

Вестник Ивановского государственного университета.

Серия: Гуманитарные науки. 2024. Вып. 2. С. 165—174.

Ivanovo State University Bulletin. Series: Humanities. 2024. Iss. 2. P. 165—174.

Научная статья

УДК 130.32

DOI: 10.46726/И.2024.2.19

ЗАКЛИНИВШИЙ АВТОМАТ СОВЕСТИ У ГЕГЕЛЯ: АВТОКОММУНИКАЦИЯ, ЖАНР РОМАНА И МЕДИАТЕОРИЯ

Александр Викторович Марков

Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва,
Россия, markovius@gmail.com

Оксана Александровна Штайн (Братина)

Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург,
Россия, shtaynshtayn@gmail.com

Аннотация. Восприятие феномена рассматривается как грань автокоммуникации, голос совести, связанный с постоянным осознанием и последующим стыдом. Современная феноменологическая философия с обращением к литературной импликации совести приоткрывает внутренние ресурсы опыта переживаний индивида. В статье предложено прочтение учения Гегеля о совести в «Феноменологии духа» не только в качестве диалектического, но и медиаэстетического феномена. Философия Гегеля автокоммуникативна по своей сути: он не столько навязывает правила построения философии как романа, сколько ждет, что прежняя философия с ее категориальным аппаратом сложится в его собственном труде как диалектика. Традиция автокоммуникативного рассмотрения опыта проживания наблюдалась до Гегеля у М. Монтеня и Г. Лейбница, как учение о социальном наречии и рефлексии. Фридрих Киттлер указал на преимущество Гегеля как мыслителя вследствие имеющегося у него опыта системной комбинаторики. Введенное Гегелем в «Феноменологии духа» понятие «среды» рассматривает познание через комбинаторику хитрости, через невольную гносеологическую нечистую совесть. Среда — это и есть жизнь, которая позволяет увидеть изменчивость вещей не как общий процесс, а как некоторую механику различия, диалектически устанавливающую индивидуальность. Медиум выступает как посредник и ситуация членения. Однако Гегель отрицает медийность совести. Она — не среда, которая удерживает сущности, сколько абсолютная самость, уничтожающая моральные субстанции примера и долга. Дух оказывается соответствием авторского замысла. Наблюдая за совестливыми или постыдными поступками героев романа, читатель самостоятельно организует собственную субъективность.

Ключевые слова: Гегель, автокоммуникация, медиатеория, поэтика романа, совесть, гносеология

Для цитирования: Марков А.В., Штайн (Братина) О.А. Заклинивший автомат совести у Гегеля: автокоммуникация, жанр романа и медиатеория // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2024. Вып. 2. С. 165—174.

Проблематизация голоса совести в современной фундаментальной и феноменологической философии [Чернавин] ставит вопрос о литературных импликациях совести. Действительно, большая часть примеров действия совести мы в течение своей жизни либо получаем из литературы романной эпохи (например, из детских рассказов и стихов), либо излагаем их сами так, что они

© Марков А.В., Штайн (Братина) О.А., 2024

вполне соответствуют стандарту художественного повествования. Мы говорим о своих внутренних приключениях, малоприятных и постыдных, которые вызваны совестью. Те формы ложной совести, самообвинения или внушенной вины, которые рассматривает в своей книге Г.И. Чернавин, представляют собой нечто вроде литературных фактов, моментальных ситуаций, которые вроде бы должны двигать и реформировать литературу, но действуют на уровне индивидуальной психической жизни. Таким образом, совесть оказывается с одной стороны фантомом или одной из границ автокоммуникации, мы убеждаемся, что разговариваем с собой, если слышим голос совести. С другой стороны, она же выступает внутри насыщенной романной медиасреды, и в самой этой медиасреде романной литературы есть факты, которые должны способствовать ее эволюции — как это и происходило с развитием «романной психологии» в последние два с половиной века.

Но происходит интересный парадокс: мы обычно понимаем романного героя, во всяком случае, если мы увидели структуру романа (существует чтение, которое берет роман фрагментарно, например, только линию любимого героя — такое чтение не ведет к пониманию героев). Мы понимаем, когда этот герой поступил по совести, иначе говоря, когда он нас удовлетворяет: упорство героя в убеждениях или сознательный выбор зла героем нас не удовлетворяют, даже если они требуются развитием сюжета. Мы отличаем хороший роман от плохого, в котором неожиданно герой может из удовлетворительного стать неудовлетворительным: в хорошем романе если герой неудовлетворителен, мы предчувствуем это как-то с начала и убеждаемся всё больше по ходу действия. При этом понимая вымышленного героя, мы не можем иногда понять себя — где мы думаем или поступаем по совести, а где мы нравственно заблуждаемся с самыми нежелательными последствиями для себя.

В этой работе мы предлагаем особое прочтение учения Гегеля о совести в его «Феноменологии духа», не как просто диалектического, но как медиаэстетического. Мы исходим из того, что Гегель — главный идеолог эпохи романа, строящий свой труд как роман о самовоспитании, самообразовании и самораскрытии духа. Философские контексты этого романного мышления Гегеля рассматривались уже в ряде работ [Гаспарян; Файбышенко 2021a; Файбышенко 2021b], где было указано, как различные персонификации совести эпохи романа (разговор с собой, разговор за другого человека, разговор многого собеседника или социальной маски), встроенные в романские приключения, становятся проблемой и требуют нового осмысления времени и истории для восстановления чистой совести. Но эта его идеология автокоммуникативна — он не столько навязывает некоторые правила построения философии как романа, сколько ждет, что прежняя философия с ее категориальным аппаратом сложится в его собственном труде как диалектика. При этом медийный потенциал работы философии с понятиями и отличием понятий от «среды», от «медиа» и оказывается для Гегеля ключевым.

Рассмотрение западной философии как медиатеории не будет неожиданным, если учитывать ее внимание к проблеме языка, начиная с Мишеля Монтеня и Фрэнсиса Бэкона, внимание одновременно теоретическое, имеющее в виду способность сообщить новую мысль среди имеющихся мыслей, и практическое, связанное со спецификацией языков, в частности, придворной коммуникации, которая практически может оказаться значимой для прогресса наук и принятия соответствующих решений. Философ Нового времени одновременно должен объяснить, что он не излагает готовые мысли, но может способствовать

развитию и обновлению наук, но также он может рассматривать наречие придворное или ремесленное как частное, как считываемое им, становящееся предметом его интереса (и практической заинтересованности в прогрессе наук). Будучи заинтересован в наречиях, он и может показать, что его собственные научные формулы будут действовать независимо от той инерции знаков, которая в этих наречиях сложилась, и создадут новый мир достоверного научного знания, со своей неоспоримой инерцией, а не мир зависимого знания. Получается, что как медиум выступает *и общий язык*, на котором можно сформулировать философские и научные законы, *и частные наречия*, которые мы можем считывать, видя, как они посредничают в отношениях между людьми. Возникает как бы встречное движение, в котором язык автокоммуницирует, производя некоторую истину, имеющую научное применение.

Таким медиатеоретиком, бесспорно, был Лейбниц, который как бы вывернул эту ситуацию наизнанку. С одной стороны, частные науки, которые он разрабатывал, подразумевали считывание условных правил, необходимых для решения инженерных в широком смысле задач, включая инженерию познания. С другой стороны, само книжное производство, изложение отдельных положений, включая правила эксперимента, в книгах, подразумевало универсализацию медиа. Не частные комбинации, описываемые правилами отдельных наук, но общая комбинация всех производимых знаний как достоверных и удостоверяемых их книжной формой, их оборотом, их встраиванием в практические решения самого разного и неожиданного плана, и создавали общий язык. Общим языком оказывалось само производство книг с их знаниями, языками, условностями, формулами, чертежами, которые и объясняют любому читателю, как что может и должно быть устроено. Лейбниц как бы выворачивает автокоммуникацию лицом к событиям, превращает ее из функции от профессионализированного общения в общий роман, в котором события научной и политической жизни равно значимы для общего развития знания. В таком случае проект «монадологии» может рассматриваться как первичная рефлексия над этой ситуацией: каждая монада комбинирует в себе впечатления, тогда как верховная монада содержит в себе тот потенциал смысла, которого хватит на любые впечатления — именно поэтому монады не общаются между собой — они реализуют потенциал, а не превращают свои знания и достижения во что-либо потенциальное для других монад.

В школьной метафизике XVIII века такое создание книжного общего языка уже осмыслялось скорее как отливка, как некоторая передача впечатлений — становление эстетики и других дисциплин подразумевало, что онтическая структура всего существует в разрыве с языком нашей философии, и поэтому может только отливаться уже в отдельные философские дисциплины, что уже означало как бы специализацию внутри жанра романа. Эти дисциплины и могут объяснить, как именно наше знание в частных науках может быть и потенциальным, и реализуемым, и тем самым доказать реалистичность автокоммуникации, которая создает уже не просто субъекта реализации потенциала, но субъекта ответственности. Таковой сам встречает в себе реальность своего существования, но одновременно реализуется в качестве субъекта, способного отнестись к реальности — важнейший ход Канта, но и вообще романа в том виде повествования с открытым финалом, к которому мы привыкли.

Фридрих Киттлер [Киттлер: 203] удачно указал на преимущество Гегеля перед другими немецкими трансценденталистами. Гегель с самых юных лет вел картотеку и поэтому мог быстрее производить знание, чем его соперники.

Соперники выстраивали аргумент как линейный, пытаясь совпасть письменным словом с действительным развитием мира, расположить письменное слово так, что его наиболее общие понятия и будут схватывать наиболее общие сдвиги в мире. Тогда как Гегель имел в виду другое, что комбинация знаний будет опровергать имеющуюся установку, в том числе ту, которая производится линейным расположением высказываний в тексте. Именно благодаря этому в поле философии попадет невысказанное: то, что развивается и утверждает себя прежде, чем мы начинаем говорить об этом.

Это позволит преодолеть невольный антропоцентризм других трансценденталистов, у которых режимы разговора о самых общих или поворотных вещах оказываются все равно антропоцентрическими, имеющими в виду способность человека отреагировать на это или смоделировать средствами разума модели самых больших сдвигов. Система Гегеля не имеет в виду такого моделирования, но, напротив, требует понимать любую речевую модель только как часть уже произошедших событий, уже поставивших и человека, и все те образы, благодаря которым мы можем говорить, что «это — человек» или «это — человеческое» в перспективу уже осуществляемой драмы. В метафизике Гегеля именование и позиционирование включает в себя человека как меру вещей или как образ, репрезентацию, но не зависит от тех речевых фигур, которые создаются стремлением человека к репрезентации себя или к субъективно уверенному размещению себя среди отдельных событий.

«Феноменология духа» вполне может быть прочтена как роман, причем даже как медийное основание для многих других романов, которые, в свою очередь вырастают в романский тип рефлексии у гегельянцев. Например, Маркс мог вдохновляться содержанием современных романов, к которым он, бесспорно, относил и «Фауст» Гёте, но именно потому, что философия Гегеля структурно действовала в нем и он уже не мог читать любой роман иначе, как медиум, сообщающий о важнейших экономических процессах. «Феноменология духа» — это раскрытие структурами языка устойчивости понятий, каждое из которых было бы частным дисциплинарным, но став «книгой» внутри романного повествования, со строго выверенными и проясненными, всё дальше проясняющими друг друга задачами, они становятся общедисциплинарными. Тогда и описание какого-то частного конфликта в современном романе может стать основанием для социологических или экономических выводов. Марксизм и вообще левое гегельянство поэтому выступает как теория романа (Вальтер Беньямин, Дьёрдь Лукач), тогда как консервативное гегельянство — как поэтика романа, постоянное романное творчество (например, романное понимание Белого дела как праведного приключения у Ивана Александровича Ильина).

Гегель вводит понятие «среды» в начале «Феноменологии духа» [Гегель: 45–46]. Он прямо говорит, что познание можно понимать и как «орудие», и как «среду». Если мы понимаем познание как среду, то истина оказывается опосредованной, «в том виде (...) в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде». И инструментальное, и средовое познание для Гегеля недостаточно: оно имеет в виду всегда среду, средство или инструмент, *но ничего более*, и все вещи поневоле конвертирует в это. Далее Гегель делает интересный ход, что обычно кажется, что достаточно узнать «способ действия орудия», чтобы «вычлечь в итоге то, что в представлении» и тем самым «получить истинное в чистом виде», то есть наделить эту незаконную средовую конвертацию ложной совестью, как будто подсказавшей истину вещей. Иначе говоря, здесь противник Гегеля мог бы описать конечные свойства среды или

инструмента и тем самым, проследив эффекты этих свойств в нашем познании, понял бы, где действуют именно эти эффекты.

Аргумент Гегеля не в том, что мы неправильно знаем эти свойства: вполне возможно, что свойства мы знаем правильно, потому что правильно знаем эффекты. Но вещь, которую мы будем знать, она будет просто представлена нам, она не будет познана как правильная, а просто создаст вновь представление о себе, репрезентацию. Она не станет моментом нашего познания, но только данностью нашего опыта. «Ведь если мы отнимем от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь — в данном случае абсолютное — предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы» [Гегель: 46].

Иначе говоря, вещь, взятая в ее абсолютности, отдельности от других вещей, выглядит как вещь частной науки, как некоторая вещь науки, предназначенной для этой вещи — а если наука эта ее уже познала, то любое ее встраивание в некоторый общий язык, язык рассуждения о свойствах и качествах на общем языке, ничего не прибавит к этой науке. Вообще, очень мало обращают внимания на то, что Гегель вполне может представить себе науку об одном случае или предмете. Гегель тут же говорит, что орудие могло бы быть просто *манком* для абсолютного, но в таком случае это было бы притворством познания, которое притворялось бы, что это абсолютное словно разыграло его, само хитро попавшись в руки, представило бы себя как спектакль. Иначе говоря, познанию была бы приписана *комбинаторика хитрости*, но при этом наше познание вело бы себя так, будто оно ничего не разыгрывает, оно бы притворялось искренним. Такое двойное притворство, *невольная гносеологическая нечистая совесть*, ничего не прибавляет к нашему познанию.

Гегель прямо говорит, что медиум — это условность нашего представления, а как только мы познаем эту условность, то остаемся только с ней: «Если же рассмотрение познавания, которое мы представляем себе как *среду*, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет; ибо познавание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной, и после вычета познавания для нас обозначилось бы только чистое направление или пустое место» [Там же]. Такое познание-преломление было бы подобно познанию в театре актерских приемов, после чего мы видим не спектакль, а только направление его постановки или создания иллюзии.

В конце концов, Гегель приходит к тому, что среда — это и есть жизнь, которая позволяет увидеть изменчивость вещей не как общий процесс, а как некоторую *механику различия*, которая в том числе производит или выдвигает на первый план нашу индивидуальность: он противопоставляет бытие «в себе», как простую всеобщую текучесть (изменчивость) и «иное» как различие образований [Там же: 95]. Его интересует, как именно сама такая текучесть может стать «иным» — а именно, став таковой для различия, которое всегда уже есть как бесконечное движение. Таким движением и «поглощается» указанная покоящаяся среда». Иначе говоря, жизнь как живое есть покой, самодостаточность сущности; но бесконечное движение поглощает его, и тем самым делает жизнь чем-то иным по отношению к вещам.

Другими словами, среда и есть медиум, жизнь-сущность есть медиум, который становится предметом *работы* бесконечного движения, и позволяющего ощутить сущность как нечто, с чем и произошло «перевертывание»: «Но это *перевертывание* (*Verkehrung*) есть поэтому опять-таки *перевернутость*

(Verkehrtheit) *в себе самой*; то, что поглощается, есть сущность: индивидуальность, сохраняющаяся за счет всеобщего и сообщающая себе чувство своего единства с самой собой, именно этим снимает *свою противоположность “иному”*, *благодаря коей она есть для себя*; *единство* с самой собой, которое она себе сообщает, есть как раз *текучесть* различий или *всеобщее растворение*. Но и обратно, снятие индивидуального существования есть точно так же и порождение его. Ибо так как *сущность* индивидуальной формы — всеобщая жизнь — и для-себя-сущее есть в себе простая субстанция, то она, устанавливая внутри себя *“иное”*, снимает эту свою *простоту* или свою сущность, т. е. она раздваивает эту простоту, и это раздваивание текучности, лишенной различия, и есть утверждение индивидуальности. Простая субстанция жизни есть, следовательно, раздвоение ее самой на формообразования и в то же время растворение этих устойчивых различий; а растворение раздвоения есть в такой же мере раздваивание или некоторое членение» [Гегель: 324].

Из этого рассуждения следует много что, прежде всего, что медиум выступает не столько как посредник, сколько как ситуация членения. Но мы, видя только результаты членения, то есть практически постигаемое разнообразие, схватываем медиум только как вновь порождающую субстанцию, заключая, что она может породить что-то еще. Это вполне романная ситуация: когда мы начинаем читать роман, мы видим дома, людей, обстоятельства, то есть уже не просто расчлененные, но выделенные, подчеркнутые события. Но при этом мы понимаем, что роман нам даст какие-то новые эмоции, новые движения, не сводящиеся к примеру и долгу, обязательно в романе кто-то должен быть не должен кому-то, а кто-то не быть для кого-то примером, чтобы роман как художественное произведение состоялся.

Медийная действительность, а не совесть — здесь позиция Гегеля отличается от привычных представлений о совести как голосе-посреднике. Гегель отрицает медийность совести. Она — не среда, которая удерживает сущности: потому что тогда обязанность бы просто *заменяла, вытесняла* поступок. Тогда как совесть — это *абсолютная самость*, уничтожающая моральные субстанции примера и долга. Совесть есть там, где совершение поступка согласно долгу не есть знание долга: «Совесть, далее, не обособляет обстоятельств [данного] случая в разные обязанности. Она ведет себя не как *положительная всеобщая среда*, в которой бы все множество обязанностей, каждая для себя, сохраняло непоколебимую субстанциальность, вследствие чего *либо* вовсе нельзя было бы совершать поступков, потому что всякий конкретный случай содержит противоположение вообще, а как моральный случай — противоположение обязанностей, следовательно, в определении поступков одна сторона, один долг всегда был бы *нарушен — либо же*, если бы поступок совершился, то одна из противоположных обязанностей была бы действительно нарушена» [Там же].

Если бы совесть была медиумом, то тогда жизненность совести, ее способность прямо здесь и сейчас пробуждаться, диктовала бы тот характер случая, который не свойствен случаю. Объясняя это в терминах романа, если бы наши суждения о героях романа были бы медийными, то есть позволяли бы однозначно оценивать их поступки, превращали бы *поступание* героя по отношению к другому герою в знание об этом поступке для нас, то никаких поступков не было бы. Была бы просто реализация героем своего замысла, который не подлежал моральной оценке. Герой бы работал как автомат, который срабатывает, а после его заклинивает.

Тогда как совесть, по Гегелю, претерпевает то самое перевертывание, из живого голоса она становится тем, что утверждает индивидуальность человека в уже отличии голоса о поступке от других индивидуализаций предпосылок поступка. Совесть не говорит что-либо человеку и не представляет ничего ему, но только показывает, как поступок, который был прежде задуман, оказывается вполне совершён. Примерно так же в романе мы имеем дело с внутренней жизнью героя, но узнавая о поступке героя, мы сразу узнаём о последствиях этого поступка, то есть о различных возможностях для мира пережить эти последствия.

При этом мы восстанавливаем внутреннюю жизнь героя не из последствий поступка, а из самого поступка, то есть уже воспринимаем его не медийно, а только в конкретном различии образований — как этот поступок отличил себя от других поступков. Гегель продолжает: «Совесть, напротив, есть негативное “одно” или абсолютная самость, которая уничтожает эти различные моральные субстанции; она есть простое сообразное долгу совершение поступков, которое выполняет не тот или иной долг, а знает и совершает конкретное правое дело. Поэтому она вообще только и есть совершение моральных *поступков* как поступков, в которые перешло прежнее бездеятельное сознание моральности. — Различающее сознание может аналитически разложить конкретную форму действия на разные свойства, т. е. здесь — на разные моральные отношения, и либо каждое из них — в том виде, в каком оно необходимо должно быть, чтобы быть долгом, — объявляется имеющим абсолютное значение, либо они сравниваются и проверяются. В простом моральном поступке совести обязанности так завалены, что всем этим единичным сущностям непосредственно причиняется *урон*, и в неколебимой достоверности совести вовсе нет места расшатыванию долга путем проверки» [Там же].

Это рассуждение легко может быть переведено как опыт чтения романа. Читая роман, мы легко можем сказать, что такое-то событие должным образом протекает из духа эпохи, воспитания героя или сложившихся вокруг него обстоятельств. Любая эта предпосылка имеет «абсолютное значение», без нее не будет никакой романной иллюзии. Но мы можем выступить и как критики, например, рассудить, насколько хорошо этот романист передал *дух эпохи*. Это признание ничего не изменит, не отменит «завала», то есть ситуации безличного долга единичных сущностей перед понятиями. Ведь совесть как некоторая достоверность, то есть *реалистичность*, иллюзия реальности, вполне отменяет единичные сущности. Всякий раз, как мы исходим из того, что роман современный, мы уже не видим ничего несовременного, единичного в этом романе, либо опознаем это единичное как устаревшее, надоевшее, причудливое, иначе говоря, бессовестное.

Но при этом мы признаем свободу героя, что он поступает именно так, а не иначе, и эта характеристика и делает его объёмным. Поэтому мы признаем совесть как переключатель от простого соотнесения себя с долгом к совершенному делу, которое впервые и оформляет героя. Для героя романа — это означает впервые стать для нас интересным, выступить из тьмы обычных своих дел и поступков на свет оформленности, что поступок признан как «конкретное правое дело». Далее Гегель и противопоставляет совесть сознанию долга — сознание долга это «абстракция чистого мышления», некоторый просто способ мыслить, можно сказать, способ толковать роман, не читая его: известно, как иногда судят о героях романа или фильма люди, не видевшие его, но желающие прослыть знатоками. Тогда как, в противоположность ему, совесть «*для себя самой* имеет свою истину в *непосредственной достоверности себя самой*», иначе говоря,

выступает как удостоверение того, что поступок уже совершен. Цель выступает как *медиум*, некоторый способ выявлять поступок и оценивать его же, но *оборачивание* приводит к тому, что цель просто уже исполнилась. Мы уже знаем, что к концу романа состоится всё, о чём мы хотим прочесть.

Свою мысль Гегель подытожил ниже: «В силу этой свободы отношение в общей (*gemein-schaftlichen*) среде, напротив, есть отношение полного неравенства, благодаря чему сознание, для которого поступок существует, находится в полной неизвестности относительно совершающего поступки, достоверно знающего себя самого духа. Он совершает поступки, он устанавливает некоторую определенность как сущую; другие придерживаются этого *бытия* как его истины и в этом обладают достоверностью его — он выразил в нем то, что считает долгом. Но он свободен от какого-либо *определенного* долга; его нет там, где, по мнению других, ему действительно следовало быть; и эта среда самого бытия и долг как сущий *в себе* имеют для него значение только момента» [Гегель: 331].

Таким образом, дух оказывается соответствием *авторского замысла*, но единственное содержание авторского замысла — довести всё до конца, чтобы поступки совершились и роман состоялся. Это не противоречит открытому финалу романа, напротив, открытый финал только и допускает такое *оборачивание*, чтобы старый роман стал только медиумом для нового. Но как раз свобода героя от определенности долга позволяет впервые увидеть обстоятельства романа, иначе говоря, ту самую «некоторую определенность», которую мы признаём сущей, назначаем как сущую и существенную для романа.

Кто-то внимательно читает описания природы, кто-то их пропускает, но в любом случае, описания природы обладают той «некоторой определенностью», которая и позволяет говорить, что хотя бы один герой может довести свое дело совестливо до конца и не стать нам неприятным. Его совесть осуществляется в приятности нам, тогда как наша ложная (по Чернавину) совесть появляется там, где романы становятся нам неприятными и мы пытаемся самостоятельно организовать собственную субъективность.

«Феноменология духа» Гегеля может быть прочтена как медийное основание романов, которые, в свою очередь вырастают в романский тип рефлексии у гегельянцев. Характерное для хода его размышлений раскрытие устойчивости понятий структурами языка стало «книгой» внутри романного повествования, со строго выверенными общедисциплинарными задачами. Гегель вводит понятие «среды», утверждая в медиуме условность наших представлений. Познание — это преломление, и тогда рефлексия подобна познанию в театре актерских приемов, когда спектакль создает иллюзии действительности. Среда, жизнь-сущность есть медиум, становящийся предметом работы бесконечного движения, и позволяющий ощутить сущность как «перевертывание». Медийная действительность меняет представление о совести как о голосе-посреднике. Совесть — это абсолютная самость, пример автокоммуникации как рефлексии, вывернутой на самого себя через диалектическое разделение и отрицание, пришедшее к установлению содержания, не зависящего от приемов.

Список литературы / References

- Гаспарян Д.Э. На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арндт и М. Мамардашвили // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 62—75.
(Gasparyan D.E. On the way to moral action: the political dimension of human in H. Arendt and M. Mamardashvili, *Voprosy Filosofii*, 2019, no. 6, pp. 62—75. — In Russ.)

- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
(Hegel G.W.F. Phenomenology of mind, Moscow, 2000, 495 p. — In Russ.)
- Киттлер Фр. Философия литературы. Берлинские лекции 2002. М.: Des Esseintes Press, 2023, 352 с.
(Kittler Fr. Philosophy of literature, Berlin readings 2002, Moscow, 2023, 352 p. — In Russ.)
- Файбышенко В.Ю. Время цели и царство действий: теолого-политический субъект в философии истории Иммануила Канта // Философско-литературный журнал «Логос». 2021. Т. 31, № 3 (142). С. 49—70.
(Faybyshenko V. Yu. Time of purpose and the kingdom of actions: theological and political subject in the philosophy of history of Immanuel Kant, *Logos* (Russian Federation), 2021a, Vol. 31, no. 3 (142), pp. 49—70. — In Russ.)
- Файбышенко В.Ю. Восстановление в памяти: историчность, перформативный акт, эпифания (исторический, поэтический и политический аспекты) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. № 38. С. 214—240.
(Faibyshenko V. Yu. Restoration in memory: historicity, performative act, epiphany (historical, poetic and political aspects), *Bulletin of the St. Philaret Institute*, 2021b, no. 38, pp. 214—240. — In Russ.)
- Чернавин Г.И. Подобие совести. М.: АСТ, 2023. 320 с.
(Chernavin G. Semblance of conscience, Moscow, 2023, 320 p. — In Russ.)

HEGEL'S JAMMED AUTOMATON OF CONSCIENCE: AUTOCOMMUNICATION, NOVEL GENRE AND MEDIA THEORY

Alexander V. Markov

Russian State University for the Humanities, Moscow,
Russian Federation, markovius@gmail.com

Oksana A. Shtayn (Bratina)

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation, shtaynshtayn@gmail.com

Abstract. The apprehension of phenomenon is seen as a facet of autocommunication, the voice of conscience associated with constant awareness and subsequent shame. Current phenomenological philosophy with reference to the literary implication of conscience brings to light the inner resources of the expertise of the individual's experience. The paper proposes a reading of Hegel's doctrine of conscience in the Phenomenology of Spirit not only as a dialectical but also as a mediæsthetic phenomenon. Hegel's philosophy is autocommunicative in its essence: he does not so much impose the rules of constructing philosophy as a novel, but rather waits for the former philosophy with its categorical apparatus to take shape in his own work as a dialectic. The tradition of an autocommunicative consideration of the experience of living was observed before Hegel in M. Montaigne and G. Leibniz, as the doctrine of social language and reflection. Friedrich Kittler pointed out Hegel's advantage as a thinker due to his experience of systemic combinatorics. The concept of "environment" introduced by Hegel in the Phenomenology of Spirit examines cognition through the combinatorics of artifice, through an involuntary epistemological bad conscience. The medium is life, which allows us to see the variability of things not as a general process but as some mechanics of difference that dialectically establishes individuality. The medium acts as a mediator and a situation of distinctions. Hegel, however, denies the mediumship of conscience. It is not a medium that holds entities together, but an absolute self that annihilates the moral substances of example and duty. Spirit turns out to be the correspondence of authorial intent. Observing conscientious or shameful deeds of the novel's characters, the reader independently organizes his or her own subjectivity.

Keywords: Hegel, autocommunication, media theory, poetics of the novel, conscience, epistemology

For citation: Markov A.V., Shtayn (Bratina) O.A. Hegel's jammed automaton of conscience: autocommunication, novel genre and media theory, *Ivanovo State University Bulletin. Series: Humanities*, 2024, iss. 2, pp. 165—174.

Статья поступила в редакцию 11.03.2024; одобрена после рецензирования 22.03.2024; принята к публикации 30.04.2024.

The article was submitted 11.03.2024; approved after reviewing 22.03.2024; accepted for publication 30.04.2024.

Информация об авторах / Information about authors

Марков Александр Викторович — доктор филологических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры кино и современного искусства, Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Россия, markovius@gmail.com

Markov Alexander Viktorovich — Doctor of Sciences (Philology), Candidate of Sciences (Philosophy), Full Professor, Department of Cinema and Contemporary Art, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation, markovius@gmail.com

Штайн (Братина) Оксана Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург, Россия, shtaynshtayn@gmail.com

Shtayn (Bratina) Oksana Aleksandrovna — Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation, shtaynshtayn@gmail.com