

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

О.В. Попова

«БЫТЬ ТЕЛОМ» ИЛИ «ИМЕТЬ ТЕЛО», «БЫТЬ ПРОЕКТОМ» ИЛИ «ИМЕТЬ ПРОЕКТ»

Аннотация. В статье рассматриваются основные модели репрезентации телесности в этико-философской перспективе. Автор выделяет следующие подходы («парадигмы») репрезентации концептов «тело», «телесность» в современной философии: 1) «парадигма» бытия (экзистенциальный, холистический подход к телу); 2) «парадигма» обладания (инструментальное, функциональное понимание телесности); 3) «парадигма» конструирования (тело как проект, артефакт технологий). Каждая из данных моделей подразумевает определённый нормативный контекст и задаёт тот или иной способ формирования антропологических границ и антропологической нормы. Применяя историко-философский подход и этический анализ, автор демонстрирует, как в жизни современного человека «разыгрывается» диалектика бытия, обладания и конструирования. Автор приходит к выводу, что в эпоху интенсивного технологического развития «техники тела» как результат внешнего социокультурного преобразования биологического субстрата (телесности) постепенно трансформируются в техники тела как результат симбиоза жизни и технологии. Потенциальное встраивание биотехнологий в человеческое тело, воспроизводящее эффекты социализации и обучения, появление которых ранее зависело от культуры, способствует формированию новых способов "заботы о себе".

Ключевые слова: тело, телесность, философия тела, этика телесности, антропологическая границы, киборгизация человека, забота о себе, конструирование человека, проектирование человека, телесноориентированные исследования.

Abstract. The article is devoted to the main models of physicality in ethics and philosophy. The author of the article describes the following approaches ('paradigms') to the concepts of 'body' and 'physicality' in modern philosophy: 1) the 'paradigm' of existence (existential or holistic approach to body); 2) the 'paradigm' of possession (instrumental or functional concepts of body); 3) the 'paradigm' of construction (body as a project or a technological artefact). Each model involves particular standards and sets a certain type of formation of anthropological borders and anthropological norms. By applying the historical-philosophical approach and ethical analysis, the author demonstrates that in a life of a modern man there is always the dialectics of existence, possession and construction. The author concludes that at the epoch of the intensive technological development, body technologies created as a result of the external socio-cultural transformation of the biotic substrate ('physicality') are gradually turning into the body technologies that are the results of the symbiosis between life and technology. Potential integration of biotechnologies into a human body that have the effects of socialization and education creates new forms of 'self-care'.

Key words: body, physicality, philosophy of body, ethics of physicality, anthropological borders, cyborgization of man, self-care, construction of man, designing of man, body-oriented researches.

Если попытаться обозначить кредо морали в ее отношении к человеческой телесности, то его можно было эксплицировать, отталкиваясь от той роли, которую приписывала телесности классическая моральная философия, связывая ее с обузданием иррациональных, чувственных влечений, обусловленных воплощенностью человека в смертном теле. В данном контексте человеческое несовершенство осознавалось на фоне его стойкой подверженности аффективным

состояниям, склонности к пороку при недостаточно развитом моральном сознании. Собственно человеческая жизнь представляла реализацию некоего изначального предназначения – быть ареной борьбы между склонностями как следствием заданности порядком природы, воплощенном в человеческом теле, и долгом как необходимостью разрыва природной детерминации. Однако парадоксальность морали состоит в том, что ее самоопределение невозможно без учета телесного из-

мерения бытия. Моральный подвиг и моральное совершенствование прекратились бы в случае если бы исчезла чувственность как атрибутивный признак телесности. И в конечном счете преодоление телесности обратилось бы преодолением морали¹. Именно борьба с чувственностью как атрибутивным признаком телесности составляет сущность классического понимания морали. Моральное сознание с неизбежностью балансирует между двумя полюсами – полюсом воплощенного идеала морального совершенства, святости, на котором полностью подавлены чувственные порывы, и полюсом полного подчинения природному, телесному порядку, где соответственно приходится отказываться от координирующей и властной ипостаси разума. В этом последнем случае субъект исчезает, равняясь по онтологическому статусу с животными, его существование приходится лишено воздействия моральных и юридических норм, обращенных прежде всего к разумному существу.

Для первой половины XX-го в. рассмотрение человека в качестве целостного существа становится показателем смены способа конституирования субъективности. Несводимость субъекта ни к чистому разуму, ни к вызывающей приступы сартровской «тошноты» материальности тела проблематизировало онтологический статус субъекта. Человека нельзя редуцировать ни к каким характеристикам и свойствам, он определим лишь через самого себя, а значит, не определим вовсе, не определим никак.

Вместе с тем внимание исследователей не обходит стороной процесс социального конституирования субъективности. Речь идет не столько о том, что формирование субъекта рассматривается в контексте ансамбля общественных отношений (хотя и об этом тоже), но прежде всего о новых формах воздействия на индивида, в том числе с помощью инженерно-технической мысли, которые подвергают переосмыслению онтологический статус человека, задают новые формы вопрошания о его бытии и новые ответы на вопрос: что есть человек? Во многом это оказалось обусловлено поистине бурным развитием научно-технической мысли во второй половине XX в. (развитие нейрофизиологии, геной инженерии, нанотехнологий), с которым оказалось связано разворачивание потенций вмешательства в природу человека и такого манипулирования ею, которое приводило к поистине

фантастическим последствиям в отношении изменения онтологического статуса человека и вследствие этого к новым видам моральных дилемм.

Контрастные характеристики феномена телесности: понимание её в качестве собственности, представляющей естественный орудийный аспект жизнедеятельности субъекта (функциональная программа исследования телесности, выражающаяся в гносеологической установке «я имею тело») или в качестве экзистенции, необъективированной сущности суждение «я есть тело»), как социокультурного и технологического конструкта позволяют выделить следующие подходы («парадигмы») к репрезентации концептов «тело», «телесность»: 1) «парадигма» бытия (экзистенциальный, холистический подход к телу); 2) «парадигма» обладания (инструментальное, функциональное понимание телесности); 3) «парадигма» конструирования (тело как проект, артефакт технологий). Каждая из данных моделей скрывает определенный нормативный контекст и за каждой из них стоит свой способ понимания самого себя в мире и отражения мира в плоти собственного тела.

«Парадигма» бытия

Понимание тела как тела личности, а человека, прежде всего, как воплощенного субъекта характеризует идеал ренессансного человека (в свою очередь почерпнутый в античности), который вновь актуализируется на горизонте современного мышления о человеке. В этическом отношении целостное представление о человеке постулирует отказ от рассмотрения телесности в модусе владения и обладания, что грамматически выражается в конструкции «у меня есть тело», и предполагает его восприятие в модусе бытия и утверждая, что Я – это мое тело². Принцип целостности, заложенный в этом суждении, характеризует право человека быть тождественным самому себе и своему телу, постулируя его неприкосновенность перед различного рода манипулятивными вмешательствами.

Вместе с тем, если Другой воспринимается как тело вне личностнообразующих смыслов, то в отношении него могут высказываться суждения в деперсонализированном ключе на основании использования машинной или биологической аналогии. То, к чему редуцируют человека натуралистические теории и что оправдывается с естественнонаучной

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 336.

² Фромм Э. Иметь или быть. (<http://psylib.biz/bpage/13/1>).

точки зрения, является противоестественным, когда подобную редукцию субъект осуществляет по отношению к самому себе. Поэтому онтологическая уверенность имеет место лишь там, где собственное бытие переживается как «реальное, живое и цельное», там, где я не свожу себя к предмету природного мира, не являюсь автоматом, роботом и т.д.³

Человек представлен многослойностью, разнотелностью бытия, в нем как бы происходит взятая в космическом масштабе драма самопреодоления телесного, – от тела-вещи – к живому телу, от просто живого тела к телу человеческому как телу-субъекту. Живые тела отличаются от неживых как утверждающие пространство от только наполняющих пространство (Г. Плеснер), человеческие тела пренебрегают свои собственные пространственные границы, которые ограничивали бы его как вещь. С одной стороны, человек полностью сливается со своим телом, но, с другой, он пытается выйти за границы своих телесных функций, чтобы утвердить свое человеческое Я. Человеческое Я не совпадает с пространственными границами, протяженностью, заданной телом, оно «простирается» в предельном несогласии со своим собственным существованием к Другим Я, которые в своей сплоченности делают возможным духовный мир⁴. В то же время как индивид, а не духовная личность, человек ничем не отличается от других индивидов. Он конституирован наряду с другими людьми сходным образом и его индивидуальность есть ни что иное, как нереализованная возможность быть иным.

Человек никогда полностью не совпадает со своей телесностью, он утверждает себя в акте отрыва от нее, в эксцентричности (Г. Плеснер) либо же через структуры культуры, которым субъект делегирует полномочия осуществлять разрыв с природой относительно отдельно взятого индивида (А. Гелен⁵). Поэтому, несмотря на свое «бытие телом», то есть существование в единстве и неразрывности жизненного опыта, самоидентификация субъекта как морального существа возможна лишь посредством преодоления биологической детерминации. Осознание человеком своей конечности (очевидно, наполненное экзистенциальным стра-

хом) как относительно оформленного контурами телесного пространства, так и относительно исчерпаемости жизненного времени подталкивает его к расширению собственных границ.

Обладание телом подразумевает осознание субъектом того, что он может быть видимым как объект, и в то же время соотносится с его стремлением быть видимым как субъект. Человеку «кажется, что чужой взгляд, обзирающий его тело, похищает его у него самого, или, напротив, демонстрация своего тела делает другого беззащитным, и этот другой тем самым будет обращен в рабство. Таким образом, стыд и бесстыдство обретают место в диалектике моего я и другого – в диалектике господина и раба: коль скоро я обладаю телом, то могу быть сведен до состояния объекта под взглядом другого и уже не принимаюсь им в расчет как личность или, наоборот, могу стать его господином и в свою очередь разглядывать его; однако это господство – тупик, так как с момента признания моей ценности желанием другого, другой уже не является личностью, признания которой я желал, он отныне – существо очарованное, несвободное и в таком качестве не имеет для меня значения»⁶. Таким образом, Другой конституируется, его действия «наблюдаются как действия насекомого»⁷.

Итак, человеческое тело обладает парадоксальным статусом, являя собой и самость и ее Другого, будучи и инструментом действия, и претерпевающей структурой, материал для реализации (как для самого субъекта, так и для Другого); оно присутствует и обладает способностью «не быть», впадая в анонимное состояние, оно обладающее и обладаемое, неустранимо двусмысленное, рабски свободное, то Нечто, опыт чего «открывает нам форму двусмысленного существования... Оно всегда есть нечто иное, чем то, что оно есть, оно всегда – сексуальность и в то же время свобода, оно коренится в природе в тот же самый момент, когда преобразуется культурой, оно никогда не замыкается в самом себе и никогда не преодолевается... Стало быть, я емь мое тело, по крайней мере, ровно настолько, насколько что-то имену, и, с другой стороны, мое тело есть своего рода естественный субъект, предварительный набросок моего целостного бытия»⁸.

³ Лэинг Р. Разделенное Я // Логос. 1992. № 3.

⁴ См.: там же.

⁵ См.: Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревич; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.

⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 460.

⁷ Там же. С. 460.

⁸ Там же. С. 258.

Как стали возможны «тела без лица»

М. Мерло-Понти четко обозначил двуплановость постижения человеческого тела: оно является и инструментализируемым материалом, и естественным субъектом, осуществляющим процесс инструментализации собственной телесности. Человеческое тело – это природа, которая коренится в культуре и одновременно с этим – культура, которая вытекает из самой природы. Сущность телесного можно усмотреть в его способности быть инструментализируемым объектом. Процесс такой инструментализации осуществляет автономный субъект. Автономность субъекта зачастую оценивается через его способность контролировать собственное тело, обеспечение его приемлемого функционирования, необходимого для осуществления рациональной деятельности.

Общаясь друг с другом в повседневной жизни, мы имеем дело с телом, презентующим личность, с телом, обладающим лицом, выражающим определенный, спроецированный как вовне, так и внутрь себя взгляд. Своим взглядом каждый субъект поставлен в центр мироздания.

Возникновение инструменталистского отношения к своему телу являет собой одновременно и акт освоения (и присвоения) субъектом своей телесности, и акт «освоения» тела в различного рода социальных практиках. Особым модусом этого освоения является приписывание телу характеристик механистического устройства. Тело уподобляется инструменту, механизму, машине в познавательных целях или же в целях эксплуатации, абстрагируясь от персональной «нагрузки» телесности. Так рождаются «тела без лица».

Э. Гидденс использовал выражение «тела без лица» в отношении десубъективированных объектов дисциплинирования, описанных М. Фуко⁹. Такие объекты (тела) до такой степени олицетворяют интенции их «создателей», что вполне могли бы считаться искусственными объектами. Эти тела максимально инструментализируемы, максимально функциональны. Предел этого максимализма – потеря лица, персоны, превращение тела в машину.

М. Фуко пишет, что «Великая книга о Человеке-машине создавалась одновременно в двух регистрах: анатомо-метафизическом – первые страницы были написаны Декартом, последую-

щие медиками и философами; и технико-политическом, образованном совокупностью военных, школьных и больничных уставов, а также эмпирических и рассчитанных процедур контроля над действиями тела или их исправления»¹⁰. Речь идет о том, что одной из основополагающих установок дисциплинарного общества является вера в то, что нет бесполезных тел, есть тела, не сформированные дисциплиной для определенной деятельности, тела не обученные. Как отмечает М. Фуко: «Человек-машина» Ламетри – одновременно материалистическая редукция души и общая теория муштры, где в центре правит понятие «послушности», добавляющее к телу анализируемому телу манипулируемое. Послушное тело можно подчинить, использовать, преобразовать и усовершенствовать»¹¹.

Дисциплинарное общество не заинтересовано в уникальности личности, в нем человек важен прежде всего как элемент серии, элементы которой выполняют общественно полезную функцию лишь в своей совокупности. В своем наиболее вопиющей форме телом, из которого извлекается прибыль, является тело, подвергшееся сексуальной эксплуатации. Весьма показательной в этом отношении является фигура либертена де Сада.

Так, садовый либертен легитимизирует право распоряжения не только собственным телом, но и телом любого другого человека, если оно вызывает интерес как объект наслаждения. Садовское насилие прежде всего является функциональным. Оно возможно, когда охватывает масштабы группового тела. Оно гротескно, нереально. Но в этой гротескности усматриваются черты самого общества, которое также держится на нечеловеческом основании. Как отмечает М. Энафф, Сад демонстрирует, что тело вступило в эпоху своего промышленного предназначения, оно отныне подчинено извлечению прибыли и эксплуатации¹². Восприятие собственной телесности у либертена связано с осознанием ее в качестве вещи, собственности, которой можно распоряжаться по своему усмотрению. Другой рассматривается также как вещь, сулящая удо-

⁹ См.: Йоас Х. Креативность действия. СПб.: Алетейя, 2005. С. 278.

¹⁰ Фуко М. Надзирать и наказывать. (http://www.philosophy.ru/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html).

¹¹ Там же.

¹² См.: Марсель Энафф. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005.

вольствие, и присваивается как вещь. Он является продолжением тела либертена, второй его границей, очерчивающей пространство органов, подключаемых к собственной системе. «Групповое тело наилучшим образом воплощает тело либертена в том смысле, в каком говорят о дипломатическом или армейском корпусе: речь идет о собрании индивидов, которые за счет выполнения общих функций превращаются в институцию»¹³.

Военная, школьная и больничная дисциплина, уставы и кодексы поведения в совокупности с подогнанным под них миром вещей – школьных парт, больничных кроватей, армейских коек – «закрепляют» наше понимание того, что наши тела, да и мы сами – ничто иное, как социальные конструкции, артефакты, а человек в целом – не только нечто данное, но еще и заданное: культурой, обществом, технической средой. Они являются и продолжениями его существа и одновременно социальными константами, детерминирующими его существование. Человек находится в процессе непрерывного самопреобразования, включаясь в бесконечный процесс социальных интеракций. Как социальная конструкция он определен целями и ценностями своего сообщества, предопределяющими его к исполнению той или иной социальной роли, подобно тому как вещь предназначена к выполнению той или иной функции. XIX-й век отчетливо показывает простую истину: нет бесполезных тел, есть тела, не сформированные дисциплиной для определенной деятельности, тела не обученные. Тела дисциплинированные – это, прежде всего, тела послушные. Подчинение, дисциплинирование тела оправдывается идеей преобразования и усовершенствования. Наш век усваивает эту истину на свой прагматический лад: улучшение, расширение человеческих тел в производственных целях станет делом особых технологий улучшения, модуляции человеческих качеств («enhancement»). В связи с их появлением возникает активное обсуждение таких вопросов: можем ли мы менять генетический профиль человека, чтобы он стал более выносливым и стрессоустойчивым, т.е. качествами, которые особенно востребованы в определенных секторах занятости или можно ли применять особые стимулирующие лекарственные средства с целью повышения производительности труда, по своему действию в десятки раз превышающие эффект кофеина (например, среди хирургов, прово-

дящих сложные многочасовые операции), или же использовать когнитивные усилители, стимуляторы мозга в тех видах занятости, которые выглядят малопривлекательными или требующими огромной концентрации.

Если дисциплинарное общество приравнило человека к элементу серии, несущему общественно полезную функцию, к механизму исправно работающей социальной машины, приносящей прибыль и сулящей благо социальному целому, то современные биотехнологии изменили инструментальное отношение человека к собственному телу, которое задавалось социокультурным аспектом жизнедеятельности. В результате «техники тела» как результат внешнего социокультурного преобразования биологического субстрата (телесности) постепенно трансформируются в техники тела как результат симбиоза жизни и технологии. Возможно, совсем скоро мы будем носить в себе наши генетически модифицированные хабитусы и менять их в угоду производственной моде, дисциплинируя их в соответствии с требованиями работодателей и соответствующим уровнем развития технологий. Таким образом, современная свехчеловеческая идентичность оказалась проектом, воплощенным в форме машины, запчасти которой (ими можно считать и фрагменты ДНК, и нейроны, и просто отдельные части тела) можно менять бесконечно долго.

Современное проектирование будущего, человека будущего и его ценностей, а также его образа ограничено воображением, чутко реагирующим на технологический зов эпохи. Человек всегда оказывается заложником форм воображаемого. Воображаемое сегодняшнего дня все настойчивее обращается к теме превращения наших тел в искусственно-естественную данность, которая в режиме целенаправленных модификаций и спланированного контроля превращается в заданность, проект биотехнологического преобразования.

Естество наших тел приобретает черты артефакта в своего рода соревнованиях между культурой и природой. Однако природа, «живое» сегодня все больше покрывается нестираемым следом человеческого присутствия, становясь объектом конструирования и фактически технического дизайна: «Сегодняшние биологические объекты (животные, микробы, культуры клеток и т.п. и т.д.) представляют собой запатентованные изделия (артефакты или «чистые линии») биотехнологических компаний, обладающие нужными генети-

¹³ Там же. С. 56.

ческими и иными свойствами»¹⁴. «Живость» человека, его естественность все сильнее отторгаются биотехнологическим вмешательством.

Мы не владеем телом как личностью. В неопределенности существования мы не имеем возможности полностью объективировать свое тело, объективация возникает лишь там, где есть захваченность взглядом, где обнаруживает себя социальный фактор. В связи с этим субъект постигает свое собственное Я в его отличности от того образа, репрезентацию которого ухватывает весь «видящий», «взирающий» социальный мир.

Другой заставляет соотносить опыт присутствия человека в этом мире с позицией наблюдателя – судьбы, заставляющего субъекта конституировать себя под чьим-либо пристальным взором. Речь может идти как о глазах ребенка, пробуждающих широкий спектр человеческих эмоций, так и о взоре собственной совести, принуждающей к моральному долгу. Взгляд Другого конституирует нас и образы наших тел.

Однако что происходит в случае, если Другой и взгляд Другого – это ничто иное, как технический объект? Современность остро поставила перед человеком проблему «техновзгляда». Под ним я буду подразумевать феномен приписывания технике (например, гуманоидным роботам или чипам, вживленным в телесность или наблюдающим за человеком измерительным медицинским приборам) функции Другого, следящего за человеком.

Представьте себе, что Вы склоняетесь над колыбелью. На Вас смотрит младенец. На Ваш взгляд Вам отвечают взглядом. На Ваше присутствие Вам отвечают присутствием, новорожденные заворачивают свои присутствием.

Однако представьте себе и другую ситуацию: Вы склоняетесь над колыбелью младенца, пристально глядящего на Вас, протягиваете руку, чтобы его погладить и при прикосновении понимаете, что перед Вами не совсем младенец и даже не совсем человек?

Д. Деннет в работе «Виды психики: на пути к пониманию сознания» поставил проблему, которую можно было бы обозначить как проблему «лживого взгляда». Когда Другой смотрит на нас, этот Другой не обязательно будет человеком. Например, нас мо-

жет обмануть робот, движения глаз которого будут похожи на гуманоидные. Вот робот Ког из Массачусетского технологического института, «движения частей тела которого были обескураживающе похожи на гуманоидные... Если смотреть Когу прямо в глаза, в то время как он автоматически смотрит в ответ, это может оказать «заораживающее» действие на непосвященного, но за этими глазами никого нет – пока, во всяком случае»¹⁵.

Взгляд робота, имитирующий взгляд человека, может вызвать беспокойство и тревогу, но также и безразличие и радость, и даже восхищение. В реальном мире воздействие взгляда парадоксально: не всякий человеческий взгляд или образ человеческого тела вызывает у нас моральное чувство, мы можем игнорировать эстетически непривлекательные объекты или такие образы человеческих существ, которые способны вызвать у нас отвращение. Вместе с тем если «аргумент взгляда», направленный на человека, не всегда срабатывает, то все сильнее заявляет о себе аргумент техно-взгляда. И в число тех, из-за которых он не прекращает свое действие, могут входить все, кто по каким-то параметрам отклоняется от социальной нормы, от модных эталонов человеческих существ, наполняющих пространство массовой культуры.

Взгляд технического устройства (робота), казалось бы, ни к чему не обязывает. Однако замешательство и беспокойство, которые он вызывает, способны стать предвестниками появления в дальнейшем морального ответа. Вместе с роботами люди способны испытывать глубокие чувства, о которых, возможно, они позабыли или в которых разочаровались в человеческом сообществе. Между техническим устройством и человеком возникают тесные эмоциональные связи. Поэтому электронные собаки или роботы-младенцы становятся объектами повышенного проявления нежности и внимания.

Почему срабатывает аргумент техновзгляда? Возможно, потому что мы чувствуем, что мы и есть роботы. Это также ответ Деннета, правда, он дает его в очень своеобразной юмористической форме. Вспоминая о самореплицирующихся макромолекулах, из которых состоит наше тело, Деннет заявляет, что «Больше нет серьезных оснований сомневаться в том, что мы – прямые потомки этих самореплици-

¹⁴ Тищенко П.Д. Машина как антропопроекция (зонд) // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 17. Человек-NBIC машина (философские исследования). М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2013. С. 9.

¹⁵ Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/denn/).

рующих роботов. Мы млекопитающие, а все млекопитающие произошли от рептилий, предками которых были рыбы; предками же рыб были морские создания, довольно похожие на червей, которые в свою очередь произошли несколько сотен миллионов лет назад от более простых многоклеточных созданий, произошедших около трех миллиардов лет назад от самореплицирующихся макромолекул¹⁶. И подводя итог, он шуточно замечает: «Скажем яснее: ваша пра-пра... бабушка была роботом!». Из этого можно сделать столь же лаконичный этический вывод: давайте уважать прабабушек! Если же говорить на более серьезном теоретическом уровне, то объединение человечества может произойти в контексте биоцентристской парадигмы, но не потому, что мы все живые существа, а постольку, поскольку каждый из нас является роботом, поскольку внутри каждого из нас где-то звучит голос: об уважении к первопредку своего тела. К роботу. Человеческое существо любит роботов, поскольку, взглядываясь в себя, любит себя.

Заключение

Инструментализация человеческого тела с помощью технических приборов и использования биотехнологий смещает процесс конституирования субъективности в область конструирования его телесности средствами биотехнологий. Современный человек поставлен перед проблемой невозможности абсолютной идентификации человек. Его тождество обретается на границе с миром искусственных объектов. Однако уже сейчас эта граница может проходить внутри его тела. Да и будет ли это границей? Или естественной предзаданностью быть спроектированным? Будущая челове-

ческая идентичность может быть выстроена различными путями, в том числе в качестве проекта, воплощенного в форме машины, запчасти которой (ими можно считать и фрагменты ДНК, и нейроны, и просто отдельные части тела) можно менять бесконечно долго или же в форме информации, к которой можно предоставить открытый доступ.

Зададимся вопросом, как же возможна «забота о себе» в тени этих перемен? Не так давно мы могли в духе М. Фуко утверждать, что субъектом всех телесных, инструментальных и речевых действий является душа и именно о ней как о субъекте мы и должны заботиться. Однако уже сейчас возникают предпосылки к появлению новых модусов заботы, связанные с тем, что в человеческое сообщество отныне могут быть включены и такие «виды» человеческих существ, представители которых могут оказаться крайне близки как животным, так и машинам. Уже сейчас ведется обсуждение проблем «возвышения» животных («uplifting»), то есть такого улучшения их способностей, в особенности, интеллекта, которое позволит им стать человекоподобными животными. В современную эпоху знание о технологиях, обусловивших собственное происхождение, может оказаться более решающим, чем построение собственного генеалогического древа.

Встраивание биотехнологий в человеческое тело, воспроизводящее эффекты социализации и обучения, появление которых ранее зависело от культуры, модифицируют нашу «заботу о себе» таким образом, чтобы будущие «алкивиады» могли беседовать с роботами – сократами, (оказываясь при ближайшем рассмотрении всего лишь усовершенствованными животными с улучшенными когнитивными способностями), восславляя сложность собственной онтологической архитектуры.

Список литературы:

1. Берталанди Л. Новый подход к проблеме души и тела / Пер. Е.Г. Рудневой // Психология и психотехника. 2012. № 10. С. 77-89.
2. Богданова В.О. Эпистемология телесности: от модели «тело-протез» к модели «тело-сознание» // Философия и культура. 2011. № 2. С. 9-19.
3. Буллингтон Дж. Феноменологический подход к выражению психосоматического тела. Глава 2. Живое тело / Пер. Е.Г. Рудневой // Психология и психотехника. 2013. № 5. С. 492-505. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8741).
4. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревич; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
5. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/denn/).
6. Джафарова Дж.Т. Экзистенция старости // Философия и культура. 2012. № 12. С. 71-77.

¹⁶ Там же.

7. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
8. Йоас Х. Креативность действия. СПб.: Алетейя, 2005.
9. Князева Ю.А. Телесные маски душевных болезней // Психология и психотехника. 2011. № 1. С. 15-24.
10. Лэинг Р. Разделенное Я // Логос. 1992. № 3.
11. Мальцева В.В. Философия телесности в свете концепции культуры времени // Философия и культура. 2012. № 11. С. 39-43.
12. Марсель Энафф. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005.
13. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999.
14. Спирова Э.М. Пластическая операция и образ тела // Психология и психотехника. 2010. № 1. С. 79-89.
15. Суковатая В.А. «Другой» у Гомера: семантика гендера и сексуальности // Культура и искусство. 2012. № 6. С. 52-60.
16. Тищенко П.Д. Машина как антропопроекция (зонд) // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 17. Человек-NBIC машина (философские исследования). М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2013.
17. Фромм Э. Иметь или быть. (<http://psylib.biz/bpage/13/1>).
18. Фуко М. Надзирать и наказывать. (http://www.philosophy.ru/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html).
19. Чеснов Я.В. Игра, женщина и математика // Философия и культура. 2013. № 2. С. 182-196. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.02.6).
20. Чеснов Я.В. Экзистенция: низ тела // Философия и культура. 2011. № 4. С. 46-57.

References (transliteration):

1. Bertalanfi L. Novyi podkhod k probleme dush i i tela / Per. E.G. Rudnevoi // Psikhologiya i psikhotehnika. 2012. № 10. S. 77-89.
2. Bogdanova V.O. Epistemologiya telesnosti: ot modeli «telo-protez» k modeli «telo-soznanie» // Filosofiya i kul'tura. 2011. № 2. S. 9-19.
3. Bullington Dzh. Fenomenologicheskii podkhod k vyrazheniyu psikhosomaticheskogo tela. Glava 2. Zhivoe telo / Per. E.G. Rudnevoi // Psikhologiya i psikhotehnika. 2013. № 5. S. 492-505. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8741).
4. Gelen A. O sistematike antropologii // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: Perevody / Sost. i poslesl. P.S. Gurevich; Obshch. red. Yu.N. Popova. M.: Progress, 1988.
5. Dennet D. Vidy psikhiki: na puti k ponimaniyu soznaniya. M.: Ideya-Press, 2004. (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/denn/).
6. Dzhafarova Dzh.T. Ekzistentsiya starosti // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 12. S. 71-77.
7. Il'in I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretности Бога i cheloveka. SPb.: Nauka, 1994.
8. Ioas Kh. Kreativnost' deistviya. SPb.: Aleteiya, 2005.
9. Knyazeva Yu.A. Telesnye maski dushevnykh boleznei // Psikhologiya i psikhotehnika. 2011. № 1. S. 15-24.
10. Leing R. Razdelennoe Ya // Logos. 1992. № 3.
11. Mal'tseva V.V. Filosofiya telesnosti v svete kontseptsii kul'tury vremeni // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 11. S. 39-43.
12. Marsel' Enaff. Markiz de Sad. Izobretenie tela libertena. SPb.: ITs «Gumanitarnaya Akademiya», 2005.
13. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. SPb.: Yuventa, Nauka, 1999.
14. Spirova E.M. Plasticheskaya operatsiya i obraz tela // Psikhologiya i psikhotehnika. 2010. № 1. S. 79-89.
15. Sukovataya V.A. «Drugoi» u Gomera: semantika gendera i seksual'nosti // Kul'tura i iskusstvo. 2012. № 6. S. 52-60.
16. Tishchenko P.D. Mashina kak antropoproektsiya (zond) // Rabochie tetrady po bioetike. Vyp. 17. Chelovek-NBIC mashina (filosofskie issledovaniya). M.: Izd-vo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 2013.
17. Fromm E. Imet' ili byt'. (<http://psylib.biz/bpage/13/1>).
18. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat'. (http://www.philosophy.ru/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html).
19. Chesnov Ya.V. Igra, zhenshchina i matematika // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 2. S. 182-196. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.02.6).
20. Chesnov Ya.V. Ekzistentsiya: niz tela // Filosofiya i kul'tura. 2011. № 4. S. 46-57.