

Bauman Z. Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality. London: Blackwell, 1995.

Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали. Лондон: Блэкуэлл, 1995.

Моральность предпослана возможности существования человека; до всяких авторитетных объяснений, что есть добро, а что зло, мы уже стоим перед выбором, ответственность за который не исчерпывается никаким сводом правил; моральная жизнь - постоянный выбор наугад до всяких правил (р.2). Таковы исходные посылки собранных в книге эссе.

Жизнь наугад - трудное ремесло. Религия облегчала бремя выбора (греха), обещая от имени превосходящего человеческие силы и разум авторитета прощение взамен на послушание "Ему"; религия никогда не обещала безгрешной жизни. А вот светские проекты модернизма видели возможность свободы от греха и грешников, от неверного выбора в подчинении писаным законам и перенесении ответственности на сверхиндивидуальный уровень. Вместо выбора и греха они дали список обязанностей (р.4). В индустриальную "эпоху этики" мораль выводилась из кодекса универсальных (для всех и на все времена) правил поведения (р.12), была "продуктом" этики, этические принципы были "средством производства" в руках "экспертов" (literatorum), этическая философия - "технологией", добро - "плановой продукцией", а зло - "отходами производства или браком" (р.34).

В эпоху постмодерна к умершему богу присоединилось государство, отказавшееся задавать этические стандарты. Авторитеты возникают ниоткуда, чтобы, улучив момент доверия, незаметно исчезнуть в никуда - спросить не с кого. Даже на сберкнижку, как раньше, нельзя положиться: более в ходу кредитная карточка (р.5).

На социетальном уровне также произошла инверсия "верха" и "низа". В эпоху модерна "естественный" взгляд знати на спонтанную природу добра не допускал никакой ограничивающей свободы кодификации, а "низы" искали спасения от произвола сильных в установленных (оплачиваемыми "экспертами" по этике) правилах (р.38). В постсовременной ситуации господство превратилось в нешуточное ремесло, требующее специальных навыков и полной отдачи. Теперь правители, чтобы воспользоваться кредитом доверия, нуждаются в рационально обоснованной этике, а эмансипировавшиеся массы открыто чураются апелляции к разуму.

Предварительные итоги можно подвести "вычитанием" расхожих мифов ушедшей современности. Нет суверенных, универсальных, конституирующих общество "сверху" инстанций (Бога, Разума, Государства); на "моральный инстинкт" - от природы, "снизу" - надежды нет. Не верящая экспертам масса не в состоянии аккумулировать собственный кодекс универсальных принципов этики, она лишь способна формулировать "этику" в терминах "неотвратимой неизбежности", ибо человек массы всегда свободе выбора воображаемой ситуации предпочтет "я вынужден" (р.39-42).

Означает ли это аморальность современной массы? В пустоте, лишенной притяжения авторитетов, все дозволено - все, что движется, должно покинуть орбиты общества и уйти в никуда. В социологически мыслимом пространстве для этого еще нужно разогнаться до скоростей безответственности, доступных только внутри мощных и авторитетных институтов (а их-то сейчас нет!). Автор дает отрицательный ответ на поставленный вопрос: кризис этики не ведет к кризису морали. Сегодняшнюю ситуацию автор характеризует формулой "мораль без этики". Мораль в ситуации хаоса возникает эмерджентно внутри скоротечных солидарностей, моральные Я не ищут себе этических оснований, но создают их в процессе самосоздания при остром осознании личной моральной ответственности за выбор (р.17-20).

Возможность эмерджентного возникновения морали З.Бауман видит в чувствах и эмоциях, спонтанно появляющихся *изнутри* в момент появления Другого. Он обращается к рассмотрению наименее функциональных “совместностей”, которые могут возникать, например, на пляже, в зале ожидания и т.п. Оказываются рядом два (в простейшем случае) одиночества и между ними происходит спонтанный, незапланированный взрыв небытия (происходит *встреча*), знаменующий переход из “бытия-с” в “бытие-для”. В этом переходе заложен логически не разрешимый парадокс: содержание взаимоотношений задается поначалу узким до ущербности контекстом, который может вместить только “незавершенных”, не отягощенных выходящими за рамки здесь-и-теперь связями индивидов. Тонкая игра недо-сказанности обеспечивает необходимый энергетический заряд для участия друг в друге *как будто* целиком и навсегда. Оба чувствуют, что без этого участия не произойдет перехода, встречи (р.55-59).

В мир этики человека вводит не любовь, а страх (П.Рикер). Но дело не сводится к пошлой антитезе страха в опутанном правилами “бытия-с” и любви в своенравном “бытии-для”. И страх, и любовь суть социально обусловленные формы, тогда как в фокусе рассмотрения находится ситуация до всякой социальности. Важно не качество эмоции, а сама эмоциональность, эмоциональная вовлеченность Другим *до* соучастия в каком-то конкретном потоке совместных действий (р.62-63). “Бытие-для” изначально нейтрально по отношению к добру и злу, но есть лишь возможность того или (и?) другого, возможность морали и морального выбора.

Эта возможность обязательно подразумевает нереализованность, незавершенность, неподтвержденность, и она позволяет Другому постоянно быть в движении, быть “*недо*” и “*еще не*” и тем самым избежать самоотрицания в акте становления раз и навсегда чем-то определенным. Одиночество - вот причина того, что Я открывается Другому, и “только не лишая встречу ее возможностей, которые могут раскрыться лишь в будущем, у нас появляется шанс действовать морально и даже иногда быть добрыми в настоящем” (р.71). Авторский пафос очевиден: если бежать от свободы (сетовать на разрушение общественных устоев), то придется довольствоваться признанием того, что социальный мир - зол, а люди - слабы.

Бауман полемизирует с Х.Арендт, видя корень зверств тоталитаризма не в неразумии, а в нечувствительности; в мелком отказе прорваться сквозь социально сконструированные формы и общаться с лицом, а не маской (р.60-61). В заключительном эссе с этой точки зрения анализируются два наиболее мощных социальных института, порожденных модерном: бюрократия и бизнес, внутри которых, при всей их непохожести и взаимной конкуренции, становится моральным - значит заучивать, запоминать правила и следовать им.

В бюрократической организации всякое действие направлено не на объект, не на цель, а на следование *правилам* и подчинено *процедурной рациональности*. Бизнес строится на *инструментальной рациональности*: средства должны выбирать соответственно целям, а величайшее преступление - разбазаривание ресурсов. Именно в эпоху модерна бизнес отделяется от домашнего хозяйства, поскольку в противном случае невозможны имперсональные транзакции. Оба института стремятся к адиафоризации своей деятельности и нетерпимы ко всякого рода “сантиментам” (р.257-263).

С сокращенной версией эссе “Разбитые жизни, разбитые стратегии” российский читатель уже имел возможность познакомиться на страницах “Социологического журнала” (1995, №4). В полной версии рельефно показаны политэкономические импликации согласующихся с постмодерной этикой жизненных стратегий фланера, бродяги, туриста, игрока, каждый из которых стремится к новым ощущениям, избегая завершённой самоидентификации. В тех обществах, где НТП обеспечил измеряемые количественными показателями “элементарные” условия для выживания, появилась концепция качества жизни, подпитывающая стремление к удовлетворению более утонченных и более разнообразных, растущих в геометрической прогрессии

потребностей. Количественная определенность (конечность) сменилась бесконечностью, не знающей идей “завершающей стадии” и “конца истории”. Разговоры о качестве жизни - это критика повседневности, а не принципов социальной интеграции, системной организации или моральных стандартов общества; критика, для которой главное - способность ставить все новые и новые цели. При этом “качество жизни” существует как постоянно меняющийся образ, локальный и временный, сопротивляющийся всякой универсализации (р.77-80), что открывает “экспертам” практически бесконечное поле для говорения.

Выражением жизненных стратегий постмодерна в политике автор называет рейганомистику и тэтчеризм: легкая жизнь безжалостна; во имя богатства и эффективности бедные - те, кто не в состоянии играть в туристов и прочих, - должны “выйти вон”, должны быть “стерты с карты”, ибо они демонстрируют дурной вкус тем, что отклоняются от “general consensus” (в переводе на (пост)советский - от “генеральной линии”). Пафос сменяется горькой усмешкой.

Ужас, навеянный политэкономической интерпретацией, должно рассеять психотерапевтическое по духу эссе (ссылка на фрейдовскую “Цивилизацию...” в первых строках, по-видимому, не случайна) “Каталог постмодерных страхов”. Каждая эпоха имеет собственные страхи, вернее, дает старым страхам новые имена (р.105). Собственно автор упоминает только один человеческий страх: от знания, что ты не вечен и не можешь ничего с этим сделать. Чтобы сделать жизнь сносной (“liveable”), sapiens переносит фокус внимания с невозможного на то, что достижимо: разменивает один большой страх на мелкие “поблажки” (graces), оформляемые в виде ценностных ориентиров.

Первый стратегический ход беседы: показать, что ужас “пост-” ничуть не ужаснее модерна. Модерн был не столько позитивным проектом, сколько вынужденным постоянным приспособлением к последствиям разрушения “старого порядка” - желанием достичь если не предсказуемости, то хоть какой-то упорядоченности (р.106). У Бентама автор находит леденящие душу слова о необходимости организовать людские массы в дисциплинированные отряды поставщиков товаров, в тотальную “фабрику порядка” (надзора и контроля), побочным продуктом которой будет счастье максимального числа людей.

Второй ход просматривается в показе того, что позитивные достижения модерна суть продолжения его ужасов. В качестве примера выбрано отношение к телу. Тело “воина фабрики” должно вписываться в искусно спроектированную среду, наподобие тэйлоровской сборочной линии, обладать способностью управлять своими внутренними силами: соответствующим образом реагировать на задаваемые извне стимулы. Эту способность модерн назвал “здоровьем”, неспособность - “болезнью”.

Другим аспектом “здоровья” явилось понятие “нормы”. Медицина модерна много сделала, чтобы найти эмпирически точно измеряемую границу между нормальностью и ненормальностью; такое отношение к телу сравнивается с ренессансным стремлением к гармонии через умеренность и стабильность. Социальные науки, которым никогда не были чужды “телесные” метафоры, стремились определить необходимые потребности для снятия напряжения (обеспечения удовлетворения) и достижения такого стабильного состояния, которое не требовало бы дальнейшего улучшения. Потребление признавалось необходимым только для восполнения сил, а что сверх, то - роскошь.

Постмодерн видит в теле тонкий инструмент для получения разнообразных удовольствий, предоставляемых обществом потребления. Постмодерн не интересуется объективным измерением: ощущение удовольствия - прерогатива качественного подхода, а не количественного, ощущения субъективны и не поддаются не то что сравнению, но даже - выражению. На смену норме-здоровью приходит новая доминанта - “годность” как способность получать все более сильное наслаждение; “негодность” связана с вялостью, апатичностью и проч. Тело стало частной собственностью, а потому “национальное министерство здоровья” выглядит, чтоб не сильно сказать, несколько архаично.

Постмодерн сравнивается с полной излишеством готической конструкцией, излишества же необходимо компенсировать и удерживать в равновесии. Задача разума состоит в том, чтобы мудро подобрать такие напряжения, которые бы успешно компенсировали друг друга, но не одновременно, а последовательно. Вкусно выпить, потом вкусно протрезветь (р.121) - таким представляется средневековье конца XX века.

Жители двух эпох по-разному формулируют связанные с Другим страхи в ценности-поблажки. “Производитель благ” интересуется объектом в той степени, в какой тот позволяет действовать, справляться (*handle*); самое страшное для него - натолкнуться на чрезмерное сопротивление со стороны Другого и не достичь рационально поставленной цели. “Собиратель удовольствий” боится, что Другой даст ему мало удовольствия. Тема двух “политик тела” обобщается до отношений Я к не-Я. В первом случае мир представляет собой когнитивное пространство, второй - эстетическое; в рамках одного Другой - это часть работы, которую нужно сделать, в рамках второго - источник наслаждения. Признание за Другим(ой) его(ее) собственной значимости таит опасность для первого утратить четкость цели, а с ней критерии ее достижения и возможности рационально соотносить цели и средства, для второго - понизить концентрацию удовольствия от ослабленных стимулов.

Оба мира лишены морального измерения, оба актора терпят лишения от “бытия-для”, оба провозглашают эмансипацию от моральных ограничений. Производителю не нужна идентичность Другого: ею пренебрегают, ее попирают, изменяют до неузнаваемости и растворяют. Потребитель видится автором более перспективным для будущего моральных отношений, так как для получения удовольствия ему нужен автономный, иной Другой, а потому он заинтересован в том, чтобы поддерживать, а порой и изобретать инаковость.

Чем больше вкушаешь, тем больше учишься управлять с миром. Развивая способность ценить оригинальный вкус вещей, можно развить вкус к тому, чтобы *помогать* вещам обретать его. И тогда появляется возможность не только для терпимости к Другому, но для новой солидарности: в нахождении удовольствия от автономии Другого и ответственности за его неповторимость. Итак, источник будущей морали - телесное удовольствие, и надо только погодить. Автор призывает не отвергать надежду из-за непрочности ее оснований (р.125). (Однако можно вспомнить, как профессиональный гурман Гаргантюа на определенной стадии своего роста пустился на поиски неприятной утирки и в результате систематического экспериментирования открыл уникальность неоперившихся гусят.)

Более диалектичным представляется эссе о насилии. Автор начинает, вполне в духе апологетики постмодерна, с вывода о том, что в основе модерна лежит насилие, т.е. стремление сделать вещи не такими, какие они уже есть. Насилие (способность делать вещи другими) оправдывалось будущим освобождением человека от *случайных* ограничений. Даже те, кто ратовал за следование человеческой природе, видели ее не в том, какие люди есть на самом деле, а в том, какими они не могли бы стать без специального принуждения (р.166). Модерн взял на себя культурную миссию по организации цивилизационного процесса, вследствие чего территория ойкумены разделилась на территорию цивилизованности - где установлена монополия на легитимное (потому что упорядоченное) насилие, и на варварство - где нет монополии (порядка). Раз сами “варвары” считают допустимым все, что приводит к достижению цели, значит варварство - естественная территория насилия.

Бауман солидаризируется с Г.Кэйджиллом в том, что рациональное управление насилием в рамках нации-государства было возможно до тех пор, пока потенциальное и действительное насилие выносилось за его границы: либо экспортом излишков населения, либо импортом благ для поддержания охранительных институтов метрополии. Сейчас территориальная (культурная) экспансия Запада достигла возможных пределов, а кроме того, непрозрачные границы тормозят развитие транснационального бизнеса (р.251) и

насилие возвращается из периферии в центр: нет больше непрозрачных для насилия границ цивилизованного мира свободы как осознанной необходимости.

Автор доказывает, что “логика границ” применима не только на межгосударственном, но абсолютно на всех уровнях институциональной организации обществ Нового времени. Проведение все новых интрасоциетальных барьеров между “цивилизацией” и “варварством” сопровождалось расширением сферы неприменимости моральных оценок - адиафоризацией. В эпоху модерна бюрократия научилась систематически исключать целые категории людей из царства моральных субъектов, скрывать посредством разделения на мелкие операции моральные следствия целого действия, утвердила в качестве высшего морального критерия личную преданность начальству и с внедрением процедурной рациональности отменила личную ответственность. Кроме того, передовые технологии позволили дистанцироваться от “исключенных из списка”, а огромный поток картин насилия в СМК повысил нечувствительность к жестокости.

В эпоху постмодерна адиафоризация достигается за счет размывания монополии “большого общества” на легитимное насилие и приватизации проблемы идентичности. Семья, брак, родительские отношения, соседство, работа во многом утратили свою роль охранителей границ социетальной фабрики. Считавшийся естественным авторитет “старшего” квалифицируется как недопустимое внешнее насилие. Разрушение внешне заданных критериев нормы (как и внешних границ цивилизации) делает возможным проблематизацию *внутренних* барьеров, объектом невиданных “улучшений” становится, например, собственное тело. Парадокс заключается в том, что индустрия символического соблазна сделала возможной даже добровольную стерилизацию миллионов граждан демократических государств - эффект, о котором только могли мечтать “инженеры” тоталитарных машин.

Образовавшийся вакуум заполняют конструируемые “неоплеменные” локальные сообщества, что таит в себе угрозу нового витка насилия в истории. Его постсовременная специфика заключается в отказе от регулирования и децентрализации проблем идентичности; насилие реализуется по схеме “сделай сам”.

Какой может быть позиция интеллигенции (или интеллектуалов) перед лицом непредвзятых интерпретаций прошлого и настоящего?

При рождении модернистского проекта Западная Европа на три века разделилась на культурную элиту и невежественную, вульгарную, иррациональную массу, которую, по рецепту Т.Гоббса, предписывалось либо держать в страхе во избежание всеобщего хаоса, либо насильно обучать рационально действовать (буквально - calculate), искореняя неразумные влечения и страсти. Учитель стал проводником идеи нового порядка.

Поначалу учительство и правители (работодатели) были союзниками: и те, и другие смотрели на мир как на объект управления и видели себя проектировщиками, архитекторами, садовниками и т.п. Однако позже от правителей обособились высокопрофессиональные практики, пользовавшиеся огромным влиянием и уважением не столько за выполнение своей узкой социальной функции, сколько в качестве экспертов по общекультурным ценностям. И на рубеже веков на почве критической деятельности по отношению к официально санкционированному порядку интеллектуалы конституировались в самостоятельную, не имеющую узкоклассовых интересов силу, осознающую свою ответственность за социальный прогресс и соблюдение интересов общества в целом. Претензии на высшую компетентность в создании законов для наилучшей организации общества и в выборе содержания для универсального образования привело к соперничеству с политическими классами.

С усилением в обществе ориентации на потребление, а не на производство, социальная интеграция все больше достигается через соблазняющий эффект рынка, в то время как вовлечение государством граждан в политическую активность уменьшается. Политическое господство обеспечивается без культурной гегемонии, а с отделением

культуры от государства культурные элиты утрачивают свое былое политическое влияние. Появление культурного плюрализма знаменует собой утрату каких бы то ни было “объективных” иерархий культурных ценностей. Господствующий рынок не признает никаких иерархий, кроме ходкости товара. Деятели культуры воспринимают это как экспроприацию и обрушивают свой гнев на коммерциализацию культуры. Однако культурный выбор уже приватизирован и любая попытка восстановить хоть какую-то иерархию культурных ценностей воспринимается в качестве грубого насилия. Время славы и политического влияния интеллигенции как группы, несущей коллективную ответственность за культуру и этические стандарты нации, как коллективного носителя общечеловеческих ценностей ушло в прошлое и вряд ли вернется (p.234), заключает автор.

Таковы основные идеи книги З.Баумана, одного из самых глубоких современных мыслителей. Его книга “Мыслить социологически” недавно издана в русском переводе. “Жизнь во фрагментах” также будет переведена на русский и станет важным событием в научной и культурной жизни нашей страны.

О.А.Оберемко

кандидат социологических наук