

Жорж Батай о целостном подходе к человеку

*Э. М. Спирова (Московский гуманитарный университет)**

George Bataille on a holistic approach to man

E. M. Spirova (Moscow University of the Humanities)

Аннотация: Автор, анализируя проблему целостности человека на примере концепции Ж. Батая, одновременно обращается к работам Ф. Ницше и К. Ясперса. Батай раскрывает трагизм и драматичность данной темы, но по сути дела лишает человека постоянного стремления преодолеть свою фрагментарность.

Ключевые слова: человек, философия, власть, личность, фрагментарность, властолюбие, культура, ценность, человечество.

Abstract: The author, analyzing the problem of human integrity by the example of the conception by G. Bataille, simultaneously addresses herself to the works of F. Nietzsche and K. Jaspers. Bataille reveals the tragic and dramatic nature of this theme but essentially strips man of continuous desire to overcome his fragmentariness.

Key words: man, philosophy, power, personality, fragmentariness, love of power, culture, value, humankind.

В отечественной литературе существует представление о том, что Ницше был будто бы философом «воли к власти». Он сам якобы заявлял об этом и его воспринимали именно таким. Так, И.А. Моница пишет: «Своеобразную концепцию власти развивал Ф. Ницше. Он отмечал, что мы привыкли считать существование огромной массы форм, совместимой с происхождением их из некоторого единства. «Моя теория, – писал он, – гласила бы, что воля к власти есть примитивная форма аффекта, что все иные аффекты только ее видоизменения» (Ницше, 1994: 281). По мнению Ницше, все есть воля к власти, что кроме нее нет никакой физической, динамической или психической силы (Ницше, 1994: 282).

Но и в зарубежной литературе трактовка власти в философии Ницше также предполагает некоего фрагментарного человека, захваченного одной страстью. Разумеется, исследователи отмечают, что ницшеанская «воля к власти», следовательно, никоим образом не означает лишь «романтическое» желание и стремление чего-то еще безвластного к захвату власти. «Воля к

* Спирова Эльвира Маратовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, заместитель заведующего кафедрой психологии Российского государственного торгово-экономического университета. Тел.: (495) 439– 19–02. Эл. адрес: elvira-spirova@mail.ru

власти», как получается, – это самоуполномочение власти на превосходение самой себя. «Воля к власти» есть обозначение основной черты сущего и существа власти.

Правда, Ф. Ницше часто говорит, давая повод для недоразумений, о «силе». Он отмечает основную черту сущего как волю к власти. Все сущее, насколько оно есть и есть так, как оно есть, есть «воля к власти». Если все сущее есть воля к власти, то «имеет» ценность и «есть» как «ценность» только то, что исполняется властью в ее существе.

«Это начало действует во всем живом как воля к жизни и воля к власти, – пишет Г. Кнатт. – Чувства и разум человека также подпадают под эту мировую волю и ее намерения. Разум, правда, полагает, что он самодостаточен и способен преследовать собственные цели. В действительности же он является всего лишь подсобным орудием неосознанной воли, стремящийся сохранить и еще шире раздвинуть границы жизни. Эта мысль уже в некоторой степени перекликается с представлениями Фрейда, хотя здесь еще имеется существенная разница. Фрейд отнюдь не философ, он не пускается в общие рассуждения о развитии мира и человеческой жизни. К учению о бессознательном он подходит с другой стороны» (Кнатт, 1988: 266).

Ф. Ницше движущей силой истории объявил «волю к власти» – творческий инстинкт лидеров, преодолевающих своими сверхчеловеческими качествами инстинкт толпы. А. Адлер находился в этом вопросе под сильным влиянием Ф. Ницше.

Фрейд считал, что глубина интроспекции, достигнутая Ницше, никогда не будет достигнута кем-либо еще и вряд ли когда-нибудь снова будет достигнута. Теперь можно поставить вопрос о том, в чем отличие концепции Адлера от Ницше и Фрейда? Ницше, на мой взгляд, несомненно, рассматривает властолюбие как антропологическую особенность человека. Он пишет: «Любовь к власти есть демон людей. Дайте им все – здоровье, пищу, жилище, образование, – и они будут несчастны, капризны, потому что демон ждет, ждет и хочет удовлетворения. Отнимите у них все и удовлетворите их демона, и они станут счастливы, так счастливы, как могут быть счастливы люди демона» (Ницше, 1991: 117).

Однако Ницше рассматривал понятие «воля к власти» в более широком онтологическом аспекте, а вовсе не только антропологическую данность. Ведь и рассуждения Ницше о «сверхчеловеке», о черни, о гибели слабых продиктованы вовсе не размышлениями о человеческой природе, а о становлении мира, которому человек должен неукоснительно подчиниться. Люди, которые бывают немощны и безутешны, напрасно, по Ницше, сетуют на судьбу. Эти фанатики, считает он, причинили человечеству много зла: они

неутомимые сеятели плевел недовольства собой и ближними, презрения эпохой и миром. Целый ад преступников едва ли мог оказать такое удручающее воздействие, заражающее воздух, неприятное влияние и на такое громадное пространство времени, как эти сумасброды, сумасшедшие... (Ницше, 1991: 32-33).

Ницше, толкуя властолюбие, отмечал тонкость чувства власти. Наполеона очень огорчало то, что он плохо говорит, и в этом он не ошибался. Но его властолюбие, показывает Ницше, которое не пренебрегало никаким случаем и было тоньше, чем его тонкий ум, заставляло его говорить еще хуже, чем он мог. Таким образом, он мстил собственной досаде (он был завистлив ко всем своим аффектам, потому что они имели власть) и наслаждался своим автократическим произволом. Он даже, по словам немецкого философа, радовался втайне при мысли, что молнией и громом высшего авторитета, который заключался в союзе власти и гениальности, можно овладеть миром. Наполеон как совершенный, до конца додуманный тип страсти, по мысли Ницше, принадлежат к античному человечеству (Ницше, 1991: 112-113).

Несмотря на эти антропологические рассуждения о природе страсти, Ницше все-таки выходит за рамки философского постижения человека. Он полагает, что властолюбие относится к сущности мира. И даже задается вопросом: почему человек не видит сущего? Он сам стоит на дороге и закрывает собой сущее (Ницше, 1991: 161).

Жорж Батай, оценивая эти суждения, подчеркивает, что Ницше не был философом «воли к власти». Он скорее всего был философом зла. «Мне кажется, – пишет он, – что именно привлекательность, ценность зла придавали в его глазах смысл тому, что он желал, когда говорил о власти» (Батай, 2010: 15). По мнению французского философа, Ницше питал отвращение к людям, которые руководствовались волей к власти. Если бы он не испытывал удовольствия, пусть даже под давлением необходимости – от того, что попирает общепринятую мораль, то, несомненно, он не питал бы отвращения к силам подавления (к полиции). Собственную ненависть к добру Батай обосновывает тем, что она есть условие свободы.

Раскрывая концепцию Ницше, Батай подчеркивает, что его раздражает анархизм, пошлая апологетика преступников. Выставленная на показ практика гестапо, по его мнению, продемонстрировала глубокое родство между шпаной и полицией: никто не склонен так мучить, так свирепо служить аппарату принуждения, как люди без веры и закона. Французский философ считает, что каждый человек соединен с народом, он разделяет с ним страдания и победы, его чувства – часть живой массы (это так и в самые тяжкие времена).

Однако критику расхожего представления о Ницше как сторонника «воли к власти», Батай реализует вовсе не через желание отмежеваться от насилия. Ценность концепции Батая в реконструкции взглядов Ницше в том, что он ставит проблему целостности человека. И здесь Батай правомерно опирается на тексты самого Ницше. Немецкий философ писал: «Большинство воплощает собою человека в виде фрагментов и частных: человек получится, лишь если их всех сложить вместе. Целые эпохи, целые народы в этом смысле каким-то образом фрагментарны; и что человек развивается вот так, фрагментами, выражает, может быть, бережливость, свойственную развитию человечества. Поэтому отнюдь нельзя не замечать того, что дело все-таки исключительно в осуществлении синтетического человека, что люди низкого сорта, подавляющее большинство – всего-навсего прелюдии и подготовительные упражнения, из сыгранного единства которых там и сям возникает целостный человек, человек-веха, показывающий собою, сколь далеко к его времени продвинулось вперед человечество» (Ницше, 2005: 467-468).

Из этой цитаты Ницше рождается множество вопросов. Что означает эта фрагментарность, или, точнее, какова ее причина, если не потребность действовать, которая специализируется и ограничивается рамками предлагаемой деятельности? Даже если эта деятельность носит всеобщий характер, что бывает крайне редко, она стирает тотальный характер бытия, подчиняя каждый момент нашей жизни некоторому заданному результату. По этому поводу Ж. Батай пишет: «Действующий субъект делает смыслом бытия себя самого как тотальность частной цели, будь то даже наименее ограниченная цель, вроде величия государства или величия триумфа партии. Любая деятельность не может не быть ограниченной. Растение обычно не действует, не специализируется: оно специализируется, только если глотает мух!» (Батай, 2010: 19).

Между тем из философской антропологии известно, что именно растение в отличие от человека обладает видовой фрагментарностью. Об этом обстоятельно написано у К. Ясперса. Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям; каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования. О каждом живом существе на нашей планете можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в его инстинктуальной программе: пауки безошибочно плетут паутину – орудия лова; пчелы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы строят соты, не подозревая о необходимости предварительного архитектурного проекта...

Жесткая генетическая запрограммированность приводит к тому, что на многие поступки животные просто не способны. Они не совершают преступлений, убийств, которые предваряются расчетом, выгодой, не способны на подлость. Хочется возразить: а львица, которая ждет в засаде антилопу? Разве это не низость? Нет, львица – хищник, который добывает себе пропитание. Это вовсе не убийство за деньги.

«Что касается человека, – отмечает К. Ясперс, – то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели; человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами; человек же несет в себе элемент неустойчивости и ненадежности. Человек не предназначен для абсолютных, конечных форм жизни; следовательно, его существование неотделимо от случайностей и опасностей. Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально «болен»; он всецело зависит от собственного свободного выбора» (Ясперс, 1997: 140).

У животного все отправления организма, психологические реакции на окружающий мир нормальны и естественны. Оно ищет пищу или бежит от опасности. Человек слабо укоренен в природе, и эта его слабая укорененность может быть прослежена на примере инстинкта потребления пищи. Животное знает меру. Лошадь отличает травы съедобные от несъедобных – подсказывает инстинкт. Голодная кошка сначала попробует молоко, а лишь потом начнет лакать его, если оно нормальное. Медведь не станет есть про запас. У человека все его пищевые ограничения нарушены. Инстинкт слеп и глух.

Развитие животных изначально было направлено в сторону узкой специализации и поэтому пошло тупиковыми путями; потенциал для развития был сохранен за одним только человеком. О человеке можно сказать, что в основе своей он есть все («душа – это все», как говорил Аристотель). В самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным; и в этой незавершенности содержатся ростки будущего. По причинам, – как пишет К. Ясперс, – самому человеку неизвестным, его способности в основе неисчерпаемы; в своем воображении он может предвидеть ход событий и освещает свой путь истинными, фантастическими и утопическими целями.

На самом деле, потенциально человек может все; поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводится к какой-либо одной видовой категории; другого такого

вида в природе не существует. Будучи определен, то есть отнесен к какой-либо категории, человек утрачивает свою исконную целостность. В любой жизненной ситуации человек выступает как своего рода экспериментатор, имеющий возможность отступить, отойти в сторону, отказаться от продолжения «эксперимента». Это происходит потому, что в глубинах его природы сохраняются дальнейшие возможности – причем возможности эти принадлежат не столько отдельному индивиду (который идентифицируется с неким осуществленным содержанием), сколько человеку как некоей генетически детерминированной сущности.

Ж. Батай отмечает, что человек существует либо как солдат, профессиональный революционер, ученый, но не как целостный человек. Фрагментарное состояние человека – это в сущности то же самое, что и выбор объекта. Например, если человек ограничивает свои желания рамками государственных установлений, он знает, что должен делать. Если он потерпит крах, то это не имеет значения: главное, что он удачно разместил свое бытие во времени. Каждый момент оказался полезным. В каждый момент перед человеком открывалась возможность двигаться к выбранной цели: его время превращается в продвижение к этой цели (это то, что называют жизнью по привычке). По мысли Батая, всякое действие делает из человека фрагментарное существо.

Так что же такое целостность человека в представлении Ж. Батая? Он пишет: «Жизнь становится целостной, только если она подчинена объекту, который ее превосходит. В этом смысле сущностью тотальности является свобода. Тем не менее, я не могу пожелать стать целостным человеком благодаря лишь тому, что веду борьбу за свободу. Даже если эту борьбу я предпочитаю всем прочим, я не могу смешивать в себе состояние целостности и борьбу» (Батай, 2010: 20).

Но что такое свобода в понимании Ж. Батая? Ранее было сказано, что революционер, борющийся за свободу, также фрагментарен, как и солдат. Батай не понимает под свободой негативную борьбу против частного угнетения. Он толкует о позитивной свободе, которая ставит человека выше изуродованного существования. Ему приходится с горечью признать, что борьба за свободу означает, прежде всего, ее отчуждение.

Здесь в размышления Батая входит тема зла. Ведь действительно, если жизнь целостна, то ее нельзя раздробить, поставить на служение добру, даже если это добро для другого, для Бога или для меня самого. Таким образом, Батай по сути дела отказывается от проблемы тотальности в человеке. Он считает ее чрезмерностью, пустым стремлением. «Если я хочу реализовать тотальность в своем сознании, я должен соотнести себя с громадным,

комическим, мучительным потрясением, которое переживают все люди на земле. Это – потрясение во всех смыслах» (Батай, 2010: 23-24).

Целостное существование пребывает, согласно Батаю, за пределами смысла, оно есть сознательное присутствие человека в мире как лишенного смысла, как того, кому остается лишь быть тем, что он есть, не могущим превзойти себя и придать своим действиям какой-то смысл. Экзистенциальная позиция Батая состоит в том, что он характеризует человека как утратившего перспективы действия. Он находится без средств, без опоры, он проваливается. Здесь французский философ снова обращается к философии Ницше. Он отмечает, что если из «воли к власти» устранить двусмысленность, то судьба, которую Ницше предложил человеку, не может быть разорвана: никакое возвращение назад невозможно. В последнем законченном произведении Ницше «Ессо Номе» утверждается отсутствие цели, неподчинение автора какому-либо замыслу.

У Ницше, выходит, есть определение целостного человека. Это тот, чья жизнь представляет собой беспричинный праздник, праздник во всех смыслах этого слова – смех, танец, оргия, которые никогда никому не подчиняются, жертвоприношение, которое становится насмешкой над целями, средствами и моралью.

Однако что же остается обычному человеку, не вовлеченному в праздник? Каковы те посильные возможности, которые позволяют человеку преодолеть фрагментарность?

Ясперс указывает на многообразие фундаментальных целостностей. Ни одна из них не есть целое как таковое. Все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей. Немецкий философ критически относится к всеобщему стремлению абсолютизировать отдельные целостности. Невозможно, к примеру, отождествлять душу с центральным доминирующим фактором психики. В любой абсолютизации содержится элемент истины. Но чем дальше мы идем по пути абсолютизации, тем меньше остается от истины.

Вот реальные примеры абсолютизации относительных целостностей. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Вся психика сводится к одному только сознанию. Совокупность способностей объявляется единственной объективной реальностью, единственным предметом научного изучения. Соматопсихическое единство отождествляется с действительностью как таковой. Мир и дух – это те абсолюты, участие в которых тождественно психической жизни. Сумма характерологических качеств есть сущность души, а совокупность психически понятных связей – ее бытие. Теории якобы отражают истинную реальность. Тело – это все, а душа есть лишь эпифеномен событий,

происходящих в мозгу. Человек – лишь «промежуточная остановка» на путях реализации наследственных связей. Совокупность клинических реалий – это не что иное, как единство нозологической единицы, конституции и биоса. Человек представляет собой функцию общества и истории.

В истории психологии, философии эти образцы абсолютизации доказали свою несостоятельность. Ни одна из перечисленных целостностей, по мнению Ясперса, не может быть отождествлена с «человеческим» как таковым. Познание отдельного человека он сравнивает с плаванием по бесконечному морю в поисках неведомого континента: каждый раз, причаливая к берегу или к острову, мы узнаем что-то новое, но стоит нам объявить тот или иной промежуточный путь конечной целью всего путешествия, как пути к новым знаниям для нас закроются (Ясперс, 1997: 897). Теории подобны мелям. Мы упираемся в них и застреваем, так и не достигнув искомой земли.

Если, например, говорить о человеке как космопланетарном феномене, то совершенно очевидно, что он, сохраняя свою автономность как живое существо, в то же время связан с макромиром. Стало быть, сам человек может рассматриваться как некая относительная целостность по отношению к космическому единству. И далее – не является ли макромир в свою очередь частью еще какой-то целостности? Или правильнее рассматривать человека только как обособленное существо? Хорошо известно, что представление о человеке как малом мире (микрокосмос), находящемся в большом мире (макрокосмос), об их параллелизме и изоморфности – одна из древнейших натурфилософских концепций. Об этом свидетельствует космогоническая мифологема «вселенского человека» (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу).

На мой взгляд, обозначение различных характеристик человека вовсе не свидетельствует о том, что человек как родовое существо целостен. Американский философ У. Джеймс писал о том, что «в самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только физические и душевные качества, но также его платье, его дом, его жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имя, его лошади, его яхта и капиталы» (Джеймс, 1982: 61). Раскрывая различные элементы личности (физический, социальный и духовный), Джеймс имел в виду разнообразные подходы к изучению человека. Нет необходимости специально подчеркивать, что платье человека и его яхта не имеют прямого отношения к проблеме целостности человека.

Мы, видим, что проблема целостности человека затрагивает сложный комплекс различных философских проблем, которые требуют тщательного изучения. Речь вовсе не идет о скороспелой констатации целостности

человека по определению. Поэтому целостность – это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку проблемы диктует исследовательская оптика. Иначе говоря, целостность не задана человеку, а обретается им.

Уже отмечалось, что целостность – это некий идеал, к которому стремится человек. Однако важно подчеркнуть, что целостность – это и некая реальность. Ведь продвигаясь от одной частной целостности к другой, человек в известной мере реализует свой идеал. Если бы этот идеал бы принципиально недостижимым, то исчезла бы и внутренняя обостренная потребность человека в целостности (Гуревич, 2004).

В отечественной литературе понятия «цельность» и «целостность» применительно к человеку часто употребляются без различения. Однако важно провести различие между этими понятиями. Цельный человек может быть односторонним, а его единство способно оказаться фрагментарным.

Список литературы:

- Батай, Ж. (2010) Ницше. Воля к шансу. М.
- Гуревич, П. С. (2004) Проблема целостности человека. М.
- Джеймс, У. (1982) Личность // Психология личности. Тексты. М.
- Кнатт, Г. (1988) Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М.
- Монина, И. А. (2008) Властолюбие как антропологическая тайна // Философия и культура. – № 2. – С. 125-142.
- Ницше, Ф. (1994) Воля к власти. М.
- Ницше, Ф. (2005) Полное собрание соч. в 13-и тт. Т. 12. М.
- Ницше, Ф. (1991) Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. Свердловск.
- Ясперс, К. (1997) Общая психопатология. М.