

**Правительство Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Санкт-Петербургский государственный университет»
Институт философии**

Кафедра философской антропологии

Зав. кафедрой философской антропологии

д. филос. н., профессор Быстров В. Ю.

**Выпускная квалификационная работа на тему:
«Парадоксы телесности: истоки экзистенциализма и его современные
критики»**

По направлению – 47.04.01 «Философия»

Профиль - «Философская антропология»

Рецензент:
д. филос. н., профессор, Иванов А. Ф.

Выполнил: студент
Гафуров М. В.

Научный руководитель:
к. филос. н., старший преподаватель, Ананьева Е. М.

Санкт-Петербург

2018

Содержание

Введение	3
Глава 1. Экзистенциализм в истории мысли и истории культуры XX век	7
Глава 2. Телесность как ключ к человеческой природе в экзистенциализме.....	19
2.1. Тело в структурах опыта.....	27
2.2. Негативный опыт тела как опыт боли.....	38
2.3. Модусы существования как обладания в философии Габриэля Марселя.....	40
2.4. Опыт телесного как абсурд в философии Альбера Камю.....	43
2.5. Тело и желание Другого в философии Мориса Мерло-Понти...52	
2.6. Этический дискурс экзистенциализма.....	56
Глава 3. Наследие экзистенциализма в современной философии.....	73
3.1. Проблема телесности в философии Ж. Бодрийяра.....	73
3.2. Дисциплина тела в философии М. Фуко как экзистенциальная проблема.....	76
3.3. Проблема смерти в границах и за границами экзистенциальной философии.....	79
Заключение	89
Список литературы	91

Введение

В данной работе предпринимается попытка обратиться к экзистенциальной философии из горизонта сегодняшнего интереса к антропологической тематике и проблеме телесности, проследить зарождение экзистенциализма и влияние на проблемное поле философии второй половины двадцатого века. Экзистенциализм как философское направление оказывается в ряду тех теоретических программ, которые предприняли последовательную критику рационализма предшествующей философии и ее возможности представить адекватную картину человеческой жизни в ее трагической мудрости и трудном выборе пути.

Экзистенциальная философия вслед за Шопенгауэром и Ницше драматизирует дискурс о человеке и акцентирует внимание на такие проблемы как: формы человеческого существования, его подлинность и неподлинность, существование человека в круге повседневности, граница существования человека - бытие к смерти.

Основной проблемой экзистенциальной философии (в широком смысле, включая сюда не только теоретическую рефлексию, но и литературу экзистенциальной проблематики) выступает проблема переживания своего существования в ситуации трагической потери свободы распоряжаться своим выбором. Философия экзистенциализма выступает с критикой рациональной философии, указывая на ее абстрактность и спекулятивность, отодвигая на задний план внимание к рациональным структурам и отдавая предпочтение исследованию воли, жизни, телесности.

Структура работы ориентирована на анализ проблем, затронутых философами-экзистенциалистами: изложение начинается с разбора предпосылок и исследования истоков данного типа философствования, основная часть работы посвящена интерпретации проблемы телесности в философии Ж.-П.Сартра и М.Мерло-Понти, последующие разделы посвящены рассмотрению данных проблем современными философами.

В этой работе генезис проблематики телесности рассматривается главным образом под углом зрения влияния феноменологической программы на французскую философскую традицию. Из этого же истока выводятся экзистенциально-феноменологическое основание эстетики в плане сопоставления опыта искусства и опыта повседневности, проблематика повседневности рассматривается в контексте мироотношения и переживания конкретного человека, этическая проблематика задается горизонтом проблемы обладания и подчинения, этическая программа экзистенциализма представлена под углом зрения критического отношения к моральной философии Канта, и в анализе отношения Я и Другого. Так же в работе рассматривается проблема смерти в экзистенциально-феноменологическом и антропологическом контекстах.

Актуальность исследования.

Историко-философский анализ данной темы представляет философский интерес, поскольку проблема телесности за прошедшие десятилетия со времени возвышения и упадка экзистенциализма не потеряла своей актуальности и в современной философской ситуации переживает новый всплеск интереса. Исследования данных проблем получили развитие по преимуществу в горизонте феноменологической традиции, но развитие этого проекта в русле экзистенциализма при этом оставлялось без внимания. С другой стороны, философы пост-структуралисты в существенной степени наследовали экзистенциализму в подходе к проблематике телесности и вывели дискурс о человеческом существовании на новый уровень проблематики - указали на трансформацию данных проблем в современном обществе, что в свою очередь, является важным для философско-антропологического анализа современности.

Новизна исследования.

Интерпретация философской программы экзистенциализма вызывала интерес как у российских, так и у зарубежных авторов. В контексте историко-философского анализа мы обращаемся к оценкам таких

мыслителей, как: О.Ф.Больнов в работе «Философия экзистенциализма», Э.Ю. Соловьев в работе «Прошлое толкует нас», раздел об экзистенциализме, М.А.Киссель в работе «Философская эволюция Ж.-П. Сартра», П.П.Гайденко в работе «Экзистенциализм и проблема культуры». К.М.Долгов в работе «От Киркегора до Камю. Философия, эстетика, культура».

В контексте феноменологического анализа телесности мы опирались на работы В.Н.Молчанова, В.А.Подороги, Л.Ю.Соколовой, И.И.Докучаева. Антропологический и феноменологический анализ проблемы смерти был рассмотрен с привлечением работ Б.В.Маркова, А.В.Демичева и Н.А.Грякалова. Представленная в работе оценка кризиса рациональности в контексте ницшеанства и экзистенциально-феноменологической философии ориентировалась на работы В. Ю. Сухачева, прежде всего – его статью «Треугольник Ницше»

Методология исследования

В данной работе использованы различные методы философского исследования. Основным методом исследования является историко-философский анализ. Необходимо было проследить исторические основания возникновения экзистенциализма. Философские истоки возникновения данной философской программы, а именно влияние на экзистенциальную философию волюнтаризма А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а также иррационализма С. Кьеркегора, представлены преимущественно в контексте проблематики телесности. Необходимо было также проследить влияние экзистенциальной философии на последующую западноевропейскую мысль.

Так же представлялось необходимым провести сравнительный анализ экзистенциальной философии и философии французского постструктурализма в подтверждение гипотезы о предшествовании и последовании первого второму. Проблемы, поднятые философами--экзистенциалистами, были рассмотрены, как показано в работе,

французскими пост-структуралистами в контексте их трансформации в философском поле современности.

Так же необходимо было выявить антропологическую составляющую философской программы экзистенциализма, поскольку она критикует просвещенческий проект человека и претендует быть новым гуманизмом, что является предметом философско-антропологического исследования. Философско-антропологический анализ направлен на исследование проблем, поднятых в экзистенциальной философии в контексте современности, таких как: телесность, повседневность, проблема Другого и проблема смерти.

Глава 1. Экзистенциализм в истории мысли и истории культуры XX века

Экзистенциализм – это философское, и в более широком понимании интеллектуальное течение, возникшее в первой половине двадцатого века. Экзистенциальная философия предлагает обратиться к жизни человека, в его переживании жизни от первого лица, свободе, личному выбору, осмыслению трагедии его смерти и рутины повседневного существования. К числу экзистенциалистов традиция относит Ж.-П.Сартра, А.Камю, М.Мерло-Понти, Г.Марселя во Франции, М. Хайдеггера, К.Ясперса в Германии. В России экзистенциализм обычно связывают с именами Л. Шестов и Н. Бердяев, хотя их философские позиции следовало бы охарактеризовать более осторожно – как близкие к экзистенциализму. Указанная философская традиция видит предтечей своих начинаний идеи датского философа С. Кьеркегора и полемику с рационализмом Б.Паскаля, критические соображения против немецкого идеализма А.Шопенгауэра и анализ европейского нигилизма Фр,Ницше.

Для экзистенциальной философии характерен последовательный и критически ориентированный анализ классических форм рациональности. Философы-экзистенциалисты критикуют философскую программу Гегеля за панлогизм, кантианское учение о морали за формализм. Экзистенциалисты указывают в качестве общего изъяна критикуемых концепций их абстрактность, отмечают трагическое расхождение теоретических построений метафизики и судьбы конкретного человека, его личных переживаний, бытия как метафизической категории и человеческого существования здесь и сейчас.

Так же критике подвергаются христианские идеи, образующие фундамент классической метафизики. Историческая рефлексия в этой критике различает критику со стороны атеистического экзистенциализма и полемические построения так называемого «религиозного

экзистенциализма». Не менее критически экзистенциализм как философская программа настроена против позитивизма, так как позитивистское объяснение действительности не дает целостной картины бытия, куда был бы включен человек и где нашел бы отражение тот факт, что мир абстрактных конструкций позитивистов дан мне в своей непосредственности и уникальности.

«За этими внешними отличиями экзистенциализма от того типа философии, который господствовал на Западе в течение более полувека, скрывается серьезная содержательная претензия: отказ от ориентации на теоретически развитое знание и специализированные продукты духовной культуры и стремление вслушаться в подвижные умонастроения и ситуационно-исторические переживания человека современной эпохи».¹

Историко-философская традиция справедливо обращает внимание на историко-культурный контекст рождения экзистенциализма. Потрясения первой половины двадцатого века заставили многих европейских интеллектуалов поставить под сомнение прежние ценностные установки европейского общества, такие как гуманизм, вера в научный прогресс и познаваемость мира. В целом можно заключить, что после Первой Мировой Войны рухнул гуманитарный проект европейского общества, в связи с этим экзистенциализм можно назвать философией кризиса. Философы-экзистенциалисты на этом основании исповедуют пессимистический взгляд на мир. Две мировые войны заставили поставить вопрос о конечности («хрупкости», по слову Сартра) человеческой жизни, когда смерть могла наступить в любой момент, новый философский подход старался подчеркнуть, что это новое мироотношение более не вписывалось в предсказуемое течение жизни с сопутствующими прежними социальными и символическими установками. Как удачно сформулировал один из

¹ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991, С.287

отечественных историков социальной и этической мысли, Э.Ю.Соловьев, «У поколения интеллигенции, пережившего первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20—30-х годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес прежде всего потому, что обратилась к проблеме *критических, кризисных ситуаций*, попыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний»².

Новая тема в философии родила запрос на новую форму философии. Это породило отказ от инициированного классической метафизикой и немецким идеализмом формы философского учения. «Они решительно ставили в центр внимания индивидуальные смысло-жизненные вопросы (вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию и к смерти) и проявляли интерес к проблематике науки, морали, религии, философии истории в той мере, в какой она соприкасалась с этими вопросами»³.

В 60-е годы XX века достигла своего пика рецепция экзистенциализма в советской историко-философской литературе. Причинами этого можно считать не только общую логику развития философского знания, но и политическую ангажированность данного интереса. Экзистенциализм, прежде всего идеи одного из лидеров этого направления – Ж.-П.Сартра – читался через призму марксистских идей и отвечал запросу на ревизию марксизма. Почти математически-точная середина века снова настроила самосознание культуры на ощущение резонанса с судьбоносными философскими открытиями экзистенциалистов. Лексика философских обобщений советских философов была маркирована весьма узнаваемыми терминами – «буржуазная культура», «трагизм человеческого существования», «иррационализм». Цитированный выше очерк Соловьева, посвященный общей характеристике экзистенциализма, ярко демонстрирует

² Соловьев Э.Ю. Ук.соч., С.287

³ Там же, С.286

эту тенденцию: «Эта горестная онтология, коренящаяся в трагическом ощущении современной эпохи, находит точный аналог в экзистенциалистском понимании познания. Отказав в доверии объективному историческому процессу, «философия существования» лишает доверия и научно-теоретическое познание, которое мыслимо только как исторически преемственное, передающееся от поколения к поколению, проверяемое, уточняемое... Самым надежным свидетелем истины экзистенциалисты считают не транслируемую индивидуальную субъективность сознания, выражающуюся в настроениях, переживаниях, эмоциях человека. Постигнуть мир, как он есть (или, по выражению Мерло-Понти, «каким он существует до науки»), — значит, согласно экзистенциалистам, выявить смысл единого мироощущения личности, произвольно присутствующего в этих настроениях, переживаниях, эмоциях. «Бытие, — пишет Сартр, — может быть обнаружено нами лишь некоторыми средствами прямого доступа, скажем, через переживание скуки, отчаяния, отвращения и т. д.»

Но уже в этой традиции распадаются два сущностно не связанных между собой подхода:

– историко-философский анализ экзистенциализма, где объяснительным принципом является описание этого течения в его преемственности философского развития XX века⁴ и оценка на языке привычных идеологем противостояния ценностных миров буржуазной и передовой пролетарской культуры, и основанием анализа этого противостояния избирается терминологический инструментарий марксистского философствования.

Сложно не видеть в этом маркер оставшейся в прошлом традиции философского комментария. Вот выразительный пример из предисловия популярной в свое время книги о Ж.-П.Сартре: «В предлагаемой работе пойдет речь об одной такой форме идеологической иллюзии, и не в отвлеченной ее сущности, а в совершенно определенном индивидуальном

⁴ Например, Гайденок П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963 и последующие публикации на эту тему данного автора.

преломлении в философской, литературной, публицистической и политической деятельности Жана-Поля Сартра. Кто действительно заслуживает названия "идеолог" в точном смысле этого слова, так именно Сартр, который никогда не был только абстрактным философом, кабинетным теоретиком, академическим светилом буржуазной философии XX столетия вроде Бергсона или Гуссерля. Сартр всегда был и остается адвокатом и агитатором, у которого абстрактнейший философский анализ -- лишь одно из средств пропаганды излюбленной идеи, заветного воззрения, воплощающегося то в драму, то в роман, то в литературоведческое эссе или в статью на злободневную политическую тему»⁵.

Своеобразным завершением эпохи прочтения экзистенциализма по идеологическим лекалам стала знаменитая статья Ю.Н.Давыдова с говорящим названием «Поминки по экзистенциализму». В ней автор предсказывает, что интерес к данному философскому проекту не переживет рубежа XX и XXI, поскольку на Западе экзистенциализм уже давно утратил свою актуальность: «...должна была протечь по крайней мере четверть века после общепризнанного на Западе "заката экзистенциализма" и миновать не одна годовщина со времени последнего - "послезакатного" - всплеска лево-экзистенциалистской волны во Франции, чтобы у нас начали появляться основательно аргументированные исследования, дающие трезвую, продуманную и свободную от гипноза ветреной моды оценку экзистенциального типа сознания и его воздействия на западноевропейскую художественную культуру»⁶.

«Основательно аргументированными» исследованиями, которые упоминаются в данной цитате, Давыдов считает уже цитированную ранее работу М.А.Кисселя и два еще более эссеистских по духу сочинения – Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра ("Наука", М. 1977) и С.Великовский В поисках утраченного смысла. Очерки литературы

⁵ Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра – Л.: Лениздат, 1976, С.10.

⁶ Давыдов Ю.Н. Поминки по экзистенциализму. // Вопросы литературы, № 4, 1980, С.190

трагического гуманизма во Франции ("Художественная литература", М. 1979), а экзистенциализм трактует как «экзистенциальную интеллектуальную романистику»⁷

Поэтому неудивительно, что на смену такой трактовке экзистенциализма, которая очевидно тенденциозна и лишь отчасти совпадает с замыслом самих представителей экзистенциальной традиции, должна была прийти свободная от идеологических шор и политической ангажированности волна интереса.

Не только марксистская парадигма с ее специфическим пониманием историзма и гуманизма, но и историческое сознание в самых различных модусах его проявления в философских традициях начала века воплотилось в позициях и оппозициях экзистенциальной философии.

На одном полюсе этого самоопределения экзистенциализма мы находим полемику с концептом «переживания» - аттрактором целого ряда философских школ (Вильгельм Дильтей – Георг Миш, Анри Бергсон, философско-психологические концепции). На другом – становление проблематики времени в феноменологии и наследующих ей философских проектах. В первом случае проблематика исторического сознания связана с противопоставлением истории во всемирно-историческом и всемирно-гражданском смысле (Historie) истории как событию становления личности (Geschichte). Во втором – Dasein-аналитические построения и события бытия.

Можно видеть, что первый подход связан с определенной тенденцией в прочтении философии Ницше как предыстории экзистенциализма: «Важно понять, что по своему основному замыслу экзистенциализм уже в 20-е годы представлял собой анти-релятивистскую, антинигилистическую доктрину. Это была программа стоического преодоления неверия и цинизма посредством осознания внутренней связи данных настроений с близоруким

⁷ Давыдов Ю.Н., Ук.соч., С.191

либеральным историзмом конца XIX — начала XX века»⁸. В духе критики пессимизма как болезни современного, потерявшего Бога человека, которую мы находим в качестве лейтмотива у Ницше, экзистенциализм понимается как своеобразная культурная стратегия, реплика в этом виртуальном культурном споре: «Экзистенция - это судьба-призвание, которой человек беспрекословно, стоически подчиняется. История же — это судьба-ситуация, которую он безропотно, стоически переносит. Данное противопоставление составляет, на мой взгляд, суть экзистенциализма; оно возникло в качестве реакции на исторический фатализм вообще и прежде всего на пессимистический фатализм О. Шпенглера, который требовал от человека подчинения неотвратимой перспективе заката цивилизации»⁹.

Исторический масштаб, который задан оценке экзистенциализма, предопределяет горизонт, в котором размещается эта философская доктрина – горизонт исторической победы одних убеждений и поражения других: «Сотни честных французских интеллигентов, привыкших к нормам либерально-историцистского мышления, приходили к тем же самым представлениям об исторической перспективе, хотя и отказывались от капитулянтского личного выбора. «Поражение неизбежно, — заключали они. — Никакой рационально доказуемой надежды больше нет. Но человек — подвижник: он живет лишь потому, что находит в истории гуманистическую санкцию для своего существования. Если этой санкции нет, жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой»¹⁰.

Своеобразие концепции человека, предложенной французскими экзистенциалистами, состоит в том, что «действие без надежды на успех» принимается в ней в качестве изначального постулата. Ситуация, сложившаяся во Франции, рассматривалась в данном случае не как аномалия, а как впервые проступившая на поверхности жизненных обстоятельств норма

⁸ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). С.292

⁹ Там же, С.303

¹⁰ Там же, С.308

истории. Личность, отрекающаяся от всех целеуказаний, которые предлагает ей рациональный прогноз ситуации, выступает в экзистенциализме как носительница глубокого и подлинного исторического сознания. Ей открылся абсолютный трагизм и мрак истории, и поэтому она не унижается ни до трусливых надежд капитулянта, ни до трусливого отчаяния самоубийцы. Она видит рациональную основательность, резонность их увещаний, но всякий раз отвечает на них гордыми словами маленькой Антигоны из пьесы Ануя: «Я ничего не хочу понимать»¹¹.

Среди работ, обращающихся к экзистенциализму в новом горизонте интереса, следует отметить исследование В.Л.Махлина «Второе сознание»¹². Автор справедливо обращает внимание на два существенно отличающихся периода в становлении экзистенциализма – 20-30 годы, когда экзистенциальная проблематика оказывается тесно связана с немецкой неокантианской и феноменологической традицией, и «в Германии, откуда мода пошла, Existenzphilosophie переросла сама себя уже в 1930-е гг. Так что когда ученик ученика (и зятя) Дильтея Георга Миша (1878—1965), отчасти и ученик М. Хайдеггера — Отто Фридрих Больнов (1903—1991) — выпустил свою книгу об экзистенциальной философии (1942), «философия существования» уже не существовала ни как импульс дискуссии, ни как фактор биографии инициаторов этой философии. Инициаторы — Ясперс и Хайдеггер — в 1940-е гг. если «экзистенциальны», то уже на других (взаимно отталкивавшихся) путях»¹³.

Второй же всплеск интереса к экзистенциализму не сводится только к историко-философским влияниям: «...в 1940-е гг. в оккупированной немцами, униженной Франции происходит единственный в своем роде французский взлет философии XX в., не вполне отделимый здесь от «литературы» в широком, общественно-словесном, гуманистически-

¹¹ Соловьев Э.Ю. Ук.соч., С.311-312

¹² Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009

¹³ Там же, С. 108

гуманитарном смысле этого слова, но еще менее отделимый от импульсов немецкой философии в лице, в первую очередь, «трех Н» (Hegel, Husserl, Heidegger); этот взлет почти совпадает — в лице Жан-Поль Сартра (1905—1980) — с рождением «экзистенциализма» как явления уже не только философии»¹⁴. В этом качестве к экзистенциализму второго периода неправомерно применять оценки адекватности или неадекватности философского комментария: «сильно упростив Кьеркегора и немцев, либо вообще независимо от немецкой философии и Кьеркегора, зато в борьбе с немецким фашизмом и опираясь на собственный опыт и богатые традиции, они вернули экзистенциальной проблематике ее изначальное свойство, ее, если угодно, «дискурс». Это жанрово-речевое качество заключается в соединении научно-философского обсуждения сущности человека, его места и «ситуации» в мире с обращением к предмету обсуждения, к вот этому', лично наличному историческому человеку, к Dasein как *condition humaine* («условия человеческого существования»), причем не одинокому Единственному, но к «человечеству» как братству людей»¹⁵.

Не без основания Махлин оценивает отечественную рецепцию экзистенциализма как упрощение уже ранее упрощенного: «В упрощенном, уже анахроничном, но тем более остро пережитом тогда смысле «экзистенциализм» был воспринят в СССР в 1960-е гг. И, в конце концов, у нас с вывертом справили — по случаю смерти Сартра и со ссылками на Достоевского в духе достоевщины — «поминки по экзистенциализму» в самый разгар эпохи так называемого застоя»¹⁶.

В данной работе предполагается продемонстрировать преемственность первого и второго периодов развития экзистенциализма — философии существования, родившейся в продуктивной полемике с феноменологической традицией и немецким идеализмом, и философии

¹⁴ Махлин В.Л. Ук.соч., С. 108

¹⁵ Там же, С. 109

¹⁶ Там же, С.109

общественного вызова и социального заказа. В этом исследовании предполагается поставить в центр внимания проблематику телесности, которая не только выступала своеобразным паролем философских исканий первого периода, но и образовала мост к мыслителям, которых в некотором смысле можно рассматривать как последователей и наследников экзистенциализма – мыслителей французского постмодерна. В числе работ, на которые опирается данное исследование, следует указать диссертацию А.А.Чикина «Проблема телесности в феноменологии: Э.Гуссерль и М. Мерло-Понти», защищенную в Институте философии АН РФ в 2014 году.

Однако в данной магистерской диссертации ставится цель не ограничиться единственной философской традицией в интерпретации экзистенциализма и попытаться синтезировать различные подходы. В этой связи оппонентом рецепции экзистенциализма в свете феноменологического проекта избран известный историк философии культуры Н.Аббаньяно, один из проектов которого связан с экзистенциализмом.¹⁷ Его внимание привлекает анти-институциональная тенденция в экзистенциализме. Уже Г. Марсель отмечал, что экзистенциальная философия – это «конкретная» философия в том смысле, что она носит принципиально не академический характер. Поэтому не вполне исчерпывает проект экзистенциализма трактовка его в качестве одной из школ или философских течений в споре с другими школами и течениями. В результате этого экзистенциализм входит в моду в среде западноевропейских интеллектуалов, в основном во Франции. «...феномен философской моды является скорее обескураживающим для заинтересованного в этом философа, на которого в большинстве случаев возлагается ненадлежащая ему ответственность».¹⁸ Поскольку экзистенциальная философия так и не получила должным образом академической локализации, философско-экзистенциальные установки

¹⁷ Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Пер. с ит. А. Л. Зорина. – СПб.: Алетейя, 1998.

¹⁸ Аббаньяно Н. Ук.соч., С. 454

охватили иные сферы социума: политику, литературу, театр, отчасти музыку и кино. «Сам термин «экзистенциализм» приобрел в обыденном употреблении сколь широкое, столь и мало определенное значение. Ведь философские направления, которые он обозначает, многочисленны и, стало быть, с трудом поддаются определению в их совокупности; но если вспомнить о литературных и художественных направлениях, о нравах, о поведенческих установках и даже о моде на одежду, которые он, случалось, обозначал, сразу же видно, сколь было трудным обнаружить во всем этом и между всем этим и философскими направлениями общие черты, которые бы оправдывали обобщенное употребление этого термина».¹⁹

Во многом подобный всплеск моды на экзистенциализм обусловил его упадок во второй половине двадцатого века. Отказ от твердых теоретических установок экзистенциальной философии послужил тому, что экзистенциализм вышел за рамки философской дисциплины и, сделав из непоследовательности достоинство, а не недостаток, экзистенциальный дискурс остался теоретически незавершенным. По мысли Аббаньяно, экзистенциальная философия имеет характер двойной негативности: она отрицает господствующую прогрессивную идею и в то же время оппонирует нигилистическому характеру современной ему исторической эпохи.

С другой стороны, экзистенциализм породил очень авторитетные и вызвавшие подражателей направления в литературе, театре, киноискусстве. Роман А. Камю «Посторонний» послужил формированию целой субкультуры абсурдистов. Представители данной субкультуры переносили найденный драматургом характер главного героя романа в жизнь и пытались копировать его стилистику. Абсурдисты культивировали жизнь без привязанности к миру, утверждая бессмысленность и абсурдность существования.

Пьеса Ж.-П. Сартра «За закрытой дверью», провозгласившая межчеловеческие отношения метафорой «Другие – это ад», послужила

¹⁹ Там же, С. 455

выразительной формулой отношений между людьми в современном обществе, где каждый человек - надсмотрщик и судья другому. Тот смысл, который вкладывал в критику современной эпохи Ж.-П.Сартр – мир, в котором сживаются и исчезают жизненные пространства, породил развитие этой темы в философских работах М. Фуко. В ставшей знаковой для Фуко работе «Надзирать и наказывать» данная проблема раскрывается через анализ скрытых дисциплинарных практик, незримо вплетенных в ткань социального пространства.

Роман А. Камю «Чума» и пьеса Ж.-П. Сартра «Грязными руками» послужили политическим манифестом, показавшими невозможность прежнего, восходящего к проекту Просвещения, понимания феномена политического. Одна из трактовок романа «Чума» А. Камю утверждает, что роман представляет собой метафору на исторические события Второй Мировой Войны, где чума представляет собой охвативший Европу фашизм. Герои романа борются с чумой, олицетворяющей собой абсурдную, в какой-то степени «языческую» реальность, где борьба представлена не как сражение за лучший мир, а как действие вопреки давящей, абсурдной реальности.

Пьеса «Грязными руками» Ж.-П. Сартра повествующая о политической борьбе анархистов, указывая на бессмысленность политического протеста, когда власть, пронизывающая все, включает в себя все формы политического. Это в результате это приводит не к борьбе политических сил, а к включению протеста в дискурс власти, когда крайняя оппозиция получает свой процент представительства во властных структурах. Представляется, что не будет преувеличением проследить линию преемственности от этих идей Сартра к критике политической власти как окостенелой социальной формы в философском дискурсе о смерти политического в работах Ж. Бодрийяра.

Глава 2. Телесность как ключ к человеческой природе в экзистенциализме.

Телесность как одна из ключевых тем экзистенциализма – испытала на себе особенно принципиальное противостояние «старых» и «новых» философских подходов.

Телесность как выразительная метафора трактуется в «экзистенциально-интеллектуальной романистике» как низведение человека в круги ада современной агонизирующей культуры. М.Киссель находит для презентации этой темы яркие метафоры и образы: «Угрюмая экзистенциалистская этическая рефлексия, в которой совершенно угасла непосредственная радость бытия, питает творчество Сартра»²⁰. Антуан Рокантен, преобразование мировосприятия которого сочувственно описывает Киссель, преодолевает границу мира сущих, чтобы открыть мир телесного: «...в нем возникает, растет и, наконец, разрешается в ту кульминацию, о которой мы уже писали: Рокантен внезапно открывает "само существование" вещей, обычно скрытое под оболочкой привычных обозначений и стереотипов чувственного восприятия. Его томит, как несколько позже скажет сам Сартр в очерке "Что такое литература?", "несводимость человека к миру мышления". И не только человека: любая вещь остается чуждой мысли и живет своим собственным таинственным и даже зловещим бытием»²¹. Зловещий облик этому бытию придает синонимический ряд, в который встраиваются сущие, составляющие его мир: «И зрелище других тоже не дает отдохнуть глазу: подобно городничему в заключительной сцене "Ревизора" сартровский герой видит всюду только "свиные рыла". Кошмар людей-животных упорно его преследует: не тело -- объект античного культа, -- а вся та же слякотная плоть, скверно пахнущая и безобразная на вид.

²⁰ Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра, С.237

²¹ Там же, С.94

Знакомый протягивает Рокантену руку, а тот вместо нее видит "толстого белого червя"»²².

Но эти подчеркнуть отрицательные коннотации не попадают в цель, если обратиться к исходному проекту сартровской трактовки телесности, представленной в «Бытии и ничто» и эскизно очерченной в «Трансцендентальном Эго». Для этого стоит понять связь бытия и ничто, которые лежат в основании этой трактовки. Бытие должно быть понято как «бытие-в-себе», и в этом описании не должна ввести в заблуждение схожесть с гегелевской терминологией: ни гегелевская гипотеза тождества бытия и мышления и раскрытия бытия в понятии, ни хайдеггеровское *Dasein* не описывают, по мысли Сартра, сути дела: «бытие — не качество объекта, познаваемое наряду с другими качествами, и не смысл объекта. Объект не отсылает к бытию как к своему значению. Нельзя, например, определить бытие как *присутствие*, поскольку *отсутствие* тоже раскрывает бытие, потому что не быть *здесь* — значит быть где-нибудь еще»²³ И таким же образом можно обнаружить ошибочную, по мысли Сартра, конструкцию в описании сознания: не отношение, в котором опосредуется бытие, не субстанция, соединяющая в себе мышление и существование: «Сознание себя не есть пара. Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе»²⁴, то есть преодолеть гегелевское диалектическое противопоставление непосредственного и опосредованного. Рефлексия, которая представляет преимущественный предмет внимания гегелевской философии, должна быть возведена к пра-сознанию, чистой непосредственности. «К тому же рефлексивное сознание полагает отражающее сознание как свой объект: в акте рефлексии я выношу суждения об отражающем сознании — я стыжусь

²² Киссель М.А. Ук.соч., С.94

²³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И Колядко. – М.: изд-во АСТ, 2015, С. 36

²⁴ Сартр Ж.-П. Ук.соч. С.27

его, я горжусь им, я его хочу, я его ощущаю и т. д. Непосредственное сознание восприятия не позволяет мне ни судить, ни желать, ни стыдиться. Оно *не знает* моего восприятия, оно *не полагает* его. Весь умысел моего актуального сознания направлен вовне, в мир. Зато это спонтанное сознание моего восприятия *организует* мое воспринимающее сознание»²⁵.

Таким образом, сознание себя (предварительное понятие на пути конституирования телесности) должно быть понято как спонтанность, но свободно от обычных метафизических коннотаций этой спонтанности – сознание себя (как можно заметить, термин, полемически построенный по отношению к «самосознанию») – не основание знания и не форма знания, но и не форма активности, которая автоматически предполагает его противоположное – пассивную инстанцию. В терминологии Мерло-Понти такими же характеристиками будет обладать жест как единство полагающего и полагаемого.

Что заставляет Сартра рассчитывать отыскать вышеописанные феномены, включает в себя внутреннюю критику самой феноменологии. Именно понятие феномена предполагает существенную для сартровских построений перспективу: «Феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он *абсолютно изъясняет самого себя*»²⁶

Такая философская позиция позволяет избавиться от дуализма, познающего и познаваемого, а как следствие идеалистической предпосылки тела и духа: «Заодно отпадает дуализм способности и свершения. Все действительно. За действием нет ни способности, ни *exis*, ни силы»²⁷.

Одновременно сознание себя снимает как ошибочную предпосылку излишнюю психологизацию сознания: та непосредственность чувственности или «бессознательного» в духе Фрейда также содержит скрытую предпосылку знающего и его объекта: «Не существует *сначала* сознания,

²⁵ Сартр Ж.-П. Ук.соч. С.27

²⁶ Там же, С.21

²⁷ Там же, С.21

которое *потом* получило бы ощущение удовольствия, как вода, которую окрашивают, нет удовольствия (бессознательного или психологического) сначала, которое затем получало бы качество сознательного, как сноп света. Есть бытие неделимое, нерасторжимое — вовсе не субстанция, поддерживающая свои качества как существования низшего порядка, но бытие, которое насквозь есть существование. Удовольствие есть бытие сознания себя, а сознание себя есть закон бытия удовольствия»²⁸

Как можно видеть, Сартр в своем анализе нащупывает очертания экзистанции, отличая ее от абстракций метафизических «бытия» и «сознания». Но путь, на котором Сартр обнаруживает свой специфический предмет описания, весьма традиционен для метафизики. Это известное уже в кантовском построении противопоставление природы и свободы. Соответственно, задача последующего построения должна состоять в том, чтобы дать ограничение метафизическому понятию свободы.

Именно единство предпосылки сознания и свободы рождает то, что Сартр метафорически именуется «дырой в бытии» - сознание есть чистое ничто, поскольку «в сознании нет ничего субстанциального — это чистая "видимость" в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя. Но именно потому, что оно — чистая видимость, полная пустота (поскольку весь мир вне его), по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолют»²⁹.

Но в этой абсолютной спонтанности сознание рождает то, что Хайдеггер назвал бы настроенностью, а Ницше - ориентацией: «Подобно тому как протяженный объект ограничен в своем существовании тремя измерениями, намерение, удовольствие, скорбь могут существовать только как непосредственное сознание самих себя. Бытие намерения может быть только сознанием, иначе это намерение было бы вещью в сознании. Отныне нельзя, однако, думать, что некая внешняя причина (органическое

²⁸ Сартр Д.-П. Ук.соч. С.27

²⁹ Там же, С.30

расстройство, бессознательный импульс, другое "Erlebnis") могла бы вызвать психическое событие — например, удовольствие, и что, с другой стороны, это событие в его определенной материальной структуре можно было бы заставить появиться как сознание себя»³⁰. И далее: «Удовольствие нельзя отличить — даже логически — от сознания удовольствия. Сознание удовольствия создает удовольствие как самый способ существования, как материю, из которой оно сделано, а не как форму, которая накладывается на уже существующую материю наслаждения. Удовольствие не может существовать "перед" сознанием удовольствия — даже в форме виртуальности, способности»³¹

Вот такими ограничениями Сартр получает в свои руки оружие, которым намерен одолеть пустоту формы свободного самоопределения в философии Канта и знающее тождество непосредственного и опосредованного философии Гегеля.

Таким образом, телесность в построениях Сартра претендует на новое имя старой метафизической проблемы, а отнюдь не на обозначение тематической области наряду с другими тематическими областями. Поэтому существенной составляющей сартровского проекта является критика предшествующей метафизики: «Онтологическая ошибка картезианского рационализма состоит в непонимании того, что, если абсолют определяется как примат существования над сущностью, его уже нельзя трактовать как субстанцию...»³² и это «...вовсе не субъект в кантовском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе»³³

В описании так по-новому понимаемого самоопределения Сартр вводит свою знаменитую категорию «ответственности»: он показывает поверхностность обычного понимания противопоставлений «ответственный» - «безответственный». В нем проступает уже упомянутая ранее антитеза

³⁰ Сартр Ж.-П. Ук.соч. С.28

³¹ Там же, С.28

³² Там же, С. 30

³³ Там же, С.30

активного и пассивного: если на стороне одного деятельного сознания мы обнаруживаем активность, второе принимает его «условия игры», включаясь в них пассивно. Так же представляется картина и Гегелю в знаменитом разделе «Феноменологии духа» о господине и рабе, даже при всех ссылок на их диалектическое отношение. Но если не скрывать положение дел общепринятыми способами описания, никто не имеет «алиби», всякий в ответе за свое существование: «мое существование всегда находится вне пассивности. "Пассивно поддерживать", например, — это образ действий, который я *сохраняю* и который так же вовлекает мою свободу, как и "решительно отвергать". Если я навсегда должен быть "тем-кого-оскорбили", надо, чтобы я упорствовал в своем бытии, то есть чтобы я притворился таковым в своем существовании. Но тем самым я, так сказать, за свой счет возобновляю свою обиду, я взваливаю ее на себя, я перестаю быть пассивным по отношению к ней. Отсюда такая альтернатива: или я не пассивен в своем бытии, и тогда я становлюсь основой своих привязанностей, даже если сначала я не был их источником; или я в своем существовании страдаю пассивностью, мое бытие есть бытие установившееся, и тогда все проваливается в ничто. Таким образом, пассивность есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, кто действует, и с существованием того, кто страдает»³⁴.

Но наряду с «ответственностью» концепция Сартра включает и событийность. В этом также можно отыскать критику метафизического понимания свободы как «божественного» творения: «Пусть не спешат нам сказать, что человек свободен во всех ситуациях, как на это претендовали стоики. Мы хотим сказать прямо противоположное, а именно, что люди являются рабами, поскольку их жизненный опыт протекает в поле инертной

³⁴ Сартр Ж.-П. Ук.соч., С. 31-32.

практики (*pratico-inerte*) и точно в той степени, в которой поле деятельности первоначально обусловлено скудостью (*rarete*)»³⁵

В этом контексте внимание Сартра особым образом привлекает то, что Хайдеггер назвал бы «неподлинным» существованием, а у Сартра получает название «самообмана»: «конституируя определенное действие как *возможное* и именно потому, что оно является *моей* возможностью, я отдаю себе отчет в том, что *ничего* не может обязать меня держаться этого действия». Поэтому человек, по мысли Сартра, - мастер сокрытия и использования масок. Он сам задает перспективы подлинности и мнимости, составляет одно со своим действием (Сартр именуется эту ситуацию согласно почтенной философской традиции, «верой»), или отстраняется от нее: «Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующим мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен и не могу прибегать ни к какой ценности, исходя из факта, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым *я являюсь*, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения»³⁶

Различие подлинного и неподлинного, бытийственного и иллюзорного Сартр обнаруживает не в том горизонте, в котором его видит гегелевская философия или ее критики у Хайдеггера: «Конкретное — не что иное, как синтетическая целостность, в которой сознание как феномен образует лишь один из моментов. Конкретное и есть человек в мире, то особое объединение человека с миром, которое Хайдеггер, например, называет "бытие-в-мире". Вопросать "опыт" об условиях его возможности, как это делает Кант, совершать феноменологическую редукцию, как это делает Гуссерль, который

³⁵ Сартр Ж.-П. Критика диалектического разума, С.368.

³⁶ Сартр Ж.-П. Ук.соч. С.75.

превратил мир в ноэватический коррелят сознания, — значит произвольно начинать с абстрактного»³⁷.

В противоположность этому, начинать с конкретного означало бы обнаружить у человека устойчивую тягу к иллюзорному как стратегию скрываться от ужаса Ничто: «Мы всегда готовы, впрочем, найти убежище в вере в детерминизм, если эта свобода давит на нас или если у нас есть потребность в оправдании. Таким образом, мы бежим от тревоги, пытаемся постигнуть себя *извне* как *другого* или как *вещь*. То, что обычно называют открытием глубокого смысла или первичной интуицией нашей свободы, не имеет ничего первоначального: это процесс уже сконструированный, явно предназначенный для того, чтобы скрыть тревогу, подлинно "непосредственное данное" нашей свободы»³⁸.

Таков горизонт, в котором Сартр посвящает в «Бытии и ничто» специальную главу телесности. Он начинает ее с ошибочности метафизического дуализма. Тем парадоксальнее, что в рецепции Сартра мы находим такую трактовку его проекта переописания мира и человека через пару «Бытие-ничто»: «Сартр - певец свободного сознания, побеждающего "фактичность", преодолевающего "плоть" и бросающего вызов объективным факторам ситуации. Дуалистическое мироощущение, разводящее бытие и сознание в разные стороны, лежит в основе и его художественного метода, и теоретического мышления. Отсюда и негативная характеристика материального мира, а соответственно этому и "бесплотность" сознаний как прямой противоположности косной массивности материального бытия»³⁹.

Но современный комментарий к этой теме историко-философски нейтрален и лишь подчеркивает преемственность ее в экзистенциализме с

³⁷ Там же, С.42

³⁸ Сартр Ж.-П. Ук.соч. С.79.

³⁹ Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра, 1976, С. 237

феноменологической тематикой. Очевидно, что у Мерло-Понти, она еще более отчетливо наслаивается на феноменологические мотивы.

2.1 Тело в структурах опыта

Проблема, которую Ж.-П. Сартр ставит в «Бытие и Ничто» в контексте телесности лишь в полемическом смысле может быть понята как проблема соотношения сознания и тела. Рассматривая сознание как возможный способ описания отношения «внутри-снаружи» - как продукт физиологических актов (Биохимических процессов, работы мозга, нервной деятельности и т.д.) мы обнаруживаем как стратегию сокрытия своей безосновной свободы столкновение со своим телом как с Другим.

Мы никогда не сталкиваемся со своим телом, как если бы оно было дано нам «изнутри», - все, что мы можем знать о собственном теле, мы предполагаем по аналогии с тем, что могли подчеркнуть из инструментального опыта (научной литературы, документальных фильмов, операций на других и на видимых частях собственного тела и т.д) Таким образом, все что мы можем заключить о собственном теле, известно нам по аналогии с телом Другого.

Я могу чувствовать и управлять своими конечностями, я могу видеть свое тело, как оно дано нам в «чувственном» опыте – точнее говоря, в поле моей видимости. Но и в этом случае я являюсь Другим по отношению к своему телу, поскольку вижу его в той же перспективе, в которой вижу мир, которым я не являюсь.

То, как я вижу свое тело, не является исключительной данностью мне, так же как Другой может также видеть моё тело, так же и моему собственному взгляду мое тело дано как Другой. Сартр в этом описании снова возвращается к формуле Спинозы, которую неоднократно цитирует в «Бытии и ничто»: определение есть различение.

То, что обнаружено в отношении образа самого себя в целом, относится и к ощущениям: когда мы касаемся рукой стола, мы сталкиваемся только с физической данностью этого объекта, тоже самое относится и к зрению, и к слуху: глаз воспринимает частицы света, а ухо звуковые волны. Во всех этих случаях мы имеем дело с миром, а не с собой – не с собственно рукой, глазом, ухом, наше собственное тело не раскрывается нам как для-себя.

Если наша рука находится в перчатке, мы ощущаем тепло, - может показаться, что сама перчатка отдает тепло, но мы знаем, что кровообращение позволяет поддерживать стабильную температуру тела, которое в результате теплоотдачи и нагрело перчатку, то есть мы может ощутить лишь физическое состояние объекта, но наша рука не дана нам в ощущении как «свое». Ни тепло нашего тела, ни тем более кровообращение и другие биохимические процессы мы не «ощущаем» в непосредственности его переживания – мы строим объяснительную гипотезу и обнаруживаем свои «переживания» как отдельный элемент этой теоретической схемы.

Ж. П Сартр ставит вопрос: «Именно целиком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием: оно не может быть *соединено* с телом. Так же и бытие-для-другого является полностью телом. Здесь нет «психических феноменов», *объединенных* с телом, нет ничего позади тела...»⁴⁰. как прежде было показано, что нет ничего позади феномена.

Продолжая мысль Р. Декарта Ж.-П. Сартр разграничивает факты мышления и факты тела, - такие феномены, как физическая боль, удовольствие, в которых, на первый взгляд, мы могли бы найти связь между сознанием и телом, он относит к чистым фактам сознания.

«Я обладаю свободой совпасть с миром или отличиться от него, но мое положение по отношению к миру задается ориентациями: «Если есть мир, этот мир не может существовать без однозначной ориентации по отношению

⁴⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии, С 479

ко мне... если мы возьмем понятие о мире вне сознания, а как абстрактное понятие, мы придем к понятию «пустого мира», или мира без людей, то есть к противоречию, поскольку именно через человеческую реальность есть мир»⁴¹. Как реализуется «наполненный», или «человеческий» мир? Тем, что я встроен в него своими прошлыми событиями и будущими намерениями. Сартр приводит пример такого взаимного настраивания в ситуации человека, с опасностью для жизни идущего над пропастью: «Предвидя все это, я дан самому себе как вещь, я пассивен по отношению к этим возможностям, они идут ко мне извне, поскольку я *также* есть объект мира, подчиненный универсальному притяжению, они не являются *моими* возможностями. В этот момент появляется *страх*, который постигается мной в ситуации разрушаемой трансцендентности среди трансцендентностей как то, что не содержит в себе основания своего будущего исчезновения. Моя реакция станет рефлексивной, я "буду весь внимание" к камням дороги, я буду держаться как можно дальше от края тропинки. *Я* реализуюсь, отталкивая из всех своих сил угрожающую ситуацию, я проецирую перед собой определенное число будущих действий, предназначенных отклонить от меня опасности мира. Эти действия являются *моими* возможностями. Я избегаю страха вследствие того факта, что я ставлю себя в плоскость, где *мои* собственные возможности заменяют трансцендентные вероятности, в которых нет места человеческой активности»

Я есть только в мире, и основание моего присутствия может быть только моё тело. В этом смысле тело служит основанием моего сознания и в то же время мое тело для меня является границей, Другим. Так как вещи даны нам в чувственном опыте, можно сказать, что мир дан нам через органы чувств, то есть через этот объективирующий, овнешняющий медиум.

Таким образом, Сартр использует в своем построении хорошо известные в философской традиции понятийные инструменты –

⁴¹ Там же, С 481

«опредмечивание», «отчуждение», свобода как факт сознания и как условие ценностей, симпатию (любовь в христианской традиции) и враждебность, желание и его осуществление и признание, затрагивает критически нацеленную против формализма Канта теорию Шелера с положением ценностей как моральным по смыслу и эмоциональным по осуществлению. К ряду «экзистенциалов» Хайдеггера он добавляет выразительную метафору «тошноты» как особой реакции на чуждость мира.

Обратимся теперь к проблематике телесности у М. Мерло-Понти. Поскольку общий горизонт его тематизации также феноменологичен, тело рассматривается этим мыслителем в горизонте восприятия, а именно восприятия мира. Тело следует понимать, как нечто безличное (On), как погруженное в мир и стирающее границу между мной и миром вещей. Таким образом, элементом замысла Мерло-Понти также является критика познавательного и отражающего отношения к миру (отношения субъекта и объекта).

Конкретизируя идею тела как посредника, Мерло-Понти уделяет особое внимание зрению, поскольку мир вещей дан перцептивно, зрение схватывает видимое. Для того, чтобы выявить отличие своей позиции от идеалистической трактовки восприятия и зрения, Мерло-Понти вводит понятие «плоти». «Плоть — это отношение к бытию через сущие видимые вещи, а с другой стороны, «плоть мира» — это открытость бытия сущих для видящего»⁴² Плоть, таким образом, нивелирует противоположность тел и мира.

Поскольку, тем не менее, проблема телесности своим главным интересом имеет все же человека и его положение в мире, Мерло-Понти, как и Сартр, обращается к проблематике времени.

⁴² Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «онтологии видимого М.Мерло-Понти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. № 2, С. 43

Для Мерло-Понти вещи наделены пространственностью и темпоральностью, что позволяет терминологически отличить эти признаки от протяженности и кантовской временности как условия синтеза представлений. «Пространство и время вещей являются обрывками самих себя, своей локализации и темпорализации, являются не множеством индивидов, распределенных синхронически и диахронически, а рельефом одновременного и последовательного, пространственной и временной мягкостью, из которой и формируют себя индивиды посредством дифференциации».⁴³

Для уточнения своей позиции Мерло-Понти обращается к аргументации, образец которой он находит в трансцендентальной эстетике Канта. Кант, как мы помним, постулирует феномен «внутреннего чувства», отличного от чувственного уровня познания в теоретической рефлексии. Поскольку «внутреннее чувство» (чувство удовольствия и неудовольствия у Канта) обеспечивают априорность эстетического отношения, мы можем заключить, что я изначально наделен «чувством» времени и пространства («пространственности» и «темпоральности»), которые позволяют мне встать в позицию «внешнего» наблюдателя. В его построении Я и мир в качестве исходного условия имеют не их противопоставление, а их единство. «Видящий и видимое взаимнообращаются так, что «больше невозможно понять, кто видит, а кто является увиденным».⁴⁴

Следуя феноменологической концепции «исполнения» актов сознания в их полноте и совершенстве. Мерло-Понти основной объяснительной гипотезой избирает не соотношение сознания и тела, а *наполнение* тела сознанием. Сознание тела представляет уже известную нам по философским начинаниям Сартра аргументационную линию, критикующую излишний логоцентризм и доверие рациональному познанию предшествующей

⁴³ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпарага. – Мн.: Логвинов, 2006, С.166

⁴⁴ Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «онтологии видимого М.Мерло-Понти. С. 43

метафизики. Сознание тела, в противоположность этому, до-рефлексивно, оно создает форму объекта до восприятия его сознанием.

Мы не способны воспринять свое тело в той же перспективе, в какой видим любой другой объект. Мы слиты с собственным телом, тело позволяет нам воспринимать окружающую действительность, мир дан нам в некотором смысле посредством тела. В отличие от воспринимаемого объекта, восприятие собственного тела состоит в том, что тело ощущается не дискретно, как декартовы акты сознания, а постоянно. В сравнении с кантовским ходом, предполагающим условием представляющего сознания самоидентификацию познающего субъекта, Мерло-Понти ищет иной «точки покоя», или, вернее, иного, чем у Канта доступа к этому условию, поскольку полагает это условие дорефлексивным, непосредственным, т.е. сравнимым с нашим ощущением собственного тела как континуального и целого.

Мерло-Понти указывает на то, что постоянство тела — это постоянство для нас. «Постоянство собственного тела совершенно другого типа: оно не находится в пределах бесконечного обследования, оно отвергает обследование и является мне всегда под одним и тем же углом. Его постоянство не есть постоянство в мире, это постоянство с моей стороны».⁴⁵ Несомненно, что предмет не может быть дан нам в своей полноте, так как свобода моего тела ограничивается в выборе перспективы, в случае же с восприятием собственного тела, у нас нет даже этой свободы выбора позиции. Но одновременно с этим и нет опасности регресса в бесконечность таких точек зрения.

Мерло-Понти рассматривает, как и Сартр, пример с болью, сравнивая боль с уже упоминавшимся выше эстетическим априори Канта – чувством удовольствия и неудовольствия. Феномен фантомных болей при ампутированной конечности показывает нам, что человек компенсирует отсутствие своей конечности, не желая сталкиваться с ничто. Этот пример

⁴⁵ Мерло-Понти М. феноменология восприятия / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999, С. 128

Мерло-Понти толкует в том смысле, что в данном случае для сознания тело не является объектом восприятия. Под видом «ощущения» здесь выступает исполнение тела, или наполнение тела сознанием.

Поскольку телесный опыт, так же, как и опыт бытия в мире, обусловлен временной структурой, то опыт прошлого формирует настоящее, а опыт настоящего – будущее. Болезнь заставляет ощущать тело как главную проблему настоящего, она так же включает телесный опыт прошлого и формирует событие дня в перспективе будущего.

Таким образом, как с примером с ампутированной конечностью, Мерло-Понти анализирует способы компенсации лишенности и построения целостности: эти способы могут быть не только статическими, но и динамическими - через личную историю телесного опыта, память тела. Сознание тела вытесняет событие потери конечности, (несмотря на то, что в сознании это событие может присутствовать) и из памяти прошлого, формирует присутствие целостности в настоящем. Тело, взятое в этом медиальном смысле, не позволяет пустоте присутствовать в нем.

Проведем параллели с опытом тела в модусе Ничто с онтологическим пониманием Ничто у Ж.-П. Сартра. Обратимся снова к опыту негативных переживаний, а именно – к страху. Страх порождается с столкновением с ничто. Пример, который приводит Сартр, демонстрирует непригодность нашего восприятия к лишенности и особенно неудовлетворительность его описания в терминах бытия-небытия. Пример Сартра рисует нам следующую мезансцену: существует договоренность о встрече с другом (встрече с Пьером), мы приходим в назначенное время в назначенное место (в кафе), но не обнаруживаем его там. Нам дан феномен бытия – всех присутствующих в данном пространстве вещей, незнакомых людей, даже таких виртуальных элементов этого присутствия, как звуки, запахи и элементы освещения. Но Пьера нет ни в части этого пространства, его нет нигде. Сартр заключает, что Ничто дано нам иначе, чем присутствие – оно сплошное и тотальное.

Так же вопрошая о смысле существования, мы обращаемся к его основе, то есть к тому, на что мы можем опереться. В конечном итоге, то, что прослеживается в истории классической европейской философии, - это проблема Абсолюта, и столкновение с ничто – как отрицания прежней онтологии, проблема, поднятая Ницше. Там, где религиозное сознание обретает фундамент, где смысл существования обретается через веру (этот момент подробно разбирается Кьеркегором). Вера заполняет пустоту и не позволяет ничто нарушить целостность существования, а атеистическое сознание сталкивается с абсурдом.

Мерло-Понти также обращается к примеру с утерянным другом, говорит о том, что память в перспективе прошлого заполняет пустоту присутствием его в настоящем. Наше компенсирующее сознание действует по той же схеме, как и память тела создает присутствие целостности. Для Мерло-Понти поэтому сознание тела первично по отношению к сознанию как всякое целое предшествует частичному.

В отличие от идеи Сартра о том, что тело - это то, что структурируется под взглядом Другого, у Мерло-Понти ключевую позицию занимает сознание, а тело является лишь основанием пребывания его в мире.

У Мерло-Понти, как и в иных феноменологических проектах, это специфическое посредование сознания и мира через тело имеет целью стереть границу между знающим и действующим сознанием. «Слияние души и тела в поступке, перерастание биологического существования в существование личное, природного мира – в мир культуры становятся и возможными, и эфемерными благодаря временной структуре нашего опыта.»⁴⁶

Перейдя границу только познавательного отношения, Мерло-Понти интегрирует в свое понимание телесности культурные институции, например, спорт. Так, спортивная борьба наглядно дает видение того, как

⁴⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия, С. 122

сознание тела создает форму объекта и образует опыт дорефлективного схватывания еще до того, как сознание способно отрефлексировать происходящее. Рука спортсмена тянется вперед, нога отводится в сторону, все мышцы тела напрягаются таким образом, чтобы совершить бросок. В данном действии, сознание выступает как тактик, оно лишь определяет то, как будет действовать спортсмен: примет более агрессивную позицию по отношению к сопернику или будет действовать оборонительно.

Но сознание не участвует в воспроизводстве памяти каждого микродвижения, чтобы занять ту или иную позицию, оно не способно отрефлексировать ситуацию за мгновение. Каждое движение в момент борьбы – это память тела. Телесный опыт, сформированный во времени, формирует память тела, годы тренировок наполняют его памятью. В момент выхода на татами включается работа этой памяти. Телесный опыт прошлого раскрывает память тела в настоящем, в момент состязания. Такое специфическое сращение тела и действия Мерло-Понти называет жестом.

Как мы уже выяснили, для Мерло-Понти важно понятие тела, сознания и восприятие телом самого себя.

Но, поскольку, как указывалось ранее, Мерло-Понти отдает предпочтение зрительному восприятию, представляется важным обратиться к эстетическому аспекту зрительного восприятия, природу которого Мерло-Понти раскрывает в своей работе «Око и Дух». Он рассматривает в ней связь тела с окружающим миром, беря в качестве рабочего инструмента понятие «феномена» как видимого, но уже не в спонтанном акте видения, а в сознательно сформированном художественном акте.

В данной работе Мерло-Понти мы видим новое обращение к концепции «плоти» и новые аргументы в защиту этой гипотезы, найденные на материале живописи. Живописный образ, как это привычно в феноменологической эстетике, рассматривается в эстетическом и онтологическом измерении. Живопись представляет опыт познания мира, поскольку открывает свободную от случайностей природу вещей.

Одновременно зрение – для Мерло-Понти, как уже говорилось ранее, оно является основным способом восприятия, - обретает опыт привилегированной, свободной от помех, телесности: опыт глаза и руки. «Художник изображает скрытый смысл бытия, видимого — плоть вещей, то, что не дано передать чертежу или фотографии. Извлечение наружу этого смысла есть мышление, адекватное изображаемому началу, мышление вне понятия».⁴⁷ Поскольку художник в своей работе совмещает фоторецептивную способность глаза и моторику рук, связанную во времени, что позволяет увидеть работу тела как согласованного целого, проявление «плоти», в терминологии Мерло-Понти.

Художник посредством взгляда, извлекает видимое из объекта и создает картину, наделяя её сущностью видимого, посредством чего мы можем уловить образ изображенного пейзажа. Тело художника, в частности, его глаза, являются зеркалом, отражающим не случайную череду форм и красок, а сущность изображенного, бытие его, схваченное глазом и отображенное с помощью рук на холсте. Все представленное на холсте дается в перспективе увиденного и представленного художником.

Для живописи, как и в целом для искусства, характерно особое – виртуальное - представление объекта в отсутствии самого объекта. По мысли Канта, впервые обратившего внимание на эту особенность в «Критике способности суждения», в этой негативной возможности состоит условие перехода от объективно-всеобщего (как было на самом деле) к субъективно-всеобщему. Мерло-Понти, отдавая должное феноменологической традиции, указывает на феномен образных слоев, представленных в произведении искусства: «Как бы живо не были «представлены нам» на офорте леса, города, люди, битвы, бури – сам он на них не похож: это всего лишь небольшое количество чернил или туши, там и сям нанесенное на бумагу».⁴⁸

⁴⁷ Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «онтологии видимого» М.Мерло-Понти, С. 44

⁴⁸ Мерло-Понти М. Око и дух / пер. с фр. А. В. Густыря. – М.: Искусство, 1992, С. 27

Но условием перехода от одного слоя к другому является сознание тела как посредник: посредством тела художника возможен переход вещи в образ на холсте. «Картина – это плоская вещь, которая искусственно представляет нам то, что мы увидели бы при наличии».⁴⁹ Наше тело, в частности через зрение, побуждает сознание к действию мысли, иначе в чистом восприятии тела мы видели бы лишь холст, грунтовку, набор различных масляных красок. Именно способность сознания через образ отсылает нас к самому феномену. Без способности мышления мы не смогли бы увидеть отсылку воспринятого образа к реально существующему объекту.

Для Мерло-Понти важна двойственность сознания тела, которое одновременно отсылает и к протяженности, и рефлексивной функции сознания. Возможность преодолеть эту двойственность является тем условием, которое позволяет нам воспринимать живопись.

Мерло-Понти обращает также внимание на нефигуративную живопись - обращается к кубизму. Очевидно, что в этом случае образ максимально далеко отстоит от реалистического изображения. Тем не менее нефигуративное искусство так же выполняет свою функцию посредника, значит тело не просто воспринимает объект, оно становится с ним единой плотью, благодаря чему мы можем вжиться в образ, изображенный художником, и воспринять такое искусство, как бы уникальна не была ориентация на изображенное художника.

Как справедливо отмечает в своем диссертационном исследовании А.А.Чикин, сравнение телесного опыта и практики искусства – одна из существенных интуиций М.Мерло-Понти: «Синтез тела осуществляется в привязке к определенному миру, но нельзя понимать его как согласование чувственных аспектов и физических частей, поскольку тело есть уже данная в целостности значения согласованность, которая развивается в постоянном диалектическом поиске равновесия и выводящего из равновесия более

⁴⁹ Там же, С. 32

богатого значения, уже присутствующего в нем в качестве постоянной нехватки. В этом свете «тело можно сравнить не с физическим объектом, а, скорее, с произведением искусства»⁵⁰

2.2 Негативный опыт тела как опыт боли

Исходя из концепции Мерло-Понти, согласно которой тело является основанием нашей ориентации в мире и одновременно нашей личной историей, тело предлагает нам специфические модусы существования. Одним из них является боль.

Боль может стать главной проблемой нашего существования, заслонив и оттеснив из нашего актуального переживания все остальное. Плоть, включенная во временность, так же создает формы настоящего, исходя из прошлого. Почему такое негативное переживание, как боль, получает такое привилегированное положение? П.Рикер в своем анализе механизма восприятия⁵¹ позволяет нам понять логику такого решения. Для большинства наших восприятий характерен особый модус рассматривания, прикованности нашего внимания к происходящему, «зрелища». Страдание, боль, в противоположность эту обыкновению, не может быть объектом зрелища, или, выражаясь языком Мерло-Понти, не может быть видимым. Страдание объективируется посредством особым образом организованного внимания, особой образной структуры, дополняющей линейку собственно чувственных восприятий. Лишь таким обратным ходом, по аналогии с телесными переживаниями, конструируются «душевные» страдания.

Подобным же образом этот механизм описывал А. Шопенгауэр в философском эссе «О ничтожестве и горестях жизни». Полемический прием,

⁵⁰ Чикин А. А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2014, С.188.

⁵¹ Рикер П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с фр. И. С.

Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2017

которым пользовался Шопенгауэр, был тем же самым: критикуя Лейбница за «метафизический оптимизм», за идею всеблагого Бога, который не мог создать иного мира, кроме лучшего, Шопенгауэр утверждает, что этот мир - худший из миров. «И этот мир, эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир, где всякое хищное животное представляет собою живую могилу тысячи других и поддерживает свое существование целым рядом чужих мученических смертей; этот мир, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее, этот мир хотели приспособить к лейбницеvской системе оптимизма и продемонстрировать его как лучший из возможных миров. Нелепость вопиющая!»⁵²

Шопенгауэр заявляет, что таким образом негативный ряд – болезнь, боль, страдание, смерть – является неотъемлемым спутником сознательной жизни. Мерло-Понти предлагает нам несколько иной вывод: боль - это не просто психический феномен, растянутый во времени, это род экзистенциальной настроенности, тот опыт, в который тело вживается, сливается с ним в единую плоть. Так же, как тело помнит о потерянной конечности, чем объясняется феномен фантомных болей, тело формирует свою память опытом страдания, шрамами личного опыта.

В описании Шопенгауэра счастье представляет собой отсутствие несчастья, в чем Шопенгауэр повторяет известную сентенцию Эпикура. Для Мерло-Понти для описания боли мы не нуждаемся в этом возвратном ходе. Боль всегда позитивна, а не рефлексивна в том смысле, что она дает о себе знать явно, и одновременно заполненным этим острым переживанием время, делает каждую минуту ощущаемой. Тело заставляет ощущать его во время болезни, в то время как здоровое, наоборот, - состояние отрицательное, так

⁵² Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001, С. 488

как здоровье мы не ощущаем, здоровье — это отсутствие болезни. Поэтому у метафизического оптимизма нет надежного фундамента – человеческое существование скорее складывается из телесного переживания бытия здесь и сейчас, каковое дается нам как страдание и болезнь.

Если для Шопенгауэра, существование худшего из миров является достаточным основанием для его существования, то есть сам факт его существования является его последним основанием, по ту сторону которого ничего нет, то пессимизм Мерло-Понти – иного толка. Для Мерло-Понти мир не должен иметь основанием негативное как таковое: наши глаза позволяют видеть красоту мира, приобщаться к его совершенству и хрупкости. Тело заточило бы сознание в темницу, если бы не было зрения. Зрение размывает границу только замкнутого в себе телесного, приобщая нас к плоти мира. Но от этого мир не становится миром метафизических оптимистов – мир не покидает боль.

2.3 Модусы существования как обладания в философии Габриэля Марселя

Э.-П.Сартр и М.Мерло-Понти предложили трактовки телесности, которые позволили размыть границы между бытием вещи и бытием личности. Но экзистенциальная философия всегда была нацелена на моральную проблематику, поэтому обратимся к работе, темой которой является моральное сознание по преимуществу – к работе Г.Марселя «Иметь и быть». Г.Марсель разделяет с ранее разобранными концепциями посыл отыскать последнее основание человеческого существования. Но подлинным горизонтом развертывания этой темы он полагает властное отношение.

Когда мы говорим об обладании, то прежде всего имеем в виду обладание вещью. Понимание человека как свободного существа, по слову Канта, запрещает нам рассматривать его как средство для своих целей, а только как носителя свободной воли. Но разумная и автономная воля Канта

принципиально бестелесна. Поэтому моральная теория Канта нуждается в дополнительном исследовании. Является ли мое тело вещью, которой я обладаю, является ли самоубийство актом расставания с вещью? Тема самоубийства также вызывает в памяти одно из аргументационных построений Канта. Поскольку максима моего действия должна стать всеобщим законом, самоубийство не может быть такой максимой, поскольку она была бы самопротиворечивой. Но не является ли самоубийство, наоборот, победой духа над природой? «Убить себя – не означает ли это располагать своим телом (или своей жизнью) как чем-то, чем мы обладаем, как вещью? Не означает ли это скрытого признания, что мы располагаем собой?»⁵³ И что в таком контексте представляет моя жизнь — это то, чем я владею как деятель или это то, чем я и являюсь?

Для ответа на этот вопрос Г.Марсель выстраивает всю линейку различий в обладании вещью, мыслью, идеей, мнением. Мы можем сконструировать опыт, подтверждающий наше обладание вещью - продемонстрировать вещь, которой мы обладаем, другому. Но как мы можем продемонстрировать идею, которой мы обладаем самим себе? Очевидно, что механизм признания прав обладания в этом случае другой: «Поскольку я демонстрирую самому себе свои идеи, я сам становлюсь другим; я – кто-то другой. И я полагаю, что именно здесь - метафизическое основание возможности выражения. Я могу выразить себя, лишь поскольку я могу предстать перед лицом самого себя как другого».⁵⁴ Мы, таким образом, рассматриваем опыт обладания как внутренне противоречивый. Становясь на позицию самотождества Я, я одновременно предполагаю отношение к себе как другому. Поэтому мы способны воспринимать идеи, мысли, мнения (как бы вступая в диалог с самим собой), менять свою жизненную позицию и изменяться.

⁵³ Марсель Г. Быть и иметь / пер. с фр. И. Н. Полонской. – Новочеркасск: Сагуна, 1994, С. 136-137

⁵⁴ Там же, С.140-141

Обладая вещью, мы можем оказаться в подчинении у вещи, когда вещь формирует наше целеполагание и определяет нас. Можно тогда сказать, что вещь начинает обладать нами. Мы становимся зависимыми от вещи. Желание обладать какой-либо вещью запускает механизм, формирует горизонт поступания. Желание есть номинальное владение.

Поэтому в некотором смысле человек – это его вещи. Нам тяжело расставаться с вещами, которые мы имеем, чувствительный к таким зависимостям человек оказывается не тем, кто обладает, а обладаемым. Но гораздо более чувствительным моментом человеческого мироотношения является обладание своим телом. «Неограниченная власть, которую оно имеет надо мной, зависит в значительной степени от моей привязанности к нему. Но самое парадоксальное в этой ситуации то, что в конце концов кажется, что я сам исчезаю в этой привязанности, что я растворяюсь в теле, с которым соединен; в буквальном смысле кажется, что мое тело меня поглощает, как и вся моя собственность».⁵⁵

Габриэль Марсель отмечает, что тело — это объект, с которым мы идентифицируем себя, но который постоянно ускользает от нас. Это хорошо заметно, когда мы ощущаем боль. Так же, как и Мерло-Понти, Г.Марсель рассматривает боль как-то ощущение, которое способно заполнить собой все и вытеснить все остальное из нашего актуального впечатления.

Обладание идеями, убеждениями регулируется иначе. Мы испытываем гордость за свои убеждения, эта позитивная установка действует более долгосрочным образом, чем собственно ощущения. Но и идеи могут иметь власть над нами. Будет ли это иметь место или нет, зависит от жизненных установок человека. Габриэль Марсель делает различие между мыслителем и идеологом. Мыслитель овладевает идеями, но идеи не поработают его, что отличает его от идеолога. «Идеолог – это один из самых опасных человеческих типов, ибо он, сам не сознавая того, становится рабом

⁵⁵ Марсель Г. Ук.соч., С.144

умерщвленной части его самого; и это рабство неизбежно стремится внешне превратиться в тиранию».⁵⁶

Г.Марсель предлагает обратиться к возможным предметам обладания экономические категории. Мое имущество, мои вещи есть моя собственность, но можно ли добавить в этот перечень тело, идеи, ценности? Я владею вещью или вещь поглощает меня, принадлежат ли мои мысли мне, или являются предметом бытия с другими? И где пролегает граница превращения в собственность. Еще Сартр исследовал любовь в модусах желаяния и насилия. Является ли любовь модусом желаяния, стремлением обладать тем, кто рождает во мне чувство любви, или любовь можно охарактеризовать как пребывание в модусе *Mitsein*, которое было бы чем-то вроде солидарности Э.Дюркгейма?

Для Г.Марселя важно распространить это отношение на универсальный горизонт: на отношение человека и мира. Но и этот горизонт оказывается не последним. Предельным модусом этого отношения оказывается диалог человека и Бога, именно он выступает образцом того рода отношений и их предметов, которые не подвержены присвоению.

2.4 Опыт телесного как абсурд в философии Альбера Камю

Альбер Камю внес свой вклад в философию экзистенциализма не только своими литературными сочинениями, но и теоретическими работами. Предметное поле, к которому приковано внимание этих теоретических построений, является общим для всего французского экзистенциализма: это проблемы свободы, совести, жизни и смерти, борьбы и смысла человеческого существования. Но в отличие от Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Камю не испытал на себе столь сильного влияния феноменологии. Круг вопросов, к которым обращается А.Камю, можно охарактеризовать как этическую

⁵⁶ Там же, С.145

проблематику в широком смысле этого смысла – включая социально-психологические и социально-политические феномены.

Наиболее близко философские искания А. Камю смыкаются с позицией Ж.-П.Сартра и М.Мерло-Понти в признании необходимости критики предшествующей метафизики. Эта последняя ставила своей задачей постигнуть сущее, насколько оно сущее. В споре о формах ответа на этот вопрос философия распалась на полемизирующие между собой идеалистические и реалистические концепции, между тем как единственным достойным философской рефлексии вопросом является вопрос о самоубийстве, вытекающий, в свою очередь, из вопроса: стоит ли жизнь всех тех страданий, с которыми она сопряжена, чтобы быть прожитой?

Камю, как и другие экзистенциалисты, не разделяет метафизического оптимизма, и свое видение иллюстрирует в «Мифе о Сизифе». Суть метафоры такова: Сизиф, приговоренный богами к вечному наказанию, вынужден тащить в гору камень, и когда камень достигает вершины, он всякий раз падает вниз, и Сизиф вынужден снова поднимать камень наверх. Тем самым Сизиф приговорен богами к самому тягостному из возможных наказаний – к усилию, которое никогда не достигнет цели, к работе, которая никогда не будет выполнена, поскольку она бесконечна. Поэтому участь Сизифа - абсурд, бессмысленное существование. На примере Сизифа А. Камю предлагает взглянуть на наш мир по эту сторону мифа и место человека в нем. Камю указывает на то, что жизнь человека проходит так же бессмысленно и бесцельно, жизнь сопряжена с тяжким трудом, душевными и физическими страданиями. Из всего этого предзаданного и зацикленного существования, где один день не отличается от другого, нет никакого выхода. Камю задается вопросом, является ли самоубийство в мире без последних оснований и последних целей достойным выходом? Камю настаивает на том, что возможно самоубийство – это единственный свободный акт, который может совершить человек, осознавший подлинную трагичность и бессмысленность существования. «Камю предлагает честно,

без уверток взглядеться в глубину существующего социально-психологического кризиса, понять, что этот кризис превратил самоубийство в серьезнейшую проблему каждодневного философствования, что мысль о самоубийстве перестала быть привилегией маньяков и отныне надежно опирается на самую всеобщность рассудка. Познаваемая и предвидимая действительность такова, что человека уже невозможно ни ободрить, ни утешить с помощью рациональных доводов.»⁵⁷

Камю предлагает концепцию, полемически нацеленную против интерпретации самоубийства Э.Дюркгейма: корни самоубийства не следует искать лишь в социальных отношениях, социальное как единящее участников социального взаимодействия – некритически принятая предпосылка. Человеческое существование обречено столкнуться не с целерациональным миром, а с абсурдом.

Если для Кьеркегора абсурд порождает отчаяние как состояние дисгармонии сознания и бытия и для Кьеркегора, как религиозного мыслителя, проблема абсурда снимается верой, то А.Камю не имеет в запасе подобного аргумента. Для Кьеркегора Ничто, с которым сталкивается человек в безответном молчании мира, заполняется фигурой Бога, как гаранта того, что мир не абсурден. Для А. Камю, придерживающегося атеистической модели обоснования, этот вопрос остается открытым: если мир абсурден, то и человеческое существование лишено смысла. Следовательно, вопрос заключается только в следующем: является ли самоубийство не актом отчаянья, а актом свободы - выходом из абсурда?

А. Камю указывает на то, что самоубийство, вне зависимости от социальных, психологических или иных причин, - это найденный ответ на вопрос о абсурдности мира. «Убить себя означает в известном смысле – и

⁵⁷ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991, С.16

так, как это бывает в мелодрамах, - сделать признание. Признание в том, что жизнь тебя подавила или что ее нельзя понять».⁵⁸

Ссылка на Кьеркегора как на предшественника А. Камю очевидно не исчерпывает всей определяющей этот философский ход традиции. Можно сказать, что обоснование прекращения жизни в связи с ее трагизмом и бессмысленностью занимает значительное место в европейской философской традиции. В Античности к этой проблеме обращались стоики и киренаики. Для стоиков самоубийство являлось одним из способов не совершить неморальный поступок. Когда человек больше не может претерпевать муки жизни, или его вынуждают совершить аморальный поступок, добровольная смерть является одним из выходов. Показательными в этой связи являются аргументы и жизненная коллизия Сенеки, заставившая учителя, каковым являлся для императора Нерона Сенека, подчиниться воле ученика, потребовавшего от Сенеки признать свою вину перед императором. «В итоге Сенека покинул двор Нерона, спустя некоторое время был обвинен в участии в заговоре против императора (так называемый «заговор Пизона») и был вынужден покончить жизнь самоубийством»⁵⁹

Что касается киренаиков, учение которых состояло в том, что высшим благом является удовольствие, то в этом случае показательным примером может выступить Гегесий. Об этом последнем известно, что он «...довел наставления Аристипа до крайности, утверждая, что для мудреца все безразлично, так как ничто от природы не бывает ни приятным, ни отвратительным, в том числе жизнь и смерть: и то, и другое может быть предпочтительно, все зависит от того, как к ним относиться. Отсюда следует, что в некоторых случаях смерть – благо».⁶⁰

⁵⁸ Камю А. Миф о Сизифе: [сборник] / Пер. с фр. С. Великовского. – М.: АСТ: Астрель, 2011, С. 16

⁵⁹ История античной философии: учеб. пособие для академического бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова. – М.: Изд-во Юрайт, 2016, С. 245

⁶⁰ Там же, С. 120-121

А. Шопенгауэр с его пессимистическим мироощущением и описанием жизни как бесконечной чреды страданий, также не обошел стороной проблему самоубийства. Он указывает на то, что, исходя из логики небытия как лучшего аргумента и лучшего выбора, совершить самоубийство не так просто, так как смерть сопряжена с ещё большими страданиями. Заключение ума о самоубийстве противоречит суждению тела, так как тело стремится к целостности и избегает всякого саморазрушения.

Теперь, когда указаны представленные в историко-философской традиции аргументы в защиту самоубийства как морального выбора, необходимо вернуться к аргументации Камю. Чувство абсурда, по мысли Камю, обрушивается на человека, когда он неожиданно обретает надежду на осмысленность, когда проскальзывает некая видимость реального, пришедшая из иллюзорного мира. Для Камю мир дан нам как иллюзия, как защитная реакция на трагическую бессмысленность жизни.

Для Камю мир как он есть принципиально непонятен и чужд нам. То, что Сартр бы назвал ощущением тошноты: стены зданий, кроны деревьев, лица незнакомых людей – все это является чуждым нам, чуждость абсурдного мира приводит к единственному возможному выходу для человека – к отчаянию. Бессмысленные каждодневные действия, одни и те же декорации для мезансцен человеческой жизни приводят рефлексирующую личность к осознанию, что все это не имеет смысла. И это новая коллизия - столкновение с абсурдом.

Временность существования – одна из главных причин, порождающих абсурд. Человек постоянно откладывает свою жизнь на потом. Мы рассматриваем себя в перспективе будущего, тем временем настоящие постоянно ускользает от нас, происходит потеря фундамента настоящего, наша жизнь постоянно отложена, а в конечном итоге нас ждет смерть, а это будущее так и не наступает. Именно конечность временного и бессмысленность вечно отложенного настоящего вбрасывает нас в абсурд. Однако принять абсурдность мира – это мужественное решение. «Никто и в

самом деле не имеет опыта смерти. Ведь опыт в собственном смысле есть то, что лично испытано и осознано. А в случае со смертью возможно говорить разве что об опыте кого-то другого». ⁶¹ Мы не можем лично пережить опыт смерти, в итоге мы не сможем его осознать, потому что, умерев, мы перестанем быть в мире. Опыт смерти - это всегда опыт смерти Другого.

Смерть – это столкновение с ужасом, но для Камю ужасом является не некое «декадентское» умонастроение, не особого свойства эмоциональность, которая, по его мнению, не приближает нас к осознанию ужаса смерти. «Условные меланхолические сетования не могут внушать доверия. В действительности источником ужаса является математическая непреложность события смерти». ⁶²

А.В.Демичев следующим образом характеризует связку страха и потери основания: «Страх пустоты открывает путь называния и обустройства, что считается делом культуры. Артикуляция и различие, платоновское припоминание и замыкающее повторение, извлечение удовольствия из отклика и привыкания глаз заполняют пустое время, утоляя жажду смыслостроительства и блокируя деструктивную энергию страха до новых ее извержений. Даем себе затеряться в присутствии улиц.

Тревога пустоты, чаще всего, — симптом потери ориентации, предвестие смены декораций и смысла. Это тревога по поводу утраты смысла, который сообщает смысл всему. Страх утраты генерального смысла в черед и теснине других. Страх одиночества и пустоты в толпе. Это страх разочарования, абсурда, пресыщенности и тошноты, бессмысленного повторения дней, экзистенциального круговращения» ⁶³.

В своем литературном творчестве, в произведении «Чума», Камю представляет смерть как своего рода некроэкономический нарратив. Для

⁶¹ Камю А. Миф о Сизифе: [сборник] / Пер. с фр. С. Великовского. – М.: АСТ: Астрель, 2011, С. 33

⁶² Там же, С. 33

⁶³ Демичев А.В. Мастерская Платона. СПб, Издательство «Интан», 2000, С.23.

врача неважно, кто есть этот умерший, не важна его экзистенция, есть только бесконечный счет мертвых тел. Перед лицом болезни и лицом смерти человек не имеет своей субъективности, это живое тело, в результате болезни и смерти превращенное в вещь. Для Камю с его чуждостью мира, мир, с которого сняты покровы иллюзорности, - это мир, лишенный всяких сантиментов. Нет ни зла, ни добра, есть лишь математика тел.

Характерной чертой французского экзистенциализма является иллюстрация экзистенциальных ситуаций средствами литературы и театра. Эти две сферы творчества неразрывно связаны в творчестве Камю. Можно сказать в целом, что литература имеет такое же важное значение для французского экзистенциализма, как для Шопенгауэра и Ницше – музыка. Поэтому, немало важным будет проследить связь философского эссе «Миф о Сизифе» и его литературного двойника – романа «Посторонний». «Посторонний» наглядно иллюстрирует аргумент об абсурде из «Мифа о Сизифе».

Персонаж «Постороннего», Мерсо – человек, воплощающий в себе абсурд. Мерсо не проявляет никаких чувств к окружающему миру, потому что для него мир не убедителен в своей иллюзорности. Повесть начинается с похорон матери Мерсо, на которых он не проявляет никаких эмоций. Для него смерть матери – это данность, для которой какие-либо сожаления не имеют смысла.

Мерсо не испытывает никакого интереса к своей работе, своим друзьям, своей возлюбленной, он человек абсурда – это человек, не желающий играть в эту игру эмоций. «Персонаж Мерсо воплощает нигилистический индивидуализм, который представлен в «Мифе о Сизифе» и который обычно называется «абсурдом»».⁶⁴

Происходит так, что Мерсо непреднамеренно убивает человека. Но для Мерсо ни суд, ни приговор не меняет общего положения дел, не становится

⁶⁴ Жирар Р. Критика из подполья / Пер. с фр. Н. Мовниной. – М.: Новое литературное обозрение, 2012, С.134

тем, что должно обрести для него смысл. Мерсо приговаривают к смертной казни не за убийство, а за отказ быть участником абсурдного мира, для Мерсо мир бессмыслен, и он к нему равнодушен, как и к собственной смерти.

Мерсо на суде, произносит фразу «во всем виновато солнце» - этот мотив, природный детерминизм, играет важную роль в творчестве Камю. Солнце – в «Постороннем», Болезнь – в «Чуме». Для Камю жизнь его героев, так и жизнь реального человека фатальны.

Как мы видим из романа, Мерсо приговаривают к смерти не за само преступление, так как непреднамеренное убийство араба в колониальном Алжире никак не должно бы было привести к смертному приговору. Мерсо приговаривают к смерти именно за его жизнь, проходящую в соответствии с логикой абсурда. Иначе говоря, судьи выносят столь суровый приговор не по объективным признакам преступления, а руководствуясь своим субъективным несогласием с его жизненной позицией.

Вторым моментом является презрение к судьям и сочувствие главному герою. С точки зрения А. Камю, нет никаких оснований считать, что кто-либо имеет право судить человека за то, что тот не соглашается вступить в эту игру эмоций, а существует в соответствии с действительным миром, то есть с абсурдом. Р.Жерар полагает, что такой абсурдистский мир пронизан рессентиментом, симптомы которого так выразительно описаны Фр.Ницше.

Несмотря на то, что роман «Посторонний» хорошо иллюстрирует понимание концепции абсурда в творчестве А. Камю, Р. Жерар критикует его за неправдоподобность. «Можно, конечно, решить, что одна часть «Постороннего» относится к фантастическому жанру, а другая – к реалистическому. Но столь фрагментированный роман уже не дает связной картины. Каким бы восхитительным он ни был с эстетической точки зрения,

он не может служить основанием для диагностики состояния реального общества». ⁶⁵

Интересно обратить внимание на то, что Мерсо на воле автора романа совершает преступление, то есть явно нарушает структуру повседневной жизни. Убийство – это скорее событие, выводящее героя из повторяющегося, заикленного существования. Преступление Мерсо последовавший за ним суд никак не связаны общей структурой абсурдного мира, обозначенной метафорой Сизифа, - столкновение решения Мерсо и решения его судей не отменяет и не усиливает абсурдность жизни.

Для Камю, как мы уже выяснил ранее, важна идея природного порядка причин и следствий, но исходящая не из того, что это предпочтительная для него гипотеза для описания мира, а исходя из предпочтительности дохристианской мифологемы по сравнению с христианским мифом. Мотив солнца - единственного символа, не зараженного абсурдом, но совершенно равнодушного к человеку, также роднит интуиции Камю и Ницше. Мы заброшены в мир природы, который к нам равнодушен («вечное возвращение того же самого» у Ницше), но и мир свободы не обещает нам желанного выхода. Мир свободы так же равнодушен к нам, и заброшенность в свободу для А. Камю бесперспективна, абсурдна, в отличие от интерпретации, которая дается Сартром, для которого свобода – это бремя, но такое бремя, которое хотя бы дает шанс на обретение себя, своей сущности. Для А. Камю свобода человека может быть выражена в личном бунте против абсурдного мира. Метафора Сизифа, найденная А. Камю, отображает идею такого бунта. Сизиф, несмотря на всю абсурдность и безвыходность своего положения, тащит камень в гору, тем самым преодолевая волю враждебного к нему мира, он побеждает абсурд через бунт, и когда камень снова катится с горы, Сизиф освобождается от этого бремени, заданного природой, хотя бы на какое-то время.

⁶⁵ Жирар Р. Критика из подполья. С.143

Поэтому в какой-то степени философию А. Камю можно назвать стоической, несмотря на весь пессимизм, который проистекает из нашего существования, человек должен бунтовать, вопреки враждебности мира.

2.5 Тело и желание Другого в философии Мориса Мерло-Понти

Мерло-Понти рассматривает проблему эротизма как оппозицию рассудочного действия, формирующего телесный опыт в идею, поэтому он говорит о дорефлексивном «сексуальном понимании» как проявления телесности. «Существует сексуальное «понимание», относящиеся к иному порядку, нежели рассудок, так как рассудок понимает, усматривая опыт в виде идеи, тогда как желание понимается вслепую, связывая одно тело с Другим».⁶⁶ Эротическое влечение возникает тогда, когда существует потенциальная возможность связать мое тело с другим телом, возможность возникновения эротической коллизии для моего тела. Мерло-Понти обращается к сексуальному влечению, поскольку оно интересно ему как еще один род ощущающего отношения, которое не является чисто телесной функцией. Мерло-Понти утверждает, что сексуальность тем не менее определяет опыт тела, формирует способ нашего бытия в мире. «Если сексуальная история человека дает ключ к пониманию его жизни, это значит, что в сексуальности проступает его способ бытия по отношению к миру, то есть по отношению ко времени и к другим людям».⁶⁷ Мерло-Понти приводит примеры, когда достижения на политическом поприще могут сопровождаться сексуальными расстройствами, как определенной социальной дисфункцией; или случай с Казановой, модус существования которого определяется доведением сексуальности до предела, или Маркизом

⁶⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999, С. 208

⁶⁷ Там же, С. 210

де Садом, литературный талант которого определяется через сексуальность в ее экспериментальном модусе. С одной стороны, сексуальное не сводится к биологическому существованию, а с другой оно, по мысли Мерло-Понти, не сводится только к проблеме сознания или бессознательного.

Проблема тела может быть угадана уже в диалектике раба и господина. В гегелевском описании первоначальной диспозиции властной воли господина и воли к сохранению существования раба уже угадывается пружина, определяющая их отношение – страх смерти. Поэтому господин готов поставить свою жизнь на кон, а раб – при всех условиях остаться в жизни. Мерло-Понти обнаруживает в этом отношении еще один вид страха. Желание скрыть тело является также порождением страха, проистекающего из взгляда Другого, который лишает меня чувства обладания моим телом, чувства независимости. Взгляд Другого низводит меня до состояния объекта, лишает меня личности. Объективация предполагает сведение человека до состояния только тела, абсолютного минимума субъективности. Напротив, если я занимаю позицию зрячего, я снимаю с другого его субъективность. В таком случае я уже занимаю позицию господина, но не в том, ни в другом случае невозможно признание меня другим. Так как в первом случае я являюсь вещью для другого. Телом, лишенным субъективности, телом, отчужденным от моего Я посредством взгляда Другого, а в другом случае Другой сам становится вещью. Следовательно, я не могу получить признание от него, так как в данном случае Другой сам не является субъектом в безусловном смысле.

Там действует страх как нежелание быть поглощенным миром другого сознания, взглядом Другого. По мысли Мерло-Понти, вождление, которое описывает Гегель, заслоняет более внятный род желания – желание зрелища, которое несет в себе садистское начало. Соответственно, желание быть зрелищем содержит в себе мазохистское начало. Отсюда Мерло-Понти выводит проблему стыда и бесстыдства.

Можем ли мы, отталкиваясь от трактовки диалектики господина и раба, обнаружить продолжение этой темы зримости и эротичности? Мы обнаруживаем эту тему как лейтмотив описания отношений человека и мира. Поскольку мое существование всегда вписано во временность, я не могу заключить о себе что-либо в ее конкретности и сиюминутности. Мое настоящее постоянно ускользает от меня, то есть я могу сказать о том, кем я был в прошлом с позиции настоящего. Я так же могу создать проект себя в будущем, поскольку наше существование всегда растянуто во времени, таким образом я не поддаюсь фиксации, не обретаю четкой формы.

В этом контексте Мерло-Понти характеризует человеческую жизнь как существование, включенное во временной поток. «Моя власть над прошлым или будущим является ненадежной, мое обладание моим собственным временем оказывается всегда отсроченным вплоть до того момента, когда я смогу понять себя полностью, а такой момент не может наступить, поскольку обязательно наступит какой-то новый момент, ограниченный горизонтом будущего, который, в свою очередь, будет нуждаться в развертывании, чтобы стать понятным». ⁶⁸

Мы сталкиваемся с постоянно ускользающим настоящим, и исходя из этого - с невозможностью понимания будущего. Мы способны схватить настоящее, а будущее, которое понимается нами как проект, в момент своего наступления, станет настоящим, которое мы снова не сможем схватить. Данный мотив так же прослеживается у А. Камю в «Мифе о Сизифе»: Мы постоянно откладываем себя «на завтра» но то «завтра», которое наступает, становится нашим настоящим, тем самым мы теряем себя, в момент – здесь и сейчас. У Камю – эта ситуация описывается как вечно повторяющееся настоящее, тем самым наше существование никогда не бывает подлинным – это один из лейтмотивов экзистенциализма.

⁶⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999, С. 443

Как связана тема ускользания настоящего с темой зримости тела? «Я осознаю соединение мечтательных и рассеянных «сознаний», зрения, слуха, осязания с сенсорными полями, которые предшествуют моей жизни и остаются ей чужими».⁶⁹ Тем самым я сохраняю в себе те перцепции, которые получены в прошлом, но они никогда не остаются мной понятыми.

Мир природы и мир культуры оба делают свой вклад в формирование целостности моего существования в мире. Все, что было воспринято человеком или создано им, несет на себе отпечаток человеческого существования. «Если речь идет о неизвестной или чужой цивилизации, то в руинах, в обломках орудий, которые я нахожу, или в пейзажах, которые обзираю, могут располагаться множество способов бытия или жизни».⁷⁰ Когда мы наблюдаем артефакты, руины древних культур, мы и там обнаруживаем отношение Я и Другого, с древних артефактов считываем способы бытия Другого как другого мира, другого мировоззрения.

Когда я сталкиваюсь с Другим, его способом существования, необходимо сформулировать, как возможно понимание данного ему бытия? Я определяю Другого по аналогии с непосредственной данностью мира мне. Именно так Мерло-Понти трактует кантовскую максиму видеть в другом свободного субъекта – я приписываю ему свой способ данности мира. «В конечном счете действия других всегда будут пониматься через мои собственные действия».⁷¹ Это безличное понимание Мы (On), человеческий мир свободных субъектов, определяющий через призму Я (Je). Мерло-Понти присоединяется к аргументации Канта: мы не можем знать мысли другого, его мотивы поведения, сознание другого всегда скрыто от нас. Единственное, с чем мы сталкиваемся – это с телом Другого, с поведением другого, обличенным в телесную форму. Тело как видимый посредник действия,

⁶⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999, С. 443-444

⁷⁰ Там же, С. 444

⁷¹ Там же, С. 445

транслирует нам то, что является скрытым, то есть все те проявления сознания, которым Кант отказал в нашем понимании.

По Мерло-Понти, суждение об этих действиях как раз возможно, поскольку я обладаю таким же телом, и могу провести аналогию в отношении работы сознания и рефлексам моего собственного тела с телом Другого – тело приоткрывает завесу в мир невидимого.

Парадоксальность этого вывода, полемически заостренного по отношению к аргументации Канта, показывает сравнение вышеуказанного феномена с опытом обретения мира ребенком на этапах его взросления. Ссылаясь на работы Мерло-Понти этого цикла, А.А.Чикин подчеркивает, что было бы парадоксально судить, что ребенок уже обладает всеми смыслами и значениями мира, когда присваивает их в собственном опыте. Его освоение мира во взаимодействии с миром одновременно индивидуально и универсально: «Так, ребенок при овладении языком и языковым мышлением, как и при овладении своим телом, не восстанавливает скрытое за надындивидуальным значение, поскольку тогда он должен уже обладать набором значений, но начинает с индивидуального действия выражения, проходит далее через осознание себя и Другого в надындивидуальном благодаря внутренней и внешней критике языка и тела, и возвращается к обогащенному пониманию выражения, найденному у Другого и в себе самом, творчески расшифрованному заново»⁷².

2.6 Этический дискурс экзистенциализма

Философия экзистенциализма – это философия кризиса, которая указывает нам на разрушение классических дискурсов. Как уже указывалось прежде, новая философия, каковой понимает себя экзистенциализм,

⁷² Чикин А. А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. С.175.

формулирует запрос на новую форму философствования, и в этой задаче экзистенциализм явно и скрыто ориентируется на Фр. Ницше как на своего предшественника, находит у него аргументационные ходы в критике предшествующих форм философии, морали, религии.

Ницше одной из наиболее радикальных своих критических новаций поставил под сомнение «теологический предрассудок» предшествующей философии, выставил тезис о «Смерти бога». В этом отношении атеистическое крыло экзистенциализма опирается не столько на марксистскую и более раннюю анти-идеалистическую традицию, сколько вдохновляется идеями Ницше об эпохе нигилизма, падения и переоценки всех ценностей и утраты Абсолюта. По всей видимости, экзистенциализм разделяет это радикальное движение смены ориентиров с другими современными ему философскими течениями и не является единственным законным наследником ницшеанского проекта, но глубина изменений философского дискурса, инициированная Ницше, будет недооценена, если не понять, что «...фактически речь идет о таком знаменательном для европейского мира метафизическом событии, как уход с бытийной сцены Абсолюта, или о смерти Бога. И совершенно нелепо и безвкусно интерпретировать эту тему ницшеанской философии в духе скверного и пошлого атеизма, так как сообразность, смысл этого сюжета располагается в ином измерении, в первую очередь в измерении метафизическом».⁷³

Позитивистская реакция на событие смерти Бога - возможность поставить под сомнения базовые допущения классической метафизики и освободиться от пут предрассудков и «слепой» веры, что позволит полностью положиться на силы человечества, и преобразовать мир на путях прогрессивного развития. Экзистенциальная реакция на событие смерти Бога – открытие человеку мира, в котором невозможно обрести опору, поскольку

⁷³ В. Ю. Сухачев «Треугольник Ницше» // Человек познающий, человек созидающий, человек верующий. Сборник материалов конференции. СПб., Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2009.С.232

потеряна всякая возможность апеллировать к Абсолюту – любому безусловному от трансцендентного как условия имманентного до безусловного основания этического действия и предмета безусловной веры. Различие позитивистской редукции этой реакции в том, что эти последние призывают изгнать Бога из физической действительности, экзистенциалисты же удерживают дискурс о Боге в метафизическом измерении, показывая недостаточность позитивистского проекта. Таким образом, можно сказать, что Ницше открывает для экзистенциализма масштаб метафизической подвижки, на который ориентируется экзистенциальная философия.

Смерть Бога прежде всего меняет размерность этического дискурса, поскольку событие смерти Бога смешает с пьедестала Бога, как гаранта морального императива, как это представлялось возможным сделать Канту после того, как он подверг критике все иные доказательства Бога. «Поэтому Кант будто опомнившись, вводит в «Критике способности суждения» (§87) моральное доказательство бытия Бога, определяя последнего как учредителя морального доказательства. Но в определенной мере это ловушка для Бога. Понятно, что как только «действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы», обрела нерасторжимую связь с человеком именно как с моральным существом, любая эрозия моральных институций, с автоматической неизбежностью повлечет за собой и эрозию самого бытия Бога».⁷⁴

Поэтому только последовательна идея Ницше о кризисе морали в эпоху Нигилизма. Поскольку Бог перестает быть гарантом морального закона, мораль из поля ноуминального перемещается в горизонт феноменального. «...мораль, теряет свои ноуменальные оболочки, превращается в феномен, не имеющий привилегированности в отношении к «обманам», «иллюзиями», заблуждениями и т.п., но одновременно с этим упраздняется право, как

⁷⁴ Сухачев В. Ю. Треугольник Ницше» с. 232

говорит Ницше, на «моральное истолкование» и моральное значение здесь-бытия». Мораль – это феномен среди феноменов». ⁷⁵

Из такого описания следствий события смерти Бога становится понятен так называемый «иррационализм» экзистенциальной философии: там, где утрачена граница между безусловным и обусловленным, моральным и аморальным, следующим бастионом падет и сам разум, конституирующий положения морали, - на смену миру, построенному разумом, приходит мир, конституированный волей. «В результате обращение морали в феномен неизбежно и стремительно ведет к дисквалификации разума, и в то же время воля не менее стремительно не столько захватывает бастионы, оставляемых разумом (они уже потеряли свою значимость), сколько воздвигает свои собственные: воля притязает на право конституировать и учреждать». ⁷⁶

Поскольку ставится под сомнения Абсолют, в последствии мораль и разум, рушится вся структура, на которую опиралась прежняя метафизика. На смену иерархии приходит уравнивание всего со всем – высокого с низким, правомочного и морального с аморальным и преступным, Бог, мораль, разум в эпоху Нигилизма становятся феноменами среди феноменов. Ситуация, которую впоследствии Ж.Делез предложил описать метафорой «плато», когда распадаются прежние порядки и иерархии на смену движения в глубину к смыслу приходит «скольжение по поверхности смысла».

Если верна выдвинутая Ницше предпосылка, то описанной эрозии должна быть подвергнута и последняя связность, и существенность человека – его жизненная история, его судьба. «Жизнь предстает как линейная серия, поддерживаемая привычкой жить, пить, есть, спать, выполнять «общественно-полезные функции» и т.п.». ⁷⁷

⁷⁵ Там же, с. 233

⁷⁶ Там же с. 234

⁷⁷ Сухачев В. Ю. «Треугольник Ницше» с. 235

Лишившись ориентира подлинного существования, человек приходит к тому что Хайдеггер назвал *die Uneigentlichkeit* - модус существования в неподлинности, несобственным образом, в сетях повседневности.

Описывая это следствие для эрозии метафизических порядков, историк экзистенциализма, О.Больнов следующим образом характеризует подлинное и неподлинное бытие, ориентируясь на Хайдеггера: оба способа человеческого существования становятся равнозначными, утрачивается их иерархия⁷⁸ Неподлинность здесь понимается не как нехватка бытия, то есть не как нечто нецелостное. Неподлинность проявляется в конкретном, онтическом существовании. Как отмечает М. Хайдеггер, возникает жизненная установка «деловитости, увлеченности, заинтересованности, способности к наслаждению»,⁷⁹ которая маркирует особый модус человеческого существования – «заброшенность», утрату границы между человеком и миром. Между двумя модусами существования лежит разрыв, невозможность постепенного перехода от одного типа существования к другому. Переход к подлинности возможен путем отказа от неподлинности, то есть сам этот переход представляет своего рода моральный выбор.

Принимая во внимание вышесказанное, необходимо понять, что мы, следуя построениям экзистенциализма, обнаруживаем специфического в трактовке свободы. Должны ли мы, следуя Ницше, предполагать отказ от ноуменального обоснования свободы или рассматривать это понятие как очередную фикцию, некритически наследуемую от предшествующей метафизики? Свобода, как было разобрано в предшествующих разделах, должна одновременно отвечать запросу на критику метафизических оснований и запросу на «конкретную» философию – давать человеку ориентир перед лицом трагичности человеческого существования.

⁷⁸ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / Пер. с нем. С. Э. Никулина. – СПб.: Издательство «Лань», 1999, С. 53

⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер с нем. В. Бибихин. – М.: изд-во "Ad Marginem", 1997, С. 43

П. Рикер в своей работе 40-х годов XX века «Философская антропология» на во многом сходных с исканиями экзистенциализма основаниях следующую классификацию: предлагает различать свободу как философский концепт трех типов, или, что тоже самое, рассматривать ее на трех уровнях.

На первом уровне свобода являет себя там, где присутствует действие, поскольку человек, в отличие от причинно-следственных цепочек природы, действует намеренно, но должен быть сопоставлен и противопоставлен взаимодействиям природного типа. Поэтому свободное действие в этом смысле целесообразно, направлено на определенный объект. «Говорить, что действие «свободно», - значит приписывать ему место в категории действий... «проект», «мотив», «решение», «повод для действия», «ответственный автор» и т.п.».⁸⁰ Этот тип интерпретации свободы сходен с шелеровским проектом, изложенным в «Положении человека в космосе» и снимает прежние метафизические границы, различающие на не критически принятом основании психическое, физиологическое и духовное действие

Второй уровень свободы может быть описан на языке морали или политического действия. Здесь свободу ограничивает насилие и сопротивление одной свободной воли другой. В основе данного дискурса лежит вопрос: какое действие мы можем назвать свободным. Целесообразность первого уровня свободы замещается здесь дискурсом долженствования. Данный уровень свободы предполагает законосообразность, и ориентирован на будущее, поскольку это дискурс регулятивных (совершенных) целей действия. «Размышлять о свободе – значит размышлять об условиях ее реализации в человеческой жизни, в истории, в деятельности институций».⁸¹

⁸⁰ Рикер П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2017, С. 134

⁸¹ Рикер П. Ук.соч., С. 134

Третий уровень свободы - вопрос о свободе как модусе существования мира, и в этом аспекте свобода – не элемент этического дискурса, а вопрос онтологии. «Разместить свободу среди модусов бытия – такова задача третьего дискурса».⁸²

Постараемся понять, с каким из вышеперечисленных форм свободы мы имеем дело в экзистенциализме. Обратимся для этого к предтече экзистенциального миропонимания – к философскому обоснованию свободы, предпринятому С.Кьеркегором. Понимание свободы, предложенное датским мыслителем, которое, как представляется, и наследуется в экзистенциальной философии прошлого века, - прежде всего отталкивается от критики гегелевской позиции, а именно понимания свободы как осознанной необходимости.

Кьеркегор критикует рационализм и панлогизм Гегеля, указывая на его абстрактность и предлагает на место безусловного и необходимого выбора поставить выбор всегда ситуативный и не имеющий безусловных гарантий в разумном миропорядке - моральный выбор конкретного человека. В этом смысле замысел Кьеркегора также нацелен на уничтожение «теологического предрассудка», как и у Ницше. Как метко замечает К.М.Долгов, «За критикой гегелевской философии у Кьеркегора стоит требование низвести философию с небес на землю, чтобы она не витала в мире абстракций, а занималась бы теми проблемами, которые ставит жизнь и которые волнуют каждого человека».⁸³

На пути от свободы как универсалии абсолютного духа к свободе человеческого существования Кьеркегор предлагает концепцию «или-или», то есть предлагает понимать личный выбор как лишенный всякого основания – в разумности или целесообразности. Этот прыжок в свободу, в свою очередь, должен притязать на переход от свободы первого уровня к свободе

⁸² Там же, С. 135

⁸³ Долгов К. М. От Кьеркегора до Камю. Философия, эстетика, культура / Научное издание / М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011, С. 41

второго уровня. Кьеркегор не соглашается с идеей синтеза как универсальной схемы снятия противоречий, когда речь идет о свободном решении, а выводит проблему выбора между «или - или» как проблему противоречий, которые не имеют и не могут иметь синтезирующего решения. Постоянный личный выбор между добром и злом не обязательно реализуется в снятии этих противоположностей. А поскольку человек является существом, обреченным на свободу, ему невозможно отказаться от выбора, - таким образом реализуется через существование его сущность. Поэтому, как можно видеть, любой выбор не может быть уподоблен выбору лучшего аргумента в споре, любой выбор обрекает выбирающего на трагический исход, на отчаяние. Поэтому из невозможности лучшего предпочтения Кьеркегор выводит модусы существования, которые закономерным образом имеют характеристику негативности: страх, отчаяние, заброшенность и так далее.

Эта тема находит свое продолжение в знаменитом манифесте Ж.-П.Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм». С одной стороны, отвечая на обвинения католических философов в мрачности и ненависти к жизни, некоего рода пессимизма экзистенциального проекта, Сартр указывает на невозможность судить человеческие поступки по единой для всех норме, что, как кажется, снимает выставленное обвинение.

С другой стороны, Сартр отвечает на критику со стороны коммунистов, обвиняющих экзистенциализм в индивидуализме, постулируемой им пропасти между людьми и невозможности на этом основании социальной кооперации. Этот дискурс трактует позицию экзистенциализма как проявление буржуазности. Под буржуазностью в этом случае следует понимать склонность к индивидуализму и принципиальное нежелание этой философской программы формулировать теоретическую базу социальной практики. Сартр возражает на эти обвинения так: «...Нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым,

отворачиваемся от светлой стороны человеческой природы».⁸⁴ Имеет ли экзистенциализм серьезные аргументы в защиту своей позиции? Безусловно, экзистенциальная философия может быть охарактеризована как пессимистическое видение человеческого существования, в какой-то степени она наследует взгляд на мир А. Шопенгауэра – но уже обращенный не к вселенскому страданию, а к субъективному переживанию.

Пессимистичный взгляд не лишен основания, поскольку, как указывалось выше, пессимизм обнаруживает и описывает мир, в котором утрачены разумные скрепы и на место утраченного приходит действие слепой воли. Поэтому пренебрежение «светлой стороной человеческой природы» с необходимостью вытекает из этой замены главной силы, мотивирующей человека – замены разума на волю. Теперь человек предстает как существо экзистирующее, не имеющее гарантии своего выбора, обреченное на свободу. Как было показано выше в построениях Сартра, где обосновывалась негативная природа сознания, - сознание представляет собой не полюс бытия, «не пару» к бытию и, следовательно, позитивность, а тотальную негативность. Поэтому не следует ожидать от человека поступающего удержания в зоне частичной негативности, - его свобода обрекает его столкнуться с негативностью тотальной, поэтому человеческое существование обречено на бесосновность, неукорененность в мире, на страдание.

Этическую размерность можно обнаружить и в концепции телесного предъявления этой свободы сознания – как было показано ранее, так понятая телесность обрекает человеческое существование не на предпочитаемые цели, на так или иначе трактуемое «счастье», «удовольствие», а на боль. И поскольку человеческое существование предано временности, наше сознание конечно, из принятых ранее философских предпосылок нельзя вывести воздаяния по ту сторону жизни и цели по ту сторону существования

⁸⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1990, С. 319

отдельного человека. Поэтому моральной альтернативой категорического императива Канта оказывается абсурд, а наше тело стремится к саморазрушению.

О. Ф. Больнов характеризует в духе хайдеггеровского обоснования проект экзистенциальной философии так: «...наряду с существованием столь же изначальным образом оказывается задан мир и что этому миру свойственны стесненность (*die Beengung*) и тревожность».⁸⁵ Таким образом, мы обнаруживаем неосновательность метафизического оптимизма и на третьем, самом высоком из указанных уровней проявления свободы: существование порождает страх и тревогу так как сам мир задан таким образом.

Через страх улавливается некое интуитивное понимание моего существования, как мы помним, в логике примера, приведенного С.Кьеркегором, Авраам обретает Бога, преодолевая страх посредством веры. Заброшенность в мир, которая порождает страх, не оставляет место вере, но дает право на свободу. Для экзистенциальной философии данное отношение может быть описано как пограничная ситуация, в которой страх, страдание – избранные жизненные выборы, противостоящие выбору объяснить мир рациональным образом.

В этом смысле философия экзистенциализма делает ставку на иррационализм: философия этого рода должна по своему замыслу и по своему осуществлению быть соразмерна предлагаемому предмету – экзистенции как свободной сущности. Дискурс о человеческом существовании должен быть основан на особых модусах понимания – переживания, сопереживания, мироотношения. Страх в данном случае может быть выбран в качестве образцового феномена, - именно на этом примере удастся показать тот модус существования, который никак не может быть осмыслен рационально.

⁸⁵ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма, С. 80

Поэтому ответ на упрек, обращенный к экзистенциальной философии, в ее негативизме, «нигилизме», в терминах Ницше, может быть понят как недостаточность и некорректность позиции, из которой задается сам вопрос. Хотя Шопенгауэр небезосновательно заявляет о том, что этот мир - худший из миров, и пессимизм Шопенгауэра обосновывается «злой волей», экзистенциализм предлагает различать в пессимистических умонастроениях разные философские ориентации, исследовать пессимизм и диагностировать пессимистические эпохи в историческом развитии.

Пессимизм экзистенциалистов, особенно если в качестве наиболее разработанного проекта этого рода ориентироваться на философский замысел Сартра, - представляет собой принципиально иную, чем у Шопенгауэра, позицию. Он представляет собой необходимое следствие предпосылки свободы и ответственности за выбор.

Свобода и личная ответственность разворачивается в веер модусов существования, о которых мы говорили ранее, которые могут быть интерпретированы в понятиях пессимизма, мрачности, обращения к «темным уголкам» мира и «темным глубинам» души. Но поскольку человек сам, один на один стоит перед вызовами мира, он несет ответственность за свой выбор сам. Человек в мире, оставленным Богом, обречен на одиночество, отчужденность от мира и тоску.

Сартр для обоснования своей позиции находит известную формулу: только для человека существование предшествует сущности. Целесообразная структура природы и культуры делает этот феномен отклонением, исключением их общего правила. Мир в качестве привычного отношения культивирует в нас инструментальное отношение - предмет, созданный ремесленником, изначально имеет свое предназначение, то чем он будет являться, его сущность изначально определена его создателем. В противоположность этому, человек не имеет предзаданной сущности, а поставлен в принципиальной безосновности своего существования. То есть

человек реализует себя в постоянном определении и переопределении, не имея шанса передоверить свое определение иным порядкам.

Философы-экзистенциалисты, придерживающиеся нерелигиозных взглядов, к коим относится Ж.-П. Сартр, исходят из того, что человек не сотворен и не гарантирован Богом, Бог как возможная объяснительная гипотеза отрицается ими либо выносится за скобки.

Так же человек не определен и некой «человеческой природой», за имею которой экзистенциалисты критикуют классический антропологический дискурс. Сартр настаивает на том, что всякий раз мы имеем дело с человеком в его конкретности и неповторимости. «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам».⁸⁶

Поэтому из христианской антропологии экзистенциализм прежде всего наследует проблематику времени: человек – это проект, который предполагает осуществиться в будущем посредством становления каждого человека в его конкретной форме. Эта возможность может реализоваться, но может быть упущена, поскольку не гарантирована ничем, кроме свободного действия. В отличии от иного рода предметов, существование которых есть вечное следование своей природе, вечно продолженное настоящее (о такого рода сущем мы можем сказать только то, что они есть (*das etwas ist*)), человек преодолевает узы настоящего, проектируя себя в будущем.

Когда я воплощаю проект себя, я несу ответственность за свои поступки не только перед собой, но и перед другими, так как полагая себя так, а не иначе, я полагаю данный выбор и для других. Я проецирую себя так, каким бы я хотел бы видеть все человечество (по слову Канта «все человечество в моем лице»). «Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая

⁸⁶ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм, С. 323

себя, я выбираю человека вообще».⁸⁷ Только в этом определенном смысле Сартр предлагает понимать гуманизм и намечает контуры экзистенциальной антропологии. Здесь замысел Сартра выглядит как продолжение кантовского обоснования морали. Стоит отметить схожесть императива Канта, одна из формулировок которого дана через ссылку на всеобщий закон: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства».⁸⁸ Понимая, к каким метафизическим следствием приведет его обращение к понятию законосообразности, Сартр переформулирует кантовскую максиму. «Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество».⁸⁹ Пожалуй, этот мотив универсализации моего свободного решения как мотив внутри себя противоречивый, заслуживает отдельного внимания.

Проблема возникает в вопросе о том, что я могу положить в качестве всеобщего закона. Почему именно мой проект человека должен быть воплощен в качестве всеобщего. Кант выводит моральный императив, ссылаясь на а priori практического разума. По Канту, свободным действием мы можем назвать то действие, которое исходит не из гетерономных (внешним образом определяющих волю) оснований, чаще всего из обобщений эмпирического опыта, а из автономии воли, то есть положения поступка в основание закона, безусловного принципа. Кант говорит о том, что гетерономная этика не является этикой в собственном смысле,

⁸⁷ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм, С. 324

⁸⁸ Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1. Сочинения на немецком и русском языках Т. 5 / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014, С. 349

⁸⁹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм, С.324

обоснованием поведения подлинно свободного субъекта, поскольку она ситуативна, так как исходя из критериев эмпирического опыта таких как утилитарность, полезность, выгода, наши действия подчинены всегда внешнему принуждению, и не могут быть рассмотрены как подлинно автономные.

В этом отношении Сартр соглашается с позицией Канта. Далее необходимо понять, как моя уникальная в своем свободном действии воля может быть возведена в ранг морального императива, или, по Сартру, - как мой экзистенциальный опыт, реализуемый в ответственности в ситуации выбора, может претендовать на проект универсального гуманизма.

Для уточнения обеих позиций обратимся к знаменитым кантовским примерам: Почему нельзя убить человека? Потому что, если убийство станет всеобщей нормой, исчезнет сама ценность человеческой жизни, что противоречит как разумности, так и божественному замыслу. Почему я не могу солгать? Потому что, если ложь станет всеобщей максимой, исчезнет само понятие истины, что так же противоречит как положениям разума, так и идее Бога, так как Бог не может быть лжецом.

Кант наследует метафизической традиции, встраивая, как и Декарт, в свое обоснование свободной самозакондательной воли инстанцию Бога. Автономная воля свободна, поскольку разумна и непротиворечива – нет двух разумов – теоретического и практического, есть, по слову Канта, лишь два применения одного и того же разума. Как будет работать эта обосновывающая схема, если лишить ее предпосылки разумности, заменив на последовательный иррационализм? В случае с иррационализмом мы сталкиваемся с проблемой отсутствия оснований, но получаем на место последних оснований нового типа действия – такого, каким является «тревога» в описании С.Кьеркегора.

С. Кьеркегор в своей работе «Страх и трепет» также отталкивается от предпосылок этики Канта, опирающегося на разумность воли и возможность благого выбора (косвенного доказательства Бога). С. Кьеркегор выстраивает

свою аргументацию вокруг уже упомянутого ранее ветхозаветного сюжета об Аврааме и его сыне Исаака. Бог решает испытать веру Авраама и требует принести в качестве жертвы его сына Исаака. Кьеркегор подробно описывает душевные страдания Авраама, страх перед Богом и тревогу за свой возможный выбор. Авраам подчиняется воле Бога и возносит нож над сыном, в этот момент Бог подменяет Исаака агнцем. Приняв требование Бога, Авраам тем самым доказывает ему свою преданность. В чем вывод из предложенного примера? В том, что определение свободы как независимости не покрывает все пространство морального выбора. Там, где императив разводит в разные стороны веру и разум как основания поступка, пример Кьеркегора демонстрирует их согласие.

Как мы выяснили ранее, исходя из морального императива Канта, убийство не может быть всеобщим законом. Но в случае с данным сюжетом, позаимствованным из Ветхого Завета, мы имеем дело не с моральным выбором, опирающимся на разум, а с экзистенциальным выбором, согласующимся с верой, которая является иррациональной. Таким образом, Кьеркегор показывает, как ограничения этики долга могут сниматься обоснованиями иного порядка. По Кьеркегору, мы больше не можем опираться на разум, но последней опорой человека остается его вера в Бога.

Проследим параллели с этим обоснованием в экзистенциализме. Представители атеистического экзистенциализма, к которым следует отнести в первую очередь Ж.-П. Сартра и А. Камю, отвергают выбор, основывающийся на вере. Но, как было показано ранее, отсутствие этого основания не отменяет диспозиции выбора. А так как человеку больше не на что опереться в своем выборе, этот выбор становится тотальным содержанием его существования (понятие «негативности» у Сартра). Поэтому проблема ответственности, как ее описывают экзистенциалисты, делает человеческое существование эмоционально насыщенным и остро переживаемым.

Здесь уместно снова вернуться к феномену страха как экзистенциала, которую вводит Кьеркегор в упомянутой работе. Обратимся к рассуждению О.Ф. Больнова о различии страха и боязни как двух эмоциональных реакций. Есть существенное различие между страхом как боязнью (чего либо), и страхом как тотальной тревожностью (чувством покинутости), именно второе понятие страха уместно для описания человеческого существования. Когда мы говорим о страхе как боязни, мы предполагаем наличие объекта, вызвавшего данное чувство, - то, от чего мы можем ожидать вреда. «Человек боится именно в оглядке на конкретную угрозу. В зависимости же от характера возможного вреда боязнь может быть также больше или меньше».⁹⁰ В случае же с экзистенциальным страхом его эмоциональную насыщенность обеспечивает именно то, что он беспредметен, тотален, не может быть устранен, так как мы не можем сказать, от чего именно он исходит. Хотя страх и позволяет нашему сознанию скоррелировать его с осмыслением Ничто, как квази-предметом мысли, страх демонстрирует свою несоразмерность нашей способности его помыслить. В каком-то смысле справедливо будет сказать, что страх проистекает из неопределимости ничто.

Поэтому неслучайно, одной из задач античной философии было воспитание чувств в том духе, чтобы такого рода страх был сведен к минимуму. Особого интереса заслуживает метод стоической школы. «Энхиридион» Эпиктета дает практическое руководство к обретению действительно значимого для жизни отдельного человека, которое мы не можем принять всецело исходя из рефлексии, или следуя догматам религии. Такой выбор всегда инстинктивен, дорефлексивен и спонтанен. Мы не можем заранее определить границы. Границы действия определяются лишь посредством самого действия.

Экзистенциализм в некотором смысле нарушает «технику безопасности» стоической теории воспитания. Когда философия открывает

⁹⁰ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма, С. 91

свою трагическую истину, что никто не может сделать выбор за человека, и нет никакой универсальной морали, на которую он мог бы опереться, он нуждается в новом пере-описании мира, Человек должен научиться видеть мир в его радикальной чуждости, что экзистенциализм описывает как феномен заброшенности. «Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой».⁹¹

Но одновременно следует указать, что философская программа экзистенциализма уже предполагает существенное смещение базовых предпосылок по отношению к античной и просвещенческой традиции. Она тяготеет к проблематике символического и семиотического. В этом отношении в «этическом дискурсе» экзистенциализм как бы смещает акценты с «этического» на «дискурс», проводя аналогию человеческого понимания в его телесном модусе с языком: «Язык является аналогом телесного жеста, поэтому языковое понимание строится так же, как понимание телесного поведения, через интенции, которые «населяют» индивидуальные тела. В языковом, как и в социальном, каждое новое поколение живым опытом понимает жесты и соответствующие интенции без того, чтобы отдавать себе отчет в их языковой интерпретации»⁹².

⁹¹ Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм это гуманизм» // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1990, С. 331

⁹² Чикин А. А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2014, С.190.

Глава 3. Наследие экзистенциализма в современной философии

3.1 Проблема телесности в философии Ж. Бодрийера

Как было показано ранее, экзистенциализм трактует трагичность человеческого бытия через призму кризиса культуры и Нигилизма. События, связанные с потрясениями первой половины двадцатого века, заставили европейских интеллектуалов поставить под сомнения все прежние «большие нарративы»: религиозный, философский, этический, эстетический, политический и т.д. Философы-экзистенциалисты утверждают, что единственное, на подлинность чего мы еще можем рассчитывать – это наше существование. Их оценка прошлого и особенно настоящего и будущего нашей культуры пессимистична: мир теряет прежние ориентиры и не обретает новые, причем этот процесс неотвратим и закономерен.

Если для классического экзистенциального дискурса своеобразным Рубиконом выступает Первая мировая война, то для его наследников в этом качестве оказывается Вторая мировая. Становится расхожей формулой риторический вопрос, как возможны прежние культурные ориентиры «после Освенцема»

На смену эпохи модерна приходит постмодерн. И поскольку экзистенциализм, в его широком понимании, представляет собой не только теоретическую и философскую рефлексию, но и культурный образец, факт культуры, он избирается наследниками идей «переоценки всех ценностей» образцом критики проекта Просвещения. Хотя и образцом парадоксального свойства, поскольку, по мысли постмодернистов, он критикует Просвещение, еще оставаясь в его границах. Постмодернизм подвергает критике многие постулаты, выдвинутые экзистенциалистами. Если экзистенциалисты говорят, что невозможно указать сущность человека, но есть существование, становление сущности, то постмодерн в полемике с ним заявляет, что нет ни сущности, ни существования – и то, и другое – лишь метафизические

фигуры. Поскольку больше нет «цели» существования, остается только конструировать и демонстрировать себя, и сами конструкты являются неустойчивыми модулями субъекта.

Поэтому Ж. Бодрийяр, описывая культурные инварианты общества постмодерна, вводит понятие-метафору – «протез». Протез должен выступить символом заменимости всего на все, конструктивной сущности феномена «человек». В таком ракурсе рассмотрения ему будет отказано во всякой идентичности. На смену судьбоносному выбору, который влечет за собой ответственность, на который ссылается Сартр («Вступить в христианскую организацию или в коммунистическую партию»), приходит эклектика, признание того, что все годится: зачем делать выбор если можно включить в себя все?

Ж. Бодрийяр приводит пример с Майклом Джексонем, который включил в себя все культурные формы, в результате чего все они становятся неопределимыми. «...Майкл Джексон и переделал свое лицо, и взбил волосы, и осветлил кожу - короче, он самым тщательным образом создал сам себя. Это превратило его в невинное, чистое дитя, в искусственный, сказочный двупольный персонаж, который скорее, чем Христос, способен воцариться в мире и примирить его, потому что он ценнее, чем дитя-бог: это дитя-протез, эмбрион всех мыслимых форм мутации, которые, вероятно, освободят нас от принадлежности к определенной расе и полу».⁹³

На данном примере из мира поп-культуры Бодрийяр показывает, как происходит конструирование себя – не в прежнем этическом смысле «сделавшего сам себя человека», а в смысле тотальной инструментальности человеческого существа, которое уже вовсе не имеет сущности. Сущность человека постмодерна не может быть схвачена, на смену существования приходит демонстрация себя как образца неустойчивости и тотальной

⁹³ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. С. 34

изменчивости, лишённого ограничений и правил, полагающий ограничения, включающего в себя все и в то же время подлинно не обладающего ничем.

В некотором смысле эту тему потерь ориентиров и инструментальности можно трактовать как подход к человеческому существованию, который был предложен еще предшественниками экзистенциализма и постмодернистской рефлексии. В.Подарога на этом основании очень убедительно сближает Фр.Ницше и театр абсурда А.Арто, противопоставляя их обоим трактовке существования М.Хайдеггера: первые два принимают описательную модель абсурдистского театра в метафорическом смысле этого слова, Хайдеггер же по принципиальным соображениям от этого отказывается. «Герой бытия — "живущий на земле", в нем Хайдеггер видит символ приятия земли и возврата к такому мышлению, которое бы мыслило так, как если бы его осмысляющее вопрошание было бы столь же естественно укорененным, как движение рук шварцвальдского умельца, которые ничего не создают и не поставляют, но выводят к явленности сокрытое, не нарушая его сокрытости, — истину бытия. Да и что такое сам земледелец как не часть ландшафта: его тело настолько свободно, насколько подчинено земле. Другого тела и других жестов Хайдеггер не знает. Поэтому его мышление, в отличие от Ницше, не знает ни праздника, ни танца, ни опьянения. Поэтому так откровенно чужда ему жестикаляция марионетки, превозносимая немецкими романтиками (Г.фон Клейст), любой дух, не отягощенный "земной" материей. В других метафизических театрах (например, того же Ницше или Арто) царит культ свободного жеста, невербализуемого порыва. Не в пример хайдеггеровскому персонажу, марионетка свободна от земли, безродна и неукоренима, поэтому она так и трепещет на ветру мировых сил, не зная их цели, но передавая своим движением их мощь и направление, не зная бога и собственной судьбы. Театр Ницше (как, впрочем, и театры Киркегора и Арто) знает только чистое движение, не размеренную "земную" поступь проходящего поле, а "прыжок"; такой театр тяготеет к выражению себя исключительно в "физическом языке": в жестах, вибрациях, пируэтах, прыжках, кружениях,

криках и задыханиях, т.е. в такой противоестественной невербальной практике, которая нарушает "земную" достаточность органического жеста и усилия, его экономию»⁹⁴.

3.2 Дисциплина тела в философии М. Фуко как экзистенциальная проблема

Как мы могли видеть, экзистенциальная философия указывает на кризис классического понимания свободы, при этом не отказываясь от самой концепции свободы и тем самым, не преодолевая границы проекта модерна. Рассмотрим альтернативный взгляд на проблему свободы, который тяготеет к постмодернистскому дискурсу. Здесь проблема свободы снимается посредством выявления дисциплинарных практик, которые в свою очередь формируют человека не как свободного субъекта, а как эффект игры сил.

В этом отношении М.Фуко занимает позицию, критически настроенную по отношению к экзистенциализму. Он указывает, что тело не может быть рассмотрено как форма существования свободного субъекта. Напротив, тело лишается субъективного основания и рассматривается как объект всепроникающей дисциплины. Эта точка зрения смыкается с экзистенциальными интуициями о тотальности Ничто, но Фуко не готов согласиться с позицией экзистенциализма, что эта тотальность представляет собой тотальность свободы.

Фуко предлагает иную перспективу для формирования взгляда на свободу: это свобода для машинерии человеческого тел, - тема, которое получает свое развитие в последующей традиции французского постструктурализма.

«В классический век произошло открытие тела как объекта и мишени власти. Не составляет труда найти признаки пристального внимания к телу –

⁹⁴ Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Киркегор, Ницше, Хайдеггер, Пруст, Кафка. Москва: Ad Marginem, 1995.С.327

телу, которое подвергается манипуляциям, формированию, муштре, которое повинует, реагирует, становится ловким и набирает силу».⁹⁵

Фуко не видит необходимости придерживаться в описании человеческого существования дискурса свободного самоопределения, поэтому подробно описывает скрывающиеся за этой метафизической иллюзией социокультурные практики дисциплины тела. Они, по мысли М.Фуко, начинаются с появлением огнестрельного оружия, цехового производства, общеобразовательных школ. Фуко дает описание феномена дисциплины в европейской истории на примере армии, цеха и школы. Все эти социальные пространства объединяет общая черта, - унификация человека посредством дисциплинарных практик, направленных на его тело.

Как выражены данные дисциплинарные практики? Локализацией индивидов (что означает новое самоощущение человека в обществе, деление социального пространства «по клеточкам»), выстраиванием иерархической пирамиды, вписыванием тела в принудительность временных структур. Говоря о пространственной локализации, М. Фуко отмечает «В дисциплине элементы взаимозаменяемы, поскольку каждый из них определен местом, занимаемым в ряду других, и промежутком, определяющим его от других».⁹⁶

В отношении социальных иерархий действует иная стратегия. Дисциплинарные практики формируют различные уровни, куда встраиваются группы индивидов, в зависимости от подготовки или личных навыков. Таким образом формируется вертикаль, в которой вышестоящие (как правило прошедшие предыдущую ступень) контролируют тех, кто находится ниже по иерархии. Самым наглядным примером здесь может служить армия, где существует не только сама система статусов, но и ее знаковые признаки: система рангов, званий и должностей.

⁹⁵ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумов. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015, С 166

⁹⁶ Там же, 177

Школа так же является наглядным примером пространственной локализации и иерархии. Фуко отмечает, что здесь для выстраивания иерархии характерно движение от простого к сложному. Следовательно, для каждого последующего года обучения характерно овладение более сложными навыками. В школе, где тело становится объектом власти, дисциплина формирует «правильное» телесное поведение ученика, отводя внимание мельчайшим деталям: осанка, взгляд, подчёрк и так далее. В конечном итоге школа должна произвести усредненного индивида, тело которого будет встроено в социокультурное пространство данного общества. По завершении цикла обучения выпускник встраивается в последующие дисциплинарные пространства. Дисциплинарное общество должно работать как «часы», где каждый индивид - заменяемая часть механизма.

М. Фуко отстаивает свою точку зрения на проблему свободы, которая состоит в обосновании ее фиктивности. Если для Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти свобода может быть реализована оказывается ограничена только иными центрами силы, но наше тело всегда остается подвластно только нам, то М. Фуко указывает на невидимые рычаги управления нашим телом извне, посредством дисциплинарных практик, которые ограничивают телесные функции индивида в соответствии с кодом того или иного культурного (дисциплинарного) пространства.

Метафора, найденная А. Камю, - метафора жизни человека как череды бесконечно повторяющихся рутинных действий (метафора мифа о Сизифе), наоборот, находит отзвук в построениях Фуко. Он продолжает и развивает эту аналогию, сворачивая затем на близкую своим идеям тему: так работают механизмы формирования такой телесной машинерии.

Можно поэтому сделать вывод, что философский проект Фуко скорее вдохновляется идейными предшественниками экзистенциализма (прежде всего, Фр.Ницше), чем собственно экзистенциализмом. Фуко наглядно демонстрирует скрытые механизмы формирования человеческого поведения, а, следовательно, сущности человека, которые плотно вплетены в ткань

повседневности. Обостряя проблему, поставленную экзистенциализмом в рамках этического дискурса, Фуко предает ей следующую радикальную форму: «Может ли субъект на что-то влиять?» Очевидность отрицательного ответа на этот вопрос для Фуко вытекает из вышеописанных предпосылок: поскольку человек детерминирован дисциплинарными практиками, стоит поставить под сомнения свободу субъекта.

Как было показано ранее, П. Рикер в своей трехчастной классификации свободных действий предлагает отличать несколько смыслов свободного и несвободного действия. На фоне этого различения дисциплинарность (ритуализация) повседневных практик ставит перед данной классификацией проблему: могу ли я назвать повседневные действия, которые я произвожу – свободными? Если все мои телесные действия, производимые в настоящем, были определены дрессурой в прошлом, что по сути своей является действием принудительным, то не нахожусь ли я в ситуации тотального детерминизма, хотя и иного свойства, чем природный детерминизм. Ведь и любой мой поступок в дисциплинарном пространстве социума определен заранее вариантами выбора, которые предоставляет мне это общество.

На этом фоне оказывается под большим сомнением и притязание на моральность моего выбора, и понятие ответственности, а антропологический проект в изложении М.Фуко принимает совсем иные очертания.

3.3 Проблема смерти в границах и за границами экзистенциальной философии

Одним из коротких путей обоснования экзистенциального философского проекта является его толкование как философской антропологии. Но в таком случае, как убедительно показал М.Хайдеггер, толкуя Канта, важнейшей ограничительной идеей такой антропологии должна стать идея конечности человеческого существования. Придав ей несколько иное, чем у Канта, звучание, Хайдеггер обозначил ее «бытием к

смерти». Поэтому тема смерти представляется неустранимым элементом философского построения экзистенциализма. Само собой понятно, что смерть в экзистенциальной философии необходимо понимать не в ее натуралистическом смысле, а как границу, которую обнаруживает для себя субъективность. В изложении экзистенциальной философии вопрос может быть поставлен так: дана ли смерть для моего знания и понимания, как я могу схватить и осознать феномен прекращения моего существования?

Мы сталкиваемся со смертью Другого, что так же является для нас экзистенциально важным событием, но такого рода феномен имеет объективный характер, принуждает нас смириться со свершившимся фактом.

Специальным образом экзистенциализм рассматривает столкновение со смертью как один из модусов бытия с другими, которые все принудительны по своей природе, и как противостояние тотальной негации субъективности и противостоящего ей мира.

Смерть, относящаяся к бытию вещей, в большей степени отсылает к антропологической проблематике. Понимание смерти, опредмеченной в мертвом теле, ставит вопрос о освященных культурой практиках включения мертвого тела в мир живых: социологии кладбища, отношения живых и мертвых, заботы о мертвых и проистекающих из этого символических форм означивания смерти. «Похороны есть игра, но игра в радикальном смысле: человек играет с мертвецом в погребальном культе (а игра и культ для гипотетического «марсианского антрополога» есть идентичные образования)»⁹⁷

Экзистенциальная проблематика смерти, предложенная М. Хайдеггером, как уже указывалось выше, предполагает более радикальную постановку вопроса о смерти как моем личном переживании. «Однако и о собственной смерти в экзистенциальной философии говорится не как о когда-либо предстоящем событии, смерти наступающей, знаменующей

⁹⁷ Грякалов Н.А. Жребии человеческого: Очерк тотальной антропологии / СПб.: Дмитрий Буланин, 2015 С.268

совершающийся точечным образом бытийный переход к больше- не-бытию-в-жизни (der Seinumschlag zum Nicht-mehr-am-Leben-sein), и вовсе не как об увлекателем за собой, протекающем во времени процессе умирания, но речь идет о том значении, которым данное событие обладает сегодня, в этот вот день, для этой моей текущей жизни, о той преобразующей силе, которую знание о смерти направляет на жизнь».⁹⁸

О. Ф. Больнов трактует проблематику смерти в экзистенциализме в горизонте моих собственных экзистенциальных выборов, моей собственной жизни. Необходимо включить смерть в мою собственную экзистенцию, то есть она должна быть понята и удержана как нечто неизвестное в процессе жизни. Это может быть осуществлено посредством мышления как действия. «...это «действие» посредством мышления (das Denken) смерти одновременно означает радикальное изменение всей жизни».⁹⁹ При этом мыслители экзистенциалистского направления как правило подчеркивают отказ от романтической установки по отношению к смерти. Поэтизация и ассимиляция смерти полагает смерть как избавление от страданий жизни, переход в лучший мир. Этот образ мыслей был опробован «...в первую очередь романтизмом: из страданий этой жизни произрастает жажда (die Sehnsucht) смерти, жажда, которую после бурь здешней жизни там ожидает мир».¹⁰⁰

Похожее отношение к смерти разделял А. Шопенгауэр, указывающий, что предпочтительнее не существование, чем жизнь полная страданий. «Наше существование счастливее всего тогда, когда мы его меньше всего замечаем: отсюда следует, что лучше было бы совсем не существовать».¹⁰¹

⁹⁸ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма, С. 103

⁹⁹ Там же, С.104

¹⁰⁰ Там же, С.104

¹⁰¹ Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001, С. 197

Романтическое отношение к смерти полагает жизнь и смерть как два противоположных полюса, что подчеркивает символический характер этого отношения и его мифологическое происхождение. Позиция экзистенциальной философии по отношению к смерти предлагает отбросить этот неубедительный романтизм, ставит на его место непосредственное отношение к смерти, отказываясь от утешения и сохраняя в событии смерти всю ее неустрашимую радикальность.

Согласно концепции, отстаиваемой экзистенциализмом, отношение к смерти как неотъемлемому элементу временности жизни - это условие перехода к подлинности существования. Смерть должна пониматься как предельная точка временности, и как последняя пограничная ситуация, вводящая человека в подлинность. Человек может проживать жизнь в модусе не подлинного, ища защиты у символических посредников, укрывающих его от ужаса Ничто. Такой человек день за днем проживает жизнь так, как будто она неограниченна временем.

Подлинность обретается при осознании своей конечности, таким образом, поскольку человек осознает неотвратимость смерти, только посредством данного осознания, то есть включения смерти в жизнь, он способен на подлинный поступок.

Вытеснение смерти, ассимиляция смерти, присутствие смерти в культурном пространстве – проблема, которую союзники и критики экзистенциализма наследуют от данной традиции. Но и здесь открывается широкое пространство для критики экзистенциалистских подходов. Смерть в современной культуре, как нам показывает Ж. Бодрийяр, уводит человека от подлинности. Это перманентное состояние современной реальности, которое в последствии Ж. Бодрийяр обозначает существованием симулякров и симуляцией. Симуляция – это не подлинность более глубокого порядка. Поскольку смерть – это предельное столкновение с реальностью, она нарушает принцип симуляции. Тем самым постмодерн всячески пытается избежать ссылки на выход за порядок условного, к подлинному любого

свойства, поэтому смерть, хотя она и не может быть полностью осознана, в пространстве постмодерна должна быть вытеснена полностью.

Пребывание в повседневности в этой трактовке не предполагает конечности в том смысле, в какой она описана М.Хайдеггером: один день переживается так же, как другой, больше не остается мотивации для подлинного поступка, нет цели жизни, потому что, любое достижение должно предполагать конечность, в случае со смертью – это предельное достижение. «Лишь в силу гнета конечности в жизнь приходит напряжение, вынуждающее человека собраться и с толком использовать время жизни».¹⁰²

Воспользуемся интерпретацией экзистенциальной философии, предложенной О.Ф. Больновым, чтобы обнаружить еще один аспект в проблеме смерти: смерть сталкивает нас лицом к лицу со случайностью мира, нам никогда неизвестен час смерти. Если мы включили в наше существование ориентацию на неотвратимость смерти, и удерживаем понимание того, что наше существование конечно, это порождает новую заботу: непредсказуемость прихода смерти. И само понимание смерти не может быть раскрыто из перспективы жизни, поскольку окончание жизни – не более чем гипотеза. Даже если мы осознаем неотвратимость смерти, мы полагаем, что она наступит когда-то в будущем. Мы планируем жизнь так, как будто смерть, пусть и неотвратимое событие, но постоянно ускользающее в будущее.

О.Ф. Больнов указывает на то, что необходимо выставить защитные барьеры благополучию и успокоению «вечной жизни». Тем самым Больнов предлагает следующий выход из данной проблемы. «Единственно возможный ответ состоит в том, что жизнь нужно организовать так, чтобы она могла мыслиться обрывающейся в любое мгновение, то есть чтобы она не становилась бессмысленной за счет внезапно вторгающейся смерти».¹⁰³ Следовательно, для того что бы оставаться в модусе подлинности,

¹⁰² Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма, С.131

¹⁰³ Там же, С.132

необходимо не только удерживать мысль о неотвратимости прекращения нашего существования, но и держать во внимании то, что это может случиться когда угодно.

П. Рикер, предметом интереса которого является феномен внимания, обнаруживает в нем такой же опыт концентрации на бесконечном продолжении и одновременном внезапном прекращении: внимание должно быть сосредоточено на возможности прекращения интенции моего сознания в любой момент. Но поскольку смерть не может быть центром внимания постоянно, должен быть практикуем опыт регулярного акцентирования внимания на конечности моей жизни. Отсюда следует, что смысл должен обретать свою силу, в каждый момент нашего существования. «...необходимо организовать жизнь так, чтобы исполнение смысла достигалось всецело уже в настоящий момент».¹⁰⁴

Проблему неизвестности предстоящей смерти как экзистенциальный вызов, мы обнаруживаем в творчестве Ж.-П. Сартра, например, в новелле «Стена». Сартр этот особый модус переживания - ожидания смерти. В данной новелле описываются события гражданской войны в Испании, героями Сартра выступают приговоренные к смертной казни анархисты.

Ж.-П. Сартр, можно сказать, переворачивает проблему, которую ранее мы проследили у О. Ф. Больного. Если Больнов указывает на наше устойчивое стремление отодвинуть срок смерти, то Сартр поднимает проблему ее ожидания как намеренного приближения.

Сартр подробно описывает психологическое состояние человека, ожидающего смертный приговор. Главный герой Сартра проходит все стадии психологического состояния от отрицания до принятия. Когда герой Сартра готов принять смерть, ему поступает предложение от республиканцев выдать командира повстанцев, главный герой намеренно дает неверные (как ему казалось на тот момент) координаты.

¹⁰⁴ Больнов О.Ф. Ук.соч., С.132

Поскольку главный герой уже столкнулся с пограничной ситуацией, он осмыслил свою предстоящую смерть и принял ее неизбежность. Обретя подлинность в своем существовании как анархиста-повстанца, герой Сартра принимает и свою конечность в данной сущности. Но волей случая республиканцы находят командира повстанцев в локации указанной главным героем. Тем самым косвенно герой сартровской новеллы становится предателем. Его смерть ускользает от него, так же, как и подлинность, которая снова ставится под вопрос.

Экзистенциальная проблематика понимания смерти продолжает оказывать свое воздействие на философский горизонт и после «смерти экзистенциализма»: ее анализ в духе преемственности экзистенциализму мы находим в работе «Философская ориентация» М. Конша.

М. Конш отмечает, что знание собственной смерти может быть рассмотрено как врожденное чувство, из этого чувства складывается все последующие жизненные стратегии. Конш указывает на две, как он их характеризует, «антропологические истины»: первая истина — это доказательство Декарта «Я мыслю», вторая истина «Я умру», которая исходит не из доказательства разума, а из врожденного чувства.

«У нас нет «доказательства» нашей смерти, но никто и не думает, что в этом есть нужда. То, что он умрет, это для каждого врожденное убеждение, которое лежит в основе всего того, что он делает, и всего того, что он говорит».¹⁰⁵ Знание собственной смерти — это та истина, которая сводит все усилия человека, любое могущество в ничто.

М. Конш подчеркивает тотальное чувство бессилия перед мыслью о смерти. Смерть стирает различие всех иерархий. Любая исключительность становится бессмысленной, так как конечность существования делает равными все существа. Здесь стоит указать на то, что телесность становится

¹⁰⁵ Конш М. Философская ориентация / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, А. В. Шестакова. – СПб.: Изд-во «Русский мир», 2012, С.143

тотальной по отношению к воле (в ницшеанском понимании). Воля к власти стирается перед лицом смерти, воля к власти становится, скорее, принципом забвения чувства собственной конечности. Она выступает своеобразным анестетиком, которая позволяет отстраниться от всепроникающего осознания неизбежности своей смерти. В любом случае смерть «побеждает» человеческую волю, уравнивая человека с миром природы.

Еще Платон указал на такое действие временности на неподлинным образом сущее: на стремление к разрушению всех изменчивых вещей. А поскольку человек определен своей телесностью, он становится подчинен тотальности законов природы. «Быть материальным — значит быть в состоянии радикальной зависимости от принципа разрушения».¹⁰⁶ М. Конш указывает на связь «я мыслю» и «я мыслю себя смертным». «Мы возвращаемся к чему-то вроде Cogito, но к такому, что тело, вместо того чтобы быть исключенным из знания, оказывается в него включенным».¹⁰⁷ Здесь М Конш указывает на фундаментальную истину: мыслить себя значит мыслить себя в рамках телесности, что сближает его с позицией М. Мерло-Понти, который указывает нам на данность мира посредством тела.

Но взяв за точку отсчета позицию по проблеме смерти экзистенциализма, мы вынуждены будем констатировать смещение ориентиров в последующей постмодернистской традиции. Если в философии экзистенциализма смерть занимает центральную позицию, проблема конечности существования проистекает из самого существования, то постмодерн провозглашает «изгнание» смерти.

Как отмечает Ж. Бодрийяр, общество постмодерна стремится к стерильности пространства, освобождения его от смерти. Поскольку смерть теряется из поля зрения человека, теряется важная для экзистенциализма проблема – ощущение своей конечности, которая порождает стремление к

¹⁰⁶ Конш М. Философская ориентация, С.145

¹⁰⁷ Там же, С.146

завершенности существования, так как реализация человеческой сущности происходит посредством завершения существования.

Смерть теряет локализацию, тем самым она проникает в сферы жизни, делая пространство живых мертвенным, границы жизни и смерти становятся размытыми. «Раз нет больше кладбища, значит его функцию выполняют все современные города в целом – это мертвые города и города смерти»¹⁰⁸ Проявление этого можно наблюдать в навязчивом желании продлить жизнь, тем самым телесное существование становится доминирующим над экзистенциальным. Ж. Бодрийяр указывает на одержимость общества постмодерна «здоровым образом жизни».

Мы знаем о своей конечности, но момент столкновения со смертью — это момент столкновения со смертью Другого. Поскольку мы видим смерть Другого, что напоминает нам о нашей собственной конечности. М. Хайдеггер, впрочем, тоже указывает на необходимость посещать кладбища, так как смерть, опредмеченная в могилах, сохраняет принцип реальности для нас. Для постмодерна же характерно «изгнание мертвых», человек постмодерна ограждается от проблемы смерти, что создает проблемы невозможности уловить существование в контексте его конечностью.

Б. В. Марков уместно подчеркивает эту особенность современной культуры: в современном обществе меняется отношение к смерти. Если для традиционного общества была характерна подготовка к смерти, сопровождаемая символическими отношениями: подготовка к посмертному воздаянию, различные практики перехода в другой мир и так далее, поскольку «...смерть — долгий процесс и тяжелый труд, осуществляющийся при жизни и связанный со страданиями. Облегчить их, проявить смирение и терпение, научиться достойно принимать смерть — вот ныне заброшенная

¹⁰⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, изд-во «КДУ», 2015, С. 234

задача, которую решало старинное искусство жизни, в которое входило и искусство умирать».¹⁰⁹

Смена ориентиров, характерная для современного общества, демонстрирует, что смерть должна быть понята скорее, как нелепая случайность или недоработка медицины. Для человека постмодерна жить вечно становится большей нормой, чем быть смертным. Тем самым медицинский дискурс вытесняет моральный и религиозный дискурсы в отношении смерти. Как следствие стираются оппозиции между жизнью и смертью в пользу жизни как единственной нормальности. Таким образом медицина получает тотальный контроль над телом, поскольку она обещает максимально отсрочить смерть и избавить человека от каких-либо телесных страданий. Тем самым медицина создает иллюзию вечной жизни в телесной данности.

¹⁰⁹ Марков Б. В. Живое и мертвое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: Сборник статей / под ред. А.В.Демичева, М.С.Уварова. - СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998, С. 140

Заключение

В данной работе мы проанализировали историко-философские и культурные основания экзистенциализма. По результатам представленного в работе анализа показано место проблематики телесности в общем философском замысле экзистенциализма. Экзистенциальная философия полагает своим инвариантом отказ от рациональных инструментов исследования и ищет новой опоры в телесности как новом предельном основании. Обращаясь к существованию, экзистенциализм сталкивается с истиной, которая определяет существование как «заброшенность» в мир, обрекающая нас на трагедию жизни.

Экзистенциальная философия понимается в данной работе в социальном и культурном контексте – она рассматривается как критическая рефлексия переходной эпохи, как философия кризиса. Она отказывает в праве на существование метафизическому оптимизму и исследует темные стороны человеческого существования, альтернатива которых не может быть найдена в целесообразности индивидуальных и социальных практик, так как природный и социальный мир неразумен и безразличен к человеку. Вопросы, поднятые экзистенциалистами, претендуют на вечный лейтмотив человеческого существования и не исчезают из современного философского контекста.

Предметом рассмотрения первой главы работы оказывается трактовка телесности в горизонте феноменологической философской программы. Проблематика телесности, понятая в феноменологическом контексте, позволяет устранить проблему дуализма души и тела и предлагает целый ряд перспективных направлений развития антропологической рефлексии.

Мы выявили движение в сходном направлении исканий экзистенциализма и философских начинаний французского постструктурализма. Мы описали общность мироотношения этих двух

философских течений и проанализировали продуктивную полемику между ними.

Мы рассмотрели основные модусы существования человека – смерть, страх, подлинность и неподлинность, тревогу. Но одновременно наше исследование показывает, что философская программа экзистенциализма уже предполагает существенное смещение базовых предпосылок по отношению к античной и просвещенческой традиции. Она тяготеет к проблематике смысла и значения, выражения и языка, что и получает дальнейшее развитие в постструктурализме.

Список использованной литературы:

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Пер. с ит. А. Л. Зорина. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Больнов О. Ф. «Философия экзистенциализма» / Пер. с нем. С. Э. Никулина. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. - 224 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, изд-во «КДУ», 2015. – 392 с.
5. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. (критика философии М.Хайдеггера). Материалы к лекциям по философии. М. Высшая Школа. 1963.г. 120 с.
6. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора. М., Искусство, 1970. 207 с.
7. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. — М.: Республика, 1997. – 485 с.
8. Грякалов Н.А. Жребии человеческого: Очерк тотальной антропологии / СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2015 438 с.
9. Давыдов Ю.Н. Поминки по экзистенциализму. // Вопросы литературы, № 4, 1980
10. Демичев А.В. Мастерская Платона. СПб, Издательство «Интан», 2000 – 88 с.
11. Долгов К. М. От Киркегора до Камю. Философия, эстетика, культура / Научное издание / М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. - 472 с.
12. Жирар Р. Критика из подполья / Пер. с фр. Н. Мовниной. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 256 с.

13. История античной философии: учеб. пособие для академического бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова. – М.: Изд-во Юрайт, 2016. – 288 с.
14. Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1. Сочинения на немецком и русском языках Т. 5 / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 1120 с.
15. Камю А. Миф о Сизифе: [сборник] / Пер. с фр. С. Великовского. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 218 с.
16. Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра – Л.: Лениздат, 1976. – 239 с.
17. Конш М. Философская ориентация / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, А. В. Шестакова. – СПб.: Изд-во «Русский миръ», 2012. – 384 с.
18. Марков Б. В. Живое и мертвое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: Сборник статей / под ред. А.В.Демичева, М.С.Уварова. - СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. - 220 с.
19. Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. – М.: Знак, 2009. – 632 с.
20. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпарага. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
21. Мерло-Понти М. феноменология восприятия / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999. – 608 с.
22. Мерло-Понти М. Око и дух / пер. с фр. А. В. Густыря. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
23. Марсель Г. Быть и иметь / пер. с фр. И. Н. Полонской. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160 с.
24. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Киркегор, Ницше, Хайдеггер, Пруст, Кафка. Москва: Ad Marginem, 1995. – 427 с.

25. Рикер П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2017. – 312 с.
26. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И Колядко. – М.: изд-во АСТ, 2015. 928 с.
27. Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм это гуманизм» // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1990. - 398 с.
28. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
29. Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «онтологии видмого» М. Мерло-Понти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. № 2.
30. Сухачев В. Ю. «Треугольник Ницше» // Человек познающий, человек созидаящий, человек верующий. Сборник материалов конференции. СПб., Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2009. – 628 с.
31. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумов. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 416 с.
32. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихин. – М.: изд-во "Ad Marginem", 1997. 461 с.
33. Чикин А. А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2014. – 233 с.
34. Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001. - 560 с.