

УДК 17+752

Зарипин О.В.

МОРАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СОЗНАНИЯ

Хотим мы того или нет, но современная философия, все более концентрируясь на нетрадиционных формах интеллектуальной практики (исходящих из явного противопоставления: деконструкция - абстракция, редукция - вывод, фальсификация - верификация, лингвистический анализ – теория значений и т.д.), необратимо утратила черты классического образа мышления. Уже при первом приближении нельзя не заметить, что динамика такой трансформации, имея обширный социокультурный контекст, обнаруживает логику развития знакового для двадцатого века процесса *деметафизации* интеллектуальной сферы. Ситуацию усугубляет не столько внешнее разнообразие форм и проявлений идеологически раскрепощенного сознания (что едва ли заслуживает отдельного внимания, ибо, оставаясь модой, не проникает в смысл происходящего), сколько скрытое за всем этим непонимание, с которым субъект *взирает на самого себя*. Известный тезис М. Шелера о том, что еще никогда ранее человек не становился для себя такой загадкой и тайной, как сегодня, служит ключом к прояснению подлинной сути господствующих ныне интеллектуальных процессов, определяющих глубинные основания того, что принято называть неклассической философией.

Если классическая философия исходит из одностороннего гносеологического отношения субъекта к миру, то, начиная с “философии жизни” Ф. Ницше и А. Бергсона, а также психоанализа З. Фрейда и феноменологии Э. Гуссерля, выясняется, что субъект – это всего лишь фрагмент мира, иначе говоря, особого рода бытие. Неизбежный в таком случае вопрос о существовании субъекта автоматически отменяет его мета-физический статус (находящегося вне времени и пространства) наблюдателя, приводя к очевидному противоречию, изнутри которого хорошо просматривается логика центральной для двадцатого века проблематики. *Дело в том, что, обладая измерением существования, субъект в то же самое время не может рассматривать (не понимает) себя в качестве объективной реальности, в результате чего становится предметом квази-, мета-, до-теоретического описания.*

В итоге констатации онтологического уровня субъективности общим местом философских штудий становится человеческое сознание-бытие, которое непосредственно экзистировало (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель и др.); артикулируется (философия “здорового смысла” Дж.Э. Мура, поздний Л. Витгенштейн, герменевтика Х.-Г. Гадамера); социально маневрирует (марксизм, франкфуртская школа, М. Фуко); органически функционирует (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон, Г. Плеснер); пребывает (учение о “жизненном мире” Э. Гуссерля или

концепция “жизненного разума” Ортеги-и-Гассета). Не будучи объективным элементом реального содержания мира, сознание-бытие (в качестве “порыва”, “складки”, “экстатической трансценденции”, “телесности”, “структуры”, “парадигмы”, “мифологического кода”, “воли-к-власти” и т.д.) не является также и субъектом, поскольку само себе прямо не дано. Согласно М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорскому, исходящее из аксиомы исключительности (не субъект и не объект) сознание как раз и востребует качественно новые формы *до-рефлексивного* анализа, “потому что классическое описание в принципе исключает приравнивание какой-то части сознания к действительному положению вещей или к такому положению, которое себя не понимает ...” [1, с. 52]. Из этого ясно видно, что условием овладения современными до-рефлексивными практиками нельзя считать рационально обоснованные процедуры аргументации, что, вообще говоря, ставит философа в затруднительное положение, ибо тем самым стирается грань между смыслом и вымыслом, игрой и реальностью, и, в конце концов, между философией и софистикой.

Последнее видно уже из того, как обозначаются в современной социокультурной топологии зоны повышенной (аномальной) рефлексивности, обнаруживающие ранее маргинальные или даже вовсе табуированные пространства смыслов. Осуществляясь в виде радикальной критики и безоговорочной ревизии традиционно европейских культурных универсалий, это обозначение носит подчеркнуто деструктивный характер. Идет ли при этом речь о гуманизме и ценностях (Ф. Ницше), судьбе европейской цивилизации (О. Шпенглер) или о процессах социальной легитимации (М. Фуко), в качестве способа философской рефлексии выступает уже не очевидность с целью удостоверения, но противоположная установка подозрения с целью разоблачения. Вскрывая идеологический механизм возникновения метафизических констант человеческого бытия, эта установка редуцирует до уровня демонстративной несостоятельности обширный арсенал спекулятивных терминов. И хотя тем самым удастся предупредить опасность идеологического диктата, под завалами догматизма, как сейчас выясняется, похоронено само достоинство философского сознания. Отказывая ему в праве упования на метафизически абсолютный порядок бытия, господствующие ныне формы “рефлексии”, выражающиеся в умонастроении скептического цинизма, страха, скуки, отчаяния, ужаса и пессимизма, в большинстве своем выглядят уже не столько философским проникновением в суть реальности, сколько определенного рода интеллектуальной провокацией или даже диверсией, озабоченной собственным разрушительным эффектом. Зачастую рассчитанный на популярность, этот контринтеллектуальный перформанс – всего лишь искусная имитация подлинно философского духа, связанного с героикой стоического усилия (вопреки).

Сегодняшний философ вынужден оставаться заложником противоречивой ситуации, требующей от него *личностного решения*. С одной стороны, ясно, что классическая рефлексия, опирающаяся на абсолютно значимую понятийную величину бытия, просто не соответствует реалиям современной социокультурной практики. В результате всякая серьезная попытка обращения к традициям классической метафизики рассматривается в рамках истории философии, что существенно и, надо ска-

зять, неправомерно ограничивает постановку вопроса. С другой стороны, открывающаяся перспектива “преодоления метафизики” угрожает быть выходом из сферы философски культивируемой установки, способным вести в противоположных направлениях как в сторону мифопоэтической непосредственности сознания (герменевтический поворот М. Хайдеггера), так и в сторону логико-сциентистского редукционизма (аналитическая традиция). Возможно, единственным препятствием на этом пути остается **сам философ**, вольный не согласиться с таким существом дела, при котором его личная судьба не несет в себе никакого понимания и расшифровки того, что говорит человеку собственное переживание. Тот факт, что услышанное таким образом о себе нельзя прямо и непосредственно проецировать на мир лишь подчеркивает морально-личностную сторону дела, ибо сознание вместе с тем не может отказаться от уверенности, что должно быть иначе. Именно в качестве морально занимаемой позиции философия способна не утратить собственный смысл интеллектуального демарша, одновременно воздерживаясь от метафизически самонадеянных и в реальной практике себя не оправдавших ожиданий. Будучи альтернативой широко разрекламированным ныне иррационалистическим учениям, должное указывает на **поступок** как основание морального порядка, исходя из которого философское сознание, неудовлетворенное мыслью о сверхчувственной реальности, тем не менее способно противостоять соблазну нигилистического ниспровержения, тотального релятивизма и двусмысленности.

Актуальность такой постановки вопроса не исчерпывается утверждением морально возможной философии, но, подразумевая императивную модальность морально необходимой философии, заставляет обратиться к традиции Сократа и Платона, продолжением которой в двадцатом веке видит себя феноменология начиная с Ф. Брентано (Э. Гуссерль, А. Райнах, М. Шелер и др.) и отчасти экзистенциализм (Г. Марсель, К. Ясперс).

Лаконично и точно, прибегая к этическим понятиям “борьбы”, “обновления”, “героизма разума” и т.д., Гуссерль определяет место и социокультурную роль философского сознания, оказавшегося на распутье, где или “гибель Европы вопреки ее изначальному рациональному жизненному смыслу, деградация до состояния, при котором утрачена всякая духовность и в этом смысле восторжествует варварство, или возрождение Европы из духа философии, благодаря героизму разума ...” [2, с. 126]. Последнее призвано подчеркнуть терминологически не столь очевидную, но в смысловом отношении определяющую разницу между возрождением, подчиненным духу обновления, и фактическим воспроизводством, касающимся лишь внешней стороны дела. Если всякое прямое обращение к традиции едва ли осуществимо и в условиях не ограниченного никакими правилами игры жонглирования словами выглядит как приверженность догматизму, то что, в таком случае, является подлинным началом обновления? Согласно Гуссерлю, это начало заключено в возможности *этического преобразования* отдельно взятой жизни в разумную, что предполагает, в отличие от аффективно совершаемого человеком, способ специфически устроенных личностных актов. Основной пафос феноменологии как раз и состоит в ощущении **необходимости персонального усилия**, без которого культура оказывается уже не царством свободы - сферой человеческой деятельности и ответственности

(И. Кант), но подражанием природе и насилием над ней. Тот факт, что трансцендентальная иллюзия способна стать технократическим мимесисом, заставляя снова и снова видеть в разуме призрак бытия, лишний раз указывает на невозможность последнего стать первым. Подобного рода необратимость подразумевает, что именно на поверхности человеческой жизни, неотделимой от факта ее этической понятности, проступает универсально-культурный код бытия. Вне его этического прочтения данный код представляется рядом идеологических формулировок и директив, оправданный отказ от которых обозначает окончательную утрату собственно философского способа мышления. “Должны ли мы ждать, - пишет Гуссерль, - не выздоровеет ли эта культура сама по себе в случайной игре своих сил, то творящих ценности, то разрушающих их? Должны ли мы допустить, чтобы “закат Европы” прошел над нами, как некий фатум? Этот фатум существует только в том случае, если бы мы могли пассивно созерцать” [3, с. 112]. Неся строго персональную ответственность за собственную судьбу, личность подчиняется идее ее разумного преобразования в качестве абсолютного этического требования независимо от того, в какой мере оно выполнимо. Это одновременно и философский императив мышления, и выражение жизненной позиции, так или иначе возвращающие нас к картезианскому «*cogito ergo sum*» в качестве определенного морально-философского принципа.

В условиях, когда понятия намеренно мешаются и умножаются, а смыслы завуалированы альтернативностью их прочтения, философия, очевидно, вынуждена, расплавившись в горниле интеллектуального распада, вернуться к изначальному жизненному осознанию своей моральной принадлежности и укорененности в абсолютной ответственности, которая вменена человеку за свою собственную судьбу. И только в форме этически прозрачной жизни философия способна вернуть себе достоинство подлинно продуктивного усилия мысли перед лицом сколь угодно бескомпромиссного релятивизма, пессимизма, скептицизма и т.д.

Не трудно видеть, что такая постановка вопроса характеризует ситуацию принципиально иначе, чем с позиций постмодернизма. Постмодернизм возникает как закономерный в философии XX века результат осознания проблематичности и даже невозможности единой метадискурсивной стратегии (метод), способной раз и навсегда прояснить вопрос о том, “кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать” [4, с. 28]. Обнаруживая факт неотделимости знания от процедур его легитимации (нарративный горизонт знания), постмодернизм заставляет отказаться от классического понимания истины в качестве объективного, всеобщего и необходимого положения дел, в результате чего на смену дескриптивному дискурсу приходит *перформативный*. Ж.Ф. Лиотар пишет: “Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же “выбора”, который зовется Запад” [4, с. 28]. Так, перформативности в классическом понимании, выражающемся в “репрессивной” прагматике институализации, стандартизации, систематизации, унификации и т.д., постмодернизм противопоставляет перформативность, в основе которой помещается “*паралогия*” как стремление к дестабилизации, отказ от консенсуса, поиск аномального, примат гетеромофности и множественности.

В итоге *справедливость* в качестве идеала постмодернистской прагматики принимает вид *релятивистской установки*, согласно которой каждый дискурс ограничен правилами только собственной игры и непроницаем ни для какого другого. В такой ситуации уважение к другому неизбежно оказывается формой непонимания, а ответственность за себя принимает вид софистического лабиринта мысли, где его теряется среди своих изображений и последней реальностью выступает вымысел или метафора. Этическое содержание постмодернистской прагматики возникает как следствие неполноценности традиционного дискурса *власти*, ибо каждая монада образует отдельную систему в то время, как интермонадические конфигурации неустойчивы и не обладают какой-либо структурой воспроизведения. Поэтому естественно, что понимание этики в качестве деконструирующего дискурса превращает философское мышление в расплав, способный принимать какие угодно формы в бесчисленных метаморфозах языков, стилей, смыслов т.д. Философии не остается ничего иного, как ограничиться “игрой в бисер”, подчиненной безупречным правилам вкуса, где именно эстетизм оказывается собственным выражением постмодернистской прагматики.

Итак, релятивизм, ставший визитной карточкой современной философии, является результатом глубокой трансформации интеллектуальной сферы, связанной с *попыткой отказа от универалистской, т.е. дескриптивной модели рациональности*. При этом пересмотр классической дихотомии “универсальное - индивидуальное” в пользу последнего возможен лишь в рамках практической постановки вопроса, где частное выступает смыслом и границей всеобщего. Стоит сказать, что постмодернистское решение проблемы на основании перформативности “паралогии” (индивидуальное = множественное) не отвечает собственно этическому требованию, основанному на перформативности должного (индивидуальное = единственное). Этика не может выступать философским оправданием релятивизма прежде всего потому, что имеет смысл лишь при условии противопоставления персонального и относительного, иначе говоря, при условии различия *морали и нравственности*. Идею такого различия несет в себе понятие должного, с позиций которого индивидуальное (убеждение) эквивалентно объективному положению вещей.

Беремся утверждать, что прочно устоявшийся тезис об архаичности “законодательствующего разума” остается все еще поспешным, а ставка на “интерпретирующий разум” выглядит все более очевидным паллиативом. Дело даже не в том, что вследствие релятивистской установки под вопросом оказывается само понятие философского профессионализма (незаконно попадая под рубрику “кабинетной философии”, последнее чаще всего рисуется в пугающих образах идеологически закомплексованных абстракций). Скорее речь идет об особом демонстративном стиле мышления, в расчете на эпатаж утратившем понимание собственного значения. Кажется, именно это и есть основная доминанта постклассических текстов - мысль, отказывающаяся понимать саму себя, избегающая быть вопросительной, следовательно - ответственной. Как точно подчеркивает Г.Л. Тульчинский: “На первый план в компетентности автора выходит его эрудиция, общая начитанность, его способность к ассоциациям, цитированию, аллюзии. Эта открытость и незавершенность, неупорядоченность мысли и текста, их необязательность

имеют своим следствием такую же необязательность понимания. ... как невменяемы речь и письмо автора, столь же невменяемо и их понимание” [5, с. 43]. Сегодня нельзя не замечать, что за эстетическим культом утонченной стилистики постмодернистских текстов под маской необязательности кроется нечто более существенное и проблематичное - **невменяемость** как иррефлексивный эквивалент деконструктивистской программы “*альтернативного прочтения*”.

Вольно или невольно, интерпретативный разум вопреки собственным же заверениям оказывается всего лишь искусной инверсией разума практического, моральные параметры которого (свобода, идентичность, ответственность др.) задаются в нетрадиционной перспективе. Иначе говоря, в XX веке практическая философия теряет свой специфический этический смысл, составляя неклассический компонент в онтологии, эпистемологии и т.д. В пользу последнего говорит хотя бы тот факт, что основной круг проблем, рассматриваемых современной философией в рамках альтернативы сциентистского и экзистенциально-антропологического дискурсов, в конечном итоге определяется именно вопросом об отношении личности и поступка к рефлексии и языку. Заданная на пересечении этико-онто-когнитивной проблематики (между поступком, рефлексией и переживанием), современная моральная философия существенно отличается от ее классического понимания. Если И. Кант исходит из различия теоретической и практической способностей разума, противопоставляя вопросы “что я должен делать?” и “что я могу знать?”, то в XX веке предмет пристального внимания становится непосредственная граница между нормой и переживанием, знанием и убеждением, свободой и ответственностью. В силу метарефлексивного статуса подобной установки, не являющейся в строгом смысле слова теоретической, познание оказывается под вопросом, требующим нетрадиционного феноменологического решения.

Понимание данного обстоятельства заставляет взглянуть на дело радикально иным образом. В ситуации, когда универсальность утратила статус признака философской рефлексии, а идеал множественности и гетероморфности не в состоянии обеспечить идентичность философского дискурса, необходимо задать, в отличие от этически релятивного, **этически центрированное измерение сознания**, в рамках которого отказ от универсалистской модели рациональности не вел бы к утрате самой идеи рациональности. Первым шагом на этом пути является переход на феноменологические позиции, ибо в качестве индивидуально значимой истина вместе с тем не становится относительной лишь при условии ее *очевидности*. Понимание феноменологической очевидности как соответствия “индивидуального” и “единственного”, данного в идее должного, заставляет перейти в вопросе о рефлексии с традиционного теоретико-эпистемологического языка на практический язык *морального познания*. Прагматика данного языка требует, чтобы понятие рефлексии задавало *событие*, моральный статус которого соизмерим с идеей *поступка*. В этом случае поступок оказывается парадигмой рациональности, в рамках которой классическое “я мыслю” уступает место феноменологическому “сознание-бытие”. Фиксируя данный момент, понятие “*самоотречения*” позволяет рассматривать познание в качестве метагносеологического процесса деперсонификации сознания, в результате которого ego cogito сменяется безличным cogito sum. Выражением созна-

ния-бытия оказывается тем самым уже не истина в значении всеобщего положения вещей, а *норма* как невозможность иного положения дел.

Если истина не сводится к понятию всеобщности так, что решением проблемы вместе с тем не может стать отказ от познания в пользу впечатления и аллюзии, то именно этическая постановка вопроса о нормативном характере истины способна вернуть философии понимание, отличное как от релятивистского, так и от универсалистского идеала рациональности. Речь, таким образом, идет о том, что в сфере этического сознания норма играет роль, аналогичную понятию истины, но предполагает иной мета-гносеологический механизм рефлексии. Последнее обстоятельство позволяет отличать моральное познание от возможных форм интерпретации морального сознания, где идея непосредственного “*усмотрения*”, например, блага уступает место его “*реконструкции*” (психоаналитической, герменевтической, структуралистской и т.д.).

Рассмотрение морального сознания в качестве определенной формы познания имеет смысл лишь с позиций картезианской философии трансцендентализма. Оставаясь структурой морального сознания, *cogito* в то же время играет роль методического принципа: законы самосознания являются в то же время законами существования мира. Таким образом, принцип *cogito* позволяет рассматривать познание с точки зрения условий человеческого существования и понимания мира. Другими словами, позволяет *не противопоставлять* истину и норму там, где предметом познания выступает бытие, предполагающее факт человеческого участия в нем.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. - М.: Школа “языки русской культуры”, 1997.
2. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // В кн. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск: “Сагуна”, 1994.
3. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. - № 4. - 1997.
4. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна - М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: «Алетейя», 1998.
5. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы. // Вопросы философии. - № 10. - 1999.

Поступило в редакцию 20.10.03