

И. Г. Подпорин

Институт бизнеса БГУ, Минск, Беларусь, podporiny@mail.ru

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ГУМАНИТАРНОЙ РЕФЛЕКСИИ В КОНТЕКСТЕ КАТАСТРОФИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В статье рассматривается проблема уместности гуманитарной рефлексии и ее специфики в контексте концепции просвещенного катастрофизма Ж.-П. Дюпюи. Автор полагает, что понимание гуманитарной рефлексии как аффективно-интеллектуальной процедуры является недостаточным для использования потенциала гуманитаристики в осмыслении катастрофических событий. Аффективность гуманитарной рефлексии должна быть дополнена парадоксальной установкой на трансцендирование будущей катастрофы, напоминающей ее сакрализацию. Именно это обстоятельство позволит вернуть гуманитарное мышление к осмыслению экзистенциальной проблемы в рамках катастрофического сознания.

Ключевые слова: гуманитарная рефлексия, аффективность мышления, просвещенный катастрофизм, событие, трансцендирование

I. Padporyn

School of Business of BSU, Minsk, Belarus, podporiny@mail.ru

THE PARADOX OF HUMANITARIAN REFLECTION IN THE CONTEXT OF CATASTROPHIC CONSCIOUSNESS

The article deals with the problem of the relevance of humanitarian reflection and its specifics in the context of the concept of enlightened catastrophism by J.-P. Dupuy. The author believes that the understanding of humanitarian reflection as an affective-intellectual procedure is insufficient to use the potential of the humanities in understanding catastrophic events. The affectiveness of humanitarian reflection should be supplemented by an paradoxical orientation toward transcending a future catastrophe, reminiscent of its sacralization. It is this circumstance that will allow humanitarian thinking to return to understanding the existential problem within the framework of catastrophic consciousness.

Keywords: humanitarian reflection, affective thinking, enlightened catastrophism, event, transcending

Условия, в которых нам приходится жить последние несколько лет, следовало бы назвать, по крайней мере, аномальными. Волны кризисных событий следовали, налагаясь друг на друга: пандемия, политический кризис, военные действия в Украине. В условиях подобных событий, сопровождающихся огромным количеством разнородной и противоречивой информации, оказывается дестабилизировано само отношение к происходящему, которое, среди прочего, проявляется в актуализации катастрофического сознания. Многое из того, к чему мы привыкли, становится проблематичным: от правил посещения публичных мест и нормализованного режима работы до спокойного сна. Переживание масштабных кризисов существенно деформирует мотивы деятельности, в т. ч. профессиональной: фрустрация теперь может соседствовать с мобилизацией. Приобретаемый социально-травматический опыт заставляет по-другому смотреть на известные вещи и ставить новые вопросы. Я полагаю, что для тех, кто занят профессиональной деятельностью, связанной с гуманитарной рефлексией, снова возвращается вопрос о самой возможности этой рефлексии и уместности исследовательской деятельности, который я намерен обсудить ниже в контексте катастрофического сознания.

Известно, что указанные вопросы неоднократно обсуждались, условно говоря, в постапокалиптическом аспекте. Эти дискуссии запускались осмыслением характера и последствий исторически известных социальных катастроф, вызвавших значительные затруднения с оценкой человеческого общества и культуры, дискредитировавших себя самим фактом осуществленной возможности катастрофы с невообразимыми жертвами. В свое время Т. Адорно, пытаясь мыслить произошедшее в Освенциме, указал на специфику мышления: «Если негативная диалектика требует саморефлексии мышления, то из этого очевидно следует, что мышление, для того чтобы быть истинным, сегодня обязано всякий раз мыслить в антитезе к самому себе» [1, с. 325]. Это мышление, вырастающее из опыта потрясения, пережитого «невозможного», доводит антитетику до состояния, в котором аффективность опыта противится его совместимости с мышлением как таковым, предполагающим уместность какой-либо теории, претендующей на дистанцированное, отстраненное описание произошедшего. Выход из этой ситуации «невозможности теории» возможен в особый режим «участного мышления» (М. Бахтин), который делает его «более чувствительным к жизни» [6]. Тем не менее, подобное метафорическое указание на выход из этой ситуации, как представляется, не снимает парадоксального несоответствия аффекта и мышления, а является лишь указанием на возможность попытки разрешения проблемы с непредсказуемым результатом и не совсем ясными рисками, как для теории, так и для практики.

Думается, что предложенный вопрос о возможности гуманитарной рефлексии можно попытаться поставить в несколько ином, более широком ракурсе катастрофического сознания, что может оказаться продуктивным. Осознавая уникальность каждой конкретной катастрофы (чего требует от нас этическое правило), я, тем не менее, прибегну к некоторым идеям и генерализациям автора теории просвещенного катастрофизма Жана-Пьера Дююи.

Что примечательно, Ж.-П. Дююи удалось найти некий универсальный вариант катастрофизма как отношения к катастрофам любого рода независимо от их причины. Это отношение основано на механизме автотрансценденции – вытеснении во внешнюю сферу источника катастрофы (или зла), в т. ч. и человеческого фактора. Катастрофы различного рода, будь то природные, техногенные или гуманитарные, оказываются сходны в том, что после катастрофы, ее причина всегда воспринимается по аналогии с природной катастрофой, т. е. как внешняя, неподвластная человеку сила. Так, например, если в случае с землетрясением природная причина очевидна, то в случае с социальными или гуманитарными катастрофами эта внешняя причина, по-видимому, бессознательно конструируется. Это конструирование способно, с одной стороны, снять ответственность с виновных, но с другой стороны, служить способом защиты самой общественной основы для тех, кто принимает катастрофу как неизбежное зло по аналогии с судьбой. Дююи, тем не менее, не устраивает подобное автотрансцендирующее отношение: для него источником всех катастроф, в т. ч. и природных, является сам человек. Понимание этого обстоятельства лежит в основе того, что автор называет «просвещенным катастрофизмом» – особой парадоксальной уловкой, которая «состоит в том, чтобы показать, будто мы – жертвы насилия, продолжая держать в уме, что причина происходящего с нами – в нас же самих» [4, с. 131]. С этой точки зрения в случае с природными катастрофами причину бедствия нужно полагать не в проявлении неуправляемых природных сил, а в социальной незащищенности от них, подверженности людей риску, что является фактором, создаваемым самими людьми. Однако с точки зрения Дююи, люди склонны посредством автотрансценденции стирать различие между категориями жертв насилия: ритуальными жертвами, жертвами массовых побоищ и жертвами природных катастроф. Это стирание является проявлением одной из сторон катастрофического отношения, сходного с религиозно-политическим приемом по отношению к насилию, описанным Р. Жираром в виде механизма сакрализации трансцендируемого социального насилия [5]. Дююи как будто соглашается

с Жираном в том, что основным источником зла является насилие внутри самого общества. Но двойственное волюнтаристично-фаталистичное отношение к нему поддерживается, по-видимому, гордыней (уверенностью в техническом решении любой задачи), а также ревностью к целостности другого, которая способна вытесняться вовне и представлять другого как силу зла. Так воспроизводится указанная двойственность, проявляющаяся в одновременном представлении себя как хозяина положения и жертвы.

Один из глубинных парадоксов катастрофического сознания основан на особом постапокалиптическом ощущении времени. Дюпюи пишет: «Метафизика, на которую должен опираться принцип осторожности, действующий во времена катастроф, состоит в перенесении в то время, которое следует за катастрофой, чтобы в ней можно было увидеть неизбежное и одновременно невероятное событие» [4, с. 35]. Формула временного парадокса, на который опирается просвещенный катастрофизм Дюпюи, может быть выражена парафразом Гюнтера Андерса: катастрофическое событие *произошло завтра*. Формула действия, реализующего это отношение к катастрофе и обращающего время – нужно готовиться к встрече с неотвратимой катастрофой для того, чтобы она не произошла [4, с. 23]. Только таким парадоксальным образом будущее событие оказывается вписано в опыт настоящего, превращая его в трагический. И здесь нам следует понять, как возможна гуманитарная рефлексия в рамках просвещенного катастрофизма и найдется ли для нее какое-нибудь место как для безразличного, участного мышления. Для этого нам следует вспомнить, откуда берется мышление безучастное.

Говоря об истоках безучастного мышления, нужно обратить внимание на его основной момент: *негацию онтологического статуса будущего катастрофического события* за счет его детрансценденции. Можно различать два основных вида безразличия: реактивное и проактивное.

1. Любое реактивное безразличие основано на исключении катастрофы из субъектной онтологии. Это исключение выглядит так, будто катастрофа, пусть даже фиксируемая периферийным сознанием, не имеет никакого значения, т. е. не является катастрофой и, следовательно, фактически отсутствует в действительности. Независимо от того, является ли такое исключение следствием субъективной самоцензуры, идеологической маскировки, работой защитных психических механизмов и т. п., отсутствие субъективной причастности к катастрофическому событию манифестирует блокировку заинтересованной, аффективно нагруженной рефлексии. Точной и сложной иллюстрацией реактивного безразличия является «недомыслие» («неспособность мыслить», «неспособность оценить ситуацию с иной точки зрения», с позиции другого), приписываемое Х. Арндт нацистскому преступнику Эйхману, деятельность которого не содержала злого умысла, а была аккуратным выполнением своих служебных обязанностей [2, с. 82–83, 203–225]. Дюпюи полагает, что это «безмыслие» было обусловлено автоэкстериоризированной близорукостью, которую он представляет как вариант самотрансцендирования: подчинение предписаниям некой внешней, неподвластной силе. Эту силу субъект «автотрансцендирования» воспринимает как произведенную кем-то другим и фатальную. Следовательно, полагание этой силы посредством такой автоэкстериоризации является онтическим т. н. «трансцендированием», а не онтологическим актом в смысле М. Хайдеггера. Все выглядит так, как будто мы имеем дело с неким ложным трансцендированием, замыкающем субъекта в реактивности, фатализме. Как полагает Дюпюи в этом случае нам нужно понимание такого зла не как морального или естественного, а как системного, которое формально (но только формально) идентично сакральному [4, с. 135]. Понимание системности зла парадоксальным образом добавляет к фатализму волюнтаристичный момент («мы сами это сделали»), по-видимому, изменяя природу автотрансцендирования в сторону онтологической.

2. Проактивное безразличие нивелирует катастрофизм своей волюнтаристичностью. Этот волюнтаризм может питаться идеологическими установками, блокирующими эмпатию. Однако

его основание – в детрансценденции – негации вертикального измерения времени. Эта негация низводит зло на уровень технологически преодолимой проблемы, что порождает иллюзию его волюнтаристичного, конструктивистского преодоления. Технологический волюнтаризм не знает оценки катастрофического события *sub specie aeternitatis*, что растворяет серьезность отношения в стратегической безответственности. Объективизм и технологизм создают уверенность в том, что катастрофы можно избежать. Как следствие возникает неверие в то, что нечто угрожает: даже знание о том, что катастрофа неизбежна, не является основанием для веры в действительную опасность. Безучастность к катастрофам, происходящим в настоящее время не с нами, пусть даже и возле нас, основана на том же безответственном отношении к будущему событию: хотя я знаю, что это может произойти и со мной, но не верю в это.

Думается, что в приведенных типах безучастной рефлексивности мы видим отсутствие вертикального измерения времени (событийности), которое предполагает, что будущее не просто где-то впереди, оно выше нас. Без вертикального измерения онтологический статус катастрофического события сводится к онтическому: к естественной или социальной необходимости (случайности). Это и проявляется в ложной дилемме фатализма – волюнтаризма, в то время как необходимо парадоксальное соединение выбора и предопределения. Насколько можно судить, такое соединение возможно по аналогии с древнегреческой мифологемой судьбы: предопределенным является то, что катастрофа обязательно произойдет подобно тому, как человеку суждена смерть (тем более, что в просвещенном катастрофизме дело представлено так, как будто она уже произошла); однако путь к этому событию конструируется во взаимодействии с другими субъектами и силами, представляя собой непредопределенную траекторию с моментами индетерминизма и волюнтаризма [3, с. 187–193]. И речь идет не о соединении необходимости и случайности, поскольку они по определению предполагают друг друга. Скорее, речь идет о двух моментах: 1) о чередовании предельно ответственной проактивности и реактивности в свете; 2) готовности к неизбежной встрече с невозможным (невообразимым). В каком-то похожем на это парадоксальном отношении Дюпюи обнаруживает возможность выживания. По его мнению, именно сакрализация будущего дает перспективу спасения, «которое возможно только чудом, и главное – при условии, что мы не будем на это уповать» [4, с. 141].

С учетом сказанного выше вернемся к начальному вопросу о возможности гуманитарной рефлексии. Две полярные позиции, предполагаемые самим вопросом, создают соблазн впадения в одну из иллюзий. Гуманитарная рефлексия в ее научном образе и применении как слепого объективирующего и технологизирующего инструмента невозможна в силу ее неприемлемости для вовлеченного в катастрофизм разума: в этом – неуместность безучастного научного взгляда. С другой стороны, возможность гуманитарной рефлексии как функционально уместной будет только мнимой недальновидной полезностью, никоим образом не решающей главной экзистенциальной проблемы и обрекающей на вечное повторение того же. Научно-гуманитарная рефлексия либо невозможна, либо стратегически неэффективна. Воспроизведенное здесь вслед за Дюпюи катастрофическое отношение способно скорректировать взгляд на проблему. С безразличным мышлением более-менее все понятно: ему не хватает аффективной вовлеченности, эмпатии. Но чего не хватает участному мышлению, которое предположительно создает условия для усмотрения и разрешения экзистенциальной проблемы? По-видимому, предпосылкой такого мышления должна стать политико-религиозная установка, трансцендирующая будущее, создавая тем самым вертикальное измерение событийности. Не только аффективно вовлекаясь в катастрофические события, но и запуская их осмысление «с точки зрения вечности» (насколько нам это доступно) мы создаем возможность вернуть эти события в нашу онтологию и тем самым вернуться к осмыслению самой экзистенциальной проблемы.

Список использованных источников

1. *Адорно, Т. В.* Негативная диалектика / Т. В. Адорно ; пер. с нем. Е. Л. Петренко. – М. : Науч. мир, 2003. – 374 с.
2. *Арендт, Ханна.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арендт ; пер с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. – М. : Европа, 2008. – 424 с.
3. *Горан, В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы / В. П. Горан. – Новосибирск : Наука, 1990. – 336 с.
4. *Дюпюи, Ж.-П.* Малая метафизика цунами / Ж.-П. Дюпюи ; пер. с франц. А. Захаревич. – СПб. : Иван Лимбах, 2019. – 168 с.
5. *Жиран, Рене.* Насилие и священное / Р. Жиран ; пер с фр. Г. Дашевского. – М. : НЛО, 2010. – 448 с.
6. *Щитцова, Т. В.* Невозможность теории / Т. В. Щитцова // Антропология. Этика. Политика : сб. философ. ст. и докл. / Т. В. Щитцова. – Вильнюс : ЕГУ, 2014. – С. 212–219.