

*Т.Л. Готьятова*

Сибирский государственный индустриальный университет

## ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС ПОСТУПАЮЩЕГО СОЗНАНИЯ В СОЗДАНИИ КОНСТРУКТОВ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Актуальность проблемы «поступающего сознания» вызвала необходимость вновь обратиться к вопросу исследования темы поступка как ответственности перед собой, перед другими, перед миром. В предыдущей работе [1] автор обращался к историко-философскому материалу древнегреческой эпохи, чтобы проследить становление западного человека как нравственного существа в ценностных установках на поступание. Если во времена античности и средних веков ответственность касалась, как правило, обязанности человека вести себя подобающим образом перед Богом, родом, корпорацией, то уже в новое время ответственность – это необходимость наличия собственного ответа при решении сложнейших жизненных проблем. Такая особенность связана, прежде всего, с тем, что в прошлом «ответ» как бы существовал, но его авторство имело внечеловеческую, сверхчеловеческую природу, поэтому человеку оставалось либо следовать указанному пути, либо не следовать. В новое же время возникает ситуация, когда готовых решений (ответов) нет, их надо находить, причем находить самостоятельно и индивидуально.

Целью исследования в настоящей работе становится дискурс «поступающего сознания», который принимает своеобразные формы основ «человеческого в человеке» в эпоху М.М. Бахтина до потери всего человеческого в эпоху постмодернизма. Исследуя заявленную проблему, автор обращается к трудам русских философов и к идеям философов – постмодернистов, предлагающих свое оригинальное видение поступающего сознания.

Современный индивид сталкивается со множеством репрезентаций поступка, воспринять которые он может, участвуя в повседневных культурных практиках, обретая или не обретая историческое самосознание. В так называемой постсовременности в удивительное сочетание вступают две мощные тенденции: первая – преодоление репрессивности культуры и социальности, и поступок выстраивается

как протест; вторая – культура выстраивается как некий необарочный сконструированный проект. Так называемые необарочные черты сегодняшней культуры или перформанс как способ бытия рассматриваются в творчестве ведущих западных и российских философов (К. Видаль, Э. Сикс, Л. Иригари, Г. Алмер, Г. Дебор, О. Калабрезе, Л. Ионин, В. Руднев, Т. Клименкова), которые создают иные основания, иной фундамент «поступающего сознания».

Во-первых, следует отметить, что все эти авторы, независимо от принадлежности к культуре и научному сообществу, подчеркивают, что современный мир – это шоу-мир; мир шоу-власти, мир призрачной кажимости.

Во-вторых, они анализируют более глубокие причины барочного калейдоскопа явлений, склонности не к целостному, а дробному, фрагментированному восприятию мира. Термин «необарочный» впервые был предложен западным литературоведением, хотя «запущен» в активное пользование И. Ильиным. Господство в культуре симулякров, т.е. кажимостей, не обладающих никакими референтами, господство фантомных миров самореференциальных знаков – одна из причин подобной «необарочности».

Представляется, что театрализация жизни, скорей, может быть объяснена как проявление нового внимания к Фигуративному, Риторическому, Перформансу, Игре, понятой онтологически. Многие исследователи вполне заученно повторяют фразу Шекспира о том, что в жизни, как и в театре, «все» – игра. Но игра ныне – иная.

Театрократия как другая причина такого явления подробно проанализирована в работах Л. Ионина. По мнению мыслителя, культура перестала быть сферой должного, идеального, культурой канона, образца, совершенства: все – от политики до поэтики – стало театральным. Даже дискурсивные практики стали нарочито театральными. Ориентация на присутствие зрителей, организация их активного визуаль-

ного внимания – все это говорит отчасти о преимуществах практики перформанса.

Ги Дебор совершенно определенно назвал современное общество «обществом спектакля». В своей одноименной книге он писал: «Спектакль одновременно представляет собой и само общество, и часть общества, и инструмент унификации общества. Как часть общества, он явно выступает как сектор, сосредоточивший на себе всякий взгляд и всякое сознание. По причине самой своей обособленности этот сектор оказывается средоточием заблуждающегося взгляда и ложного сознания, а осуществляемая им унификация официальным языком этого обобщенного разделения» [2]. Для Дебора важно, что спектакль не является неким дополнением к реальному миру, «он есть средоточие нереальности реального общества» [2]. Для нас предельно актуальной является мысль Дебора о том, что во всех своих проявлениях «спектакль» конституирует наличную модель преобладающего в обществе образа жизни, а следовательно, он есть повсеместное утверждение выбора. Он есть – по сути, репрезентация поступка, наглядная, простая или замысловатая, однозначная или многоконтекстная, но принуждающая к выбору.

Спектакль наделяется множеством смыслов, чрезвычайно важных для того, кто совершает и намерен совершить поступок. Он пассивен, предполагает немислимое число социальных конвенций, осложняющих «прорыв к подлинности бытия». Встраиваясь в социальность, он создает сеть спектаклей. С одной стороны, – это акцентуация визуальности, репрезентативных образов; с другой, – это своеобразное объективировавшееся видение мира, претендующее на тотальность. Спектакль создает повседневный язык. Общество, базирующееся на современной культурной индустрии, не является зрелищным случайно или поверхностно – в самой своей основе оно является зрительским, пассивным, лишенным воли к жизни, свободе. Спектакль как способ представлять мир, предъявлять мир, который уже не «схватывается» непосредственно, через специализированные опосредования, лишает «поступающее сознание» всяких оснований. Репрезентанты мира присваивают право говорить за всех и создают иллюзию репрезентации, манипулирование видением мира – средоточие спектуализации и барьер на пути поступания. Преодолеть его можно формальной интенсификацией, действиями наподобие тех, что предлагал Дебор в программах «ситуационистского интернационала» (преодоление социального отчуждения, протест по от-

ношению к феномену тотальной коммодификации и конформизма, разрушение буржуазного гештальта счастья, утверждение лозунгов целостного урбанизма, экспериментальных установок, конструирование настроений), причем, свобода индивидуального конструирования ситуаций — основа нового «поступающего сознания». Не будем говорить, чего здесь больше: радикализма, утопизма или ориентированности на ситуационистский проект как универсальную жизненную установку. Но само стремление обозначить «пассионарно-церемониальную» негативность как ключевой принцип поступка, «сконструированную ситуацию» как целостный момент жизни, оно чрезвычайно показательно для постсовременности.

Тема сконструированного бытия, его культурного и социального визажирования не только создает определенные картины мира, создает наиболее важные и значимые интерпретации, но и очень активно провоцирует определенные способы противостояния этому. Не последнюю роль здесь играют две возможных формы противостояния, которые используют концепт поступка: поступок-бунт и поступок-трансгрессия. Они и составляют структуру поступка-протеста. И, как ни странно, эти формы поступка, как и вся постсовременность, так или иначе испытали влияние философии поступка Бахтина.

Поступок-бунт здесь – самая типичная форма поступка. В «Философии поступка» М. Бахтина «Я-единственный» (немедленно заставляющий вспомнить не только о Кьеркегоре, но и о Штирнере) он знает лишь один вид должностования — «осуществить свою единственность» и один вид ответственности — «ответственность за свою единственность», а потому с подозрительностью относиться к любому «утвержденному контексту ценностей» (будь то жизненно-практические нормы или кантовский категорический императив): он боится, что такой контекст «свяжет» его единственность, подчинит ее абстрактно-всеобщим началам. «Единственный» не ведает ничего более значительного, нежели он сам, и если все же соглашается на «участное» бытие («бытие-поступок»), то делает это вовсе не потому, что готов приобщиться к превосходящим его ценностям, а потому, что, страшась «неинкарнированности» («ни в чем не укорененной жизни»), он просто вынужден «смириться», снизить до того, чтобы приобщить их к себе. А это значит: полюбить («утвердить») не бытие в себе, а «себя в бытии».

Что же касается современного бунта, то обычно выделяют, по крайней мере, два его вида: бунт разумного духа против внешней (социальные запреты, нормы и т.п.) и внутренней («жизнь», органические «порывы» и «влечения» индивида) принудительности; бунт «жизни» против всего, что заставляет ее сдерживать свои «инстинкты». «Человек духовный», наделенный разумом и целеполагающей волей, совершает то, что хочет его «Я», между тем как «человек витальный», движимый инстинктом, «истиной своих желаний», делает то, чего хочется его организму. У обоих видов бунта есть как своя «правда», так и своя «неправда». «Жизнь» драгоценна как неиссякаемый источник энергии и вечной неудовлетворенности, гарантирующих бесконечность «становления», но при этом, увы, она знает лишь «причины» и «позывы», а отнюдь не «цели» или «идеалы», и потому имморальна, слепа к нравственным ценностям, без раздумья творя насилие над ними. «Дух», напротив, разумен, свободен и светел, однако склонен к самодовольству и консерватизму; именно он создает авторитет и традицию, противящиеся всякой спонтанности.

«Дух» и «жизнь» необходимы друг другу, нуждаются во взаимопомощи.

Видение в поступке способа трансгрессии тоже, как ни странно, получило широкое распространение, благодаря сложившемуся постмодернистскому коду или разрушенным культурным кодам.

Трансгрессия в самом общем плане – это «жест, который обращен на предел» [3]. Мир наличного данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное. Трансгрессия – это выход за его пределы. Сверхает его не тот, кто принадлежит наличному, но тот, кто «свершает себя». «От существующего к возникающему» – примечательное явление в трансгрессии.

Вот эта трансгрессия, понимаемая по-разному, конструирует и бытие по-разному. Яркий представитель постмодернизма Жорж Батай писал: «Опыт-предел – это ответ, который получает человек, когда он решил радикально поставить себя под вопрос. Это решение, компрометирующее всякое бытие, выражает невозможность человека остановиться — ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине, ни на интересах или результатах действия, ни на достоверности знания или веры» [4]. Опыт-предел – это то явление, где имеет 158 место свершение бытия.

Жорж Батай, помимо того, что подчеркивал яростно и мощно в опыте-пределе модус радикального отрицания, не менее радикально отстаивал идею суверенности, важную в контексте проблематизации поступка в сегодняшнем бытии.

Трансгрессия понималась им как трата, интенсификация интенсивного самого по себе эротизма, наркотизма, переступания границ внутреннего опыта.

Трата – в противовес повторяемости, системности, скуке. Нравственность при этом играет дьявольскую роль. Зачастую, она, вступая в игру с риском, соблазном, обеспечивает алиби неживущему, несовершающему жизни задолго до самого поступка. Выстраивается совершенно одиозная оппозиция: с одной стороны – расчет, повторяемость, покой, обмен дарами, действиями (в обмен на детерминированное и гарантированное удовольствие), с другой стороны, – соблазн, риск, порыв, сполхи, игра, игра случая, отсутствие гарантий, неукорененность.

Развитие этих идей в контексте поступка-трансгрессии в культуре постмодерна – закономерное нарушение границ, в том числе границ приличия, границ диктатуры добродетели, телесных границ, границ между жизнью и смертью, мыслимым и немислимым, языком и молчанием.

М. Фуко одним из первых обозначил трансгрессивный переход как «причудливое скрепление фигур бытия, которые вне его не знают существования». Это опыт не бытия, а становления, опыта-предела: «предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия и не существует предела, через который абсолютно невозможно переступить, с другой стороны, тщетной будет всякая трансгрессия иллюзорного или призрачного предела» [3]. Этот опыт-предел, движение трансгрессии, по Фуко, следует мысли вне пространства этики. Станным это утверждение мыслителя предстает тогда, когда мы мыслим вне контекста «сбывания единственности», которое отсвечивает подлинностью поступка. Поступок движим не мощью негативного, запретительного. «Трансгрессия ничего ничему не противопоставляет, ничего не осмеивает, не стремится потрясти основы; ей не надо, чтобы заблистала обратная сторона зеркала по ту сторону незримой и непреодолимой линии» [5].

М. Бланшо определяет трансгрессивный шаг как «решение», которое выражает невозможность человека остановиться. Но в его представлении это «вечный человек», все время «совершающий себя». Сущностным момен-

том трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса. «Трансгрессия» – это и означает то, что радикальным образом вне направленности. Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно вытекающим из него очевидным и единственным следствием. Не случайно Бланшо открываемый в акте трансгрессии горизонт определяет его как возможность, предстающую после осуществления всех возможных возможностей.

Дискурс «поступающего» сознания, как мы видим, принимает своеобразные формы. В бахтинскую эпоху оно составляет основу человеческого в человеке. Реальное, конкретное человеческое бытие должно сознательно твориться как бытие каждого. Следовательно, «Я» приходит в бытие через «акт-поступок», оно складывается из миллиона неповторимых индивидуальных поступков. Все, что происходит в мире, в жизни отдельного человека или целого общества – это результат человеческих деяний.

Для чего требуется единство и целостность жизненного проявления человеческого бытия, выраженные в поступках? Ведь жизнь человека многомерна, противоречива. Она не только предельно опасна, но несказанно прекрасна. Это лучшее, что есть в мире, его квинтэссенция, источник всех наших возможностей, наше первое и последнее слово. Но сама уязвимость жизни (жизни отдельного человека), хрупкость, единственность делают ее еще более желанной. Поэтому неудивительно стремление ее сохранить, утвердить, увековечить. Но такое возможно, только если жизнь и ее проявления обретут смысл, т.е. станут целостными, цельными. Поступок как раз и выступает формой такой цельности, целостности, полноты жизни человека, позволяющей увековечить, сохранить жизнь, прежде всего, как особое состояние своих составляющих: «тела», «души», «духа».

Сегодня дискурс «поступающего сознания» может включать в себя и понимание поступка как жертвенного служения идеалам; как явления с определенной этикой ответственности, наверное, по большому счету чуждому пост-современности. «Этика общего должностования» И. Канта или «этика индивидуального самоопределения»? Размышления в этом аспекте связаны с определенной интерпретацией нравственного сознания. Нравственное понимание ситуативно в том смысле, что связано с уникальной жизненной ситуацией понимающего. Но при этом оно не является релятив-

ным, происходит не в бессмысленной и безопорной пустоте индивидуального произвола, а в пространстве, ограниченном общим представлением о том, какая цель действия была бы должной в пространстве общей идеи морали. Таким образом, механизм работы «морализаторства» связан не с всевластием морали над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, а с двойной операцией натурализации, которой подвергаются, как пишет А.В. Прокопьев, «с одной стороны, трансцендентные ценности морали (моральная цель замещается жестко предписанным алгоритмам действия), с другой — свободный творческий поиск в личной и социо-исторической сфере» [6].

Получается, что «этика индивидуального самоопределения» с господствующим принципом «мораль для человека» связана с попытками активизировать «риск свободы», заложенный в ситуации морального выбора, и подчеркивает, прежде всего, тот факт, что нравственность есть «Личное Дело», а также является реакцией на теорию и практику морализаторского диктата, имеющего тенденцию оставлять все права за данностью, сакрализуя ее с помощью экзистенциально очень значимого слова «жизнь». В свою очередь это положение создает такую ценностную позицию, которая, как и в случае с «морализаторством», легко наполняется содержанием, противостоящим основной интенции морали, предполагающей всеобщую устремленность к терпимости, взаимопомощи, солидарности и любви.

В итоге обе этики поступка, можно сказать, имеют как равно приемлемые обоснования, так и одинаково неприемлемые следствия для морального сознания, заставляя жертвовать либо универсальностью своей морали, либо автономией морального субъекта. В этом случае становится очевидным, что современная этика поступка должна исходить не из противопоставления этих двух ценностных систем, а из сложной для выражения и понимания их интеграции.

Чтобы попытаться это понять, надо исходить из мысли, что человек как «эмпирическое Я», присутствующее «здесь и теперь», да и как родовое существо, не может не быть средством и даже материалом по отношению к своему целевому образу, соотнесенному с идеалом. Он не может не быть целью процесса. Именно поэтому соединение противостоящих позиций в особой синтетической форме взаимодействия может быть основой для корректного описания морали и верной теоретической базой для преодоления отрицательных моментов при использовании любых этических систем.

Последние со всей очевидностью говорят о том, что нельзя прямолинейно рассматривать отношения системы «человек» – «мораль». Человек – существо многообразное, многозначимое, а следовательно, одна «горизонталь» его связей с ценностями вовсе не является обозначением всей полноты его устремлений. Наоборот, абсолютизация этой «горизонтальной» ведет к нравоучительству и, соответственно, склонно к «морализаторству»?

В чем состоит так называемая опасность «морализаторства»? Под этой опасностью можно понимать сознание, попавшее в сферу «самодержавной власти» морали, нравственности. Но глубинная природа морали и нравственности показывает, что они возможны только тогда, когда по отношению к ним человек свободно может определиться. Поскольку в случае «морализаторства» речь идет о «самодержавной власти» морали и нравственности, о рабстве сознания по отношению к ним, то о свободе выбора говорить не приходится. Именно природа «морализаторства» позволяет считать «этику общего долженствования» одним из возможных подходов в этике поступка. Специфика морали в том, что она не является сферой абсолютного и универсального долженствования, представляя собой эмпирическую производную от абсолютных духовных ценностей, а значит она отличается от области обычая и позитивного права только по внешним своим характеристикам. Как пишет А.В. Прокопьев, «в результате становится возможным теоретическое построение, позволяющее вести речь о предосудительном диктате морали, ничем не отличающимся от предосудительного диктата абсолютизированного обычая» [6].

Нечто подобное отмечал и С.Л. Франк, у которого морализм является абсолютной приверженностью морали и изменой ей. Употребляя слова «мораль», «моральный», он обозначает ими как собственно мораль в ее абсолютном и идеальном значении, так и нечто такое, что способно ей противостоять, деструктурировать ее глубинный смысл, используя ее же собственный терминологический аппарат.

Тогда встает вопрос: если не сама мораль в силу особенностей своей природы (то есть ориентации на идеал единения, солидарности и взаимной любви), то что же может поработать человека и опустошать его духовный мир? Только морализаторский образ, сложившийся на основе губительной трансформации идеала. Ведь при «морализаторстве» используется возможность внутреннего строения морали, представляющей собой сочетание некодифицируемого абсолютного идеала, ориенти-

рующего человека на бесконечное совершенствование, и кодифицируемой (в преобладающем объеме запретительной) сферы реальной нормативности, регулирующей не только мотив поведения, но и непосредственно сами действия человека. В акте «морализаторства» перемещается кодифицируемая часть морали в сферу трансцендентного идеала, придавая характер абсолютности и ценностной независимости отдельным нормам.

В результате нравственной нормативности «морализаторство» теряет свое специфическое моральное качество, обретая правовую или, скорее, судебно-карательную структуру. Происходит подмена идеала результатами систематизации собственных представлений о благе, а значит подмена ценностей, ориентирующих деятельность на идеал алгоритмическим предписанием путей к достижению наивысшей степени добра в конечном итоге, даже подмена моральной цели целями прагматическими при сохранении словесной верности морали [7].

Поэтому духовно обедняющее поработание индивида, закрывающее от него многообразие измерений мира, оказывается связано с нравоучительной интенцией морального сознания, для которой «рассуждение о морали» всегда вторично по отношению к «моральному рассуждению». Ведь нравоучитель не способен воспринимать мораль как «внешний предмет», его проект связан с тем, чтобы предъявляемые нормативные программы и нравственные оценки вызвали не только пассивное понимание, но и деятельный отклик аудитории. Он озабочен тем, чтобы нормативность, которую он связывает с моральным идеалом, реально воспринималась другими в перспективе всеобщего долженствования.

**Выводы.** В современной этике поступка необходимо гибко совмещать в себе всю полноту связей человека с миром. Каждый человек – это особая истина, особый взгляд, особая позиция и точка зрения, что предполагает равноценность и равнозначность каждого человека.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Г о т ь я т о в а Т.Л. Поиск констант философии поступка для решения проблемы целостности человеческой личности (По историко-философскому материалу Древней Греции) // Вестник СибГИУ. 2012. № 1. С. 70 – 74.
2. Д е б о р Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. С. 23, 24.

3. Ф у к о М. О трансгрессии // Танатография эроса. – Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 117.
4. Б а т а й Ж. История эротизма. – М.: Логос, «Европейские издания», 2007. С. 163.
5. Б л а н ш о М. Опыт-предел // Танатография эроса. – Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 67.
6. П р о к о п ь е в А.В. Об этическом смысле антитезы: «мораль для человека» или «человек для морали» // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 35, С. 33.
7. Г о т ь я т о в а Т.Л. Философия поступка. – Новокузнецк: изд. СибГИУ, 2009. С. 111.

© 2014 г. *Т.Л. Готьятова*  
Поступила 8 октября 2014 г.