

УДК 130.3

Юлия Вадимовна Серебрякова, кандидат культурологии, доцент кафедры философии, ЧОУ ВО «Современный гуманитарный институт»
e-mail: Julia_serebro@mail.ru

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС И ТЕЛЕСНОСТЬ-НА-ПРЕДЕЛЕ.
ОПЫТ М. РИШИРА И Ж. БАТАЯ**

В статье раскрывается понятие «телесность-на-пределе», характеризующее шоковое состояние человека, т. е. экзистенциальный кризис перед лицом Ничто, в переживании техногенной, природной или социальной катастрофы (утрата дома, здоровья, близких, определенности будущего). Целью статьи является обоснование конструктивного разрешения этого кризиса экзистенции. Автор сравнивает два философских подхода к работе с телесностью-на-пределе: постфеноменологический (М. Ришир) и постмодернистский (Ж. Батай). Оба подхода можно назвать личным онтопроектированием (проектированием своей судьбы), однако результаты, к которым приходят философы, противоположны: если Ж. Батай показывает путь от бытия к за-бытию и самозабвению (Ничто низводит человека до состояния животного), то М. Ришир, исследуя авто-аффицированность на примере поэта, обозначает направление своеобразной «тренировки» в преодолении экзистенциального кризиса.

Ключевые слова: феноменология, постмодернизм, онтопроектирование, экзистенциальный кризис, телесность-на-пределе, авто-аффицированность.

Онтопроектирование преодоления экзистенциального кризиса в современной феноменологии

Человеческая жизнь в техногенной цивилизации теряет не только измерение глубины (в связи с доминированием общества потребления), безопасности (в связи с увеличением рисков здоровью в техногенных, природных и социальных катастрофах), но и измерение самостоятельности в преодолении экзистенциальных кризисов. Неожиданность катастрофы провоцирует «слепое пятно» разума: далеко не сразу придет осознание произошедшего. Когда привычный мир рухнул, человек вынужден (если найдет в себе силы) «начинать все с начала» – свою судьбу, семью, дом, социальные связи, – всю жизнь, но не прежнюю, а совершенно новую, в новых условиях. Одним из этих условий (границей на краю сингулярности аффективного вовлечения) становится отчаяние от пережитых утрат.

В философии экзистенциальный кризис описывается с разных точек зрения – анализа далеко не всегда артикулированного мировоззренческого кризиса, кризиса самоидентификации [15]; как предмет социогуманитарных наук [8]; в феноменологическом ключе [19]. В этой статье мы попробуем рассмотреть такое характерное для экзистенциального кризиса состояние, как телесность-на-пределе (авто-аффицированность), изучаемого в современной феноменологии, в сравнении с позицией одного из основоположников постмодернизма – Жоржа Батая (тотальная аффицированность).

Телесность-на-пределе, проявляющаяся в обращенности аффекта «на» и «внутри» субъекта, вводится в феноменологию в связи с признанием факта историчности феномена, конкретнее, через переживание сингулярности (а именно пограничное состояние экзистенциального кризиса в современном мире

открывает пропасть сингулярности постоянного эмоционального возвращения к переживанию утраты, понесенной в катастрофе). Сингулярности изучаются французскими феноменологами на микроуровне (М. Ришир), на макроуровне (М. Мерло-Понти), описываются, например, Э. Левинасом как травма катастрофы, которая производит субъекта в качестве того, кто может говорить от первого лица.

Так, продолжатель идей Э. Гуссерля М. Ришир, принимая во внимание критику Ж. Деррида [4, с. 49-52], полагает, что работа феноменолога заключается не в реконструкции первоначального смысла, а в его уточнении, развитии, т. е. «подлинном творчестве смысла» [22, с. 20]. С помощью «преувеличенной редукции» французский мыслитель анализирует это подлинное творчество смысла на примере поэта, обращающегося к самому себе с поэтической речью (как автора и слушателя одновременно, действующего, в том числе и телесно – голосом – на самого себя) [19].

Здесь происходит двойная авто-аффицированность: с одной стороны, поэзия вводит «дикое» бытие (в терминологии М. Мерло-Понти) в установившуюся знаковую систему языка, «переворачивает» знакомые слова [12, с. 175], с другой стороны, ритмическая природа стихотворения создает особую форму авто-аффицирования (вне времени и пространства) в контексте уже общепринятых смыслов [23]. Таким образом, Я оказывается раздвоено двумя разными способами и в двух разных направлениях: преобразования смысла и преобразования тела. Задачей исследователя в этом случае будет осмысление феноменов, колеблющихся между иллюзией и явлением, а именно, преобразование тела смысла через речь и паузу (ἐλοχί) в смысл тела.

Переживающий авто-аффицированность субъект уже не может являться самодостаточной и на-

всегда замкнутой на себе целостностью, что приводит к трем следствиям. Во-первых, культивируя авто-аффицированность, Я постоянно нарушает границы собственной телесности (доводит ее до пределов), однако при этом всегда находит «дорогу домой» (к норме границ, т.е. к смыслу). Во-вторых, поскольку опыт авто-аффицированности оказывается всегда личным опытом, Я обретает возможность строить свой собственный смысл (вне политики, экономики и прочих внешних причин, только исходя из собственных интуиций). В этом современная феноменология продолжает традицию онтопроектирования [10], основанную Ж.-П. Сартром («человек как принципиально незавершенный проект»). И в-третьих, похоже, только теперь феноменология избавляется от представления об идеальности (и универсальности) Я, т.е. преодолевает «метафизичность» (в которой упрекал Ж. Деррида Э. Гуссерля) классической философии изнутри.

Анти-проект Ж. Батая: против экзистенциализма, феноменологии и метафизики

Ж. Батай, современник и идейный противник Ж.-П. Сартра (он скорее выстраивает анти-проект, если пользоваться терминологией Сартра), радикальнее феноменологов: он идет дальше в своей критике метафизической онтологии, рассматривая последнюю с точки зрения опыта бытия – как тотальное принуждение к порядку [5]. Отметим, что неприятие четкой позиции экзистенциализма Сартра усиливается у Батая отказом и от обращенности к Истине, свойственной феноменологам, в особенности Э. Гуссерлю.

Подобно Л. Шестову, Батай принимает приоритет незнания перед истиной и/или методом [3]: он не стремится вынести некое знание из своих мистических озарений, тем более, не стремится поделиться этим знанием с другими людьми. Для него опыт бытия всегда является только «внутренним», личным (в этом он близок современным феноменологам), предназначенным, скорее, для «заражения», а не для исследования и схематизации.

Критикуя целостность как самодостаточность субъекта, французский философ оказывается антагонистом и проекта Просвещения, т.к. человек, в его представлении, должен потерять себя через терзание самоотречения, избегнув при этом «обособления индивида, сжимания в себе» [1, с. 35]. Как видим, взгляды Батая противоположны убеждениям И. Канта о мужестве самостоятельного мышления: французский философ утверждает критику не столько обособления, но при этом и самостоятельности, независимости. Человек, общаясь с Другим, не учится и не учит, он не стремится постичь идеал и стать идеалом для Другого, не стремится в коммуникации к обмену [20].

Для Батая и Бог не является идеалом, скорее, только некоторым «промежуточным пунктом»

к внутреннему опыту. Бог может быть открыт в этом опыте только потому, что он смертен, слеп, незнающ и бессилен, он не ведает самого себя, единственное, что он знает, – это собственное небытие. Бог становится скорее похож на человека, чем на величественное совершенство (религиозное представление) или на всезнающее могущество (представления рационалистов-метафизиков, начиная с Р. Декарта и до Г. Гегеля). Другими словами, такая «рамка», которая раньше обозначалась словом «Бог» и применялась для осмысления бесконечной и переливающейся внутри и вовне энергии человека, оказывается недействительной [11].

Мистический экстаз, или «внутренний опыт» [18] снятия внутренних границ, разрешается Батаем как гиперболизация трансгрессии: «Бог – ничто, если он не есть превозможение Бога во всех направлениях – в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны; наконец, в сторону ничто...» [2, с. 417]. Как видим, направление здесь задано все же одно: вульгарность – скверна – ничто. Мистицизм Батая оказывается мистицизмом без Бога [6] не только в силу того, что Богу не поклоняются (напротив, Его унижают), но и в силу того, что принцип осмысленной коммуникации в передаче другим людям своего опыта здесь не «работает».

Путь от бытия к за-бытию («переворачивание» бытия) заканчивается само-забвением, точнее, забвением себя в такой скверне и таком унижении, что повторить этот опыт немислимо. Насилие и сакральное [7] через эрос не только не отрицают, но подразумевают (по Батаю) друг друга, и противоречие между ними нельзя разрешить [16, с. 89]. Культ насилия превращает человека в смертоносное животное, которое бездумно и безудержно растрчивает себя без какой бы то ни было мысли о будущем.

Таким образом, в опыте экстаза снимается всякое различие между субъектом и объектом, внутренним и внешним: «Нет больше ни субъекта, ни объекта, есть «зияющая брешь» между ними, и в этой брешу, где растворяются субъект и объект, есть переход, сообщение, но не от одного к другому: и один, и другой утратили раздельное существование» [1, с. 116]. Не удивительно, что трата, за счет которой обнаруживается связь между субъектом и объектом, не предполагает субъекта как отдельную индивидуальность, а является игрой сакральных (и случайных) сил, становится самой аффективностью без субъекта [17]. Современный исследователь П. Ффренч обоснованно полагает, что в тайной группе «Ацефал», к которой принадлежал Батай, «сакральное выступает ... как область коллективной аффективности без субъекта» [21, с. 52]. Другими словами, в философии Ж. Батая авто-аффектация невозможна: тотальная ярость аффекта разрушает Я таким образом, что невозвращение к смыслу становится необратимым.

Заключение

Итак, экзистенциальный кризис, захватывающий травмой всё существо человека, воздействует в первую очередь на тело. Телесность, доведенная до предела мукой пребывания в руинах после катастрофы и мукой отчаяния после утрат, с необходимостью требует разрешения [13], и не только вербального. Для артикулирования аграмматических посланий тела в новых условиях бытия после катастрофы требуется некоторая остановка, ёлохї, условность, «рамка», относительно которой телесность-на-пределе сможет стать осмысленной.

Понятно, что система мышления Ж. Батая, в которой и сакральное, и Логос, и порядок, и представления о будущем «снимаются» в бездумной трате себя, эту «рамку» не только никоим образом не формирует, напротив, стремится все границы, установленные ранее в человеческом сообществе, преодолеть (утверждение бесконечной трансгрессии). После битвы (как буквально переводится фамилия этого философа) опустошенность может говорить об одном: скорее все возможные ресурсы конкретного человека закончатся, чем смысл как таковой. Если один человек сознательно отказывается от смысла своей жизни, это еще не значит, что смысл и достоинство навсегда и для всех будут отменены.

Так, главная героиня батаевского романа «История глаза» умирает после двадцати лет разврата от

одиночества и бесчувствия. Очевидно, что это не только не преодоление экзистенциального кризиса (ей больше незачем было жить в тридцать пять лет), а его усугубление, доведение себя до самоуничтожения, сознательное лишение собственной жизни ценности. Конечно, такая позиция не может считаться антропоцентрической [9, с. 52], поскольку в ней, как результат, необратимо нарушен баланс между осмыслением целостности мира и разумностью [14].

Полагаем, что авто-аффицированность, исследуемая в русле постфемологии, может стать конструктивным способом разрешения современных экзистенциальных кризисов, возникающих после пережитых катастроф (как техногенных, так и социальных). Во-первых, здесь анализируется своеобразная «тренировка» осмысления телесности-на-пределе (обращение поэта к самому себе стихотворной речью). Во-вторых, каждый человек, практикуя эту «рамку» установления новых границ телесности, самостоятельно наполняет ее своими собственными, личными смыслами. По сути, это личностное онтопроектирование. В-третьих, авто-аффективность включает опыт травмы в опыт нормы жизни. Разрыв, утрата, боль не просто «забываются», напротив, они усваиваются, становятся частью личной истории и потому могут быть переданы с помощью Логоса, который теперь не обязательно является Словом, хотя и касается Слова.

Литература

1. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – Санкт-Петербург: Аxiоma/Мифрил, 1997. – 336 с.
2. Батай, Ж. Divinus Deus / Ж. Батай // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Пер. Е.Д. Гальцовой. – Москва: Ладомир, 1999. – С. 411-544.
3. Ворожихина, К.В. Лев Шестов и Жорж Батай о природе философского незнания / К.В. Ворожихина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2014. – № 2. – С. 15-23.
4. Деррида, Ж. Голос и феномен / Ж. Деррида. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. – 208 с.
5. Евстропов, М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии / М.Н. Евстропов // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 344. – С. 50-56.
6. Зенкин, С.Н. Жорж Батай: мистицизм без Бога / С.Н. Зенкин // Arbor mundi. – 2011. – № 18. – С. 51-63.
7. Зыгмонт, А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая / А.И. Зыгмонт // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 3 (59). – С. 23-38.
8. Касавина, Н.А. Экзистенциальный опыт людей, переживших социокультурные потрясения, как предмет философии и социо-гуманитарных наук / Н.А. Касавина // Философские науки. – 2017. – № 7. – С. 22-26.
9. Ковтун, С.П., Шишкина, А.А. О сущности антропоцентризма в современных философских концепциях / С.П. Ковтун, А.А. Шишкина // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2018. – № 5. – С. 50-52.
10. Резник, Ю.М. Феноменология человека: бытие возможного: монография / Ю.М. Резник. – Москва: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. – 632 с.
11. Ростова, Н.Н. Бог как антисакральное: от Юма и Фейербаха до Батая и Мейясу / Н.Н. Ростова // Философия хозяйства. – 2014. – № 2 (92). – С. 176-189.
12. Серебрякова, Ю.В. Экзистенциальный кризис человека: от метафоры к понятию (опыт философствования С. Кржижановского, Ж.-П. Сартра и Ж. Лакана) / Ю.В. Серебрякова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота. – 2017. – № 2 (76). – С. 174-179.
13. Серебрякова, Ю.В. Экзистенциальный кризис и «руины» das Ding / Ю. В. Серебрякова // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 4. – С. 23-26.
14. Серебрякова, Ю.В. Контурный анализ ключевых идей Р. Декарта: разум как антитеза экзистенциальному кризису / Ю.В. Серебрякова // «Рационализм и универсалии культуры». IV Декартовские чтения.

Международная научная конференция. – Москва: НИУ «МИЭТ», ИФ РАН, РФО, РАНХиГС при Президенте РФ, 2017. – С. 43-51.

15. Суворова, О.С. Телесность и смертность человека: философско-мировоззренческие и методологические проблемы: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Ольга Семеновна Суворова. – Москва, 1995. – 364 с.

16. Тимофеева, О.В. Введение в эротическую философию Ж. Батая / О.В. Тимофеева. – Москва: НЛЮ, 2009. – 200 с.

17. Фокин, С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай / С.Л. Фокин. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.

18. Шутов, А.Ю. Система мышления Жоржа Батая: опыт реконструкции / А.Ю. Шутов // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2015. – № 1 (31). – С. 104-111.

19. Ямпольская, А.В. Аффективность как историческое измерение субъекта / А.В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 155-165.

20. Bizet, F. Une communication sans échange: Georges Bataille critique de Jean Genet / F. Bizet. – Genève: WPN, 2007. – 382 p.

21. Ffrench, P. After bata ille: sacrifice, exposure, community / P. Ffrench. – Oxford: Legenda, 2007. – 205 p.

22. Richir, M. Méditations phénoménologiques / M. Richir. – Grenoble: Jérôme Millon, 1992. – 326 p.

23. Richir, M. Variations sur le sublime et le soi / M. Richir. – Grenoble: Jérôme Millon, 2010. – 264 p.