. Самуйлик* Компьютерная верстка *Т. В. Дугановой*

Художник *А. Л. Федорченко*

Пописано в печать 21.07.2000 г. Формат 70x100 (1/32).

Бумага офсетная. Гарнитура "Петербург".

Усл. п. л. 6,04. Уч.-изд. л. 5,7.

Тираж 1000. Заказ № 213.

Налоговая льгота - Общегосударственный классификатор Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.400

ЗАО "ПроPILEи". ЛВ № 220 от 17.02.1998 г.

220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24. Факс (017) 229 23 55, e-mail: publish@ehu.unihcl.by

Европейский гуманитарный университет,

ЛВ № 438 от 29.02.2000 г. 220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.

Электронная версия книги: [Янко Слава](http://yanko.ru) (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 03.03.08
