

Е. В. Гредновская
**ДУХ КАК ТЕЛО И ТЕЛО КАК ЗНАК:
ДВА КРИЗИСА В ЗЕРКАЛЕ РАЦИОНАЛИЗМА**

E. V. Grednovskaya
**SPIRIT AS BODY AND THE BODY AS A SIGN:
TWO CRISES IN THE MIRROR RATIONALISM**

Рассматриваются два кризисных периода в западноевропейской культуре на рубежах XIX—XX и XX—XXI веков в контексте эпистемологической проблематики. Несмотря на разделяющее их расстояние почти в век, проблемы, связанные с искажениями рационализма вновь повторяются, в очередной раз ставя человека перед необходимостью переосмысления дуализма души и тела. В сравнительном анализе раскрываются совпадения обсуждаемых проблем, представленных в ключевых положениях Э. Гуссерля и Г. Тульчинского.

Ключевые слова: рационализм, объективация, натурализм, «науки о духи», «науки о природе», естественная установка, теоретическая установка, логоцентризм, постмодернизм, телесность, телоцентризм, телоцентрическая парадигма.

The article considers two crisis periods in west European culture at the turn of XIX—XX and XX—XXI centuries in the context of epistemological problematic. Despite of a century gap problems connected with the distortion of rationalism repeat themselves making a human reconsider dualism of a soul and a body. The comparative analysis reveals coincidences of the discussed problems presented in the key statements of E. Gusserl and G. Tulchinsky.

Keywords: rationalism, objectivation, naturalism, “science of spirit”, “science of nature”, natural installation, theoretical installation, logocentrism, postmodernism, corporality, bodycentrism, telocentric paradigm.

*...лишь когда дух из наивной
обращенности вовне вернется к са-
мому себе и останется с самим со-
бой, он может удовлетвориться.*
Э. Гуссерль

От кризиса европейского сознания века XIX до кризиса европейского сознания XX века — расстояние почти в сто лет. Однако проблемы, поднимаемые сегодня — словно ожившие призраки вековой давности — неистребимые, непобедимые в своей жизнеспособности и многоликом, неожиданном воспроизведении. Поэтому здесь речь пойдет сразу о двух кризисах европейского человечества. С одним мы хорошо знакомы из работы авторитетного и влиятельного основателя феноменологической школы Э. Гуссерля «Кризис европейского человечества и философия», где представлен анализ непростой духовной ситуации Европы на границе XIX—XX веков¹. Осмысление кризиса недавно состоявшегося рубежа веков разворачивается в тексте яркого, харизматичного нашего современника Г. Тульчинского, в его впечатляющей статье «Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы»². Сразу хотелось бы оговорить: размышлять о кризисе «европейского человечества» в отношении различных культур и временных периодов, на наш взгляд, является вполне

уместным, так как с одной стороны, анализ духовной ситуации в Европе в произведении немецкого философа отражает европейскую ментальность по определению, с другой же стороны, текст Г. Тульчинского, появившийся в печати в конце 90-х продемонстрировал новое состояние российской ментальности, ее вовлеченность как в общеевропейский современный духовный и культурный контекст в целом, так и в трансформационные процессы этого же масштаба.

То, что эти два текста созвучны друг другу, то, что существует нечто общее в состояниях трансформации сознания на сломе культур, уже не вызывает сомнения. Можно было бы даже утверждать, что существует своего рода «преемственность кризисов», мучительного поиска выхода из них. Если, конечно, под «европейским сознанием» понимать «Дух Европы» как особый тип рациональности, преодолевающий национальные, политические и географические границы, на что указывает Э. Гуссерль. И если под «телом постмодернизма» предполагать совершенно такие же вненациональные, внегеографические и прочие особенности, что показывает нам Г. Тульчинский.

От кризиса европейского сознания человечество, как выяснилось, продвинулось к очередному кризису своего сознания. Дуализм «духа» и «тела», трактуемые современниками Гуссерля в логике наивного объективизма и натурализма, на исходе XX века

неожиданно обрел личину телодетризма. Если же обратиться к словарю Г. Тульчинского, то мы увидим, что и теперь встает вопрос о «перспективах нового гуманизма», вновь речь идет «о дегуманизации и расчеловечивании». На языке же Э. Гуссерля это звучит как тревога «впасть в роковое заблуждение относительно мудрости человеческой науки, относительно ее предназначения — создать осознавшее свою судьбу и самоудовлетворенное человечество»³. Итоги века XIX, озвученные Гуссерлем, — это «реабилитация рационализма, просвещенчества, интеллектуализма, погрязших в чуждом миру теоретизирования, с их неизбежными печальными последствиями — манией образовательства, интеллектуальным снобизмом»⁴. Парадоксальные духовные итоги человечества XX века, не менее выразительно сформулированные Г. Тульчинским, — «...с одной стороны — его обостренное чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой — все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя и распыление»⁵.

«Зеркала постмодернистских рефлексий не создают и не воссоздают гармонии» в современном мире, как и рационализм в свое время не дал ответов на вопросы: почему «европейские нации больны», почему «сама Европа в кризисе?». Но оба кризиса показали совершенно убедительно то, что «разум вторичен по отношению к свободе и ответственности и дан человеку для осознания меры и глубины ее». А также очевидным фактом стало еще и то, что мир, вопреки своей разъятости, целостен, и потому, как справедливо утверждает Г. Тульчинский, «у человека нет алиби в бытии», в какой бы точке географического, культурного и временного пространства он не находился, на чем настаивают уже оба.

Несмотря на вековое расстояние, оба философа так же в равной степени видят причину европейских бед, прежде всего, в рационализме. По мысли Тульчинского, рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изощренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей крутой квазирациональности: «...изгоняемый в дверь, он влетает в форточку и вылезает из подвала»⁶. И с точки зрения Гуссерля, кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма, ибо форма развития *ratio*, сложившаяся в рационализме эпохи Просвещения, предполагала собой ключевое заблуждение — *односторонний рационализм*, наивный рационализм, который оказался отождествлен с философской рациональностью вообще.

И это изначальное категориальное сходство в рассуждениях двух мыслителей, ветвясь, каждое в собственном культурном и историческом контексте, периодически сигнализирует нам об очевидных точках своих соприкосновений, подводя тем самым к невеселому выводу об очередном хождении по кругу. Рассмотрим эти точки соприкосновения ключевых идей.

Лики и личины рационализма

В работе «Кризис европейского человечества и философия» Э. Гуссерль, характеризуя современную ему европейскую культуру, связывает ее с понятием

Духа Европы: ««Духовный образ Европы» — что это такое? Имманентная истории Европы (духовной Европы) — философская идея, или, что то же самое, имманентная ей телеология, которая с универсальной точки зрения человечества вообще осознается как прорыв и начало развития новой человеческой эпохи, эпохи человечества, которое теперь хочет просто жить и может жить, свободно строя свое существование, свою историческую жизнь *согласно идеям разума, бесконечным задачам*»⁷.

Европейское человечество, утверждает Гуссерль, обладает врожденной энтелехией, господствующей в изменениях образа Европы и придающей ему смысл развития к идеальному образу жизни и бытия как к вечному полюсу, потому что духовное становление европейского человечества, «в котором заключен особенный *telos* каждой нации и каждого отдельного человека, лежит в бесконечности», и эта бесконечная идея есть идея «...состоящая под водительством нормы, нормативной идеи»⁸.

Философ обрисовывает историческую мотивацию, объясняющую, как из процесса преобразования человеческого существования и культурной жизни, начавшегося парой греческих чудачков «могла возникнуть сверхнациональность совсем нового рода... — духовный образ Европы»⁹.

Что же произошло с европейским сознанием к концу XIX века? Почему «европейские нации больны, ...сама Европа в кризисе»? Почему Европа тонет в потоке наивных и экзальтированных реформаторских идей, «почему столь высокоразвитые науки о духе пасуют перед тем, что успешно осуществляют в своей сфере науки естественные? Разве ... реабилитация рационализма, просвещенчества, интеллектуализма, погрязших в чуждом миру теоретизировании, с их неизбежными печальными последствиями — манией образовательства, интеллектуальным снобизмом, — разве все это не выглядит неуместным как раз в наше время? Не означает ли это стремления вновь впасть в роковое заблуждение относительно мудрости человеческой науки, относительно ее предназначения — создать осознавшее свою судьбу и самоудовлетворенное человечество?»¹⁰, — задается вопросами Гуссерль.

Стремясь разобраться в причинах кризиса, автор обращается к рационализму: «гордое своими теоретическими и практическими достижениями «Новое время» само, в конце концов, почувствовало растущую неудовлетворенность», из которого и прорастает ключевое его заблуждение — наивный рационализм, односторонний рационализм, отождествленный с философской рациональностью, и «...самое общее имя этой наивности — *объективизм*, проявляющийся в различных формах натурализма, в *натурализации духа*. Старые и новые философии были и остаются наивно объективистскими»¹¹.

Но при этом Гуссерль обращает внимание на то, что кризис может быть объяснен как кажущееся крушение рационализма. Причина затруднений рациональной культуры, отчуждения ее рационального жизненного смысла, ненависти к духу заключается, не в сущности самого рационализма, но лишь в его в его извращении «натурализмом» и

«объективизмом». И из этих затруднений, полагает философ, должны быть найдены выходы.

Г. Тульчинский в своей работе «Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы» также дает характеристику современной ему эпохи конца XX — начала XXI века, эпохи, получившей определение «постмодерн». По мысли автора постмодернизм демонстрирует уроки осмысления действительности, человека, его места в этой действительности. Во-первых, постмодернизм дает позитивные образцы. Во-вторых, показывает — «как не надо». В-третьих, ставит новые задачи. Автор отмечает привлекательную сторону постмодернизма: определенный уровень образованности и эрудиции как необходимое условие творчества, восприятия и понимания, существования культуры в целом; обилие различных прочтений и интерпретаций, в этом плане постмодернизм дает буквально технологию различных пониманий и осмыслений; впечатление технологичности и мастерства, поскольку на первом плане оказывается стилистическая игра смыслами и интерпретациями, предполагающая как общую эрудицию, так и определенное владение словом; осмысление явления как произведения, подчеркнутая демонстрация его замысла, всех возможных мотиваций и техник воплощения замысла придают философии и поэтике вид не только аналитики, но и теории и методики творчества, создания некоей новой реальности.

Однако Г. Тульчинский с не меньшей выразительностью характеризует и негативные стороны современной эпохи, которые уже и попадают в модус кризисности европейского сознания: «... знание, мастерство, эрудиция, нравственные принципы и идеалы оказываются бесполезными, не дают достоверных ориентиров в мире и культуре. Человек выпадает, выламывается из этой культуры, не может найти себя в этом двоящемся, троящемся и т. д. распадающемся, калейдоскопически меняющемся смысле и образе мира, найти дом своей души»¹². И обозначая точку своего расхождения с постмодернизмом, Тульчинский в качестве ключевой характеристики эпохи называет *безответственность* как отказ от личностной (в том числе и авторской) позиции, отказ от ответственности, от вмняемого слова, слова как поступка.

Общекультурная безответственность, как контекст, как культурная позиция задает свой формат и специфику современной эпохи. «Главное в стилистике постмодернизма — не результат осмысления, а демонстрация его процесса. Постмодернизм — своеобразная культура культур. В нем отсутствует стилевая и концептуальная обязательность. Единственной нормой, каноном является отсутствие нормы и канона — нормативность анормативности, эклектизм, возведенный в принцип в духе фейербаховского «все сгодится»»¹³.

По мысли автора, само содержание постмодернистского проекта уже свидетельствует о состоянии глубоких кризисных явлений культуры. Суть же проекта заключена в следующем: 1) потенциал научно-технического рационализма к настоящему времени исчерпан и необходимо обращение к неким иным,

прежде всего — гуманитарным, основаниям осмысления и объяснения бытия; 2) эти основания не могут быть связаны со Словом, логоцентризмом в культуре; 3) поиск этих оснований предполагает метаморфозы традиционной нравственности.

Таким образом, речь вновь идет о рационализме, о кризисе рационализма и логоцентризма в современной культуре, причины которого Тульчинский видит в том, что «рациональность и «бинарность» вид симулякра, новой телесности и квазирациональности, воплощаясь в новом и неожиданном на первый взгляд своем выражении — телоцентризме. При этом «телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним. Более того, сам постмодернизм, и в том числе — телоцентризм, ни что иное как все та же игра слов, суть проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме»¹⁴.

Проясняя причины кризиса, Г. Тульчинский отмечает главное: в постмодернизме был сделан следующий шаг — в направлении смены системообразующего центра современной культуры как перехода от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности — к телесности, от вербальности — к зрительному образу, от рациональности — к «новой архаике», когда в центре ментальности и дискурса оказывается тело, плоть.

Рационализм и логоцентризм

Причина затруднений рационализма в европейской культуре рубежа XIX—XX веков заключается, как уже отмечалось, в его *овнешнении*, в его извращении «натурализмом» и «объективизмом».

Исследуя причины этого искажения, Э. Гуссерль обращается к истокам рационализма, рассматривая идею истины в научном смысле, которая «порывает с истиной донаучной жизни. Она желает быть безусловной истиной»¹⁵.

Вненаучная, еще не затронутая наукой культура является задачей и продуктом человека в конечном, что хорошо демонстрируют практические естественные и мифорегиозные установки. Гуссерль подробно разбирает все тонкости их формирования и переходов от одной установки к другой¹⁶, мы же здесь лишь отметим, что появление рационализма философ связывает с переходом к принципиально новой, отличной от двух предыдущих, теоретической установке: «... только лишь у греков мы видим универсальный («космологический») жизненный интерес в новой, по сути дела, форме «теоретической» установки, проявившийся по внутренним причинам в новой форме общности философов, ученых (математики, астрономы и т. д.). Это люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорных стремлений — *theoria* и только *theoria*, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача.

Рационализм является миру именно из новой установки: «От универсальной, но мифо-практической установки резко отличается в любом

указанном смысле непрактическая «теоретическая» установка, Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая *theoria*. Другими словами, человек становится *незаинтересованным наблюдателем*, озирающим мир, он превращается в философа; или скорее жизнь его мотивируется новыми, лишь в этой установке возможными целями и методами мышления, и, в конце концов, возникает философия — и он сам становится философом»¹⁷.

Что же касается причин возникновения рокового натурализма, или даже (что то же самое) дуализма в интерпретации мира в Новое время, — полагает Гуссерль, — то они «вытекают исключительно из наивности, о которой объективистские науки то, что они называют объективным миром, считают за универсум всего сущего, не замечая при этом, что двигающая науку субъективность не находит себе места ни в одной из объективных наук»¹⁸. Европейский ум, воспитанный в естественнонаучном духе принимает само собой разумеющимся, что все субъективное должно исключаться, и что естественнонаучные методы, отражающиеся в субъективных представлениях, объективно детерминированы. По этой причине и для психического он ищет объективно истинного знания, предполагая при этом, что исключаемое физиком субъективное именно как психическое будет предметом психологии.

И почти за век эта проблема оказалась не преодоленной. Рассматривая проблему кризиса рационализма, Г. Тульчинский пишет: «сутью современной цивилизации, с которой кое-кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности». И также напоминает, «что у истока современной цивилизации лежит встреча Иерусалима и Афин, синтез двух великих идей монотеизма и логоса. Мир един и человеку дана возможность с помощью рационального мышления познавать скрытые за внешними проявлениями закономерности этого мира. В основе всей современной культуры и цивилизации, как ни крути, но лежит именно рациональность»¹⁹.

Но кризис рационализма для Тульчинского в наше время очевиден с позиции ведущих постмодернистов. Так Ж. Деррида ведет свою критику рационализма, или как он выражается — «логоцентризма», европейской философии и культуры, согласно которому «в основе европейского рационализма лежит агрессивная, сексуально окрашенная, даже — непристойная и порнографичная установка, восходящая к эротическому насилию и обладанию: познать как овладеть истиной, открытие как срывание покровов, обнажение реальности... В этой связи Ж. Деррида даже говорит о «фал-лого-центризме» европейского рационализма»²⁰. Теперь, согласно постмодернистам, современные культура и цивилизация обвиняются в «фаллоготцентризме», т. е. слово и логос рассматриваются как источник зла современной культуры: насилия, маскулинности, линейности, активизма. Логика, рациональность воспринимаются как моветон философствования.

Теперь это дает право по-новому «обращаться с рационализмом»: «Всякая завершенность отбрасывается деконструктивизмом, склонным иметь дело со смыслопорождением, лишенным определенности. Текст — философский и художественный — порождается нарративно, кумулятивно и в любой момент может быть прерван. Точка в конце не обоснована и не оправдана. Текст в любой момент может быть продолжен. Игра этимологиями заменяет концептуальный анализ. Особую ценность при этом имеет спонтанность или имитация спонтанности смысловых ассоциаций. Эта открытость и незавершенность, неупорядоченность мысли и текста, их необязательность имеют следствием такую же необязательность понимания. Читатель, зритель, слушатель может понимать в меру собственной эрудиции, переживать радость узнавания источника цитирования или ассоциации, ребузов и шарад, заданных автором. Но так же как невменяемы речь и письмо автора, столь же невменяемо и их понимание. Речь идет о невменяемости в обоих русских смыслах — как в плане отсутствия разумной осознанной мотивации, так и в плане невозможности вменения ответственности»²¹.

При этом, — справедливо отмечает Тульчинский, — похоже, что сама стилистика постмодернизма усугубляет кризис гуманитарной культуры: необязательная мысль и необязательное многословное письмо порождают необязательность чтения и понимания.

Естественная установка и телодетризм

Что же представляет собой «естественная установка», согласно идеям Э. Гуссерля? В силу того, что естественная жизнь характеризуется как наивная именно благодаря своей вжитости в мир, который всегда определенным образом осознан как *наличествующий* универсальный горизонт, но не тематизирован (поскольку тематизировано всегда лишь то, к чему человек обращен, на что он направлен), жизнь человека с естественной установкой — всегда направленность на что-то, как на *цель* или *средство*.

Если теоретическая установка целиком и полностью непрактична, так как основывается на волевом *Eros* (от греч. — «воздержание») по отношению ко всей естественной, в том числе и высокого уровня, практике то в естественной установке видение мира оказывается, побужденным практикой, а затем и само практически заинтересованным, подчиненным служению человеку в его человеческих целях, «чтобы возможно счастливее построил он свою мирскую жизнь, чтобы мог оборониться от болезни, всякого рода судьбы, нужды и смерти»²².

На наш взгляд, Г. Тульчинский откликается на тему практических задач, «подчиненным служению человеку в его человеческих целях», понятием «телодетризм», в рамках которого оформилась общая телесно-визуалистская ориентация культуры конца века, выражающуюся в потребительстве (консюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже религии и науке, роли новой образности в вир-

туальной реальности информационных технологий. Все решается с телом и на уровне тела. Телесность теперь — форма индивидуальности.

Согласно автору, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько очередным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела.

«Телоцентризм, — утверждает автор, — обладает всеми признаками стрессогенной лиминальной ментальности, характерной для ситуаций перехода (социальных ломок, реформ, катастроф и т. д.), с ее типичными темами акцентированного (черного) юмора, тотальным пародированием и травестированием, повышенным вниманием к теме смерти, катастрофизмом, сюжетом конца света, специальным интересом к социальным девиациям, маргиналам, сексуальной свободе, гомосексуальности, транссексуальности, отрицанием научной рациональности, мистицизмом, эзотерикой и т. д.»²³.

По мысли Тульчинского, эти процессы развиваются на фоне энергичного формирования массового общества, массовой культуры и обслуживающих ее средств массовой информации (масс-медиа); немалую роль сыграла сексуальная революция; ситуация усугубляется и закрепляется социальной практикой торговой и политической рекламы с существенно психоаналитической подоплекой; следствием этих процессов в искусстве стало вытеснение литературы на периферию художественного опыта и перемещение в ядро художественной культуры визуального (прежде всего — экранного: кино, видео, ТВ, мульти-медиа) искусства, в основе которого — показ человеческого тела и зрительные метафоры, апелляция к телу и его частям, прежде всего — в качестве эротической символики.

Таким образом, игра со словом заменяется игрой с телом. И теперь, в итоге этого цикла мы имеем новую телесность. Возможно, что с этого Нового Тела начинается новый цикл. Так теперь можно говорить об утрате культурой, в том числе русской, Слова как доминанты. «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной. «В постмодернистическом опыте, — замечает Л. Морева, — телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность — внешним планом «считываемого» содержания. Телесность во всем спектре пространственно визуализированных метафор становится доминантой подлинности происходящего»²⁴.

Теперь иррациональность тела в современной культуре, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или игнорировавшиеся ранее. Теперь выявилась *телоцентрическая парадигма*, позволяющая «говорить о пределах онтологической разрешимости тела, феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете

и способе философствования, философии святости и телесности, кенозисе как самоистощении, осязании мысли, сознании живого тела философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины, семантике плевка, каннибализме культуры, философском осмыслении телесности ландшафта, телесно-сексуальных сюжетах, аспектах, фактах биографий в художественном творчестве и политике, политологии и т. д.»²⁵.

Но если в центре осмысления человеческого бытия оказывается тело, то сама логика осмысления Человека выводит в контекст его телесного существования, вновь отбрасывая его к естественной установке сугубо практических задач.

Овнешнение знания и «тотальная видимость»

Новая познавательная позиция теоретической установки, утверждает Э. Гуссерль, заключается в требовании подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безусловной истины, скоро происходят далеко идущие перемены в совокупной практике человеческого существования, следовательно, во всей культурной жизни; она должна теперь удовлетворять нормам объективной истины, а не традиции и наивного опыта повседневности. Так идеальная истина становится абсолютной ценностью²⁶.

Философия, согласно взглядам Гуссерля, видит мир как универсум сущего, и мир превращается в объективный мир, противостоящий представлениям о мире (различным, национально и субъективно обусловленным), истина становится, следовательно, объективной истиной. Люди и животные не просто тела, но взгляду, направленному на окружающий мир, они являются как нечто телесно сущее, значит, как реальности, включенные в универсальную пространство-временность. Так что любые душевные явления, явления любого Я — переживание, мышление, желание — характеризуются определенной объективностью. Жизнь сообществ, таких, как семьи, народы и т. п., видится при этом сведенной к жизни отдельных индивидов как психофизических объектов; духовная связь благодаря психофизической каузальности лишается чисто духовной преемственности, *всюду вторгается физическая природа*. Эта установка на окружающий мир предопределила исторический путь развития.

Что касается эпохи постмодерна, то, по Г. Тульчинскому, в настоящее время в цивилизованном обществе нравственно-правовые границы личности как субъекта поступка и ответственности за него, практически совпадают с границами биологическими — психосоматической целостности индивида, буквально — с кожно-волосатым покровом тела... В этой ситуации, когда собственность, свобода и ответственность совпали с «голой избыточностью», когда в распоряжении личности оказывается исключительно только собственное тело.

Границы свободы и ответственности сузились настолько, что перешли в запредельное. Разве уже сейчас не возлагается ответственность не на целостную личность, а на стихии, процессы и системы ее образующие и пронизывающие? Например, ответственность возлагается на наследственность,

окружение, а то и на части тела и организма (нервная система подвела, «это не я убил — рука сама убила...»), а то и на отдельные социальные роли.

Современный человек находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Двигается по направлению к себе, но никогда не достигает себя, проваливаясь в окружающий его предметный мир. Поэтому с постмодернистической точки зрения, «человек — это тотальная видимость», «высшая реальность мира — это его кажимость» и «всякое «я», насколько оно возможно — ирреально», так как «...внутреннее и внешнее меняются местами»²⁷. Именно поэтому проблема идентификации оказывается неразрешимой в пространстве культуры, именно поэтому необходимо «включение в духовно-экзистенциальный план, где собственно и происходит порождение во всех его возможных ...размерностях вне канонов и фиксированных символов»²⁸.

И главная заслуга постмодернистского телодушецентризма, по мысли Г. Тульчинского, в том, что он зафиксировал важнейший момент — момент ухода конуса свободы и ответственности за (точнее — вглубь) границ психосоматической целостности личности. Так овнешнение духа в телесно-сущностном его измерении, обозначенное некогда Гуссерлем, вновь подвергается искажающей его процедуре, но теперь уже культурным принудительным вытаскиванием в «тотальную видимость» и обязательную «кажимость».

«Науки о духе» без духа

и тело как сужение границ ответственности

Переход от человеческой телесности к человеческой духовности у Э. Гуссерля развивается в теме так называемых наук о духе: «Предмет их теоретического интереса — люди как личности, их личностная жизнь и деятельность и, соответственно, ее продукты. Личностная жизнь — это когда Я и Мы живут сообщественно, в горизонте общности, а именно в различных простых и иерархизированных общностях, таких, как семья, нация, сверхнация. Слово жизнь здесь не имеет физиологического смысла: оно означает жизнь целенаправленную, создающую продукты духа, в наиболее полном же смысле — культуротворящую жизнь в единстве определенной историчности. Все это и есть тема многообразных наук о духе»²⁹.

«Математически точная наука о природе, — далее обозначает различия философ, — напротив, охватывает своими методами бесконечность в ее действительных и реальных возможностях. Она воспринимает наглядно данное как чисто субъективное, относительное явление и учит путем систематического приближения постигать самое сверхсубъективную («объективную») природу, обнаруживая в ней, безусловно, всеобщее в элементах и законах. Вместе с тем она учит объяснять все наглядно данные конкретности — будь то люди, животные или небесные тела — через конечно сущее, т. е. из соответствующих фактически данных явлений выводить будущие возможности и вероятности в таком объеме и с такой точностью, которые превосходят любую связанную с уровнем наглядности

эмпирию. Результатом последовательного развития наук в Новое время стала подлинная революция в техническом господстве над природой»³⁰.

И в этой связи Э. Гуссерля крайне беспокоит методологическая ситуация в науках о духе. Ведь человеческий дух зиждется на человеческой природе, полагает он. Душевная жизнь каждого человека коренится в телесности, а, следовательно, и каждая общность — в телах отдельных людей, являющихся ее членами. Стало быть, если для явлений, входящих в сферу наук о духе, должно быть найдено действительно точное объяснение, и вслед за этим выработана также и достаточно широкоохватная научная практика, как в естественнонаучной сфере, то представителям наук о духе здесь надлежит не просто рассматривать дух как таковой, но направлять свой взор также и к его телесным основаниям и строить свои объяснения с помощью таких точных наук, как физика и химия.

Однако, будь мир состоящим из двух, так сказать, равноправных сфер реальности — природы и духа, из которых ни одной не давалось бы предпочтения по отношению к другой методически и предметно, ситуация была бы иной. Ученого, интересующегося только духом, такое последовательное абстрагирование от природы не ведет к замкнутому в себе, чисто духовно организованному «миру», который мог бы стать темой чистой и универсальной науки о духе, параллели чистому естествознанию. Ибо анимальная духовность, духовность «душ» людей и животных, к которой сводятся все прочие проявления духа, неповторимым образом каузально фундирована в телесном. Поэтому ученый, интересующийся только духом как таковым, не может выйти за пределы описания истории духа и потому остается привязанным к наглядности конечного, — констатирует Гуссерль.

При этом мир, который описывает ученый, — «окружающий мир», и это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. «Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, — это чисто в духе совершающийся факт. Окружающий нас мир — это духовное явление нашей личной и исторической жизни. Следовательно, нет никаких причин тому, кто выбирает темой дух как дух, искать иное, чем чисто духовное, объяснение... И вообще нужно сказать: рассматривать природу окружающего мира как нечто в себе чуждое духу и поэтому подстраивать под науки о духе, желая сделать их якобы точными, естественнонаучный фундамент — абсурдно. Очевидно, совсем забыто, что естествознание (как и вся наука вообще) представляет собой духовную деятельность...»³¹.

Те мне менее произошло то, что легло в основу европейского кризиса: «В твердо объективистской установке на окружающий мир все духовное казалось приложенным к физическим телам. Методами естественных наук должны быть раскрыты и тайны духа. Дух реально, объективно существует в мире и как таковой функционирует в телесности. В результате понимание мира сразу и повсеместно обретает дуалистическую, а именно психофизическую форму»³².

Поскольку наглядный мир, это просто субъективное, упущен тематикой науки, — продолжает Гуссерль, — забытым оказывается сам работающий субъект, и ученый не становится темой. Поэтому надежда на подлинную рациональность, т.е. на подлинное прозрение, здесь, как и повсюду, не оправдалась. Но улучшения не может наступить, — считает он, — пока не понята наивность объективизма, порожденного естественной установкой на окружающий мир, и пока не прорвется в умы понимание извращенного характера дуалистического мировоззрения, где природа и дух должны трактоваться как реальности сходного рода, хотя каузально закрепленные одна на другой: «Я совершенно серьезно полагаю: объективной науки о духе, объективного учения о душе — объективного в том смысле, что оно считает души и соощества личностей существующими внутри пространственно-временных форм, — никогда не было и никогда не будет»³³.

Г. Тульчинский сферу духа трактует в терминологии свободы и ответственности, также анализируя европейский дуализм, который, с его точки зрения, проявляется с пониманием человеческой жизни как жизни в идее, когда смысл жизни каждого и всех придает некая идея, оправдывающая все тяготы этой жизни, когда человек живет «как бессмертный», не думая о смерти.

И вот результат этого разрыва между «природным» и «духовным»: «Культура, переполненная культурой, озабоченная самой собой, языками самовыражения, выворачивающая саму себя, свои средства наружу и наизнанку, оказывается... губительной для человека... Художник, политик, философ, оказывающийся по ту сторону добра и зла, оказывается и по ту сторону человека»³⁴.

Сфера духа, согласно Тульчинскому, это, прежде всего, свобода и ответственность. А свобода — понятие не физическое, не природное. В физической реальности свободы нет, в ней действуют причинно-следственные связи и отношения, обусловленные действием законов природы. Свобода — понятие не физическое, а сверхфизическое. Согласно И. Канту, — напоминает он, — свобода не феномен, а ноумен, то есть не физична, чувственно не воспринимаема, а постижима исключительно интеллектуально, с помощью разума. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, она «до» и «сверх» бытия, как то, что хочет воплотиться в бытии. Свобода предшествует бытию, являясь «безосновной основой бытия». В мире до и без человека нет свободы, она суть специфически человеческое измерения бытия. И не дано человеку, как существу конечному, познать бесконечное во всей его полноте. Познание «в смысле» предполагает занятие некоторой позиции как выход в некий контекст для осмысления, и свобода, в силу своей добытийности, дает человеку возможность.

И, кроме того, свобода в ее собственном внеприродном (метафизическом) смысле — суть оборотная сторона ответственности. В этом смысле человеческие разум и сознание вторичны по отношению к изначальной свободе-ответственности. Открыть мир, значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне

нет моей заслуги, но открылся мир мне и, значит, я ответствен за него. А человек, не познавший пределов своей свободы и ответственности — внеэтичен. Чем шире зона моего автономного (свободного) поведения, тем шире зона ответственности, — полагает философ.

Но если Тело природно, то в нем нет свободы. Если в телесности нет свободы, то телоцентризм означает отказ от самого человеческого проявления человека.

Вместо заключения

В силу того, что Дух реально, объективно существует в мире и как таковой функционирует в телесности, подчеркивает Э. Гуссерль, объективистская установка на окружающий мир, прилагающая все духовное к *физическим телам*, настаивает на том, что тайны духа должны быть раскрыты методами естественных наук. Именно по этой причине понимание мира и обретает дуалистическую и психофизическую форму. Таким образом, то, что Э. Гуссерль обозначает «натурализацией духа», и то, что субъективность Духа оказалась в свое время понятой только как психическое, нуждающееся в естественно-научных, объективно детерминированных методах познания, фактически может быть интерпретировано в понятии «*Духа как тела*», что и стало одной из фундаментальных причин разразившегося кризиса конца XIX — начала XX века.

Итак, *два кризиса в зеркале рационализма*, осмысленные выдающимися умами с интервалом почти в сто лет, показали нам то, что еще один наш современник, Ж. Бодрийяр назвал разочарованием в интеллекте: «Если люди придумывают или создают умные машины, то делают это потому, что в тайне разочаровались в своем уме или изнемогают под тяжестью чудовищного и беспомощного интеллекта; тогда они загоняют его в машины, чтобы иметь возможность *играть с ним*... и насмехаться над ним»³⁵.

Можно предположить, продолжает Бодрийяр, что фантастический успех, например, искусственного разума вызван тем, что он освобождает нас от разума природного: «...гипертрофируя операционный процесс мышления, искусственный разум освобождает нас от двусмысленности мысли и от неразрешимой загадки ее отношений с миром. Не связан ли успех всех этих технологий с функцией... устранения извечной проблемы свободы? Какое облегчение! С виртуальными машинами проблем более не существует. Вы уже не являетесь ни субъектом, ни объектом, ни свободным, ни отчужденным, ни тем, ни другим...»³⁶. Так *лики света ratio* оборачиваются его *личинами*.

И мы обнаруживаем далее, как дискредитация *логоцентризма* в XX веке, и тем самым отказ от «бесконечных задач» европейского *рационализма*, означает отныне поворот к конечному, а значит к телесному; мы видим, как современный *телоцентризм* втягивает человека именно в вектор древней *естественной установки*, подчиняя его интересы горизонту практического, примитивно-человеческого и конечного, как *овнешнение знания* и «*тотальная видимость*» сводят духовное к

телесно-сущему, очевидно данному, включенному в пространственно-временную «видимость» и «кажимость», и как «науки о духе» не учат о Духе, а Тело, совпавшее с «голой избыточностью», с «границами кожно-волосяного покрова»³⁷ становится конусом, поглощающим человеческую свободу в устранении необходимости ответственности. Человек как «забытый субъект»³⁸, оказался по ту сторону добра и зла во внеморальной природной реальности Тела, обретшего знаковую безграничность виртуальной игры с ним, так словно оно и есть Дух и «существует только в себе самом и для себя самого»³⁹.

XX век принес осознание того, что главным является не борьба за свободу и даже не достижение свободы, обращает внимание Г. Тульчинский, а переживание свободы и способность ее вынести. Именно это переживание может быть не только бегством от свободы, произволом, насилием над природой, обществом, другим человеком, но и может открыть гармонию мира, меру и глубину ответственности за нее⁴⁰. Но так как свобода предшествует бытию, являясь «безосновной основой бытия», то в мире до и без человека нет свободы, она — специфически человеческое измерение бытия⁴¹. И если только дух существует в себе самом, и для себя самого, как уже утверждает Э. Гуссерль, если он независим, и только в этой независимости может изучаться истинно рационально, изначально научно, если истинная природа в ее естественнонаучном смысле есть продукт исследующего природу духа, а следовательно, предполагает науку о духе, то дух, по сути своей предназначенный к самопознанию, и как научный дух устремлен к научному самопознанию⁴². Но так как познание предполагает занятие некоторой позиции как выход в некий контекст для осмысления, то именно свобода, в силу своей добытийности, и дает человеку эту возможность. А это все означает, что человек **все-таки** «... способен превзойти самого Себя такого, каковым он является»⁴³, это означает, что он способен восстановить и/или обрести и/или сохранить «удовольствие быть человеком»⁴⁴.

Примечания

1. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3. — [Электронный ресурс]. — URL: http://philosophy.ru/library/husserl/gus_cris.html (последнее обращение 27.10.2012).

2. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма: от феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — [Электронный ресурс]. — URL: <http://hpsy.ru/public/x3131.htm> (последнее обращение 27.10.2012).

3. Гуссерль Э. Указ. соч.
4. Там же.
5. Тульчинский, Г. Л. Указ. соч.
6. Там же.
7. Гуссерль Э. Указ. соч.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же.
11. Там же.
12. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
13. Там же.
14. Там же.
15. Гуссерль Э. Указ. соч.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
20. Там же.
21. Там же.
22. Гуссерль Э. Указ. соч.
23. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
24. Цит. по: там же.
25. Там же.
26. Гуссерль Э. Указ. соч.
27. Цит. по: Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
28. Там же.
29. Гуссерль Э. Указ. соч.
30. Там же.
31. Там же.
32. Там же.
33. Там же.
34. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
35. Бодрийяр Жан. Ксерокс и бесконечность / Жан Бодрийяр. Прозрачность зла. — [Электронный ресурс]. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bodr/przl_01.php (последнее обращение 27.10.2012).

36. Там же.
37. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
38. Гуссерль Э. Указ. соч.
39. Там же.
40. Тульчинский Г. Л. Указ. соч.
41. Там же.
42. Гуссерль Э. Указ. соч.
43. Бодрийяр Жан. Указ. соч.
44. Там же.

Поступила в редакцию 10 января 2013 г.

ГРЕДНОВСКАЯ Елена Васильевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Южно-Уральский государственный университет (Челябинск, Россия). Окончила философский факультет УрГУ (г. Екатеринбург) по специальности «социальная философия». Сфера научных интересов: проблема телесности в философии постструктурализма, постмодернизма и междисциплинарном знании, постсовременные теории тела, пола/гендера и властных отношений, критика культуры. E-mail: eva66@mail.ru

GREDOVSKAYA Elena, Ph. D., assistant professor of philosophy, South Ural State University (Chelyabinsk, Russia). USU finished the Faculty of Philosophy (Ekaterrinburg), specializing in “social philosophy.” Research interests: the problem of corporeality in the philosophy of post-structuralism, post-modernism and interdisciplinary knowledge, post-modern theory of the body, sex / gender and power relations, critic of culture. E-mail: eva66@mail.ru