

НЕПРЕРЫВНОСТЬ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

М. Ф. Литвинов

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 29 января 2013 г.

Аннотация: в статье ставится вопрос о пределах корректного, т.е. релевантного своему предмету, использования категории «масса» в современных социально-философских исследованиях. Отсылка в аргументации на магическое отношение, покрывающее бесконечность разрыва между актуальностью толпы и потенциальностью массы, рассматривается в качестве базисной для теорий массового сознания. В статье анализируется знаковый для современной культуры процесс смещения от спонтанности полагания к логике воспроизводства.

Ключевые слова: непрерывность, однородность, масса, толпа, бессознательное, сознание, воображение, образ, магия, идеология, массовое сознание, потребление, знак, язык, свобода, спонтанность.

Abstract: the article describes the issue of the limits of using mass category that would be correct or relevant to its subject in current social and philosophical studies. A reference to the argument of a magic attitude that covers the infinite gap between the actuality of the crowd and the potentiality of the mass, is seen as the basic for the mass consciousness theories. The process of displacement from the spontaneity of supposing to the logic of reproduction that is significant to the contemporary culture is analyzed in the article.

Key words: continuity, homogeneity, mass, crowd, unconscious, consciousness, imagination, image, magic, ideology, mass consciousness, consumption, sign, language, freedom, spontaneity.

Ils sont de la conscience.

Жан-Поль Сартр. Воображаемое.

Феноменологическая психология воображения

Современные социальные теории изобилуют определениями сознания современного человека как «усредненного» или «стереотипного». Условия его существования представлены в свете понимания социальной структуры, фрагментированной до предела, а вернее вне какого-либо предела. Бесконечное умножение зачастую одних и тех же значимых локаций с нанесением их на карту – вот один из определяющих сегодня способов организации социального пространства, который, безусловно, способствует повторяемости поведений, стиля жизни и стиля мышления современных людей. Повсеместное внедрение информационных технологий с логической необходимостью сказывается на очевидном процессе типизации социальных интеракций, экстраординарным образом вынуждая современную социологическую мысль обращаться к анализу имманентных самим «вещам» сценариев поведения или инскрипций (как если бы категория субъекта, не найдя возможности утвердиться в реальности

человеческого существования, влекомого к разоблачающей децентрации себя, вдруг с «Другого», по вполне понятным причинам – ибо каждый из нас друг для друга «Другой», – перекинулась бы на роботизированную предметность). Однако в какой мере все эти явления находят отражение в социально-философской абстракции массового сознания? Этот вопрос представляется нам особенно важным в контексте замечания Лиотара о том, что «никто не рассматривает разрыв социальной связи и переход социальных групп в состояние некой массы, состоящей из индивидуальных атомов, вовлеченных в абсурдное броуновское движение. В этом ничего нет, это всего лишь одно видение, которым, как нам кажется, овладели «райские» представления о потерянном «органическом» обществе» [1, с. 44].

«Масса» обладает определенной консистенцией, т.е. всегда более или менее *однородной* структурой. А будучи социально-психологической характеристикой, означает не что иное, как одномерность общего ментального «пространства» (выстраивающегося, например, вокруг центрирующей идеи, «сказываемой» очередным харизматическим лидером). Однородность ментального и одномерность социального пространств сегодня отягощены логикой индустриального этапа развития общества, с его непреложными стандартизацией, унификацией и *массификацией* производства. Между тем и этот, специфичный именно для индустриальной эпохи, способ усреднения взгляда на «общество» структурно мало чем отличается от предшествующих ему опосредствований разнородного человеческого многообразия общим знаменателем (никуда не уйти от этого *res*-толкования человека). «Масса», будучи характеристикой социума, силой своей категориальности, совершенно магически не заверяла в достижении нами последней стадии «уплотнения», и уже на уровне ее утверждения теоретиком, безусловно, вычлениющим себя из предмета своего анализа, эта абстракция теряет свою эвристичность. Вот почему Платонов, с присущей ему гениальностью вслушивания, устами своего персонажа из «Дураков на периферии» Глеба Ивановича Рудина, писемоводителя милиции, замечает: «И вот все пишут и пишут газеты: книги в массы, автомобили в массы... там вот еще – культуру – тоже в массы... Прямо как кирпичи летят. Это им сверху так кажется, что внизу массы, а на самом деле эти массы и есть отдельные люди вроде меня, и даже любящие...» [2].

Кирпичи – более чем подходящий образ – задействованы здесь не в производственной сфере, но в чудесном творении практически *ex nihilo* «массового общества» индустриальной эпохи. Утверждаемый этим обществом специфический тип общественного сознания гарантирован диалектической неразрешимостью ситуации соотношения верха и низа, бесконечным сгущением и оплотнением (вплоть до непроходимости) пространства между «летающими сверху кирпичами» и, тем самым, конституируемыми этим давлением «массами» снизу. Эта *противоестественная «невесомость»* совершенно естественна и необходима мыш-

лению, полагающему новую абстракцию в «описании» еще более абстрактного социального бытия. Ибо вне рамок этой диалектики мы либо, устраняя довлеющую, но никогда не достигающую цели силу сверху, теряем массовость в истолковании общества, либо, нейтрализуя силу сопротивления снизу, – сознание (совершенно закономерен в этом втором случае «булыжник» как «орудие пролетариата» в борьбе с идеализмом и идеологией, изничтожающий самый их источник)! Эта магия «летающих», но никогда не падающих кирпичей есть действие *постоянно нарастающей*, однако *неуловимой* силы «бессознательного» в его различных обликах, взаимосвязанных с феноменом «массового», но все же – сознания.

Отправным пунктом теоретической проблематизации общества-массы стали социально-психологические изыскания относительно такого «нового» для гуманитарной мысли XIX столетия феномена, как «толпа». Так, Лебон, хотя и спешит возвестить наступление «эры толпы», его мысль уравнивается критическими на этот счет замечаниями Тарда о необходимости использования категории «толпа» отнюдь не в тех же самых масштабах бесконечной непрерывности взаимосвязанных элементов, каковые присутствуют у Лебона. Естественным образом ограничив «массу» толпой, непосредственностью тесного контакта, протекающего всегда в рамках определенного «реального» (но не виртуального) пространства, Тард противопоставляет этой одномерной социальной стихийности коллективную связь более высокого (культурного или «публичного») порядка, освобождая себя от навязчивости пессимистичного тона в рассуждениях об упадке «современных» нравов. Тем самым, утверждая общность взглядов и ценностных установок (безусловно, лишь в той или иной степени) непосредственно не взаимодействующих индивидов, Тард теоретически дает возможность воссоздать ее и без привлечения непрерывности реального контакта, необходимой для конституирования одномерной социальной «массы». Это, с одной стороны, стимулирует в высшей степени плодотворное творческое усвоение данной идеи социологической мыслью, прежде всего Дюркгейма с его апологией «реализма» общественной солидарности: «Психология масс – это психология «толпы, которую объединяет идеал и которая способна на интеллектуальное и религиозное творчество» [3, с. 86]. А с другой стороны, подготавливает почву для становления теорий «массового сознания» современного общества с его многомерной структурой.

Однако мысль Тарда, как и Лебона, зиждется на замечательной для своего времени «ошибке», в удовольствии свершения которой всегда так трудно отказать «спекулятивному разуму». В общем-то, это и не ошибка, но первоначальное допущение, с которого только и может начаться наука, в данном случае – психология; допущение, делающееся заблуждением лишь по мере продвижения мысли в сторону его абсолютизации. В особенности этот процесс свойствен различным отраслям гуманитарного знания, претендующим, каждая по своему, на свое собственное и наиболее верное прочтение «человеческой реальности» исходя из выдвиг-

гаемого каждой из них «уникального» научного принципа, подводящего нашу совместную жизнь в обществе под прочные объективные основы. Совершенно не важно, получается ли при этом историзм или экономизм, психологизм или социологизм, – все эти объясняющие принципы, будучи гипертрофированно раздутыми (на что и указывает окончание «-изм»), оказываются внеположенными даже той специфической области, которая, по факту ее постижения той или иной наукой, и дает толчок к их формированию. Конститутивным для психологической научной мысли стало утверждение психического (к которому, как к своему основанию, безусловно, относятся и субъективные переживания и чувства) в качестве чего-то объективированного, а значит, внешнего и трансцендентного не столько разумной природе человека, сколько уже самим переживаниям индивида, рассматриваемым лишь как последствия действий скрытых психических механизмов: вот та почва, на которой появляется психологистическое и овеществленное бессознательное психологии. Условно назовем этот подход изжившим себя термином «психологизм». Суть не в том, чтобы в очередной раз отказать в научности психологическим объяснениям (взаимодействий между людьми в обществе). И хотя, действительно, обосновывать логику через субъективизм психики или даже через антропологизм, выводящий нас на уровень коллектива, значило бы *абсолютным образом релятивизировать научное знание*, лишая его тем самым статуса научности [4, с. 64], все же методологически избегать эвристичности психологического объяснения в гуманитарной науке было бы полным безумием. Проблема кроется теперь не столько в правильном разведении психического (всегда в какой-то степени иррационального и «смутного») и безлично-разумного, т.е. «прозрачного», но в понимании их взаимосвязи. К этой проблеме, в конце концов, пришел и Гуссерль периода тематики «жизненного мира». Поэтому нет никакой существенной разницы между сторонниками так называемого «психологизма» и ярыми его противниками: все они в итоге оставляют отъединенными те стороны «человеческой реальности», которые «философия как строгая наука» определяет как чистые структуры (трансцендентального) сознания и все-таки «психическое», габитуальное, задействуемое в «естественной установке». Здесь стоит еще раз оговориться: имеется в виду не смешение этих двух различных уровней, но никем и ничем не редуцируемая корреляция между ними, которая только и позволяет сбиться цельности смысла в осознании и переживании происходящего. «Дело в том, что само наличие какого-либо психического феномена и тот смысл, который он имеет для сознания, – одно и то же» [5, с. 75].

Итак, Лебон и Тард подталкивают нас к сугубо психологистическому обоснованию массового поведения людей. Только поэтому мы и называем общую канву их размышлений психологизмом. Сознание здесь утверждено на превосходящей его первичной пра-основе бессознательного, задействуемого Тардом в формулировании «закона подражания», а Лебоном – «закона духовного единства», из которых и объясняется

стихийность социальной связи в толпе или «массе». Такое действие «инстинктов» как бы в обход и вопреки спонтанности разума, хотя и может сойти за причину «заражения» экзотичностью поведения *в толпе*, но его одного все же явно недостаточно для описания мира разобщенных индивидов, мира, который сегодня весь стал «массой» [6, с. 22]. Этого магического действия необходимости, происходящего извне, но разворачивающегося внутри «психического», совершенно недостаточно для объяснения влияния средств массовой информации на формирование «усредненного сознания» человека *современного* «общества потребления». Для этого потребовалась бы как минимум беспрецедентная трансформация представлений человека о собственной телесности; трансформация, способствующая «окончательному» и «бесповоротному» укоренению в мире виртуальной реальности, где непосредственность телесного контакта (в свою очередь, всегда относительная, как, например, в гипермаркете) для осуществления заражения «массовостью» уже не может расцениваться как единственно достаточное условие. Иными словами, потребовалось бы абсолютное превращение человеческого тела в медиума медийного пространства для образования в этом «искреннем» порыве сплочения «сверхсубъекта», «человека-массы», что само уже несколько противоречиво, ибо в этой метаморфозе тело перестает быть телом как источником индивидуации, а медийное пространство – собою (т.е. посредником), заведомо становясь только лишь ожидаемым «мессией» (как это показано в рекламе МТС «Red Energy»), этим грандиозным искусственным интеллектом, коим сегодня некоторые пытаются представить сеть Internet. Насколько верна эта возможность окончательного перехода в виртуальность, мы не имеем права судить, что не отменяет, правда, и права сомневаться в том, что когда-нибудь удастся растворить или нейтрализовать (прямо как в «Матрице») телесность в гипер-кибернетическом вакууме нового общества. Иными словами, у нас нет достаточно основания для утверждения столь необходимой теориям «массового сознания» непрерывности ментального пространства. Массовость – это «хорошо обоснованный феномен», «слепое феноменалистское пятно», скрывающее дискретность целокупного, – вот единственное, что можно здесь совершенно по-лейбнициански констатировать.

На первоначальном этапе становления мысли о «человеке-массе» свершается индустриальная (в прямом смысле слова) логика, магическим образом производящая свой специфичный продукт в таком избытке, который якобы способствует заполнению и преодолению бесконечности разрыва между актуальностью толпы и потенциальностью массы. Эта логика, оставляющая зияющей пропасть между бессознательным и сознанием, порождает и другие трудности логического характера при осмыслении динамического процесса «заражения». Здесь этот процесс либо уже всегда предуготовлен как фактически от века состоявшийся и нуждающийся только лишь в правильном магическом соотношении элементов друг с другом для явления своего извечного свершения. В таком

случае возникает вопрос о специфике «массового сознания», будь то современного информационного или же индустриального общества по отношению, например, к проявляемому в античной охлократии торжеству плебса. Либо он в принципе здесь невозможен к осуществлению, ибо отсутствует отсылка к работе самого сознания, допускающего «в толпе» свою «приостановку». Разрешение этой антиномии настоятельно требует такого прояснения «бессознательного», где несомая им противоречивость будет нейтрализована и преобразована в спонтанность действия сознания на самое себя. Необходимость разоблачения объективируемого психологией бессознательного заставляет нас обратиться к идеям Сартра, которого Бубер называет «видным и наблюдательным психологом» [7, с. 381].

Следует особо подчеркнуть двусмысленность эффекта приостановки, парализующей, согласно предположениям Лебона, «сознательную жизнь» индивидов, находящихся в толпе. Знаменуемое ею завершение работы сознания не окончательно, но односторонне, ведь оно в то же самое время является настоящим началом более подходящей *для сознания спонтанности*: перцептивная установка дополняется образной, а знание продолжает функционировать и составлять теперь основу воображаемого, но только, как пишет Сартр, на нереплексивном уровне плененности образом. «Схватывание – это никогда не заканчивающееся движение, это реакция разума на один образ посредством другого и так далее, воистину до бесконечности. Чтобы поставить на место этой бесконечной регрессии простую интуицию голой мысли, нужно радикально изменить установку, совершить подлинную революцию, т.е. перейти из нереплексивного плана в рефлексивный. ...Но нам, по-видимому, никогда не удастся найти тот путь, который позволил бы постепенно подняться из области нереплексивного к рефлексивной мысли, то есть от идеи как образа – к идее как таковой» [5, с. 207]. Нам, по-видимому, также никогда не удастся и редуцироваться к области человеческого переживания, совершенно исключаящего какое-либо знание. А значит, индустриальная или модернистская логика производства сплоченности покоится на сокрытом для нее магическом воздействии, которое оказывает сознание действующего в толпе индивида на самое себя через отслаиваемого от него образа *Я*, ибо ему симулятивно и препоручается эта активность воздействия, как бы со стороны*. Ведь любое конкретное *Я* представляется качественно

* «...*Реально* первым являются акты сознания, посредством и благодаря которым конституируются состояния, а уже через них – Эго. Но так же, как порядок перевертывается сознанием, заключающим себя в мире в попытке убежать от самого себя, акты сознания представляются в качестве проистекающих из состояний, а состояния представляются в качестве продуктов Эго. Отсюда следует, что сознание проецирует свою спонтанность на объект Эго, чтобы наделить его творческой способностью, которая абсолютно необходима. Только такая спонтанность, *представленная и гипостазированная* в объекте, становится некой незаконно-рожденной и вырожденной спонтанностью, которая магическим образом сохраняет свои творящие качества, оставаясь по-прежнему пассивной» [16, с. 61–62].

определенным, наполненным своим психическим содержанием, фактичностью. Отсюда, следовательно, возникает иллюзия влияния извне, либо со стороны харизматического лидера, зомбирующего ритма его пламенных речей, либо со стороны овеществленного бессознательного: на одно качество можно влиять другим качеством. Однако фиксирование знания присутствующим и в «иррациональном» моменте единения, знания, пронизывающего установку на ирреализацию действительности разобщения в претворении изливаемого в нас единства сосуществования, говорит о невозможности такого влияния извне. Речь здесь не идет о неких устоявшихся стереотипных идеях, на которых, например, паразитировала бы обволакивающая их и якобы никогда не схватываемая в своей сути демагогическая проповедь вдохновенного лидера. Ведь перед нами разворачивается ситуация не обмана, но самообмана. Знание, о котором мы здесь говорим, есть схватывание сознающим самого себя в толпе. Быть в толпе отныне и означает быть в сознании, раздражаемым собой. «...Это сознание, разумеется, оказывается в плену не у объектов, а у себя самого» [5, с. 111]. Поэтому быть в толпе означает разворачивать в себе харизму, присваивать ее себе, становясь *Другим*, *объявляясь тем, кем не являешься*.

В этом пункте кроется своя особая для экзистенциализма трудность мыслить возможность «галлюцинирования» вместе, но по отдельности; трудность мыслить возможность этого «как-бы-вместе-сообщества». Именно она принуждает философскую мысль к таким парадоксальным оборотам, как «необщительная общительность» (*ungesellige Geselligkeit*) Канта, столь же трепетного и щепетильного в отношении воображаемого. Однако если мы всмотримся в ситуацию встречи с *Другим* (знаменитое сартровское «Другого встречают»), то заметим, что она заведомо предуготована природой сознания (конечно, понимаемого в сартровском ключе): *Другого* всегда уже встретили. Встрече «предпослан» «глубокий распад моего бытия», который онтологически уравнивает как мое *Я*, так и *Я Другого* или *Других*, делая излишней морализирующую мысль о падении в безликость, всегда настоятельно требующей изжить в себе онтифицирующую друговость. Сартр выводит нас из метафизического и экстатического дискурса о «подлинном», «сущностном», постулируя в борьбе с солипсизмом равенство *ego* и *Другого*: они оказываются одинаково трансцендентны для безличного трансцендентального поля. И вводит в область фатальности свободы, зияющей пустоты «ничто» чистой спонтанности сознания, ускользающего в игре бесконечных переливов и отблесков своих граней, отображающихся друг в друге («сознание веры (о вере)» [9, с. 107]), но прежде вдохновенно их полагающего, творящего из ничего. Это необходимое условие «самообмана» конститутивно работе сознания, разворачивающего дистанцию по отношению к «в-себе».

Важно заметить, что самообман, через который приоткрывается спонтанность сознания, в той или иной мере всегда затрагивает отношение с *Другим*. С самообманом по-другому и быть не может, ибо он *aripriore* пред-

полагает взгляд со стороны, пусть даже и представляемый (хотя взгляд *Другого* не может быть непредставляемым, «реалистически-идеальным», метафизическим). Игра возможностей, разъедающая полноту бытия перцептивной установки существования, заражает сознание друговостью, но средствами самого сознания, которое самое себя раздражает и тревожит, скрываясь в самообмане от самого себя. Структурно ситуация самообмана описывается у Сартра следующим образом. «Правдивость стремится бежать от глубокого распада моего бытия к состоянию «в-себе», которым она должна быть и совсем не является. Самообман стремится бежать от состояния «в-себе» к глубокому распаду моего бытия. Но самый этот распад он отрицает, как отрицает в отношении себя, что является самообманом» [9, с. 104]. Значит, бегство возможно благодаря присутствию к себе, а оно, в свою очередь, есть результат и акт «воображения», устанавливающего дистанцию по отношению к миру (миру *Я* и таких же, как *Я*, «*Других*»), который только через дистанцирование и возникает. Присутствие по отношению к себе, безусловно, не выводимо из присутствия *Других*, но эти события скоординированы. Следовательно, здесь «*Друговость*» обнаруживает себя симметрично вписанной в экзистенциализм не только как несущая смерть («Ад – это Другие»), но прежде как способствующая (или подталкивающая к) выведению из «психопатологического», как мы бы сегодня его назвали, состояния замкнутости в непосредственности самоощущения. Слабоумие, рассеянность и бестолковость, тупоумие и, наконец, безумие как «основная форма помешательства» [10, с. 187–194] очерчивают пределы «чувствующей души», которой еще не хватает «действительности».

В свете риска воскрешения гегельянства, которому обязан сартровский экзистенциализм не в меньшей степени, чем феноменологии, проект по нейтрализации солипсизма всегда под вопросом. *Другой* и онтологически равное ему *Я*, будучи полагаемыми, сводят трансцендирование к функции трансцендентального поля сознания. Однако, если учесть экзистенциальную интерпретацию гегелевского идеализма, характерную для французского неогегельянства, которую и наследовало сартрианство, а также родственную близость его с марксизмом, то в таком обмирщенном философствовании, лишенном метафизической и спекулятивной наррации самообоснования, нам ничто не мешает совместить преодоление солипсизма с тревожащей образностью *Другого*, преследующей *Я*. В таком ракурсе рассмотрения экзистенциализма *Друговость* также может быть расценена только как представление, но его относительность и «ирреальность» восполнены *свершившимся* взаимодействием или, если воспользоваться марксовым языком, практикой, но *калечащей* и *ранящей* практикой отсутствия. Они восполнены ускользанием *Другого*, посредством которого он только и может быть обнаружен. Испытание взглядом – это отблеск и отзвук такого ускользания, оставляющего после себя дымку свободы *Другого*, свободы, остающейся «в середине мира». Поэтому отнюдь не необходимость быть понятым в неизбежном с эконо-

мической точки зрения обмене лежит у истоков сообщения, сообщества, но необходимость просто *быть* в качестве индивидуального существа, дистанцирующегося по отношению к миру в воображении, но вместе с *Другими*. Самообман свидетельствует в конечном итоге о том, что сознание уже готово к принципиальной невозможности подготовиться к встрече с *Другим*. Оно изначально встревожено, что на определенном этапе только усиливает рвение разрушать все барьеры и сплачиваться в последнем и чаемом единстве «толпы». «...Это ирреальное отношение, *моцное* и представляет, собственно, *эффект коммуникации массы*» [11, с. 142].

Вот возможное объяснение дюркгеймовского вдохновения от творческой потенции, которую может нести с собой только нечто, соотношенное с коллективным, «массовым», воспроизводящим свою собственную сущность из ничего ирреального образа себя. Ибо масса – это и есть самый, что ни на есть настоящий образ, мистериальное воображаемое «толпы» как реально данного аналога этого образа. Люди в толпе охотно следуют образам, подкрепленным распухающей чувственностью каждого из участников, но только лишь потому, что сами становятся образами, *ирреализуя свою конечность*, претворяя в жизнь переход бесконечного потенцирования к однородности массы. И этот шаг не отменяет сознания, но сущностно его требует, ибо через него сознание только и может заявить о себе. «Для того чтобы сознание могло воображать, нужно, чтобы оно ускользало от мира в силу самой своей природы, чтобы оно могло в самом себе черпать силы для попятного движения по отношению к миру. Одним словом, нужно, чтобы оно было свободным. ...Но здесь необходима масса оговорок: прежде всего, следует учитывать, что акт полагания мира как синтетической тотальности и акт «попятного движения» по отношению к миру – это один и тот же акт» [5, с. 302–303].

Данность *Другого* в переживании взгляда антиципирована (шелест листьев, постукивание ветки по стеклу, скрип двери). В этом и состоит смысл выражения «в силу самой своей природы». Но следует ли отсюда, что сознание, через развертывание способности воображения, осуществляющего трансцендирование мира, в толпе полностью подчиняет несомый сообществом смысл себе? Безусловно, нет, сознание индивидуализировано. А значит, мы можем перейти к оборотной стороне этой же ситуации: в силу своей индивидуализированной сути сознание готово к *провалу* антиципирования *Другого*. В этом заключается состязательный смысл выражения «нужно, чтобы оно ускользало от мира», ведь для этого необходимо перестать быть центром мира или чтобы сам мир ускользнул в сторону (*Другого*). «Для этого мало самодетерминации сознания» [12, с. 136]. Следует ли отсюда, что сознание полностью зависит и производно от *Другого* в воображаемом с ним единстве, приглушающем тревогу возможного? Откажемся от поспешных и ничем не обоснованных выводов и обобщений: сознание лишь коррелятивно *Другому*, разворачивая *Дру-*

говость в себе и не достигая ее в самообмане, не достигая *себя*. Ни то ни другое невозможно свести к какому-то мифическому первоначалу.

Безусловно, в «Опыте феноменологической онтологии» нет специальной темы о чем-либо массовом, в особенности о массовом сознании, ибо оно противоречит исходной посылке Сартра, выступающего с феноменологической апологией чистой спонтанности. Но тем-то и значимей для нашей проблемы становится выявляемая мыслителем структура самообмана, которая позволяет ему избежать всегда «охотного обращения к бессознательному». Сартрианская критика психоанализа дает возможность уже с позиции чистой спонтанности объяснить эту в высшей степени двусмысленную приостановку сознания как конститутивный для него и самое главное – имманентный ему самому акт. Ведь в конечном итоге, самообман «может даже быть нормальной стороной жизни для достаточно большого числа лиц» [9, с. 84–85].

На уровне функционирования «*мы-субъекта*», достигаемого при помощи идеи корреляции сознания и мира, или сознаний, корреляции, очищающей коллективность от мнимой сверхонтологии, но не допускающей ее сведения к пустой грамматической форме, *мы* сталкиваемся внешне с той же самой проблемой объяснения динамики процесса эмоционального «заражения», происходящего в толпе. Но это уже подлинно проблема (заражения), т.е. нечто невозможное в отношении ментальности: такой остроты этой проблемы нет и не может быть в психологии толпы, как ее понимают Лебон и Тард, ибо в психологистическом бессознательном *мы* уже едины и нерасторжимы, притом что в нас самих налет разумности бесконечно отъединен от спонтанности бессознательного. Экзистенциальная мысль, напротив, предостерегает видеть в неустрашимом присутствии *Другого* основание возможного с ним единения, отождествляя спонтанность и сознание, через их единство и событийность покрывая глубокий распад бытия в самообмане. Иными словами, в психологистическом подходе непрерывность бессознательного постулирована как собственно уже искомая масса, что скорее препятствует связи с *Другим*, ибо *Друговость* здесь утоплена в исходном тождестве природы психического. В экзистенциальном подходе непрерывность, будучи симулируемой в самообмане (сознание не только ничтожит, но и полагает как чистая спонтанность, заполняя полагаемым постоянно образующиеся пустоты «дыры в бытии»), распространяется также и на отношение с *Другим*, но проблематизируя его своей симулятивностью. В таком случае проблема заражения оказывается уже не той же самой проблемой рассудочного мышления, изначально не признающего никакого перехода между контрарными реальностями, поскольку их как таковых нет: психоаналитически интерпретируемому бессознательному Сартр вовсе отказывает в праве быть, разворачивая динамику квазипричинения через индивидуацию из единственного первоисточника спонтанности – безличного поля сознания. «Самообман не испытывают, им не заражаются, он не есть состояние. Но сознание само воздействует на себя в самообмане» [9, с. 84].

Впоследствии, хотя сколько-нибудь серьезного пересмотра оснований (заданных еще в «Трансцендентности Эго») не происходит, позиция Сартра в отношении бессознательного смягчается, а концепция безличного «трансцендентального поля» становится знаковой и реализуется в постструктуралистских исследованиях, где фигурирует уже бессознательное, утратившее антагонистичность по отношению к сознанию. «Идея «безличного или до-личного» трансцендентального поля, которое производит Я [Je] как Самость [Moi], очень важна. Сделать все возможные выводы из данного тезиса Сартру мешает то, что безличное трансцендентальное поле все еще определяется как поле сознания, что оно тогда должно унифицироваться само по себе и без Я – посредством игры интенциональностей или чистых ретенций» [13, с. 134].

Экстраполируя сартровские выводы о производном характере *Самости* на проблему массового сознания, можно вновь заметить, что усредненность и здесь оказывается продуктом усреднения. Только теперь она есть производная не трансцендентного и «овеществленного бессознательного», магически связываемого с сознанием: само «сознание скрывает в своем бытии постоянный риск самообмана» [9, с. 104]. Эти соображения и стоят у истоков современного истолкования массового сознания, специфично использующего массовость, даже в обход тем смыслам, которые несет с собой категория «масса».

«Декомпрессия бытия» психоаналитики сознания напоминает смертельную игру «для-себя», но со своим собственным «в-себе», со «своим иным», которое с завидным постоянством возобновления вновь и вновь заявляет о себе, оставаясь сокрушимым и безоружным, нагим и нищим, сиротским и вдовым. В складках самообмана *Я* уже отмечено следами разложения, тщательно затушевываемого стараниями великого «тупейного художника»*. «...Рассмотрение субъекта и сознания в качестве чего-то внешнего и производного (но производного уже не по отношению к изначальному трансцендентальному полю сознания) является пунктом, разделяемым большинством современных философских направлений, которые во всем остальном могут быть сколь угодно враждебны друг для друга. Однако ход Сартра не является «редукционистским», по отношению к классическому конструированию сознания он представляет собой позицию некоего «полураспада», поскольку *Я* мыслится как нечто внешнее сознанию, а не сознание – как нечто внешнее самому себе. Сознание без *Я* впоследствии противопоставляется *Я* без сознания, то есть такому *Я*, которое, оставаясь инстанцией закона или хранителя, не нуждается в дополнительном определении сознания» [14, с. 152–153].

Эти условия задают два направления для существования: смирение с фатальностью свободы, ничто и симуляция полноты бытия, игра. В пред-

* «Ultra-Beatu гарантирует вам бархатный, ровный, прочный макияж, который придаст вашему цвету лица ту свежесть, о которой вы мечтаете!» [цит. по: 11, с. 120]. Нам представляется безусловной значимость сартровских интуиций в отношении природы Эго для понимания тех трансформаций, которым она подвергает(ся) в рамках перехода к «обществу потребления».

лагаемом выборе между «быть ничем» или играть, спровоцированном Сартром, в рамках современной культуры одерживает победу реклама, несущая не какое-то специфическое содержание, а свою эластичную совершенную форму кажимости в качестве главного послания: в данном случае – реклама театральной мастерской. И глупо уличать в незнании сартровского экзистенциализма ее «авторов», так как это прецедент, легитимированный новыми устоями «общества потребления». Пытаться удержаться на философской высоте гипертрофированной ответственности без оправданий и оснований – теперь излишняя и бессмысленная забота, отвергаемая инструментальным разумом не как «бесконечная задача по реализации», но как утопичный идеал пустых, оторванных от жизни спекуляций практического разума.

Неантизирующая суть сознания поражена логикой наращиваемого против пустот бытия производства, только черпающего еще больше сил из относительности стимулирующего небытия, бесконечно умножающего отходы, в свою очередь нуждающиеся в переработке и освоении. Знаковое для современной культуры, но незаметное смещение от спонтанности полагания к логике производства имеет тяжелые последствия для Я, которое, беззаветно увлекаясь призывом стать самим собой, вписывает себя как нового труженика в схему конвейерного производства. «...Потребителю вменяется *обязанность наслаждаться*, он становится предприятием по *наслаждению и удовлетворению*. ...Неправда, значит, что он пассивен: он развивает, он должен развивать постоянную активность. Иначе он рискует удовлетвориться тем, что имеет, и стать асоциальным» [11, с. 110]. Более того, риск «стать асоциальным» в тотализирующем самовоспроизведении экономической «системой» своих собственных порождающих условий, как это показывает Бодрийяр, сегодня практически сведен к нулю, являясь лишь негативным и пугающим отзвуком прежней сетки ценностей модерна. Его явная симуляция обнаруживает то, что функционалистской мысли представляется невозможным: дисфункция входит в функционал системы, поглощающей в бегстве от самой себя свою негативность, обеспечивая тем самым бесконечность перспективы своего существования. Конечно, это только относительная бесконечность, предполагающая соотнесение с конечностью человеческого существования, но, будучи даже таковой, она делает излишней на своем псевдоабсолютном уровне этическое требование ответственности. Бесконечное блуждание «систем» от правдивого «в-себе» к распаду и его сокрытию замораживает ответственность, поражая ее, паразитируя на ней, ведь в свете даже кажущейся абсолютности системы отчуждение – это всего лишь игра, а в игре все понарошку и «как бы». Самообман сартровской экзистенциальной психологии здесь вновь заявляет о себе, но уже в сверхиндивидуалистическом аспекте действия системы, потому и называемой постструктуралистами бессознательным, что она объемлет собой индивидуальности сознаний, однако, который не противоречит сознательности как таковой. «Истина потребления состоит

в том, что оно является не функцией наслаждения, а *функцией производства* – и потому – совсем как материальное производство – функцией не индивидуальной, а *непосредственно и полностью коллективной*» [11, с. 107].

Смещение от индивидуалистичности спонтанного полагания к коллективности бессознательного, но запланированного производства есть сползание (социологической) мысли к субстанциализации общественной структуры. Особенностью этого процесса сегодня является то, что он вписан в тенденцию разоблачения, так что мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией постоянного утверждения мифа, но в условиях демифологизации, под знаком которой и существует современная культура. «Это сказывается в осязаемом на уровне самой повседневности факте тотальной двусмысленности Изобилия и Потребления: они всегда переживаются одновременно как *миф* (допущение счастья вне Истории и морали) и как *объективный процесс адаптации* к новому типу коллективного поведения» [11, с. 113]. Причина этой парадоксальности в эскапизме, исподволь преследующем фатальность свободы, или, словами Кундеры, – «невыносимая легкость бытия». Именно эскапизм, неприятие абсурда конечного существования в нереализуемом никак иначе стремлении к совершенству, кроме как через глянец, высвечивает симулятивное пространство игры как единственно доступную и достойную нас «реальность».

Приходится признать, что логика производства «обоснована» в самой сущности сознания, но только как трансформированного вышеописанным смещением. В нем сознание становится вырожденным или массовым, оборачиваясь бессознательным, лишенным спонтанности. «Империи постмодерна редуцируют внутренне, разлагая непрозрачности сознания. В результате разложения образуется качественно однородная антропологическая масса. Желе из желаний» [12, с. 206]. Имплизия превращения «сознания без Я» в «Я без сознания» совершенно естественна в условиях такого повышенного внимания к языковым структурам, которым одарила нас современность. Так, еще кантовское «*Erzeugung*», «порождение» и оказывается производством. «Приравняв бессознательное к языку, империя берет под свой контроль сознание, лишая рабочего экрана непрозрачности, нейтрализуя возможности его внутренней эмиграции. Его отщепенства» [12, с. 204–205].

Этот критический экскурс в проблематику массового сознания современного «общества потребления» был исходно направлен в отношении единственной цели – найти хоть какую-то прореху в кажущемся непробиваемом круге повсеместного и навязчивого признания поражения перед всепоглощающей логикой производства пустых знаков. Конечно, это спасительное для нас обнаружение свободы от языка и прочего, что ведет к эгалитарности сознаний, лишаящихся темных пятен, т.е. очагов спонтанности, само походит на бегство и эскапизм, отворачивание, так хорошо известное Барту. Но только через такое дистанцирование нам

может открыться, что всякое производство есть не что иное, как воспроизводство, нуждающееся в полагающей его спонтанности: «само производство является продуктом» [15, с. 124]. Следовательно, пессимизм гипертрофирован в отношении якобы свершившейся однородности современного общества, а значит, и в отношении ирреальной непрерывности связи сознаний людей, его населяющих; он обоснован, но только в рамках производственной сферы, присваивающей и множащей продукты «свободного духовного производства», все агрессивнее паразитирующей на последнем, но никогда не могущей завладеть им полностью, кроме как через магическое или идеологическое заполнение пустот, которые всегда несет с собой полагающая спонтанность. Это замечание объясняет важную для нас амбивалентность мысли Бодрийяра, на которую обращает внимание Е. А. Самарская, вскрывая декларируемую им невозможность выйти за рамки «системы» современного производства или знакового потребления и имплицитно подразумеваемое иное положение дел или возможность «естественного потребления» [16, с. 253]. Несмотря на то, какую порой раздуто пессимистическую форму принимает мысль, сам факт ее свершения неопровержимо свидетельствует о том, что всегда остается лакуна спонтанности, ничто долженствования, ответственности и сознательности.

Литература

1. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Ин-т эксперим. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
2. *Платонов А.* Дураки на периферии / А. Платонов. – Режим доступа : <http://www.ruslit.traulibrary.net//book/platonov-ss08-06/platonov-ss08-06.html#work001001>
3. *Московичи С.* Машина, творящая богов / С. Московичи. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
4. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 752 с.
5. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр. – СПб. : Наука, 2002. – 319 с.
6. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2003. – 509 с.
7. *Бубер М.* Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
8. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания / Ж.-П. Сартр. – М. : МОДЕРН, 2011. – 160 с.
9. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 3 : Философия духа. – 471 с.
11. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция : Республика, 2006. – 269 с.

12. *Гиренок Ф.* Удовольствие мыслить иначе / Ф. Гиренок. – М. : Академ. проект : Фонд «Мир», 2010. – 235 с.
13. *Делёз Ж.* Логика смысла / Ж. Делёз. – М. : Академ. проект, 2011.
14. *Кралечкин Д.* Мысль вничью / Д. Кралечкин // Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. – М. : МОДЕРН, 2011. – С. 130–158.
15. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена / А. Пома. – М. : Академ. проект, 2012. – 319 с.
16. *Самарская Е. А.* Жан Бодрийяр и его вселенная знаков (послесловие) / Е. А. Самарская // Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М. : Культурная революция : Республика, 2006. – С. 251–264.

Воронежский государственный университет

Литвинов М. Ф., кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории философии

*E-mail: v-sebe@mail.ru
Тел.: 8-903-857-77-84*

Voronezh State University

*Litvinov M. F., Candidate of Philosophy,
Lecturer of the Philosophy History Department*

*E-mail: v-sebe@mail.ru
Tel.: 8-903-857-77-8*