

СЕРГЕЙ ГАШКОВ

## К проблеме телесности во французской постфеноменологии

Характер французской философской (пост)феноменологии оказывается напрямую связан с укорененностью исследования в бытии и мире, что вызывает подчеркнутый феноменологический интерес к радикальной постановке под вопрос мыслящей субъективности в ее жизненном и мировом присутствии. Поэтому в феноменологической и постфеноменологической французской традиции, как нам представляется, проблематика языка и смысла, понимания и текста, оказывается «вторичной» по отношению к проблематике свободы и истории, телесности и данности.

Целью данного небольшого исследования является демонстрация некоторых важнейших моментов развития представления проблематики телесного во французской постфеноменологии. Средоточием такого анализа выступает проведение последовательной историко-философской связи свободы – «бестелесного» сознания (Сартр), тела в его «бытии-в-мире» (Мерло-Понти), тела как синтеза собственных характеристик и тела как начала воплощения «нетелесных» (*incorporels*) характеристик<sup>1</sup> (Маркуцци), а также тела-плоти как самоаффектации (М. Анри) и феноменальности сущего (Ж.-Л. Марион).

<sup>1</sup> Под «нетелесными» («нематериальными») характеристиками у Маркуцци следует понимать любое идеальное содержание (мысли, чувства, воля и т. д.), которое классические материалистические учения рассматривали в плоскости социально-психологической «надстройки» над телесностью, то есть абстрагируя их от индивидуально-телесной формы. Буквальная передача слова *incorporel* как «нетелесный» нам кажется более удачным переводом в данном контексте, чем «нематериальный», поскольку здесь идеальное противопоставляется не материальному, а телесному. К тому же сохраняется непосредственная связь, прослеживаемая даже в этимологии, «нетелесностей» (*incorporels*) с «воплощениями» (*incorporations*). «Нетелесные», по сути, «воплощаются», то есть становятся в ходе психологических процессов частью телесного, которое, строго говоря, психологией не рассматривается. Таким образом, мы

## Ничтожащее сознание (Сартр) и исторически бытийствующее в мире тело (Мерло-Понти)

Первый фундаментальный парадокс, который мы встречаем, рассматривая сознание, находящееся «в-мире», — это парадокс сознания и ничто, то есть субъекта, который приходит к чистому сознанию или сознанию себя как «чистого, незаполненного сознания», которое Сартр описывает в терминах свободы или свободного сознания. Своеобразным ответом на парадокс свободного сознания явилось введение Мерло-Понти телесной наполненности человеческого сознания.

В «Бытие и ничто» (1943) Сартр утверждал, что человеческое бытие в мире определяется способностью человека изменять окружающий его мир своей деятельностью, так что даже раб, находящийся в цепях, все же имеет выбор рискнуть разбить цепи или умереть: «... человек, будучи обречен быть свободным, несет бремя всего мира на своих плечах: он в ответе за мир и за себя самого как способ бытия»<sup>2</sup>.

Таким образом, перед каждым человеком во всякий момент его пребывания в мире стоит первоочередной вопрос о том, как распорядиться своей свободой и что можно сделать для мира и для себя в этом мире, и настоятельность такого выбора имплицитно ответственность каждого индивида в отношении судеб всего сущего. В работе 1946 года «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр пишет: «Я ответствен <...> за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще»<sup>3</sup>. Итак, мы видим, в частности, что французский экзистенциализм в лице Сартра во многом отошел от изначальных предпосылок, заложенных Хайдеггером. *Dasein*, человеческое «бытие-в-мире», определялось немецким философом прежде всего через «бытие-к-смерти», иными словами, существование определено «экзистенциалами» более глубокими, чем сознание. Для Сартра же на первый план выходит свобода человеческого сознания как таковая, осуществлением которой является действие, подразумевающее ответственность.

Морис Мерло-Понти, стремясь расширить понятие сознания, определял его как «конститутивную инстанцию всякого значения», а также ставил задачу взаимно «примирить» сознание человека с «опытом его собственного тела», философской области, традиционно игнорируемой философами. В его работе «Феноменология восприятия» (1945) можно обнаружить множество моментов, прямо перекликающихся с сартровской проблематикой и являющихся иногда, по сути, развитием, а иногда имманентной критикой его концепции сознания. Отметим некоторые из них, которые наиболее важны для нашей работы.

можем пользоваться терминами «нетелесные» и «воплощаемые» не только применительно к изложению концепции Маркуцци, но и в более широком употреблении.  
<sup>2</sup> Sartre J. P. L'Être et le Néant. 1943. P. 256.

<sup>3</sup> Сартр «Экзистенциализм — это гуманизм» // Сумерки богов. М., 1989. С. 324.

Сартр и Мерло-Понти сходятся между собой в том, что они, говоря о свободе индивидуального сознания в его отношении к миру, выступают с концепцией определенности сознания по отношению к «третьему лицу». Не само индивидуальное «я», считают они, является целиком и полностью для себя некоей вещью мира, например «стариком, чиновником, горбуном, ревнивцем, умирающим...»<sup>4</sup>, то есть это не есть акцидентальное состояние сознания, возвращающегося к самому себе, но то, что человек есть в первую очередь по отношению к другому, что не исключает того, что сам человек может к себе относиться как «другой». Однако в том, что касается понятия свободы, Мерло-Понти возражает Сартру: если мы называем свободой всякое свободное действие, не обращая внимания на существование предшествующих ей действий, для нее совершенных, то само значение понятия свободы теряется. Иными словами, свобода индивида в понимании Сартра оказывается возможной во всякий момент благодаря его способности обратить в ничто то, что эту свободу сдерживает, так как несвобода, по сути, сводится к психологическому фактору и «трудности свободы», в принципе, всегда преодолимы (что, собственно, является рационалистической позицией). Но оказывается ли возможным, спрашивает тот же Мерло-Понти, одним действием преодолеть, например, комплекс неполноценности, развивавшийся в человеке в течение двадцати лет и т. д.? Таким образом, человек, согласно Мерло-Понти и вопреки Сартру, существует не только в измерении настоящего, но и в измерении прошлого, и особенно в случае свободы, так как, когда он, например, «решается преодолеть комплекс неполноценности», это означает, что он «ангажирован в неполноценность, что избрал там место жительства, что это прошлое <...> имеет <...> определенный вес, что оно не есть сумма событий где-то там, но <...> атмосфера моего настоящего»<sup>5</sup>. Итак, свобода не уничтожает нашу ситуацию, поскольку наша ситуация вовлечена в жизнь и не может быть «вырвана» из нее, подобно тому, как, скажем, мы вырываем или выкапываем какое-нибудь растение; свобода, согласно Мерло-Понти, черпает средства своего осуществления из жизни и не может быть оторвана от того прошлого, к которому человек принадлежит.

Другой связанный с этим момент касается отношения субъекта и истории. Критикуя позицию Сартра как близкую идеализму, Мерло-Понти соглашается с ним в том, что, конечно, субъект не мыслит сам себя как историческое сознание, но лишь принимая решение участвовать в историческом событии, и история поэтому, по всей видимости, не имеет другого смысла, нежели тот, который мы в нее привносим<sup>6</sup>. Однако, по мнению Мерло-Понти, такая идеалистическая точка зрения ничем не «лучше» того объективизма, который объявляет общественное сознание

<sup>4</sup> См.: *Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception.* P. 502–505.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 505.

<sup>6</sup>

продуктом общественного бытия, признавая лишь пассивное присутствие субъективного сознания в исторической каузальности.

Таким образом, в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти выстраивает «альтернативную» феноменологическую онтологию, делающую центром внимания проблему конституции телесности, телесно-интенционального и чувственно воспринимаемого мира. «Отношение с бытием» завязывается, согласно Мерло-Понти, в опыте исследующего мир и вещи тела. Это отношение есть познание сокровенного о себе самом, подчеркивает философ в докладе, представленном в Коллеж де Франс в 1951 году, которое происходит в опыте чувственного познания, «последовательно проводящего от качественных категорий к пространственным, от пространства к вещи и к горизонту вещного, то есть к миру, который уже здесь есть»<sup>7</sup>.

### **Эмпирическая психология Маркуцци и феноменологический метод при анализе телесного Мерло-Понти**

Следует отметить, что вопрос о человеческом теле в его органической связи с миром не подлежит изучению какой-либо отдельной дисциплиной. Для положительных наук тело является определенной границей рациональности, ограничителем научного дискурса, за которым находятся лишь случайные гипотезы. Для философии же проблема тела оставалась областью применения здравого смысла, то есть областью, не помеченной знаком особого интереса (имеется в виду в рамках некоторых установок, лишаящих тело собственного принципа организации и толкующего его как вовлеченное в функционирование иных механизмов: власти, экономики и т. д.).

Тем не менее проблема телесности оказывается интересной и привлекательной для той же философии, а именно по той причине, что тело в силу указанной специфики знания о нем никогда не может выступить независимым началом (принципом) для формирования некоей особенной дисциплины о нем. Преимущество для философов состоит в том, что проблематика телесности открывает определенную перспективу интеллектуальных разработок, не ограниченных напрямую дисциплинарными рамками и поэтому характеризующуюся значительной свободой междисциплинарного поиска.

Аналитика телесного всегда может быть лишь в отношении чего-либо близкого, некоего «со-бытия», «души», «социальности» или «заботы о здоровье». Эта близость определяет тело в его субъективности и в его синтезе. Благодаря такому определению возможна аналитика тела как совокупности воплощенных «нетелесных» (*incorporels*).

Аналитика «воплощений телесного» осуществляется Мерло-Понти в первой части «Феноменологии восприятия». Тело рассматрива-

<sup>7</sup> См.: *Merleau-Ponty. Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953.* Paris, Éditions Gallimard. 1953.

ется им в отношении его собственных характеристик, он отличает его от собственно субъективности. С введением понятия «сексуальности» тела Мерло-Понти, на наш взгляд, удастся показать, что тело является не неким субъектом возможностей воплощения «нетелесных», но некоей субстанцией, обладающей собственным характером. С другой стороны, благодаря такой концепции телесности, в которой определяющей является сексуальность, мы можем отслеживать образование «науки тела». Под «наукой тела» подразумевается не некая новая форма знания, а знание о том, что тело есть и что ему присуще. Предметом такой «науки» может оказаться синтез собственного тела, который Мерло-Понти описывает как принципиально отличный от синтеза объекта внешнего мира.

«Тело следует сравнивать не с физическим объектом, а с произведением искусства... Роман, поэма, картина, музыкальный отрывок суть индивиды, то есть существа, в которых невозможно отличить выражение от выражаемого, смысл которых доступен лишь через прямой контакт и которые передают повсюду свое значение, не покидая своего места во времени и пространстве. В этом смысле наше тело можно сравнить с произведением искусства»<sup>8</sup>.

Аналитику телесности, или «науку тела», мы можем обнаружить и в книге «Искусственные тела» Макса Маркуцци — современного французского философа, работающего в русле «постфеноменологии». Маркуцци исходит из идеи кризиса «нетелесных» идеалов. Маркуцци не дает определения, но мы предположим с некоторой долей уверенности, что под идеалами «нетелесных» следует понимать объекты в рамках такого научного знания, как современные психология и физиология. А «нетелесные» сами по себе являются теми репрезентациями, которые тело вне зависимости от разума формирует в себе из того, что оно «воплощает» из внешнего мира, и поэтому мы также будем их называть «воплощаемыми нетелесными». Именно этот кризис идеального характеризует, согласно Маркуцци, рождение современного видения тела. Он пытается доказать, что воплощение есть некий процесс выработки телом «идеала» самого себя. Однако этот идеал не есть что-либо отличное от самого тела, нечто внешнее телесности. Специфика проблематики тела, о которой идет речь, — это специфика способа тела быть собой, который отличает тело от «нетелесных сущностей» и противопоставляется им.

«Тело стало бы самим собой, то есть чистым телом без нетелесных воплощаемых сущностей, в этом схватывании (*saisie*) для себя, нацеленным на самое себя»<sup>9</sup>.

Самость тела, согласно Маркуцци, есть его «бытие-собой» в перспективе будущего. «Нетелесные» сущности являются основными объектами нау-

<sup>8</sup> Merleau-Ponty. Op. cit. P.177.

<sup>9</sup> Marcuzzi M. Les Corps Artificiels. P. 11.

ки, которая изучает также телесные проявления в классической психологии. Маркуцци полагает, что следует перейти к «радикальному атеизму», то есть отказу от всякой идеальности, чтобы не упустить строгость мысли о теле. Таким образом, современная теория тела избавится от предрассудков, происходящих из концептов «классической психологии». Помимо всего прочего, он выделяет также положительный остаток, необходимый для формирования современной концепции тела. Схватывание тела с помощью чувств, которое было по этой причине важно для психологии, так же важно для феноменологического видения живой телесности.

Понятие экспериментальной психологии рассматривается как у Мерло-Понти, так и у Маркуцци. Здесь уже речь идет о психологии, которая в принципе отказывалась от метафизических притязаний субстанциалистской субъективности. С другой же стороны, она отличалась от той позитивистской психологии, которая изучала телесные факты в порядке функционирования органов в их формальном взаимодействии. В экспериментальной психологии можно увидеть принципиальное отличие в отношении способов объективации тела в физиологии. Речь идет о методах объективации, которые были предложены позитивистской физиологией XIX века, подменявшей, по сути, психологический эксперимент физиологическим. Таким образом, психология анализирует принципиально другой аспект объективности, нежели физиология; отличая физический процесс восприятия от психического, она различает тем самым данные в сознании объекты от самого этого сознания, и индивидуальное сознание является, следовательно, неким «вторичным» объектом по отношению к остальным объектам восприятия.

«Когда классическая психология описывала собственно тело, она приписывала ему „свойства“, которые несовместимы со статусом объекта. Она говорила о том, что мое тело отличается от стола или лампы, поскольку оно постоянно воспринимаемо, в то время как [от стола или лампы] я могу отвернуться. Тело есть, согласно классической психологии, некий объект, с которым я не могу расстаться»<sup>10</sup>.

Таким образом, проблема формирования метода экспериментального изучения телесности в психологии упирается здесь в вопрос о том, какой статус получают отношения «тела» и «нетелесных» объектов в психологии. Иными словами, как говорит Мерло-Понти, если классическая психология уже различала между собой тело и прочие «нетелесные» объекты, то почему же она не сделала из этого философские выводы и не выделила особый объективно-субъективный статус тела-носителя индивидуального сознания?

Можно предположить, что концепция Маркуцци, рассматривающая «нетелесные» (*incorporels*) как следствия отношения тел между собой, была бы невозможна без опоры на понимание тела как автономного

<sup>10</sup> Merleau-Ponty. Op. cit. P. 106.

и самовоспроизводящего феномена, как это было сделано у Мерло-Понти в его «Феноменологии восприятия». Ведь речь не идет у него, как это было, например, у Фр. Brentano, о том, чтобы построить экспериментальную психологию вопреки физиологии, на одном только принципе внутреннего восприятия. Физиология и психология имеют общие основания — не только исторические, но и онтологические. Поэтому вопрос о физиологическом или психологическом характере опыта тела служит для уточнения статуса самих «нетелесных», является вопросом подхода к отношению тела к его «нетелесным».

Одним словом, речь идет о следующем вопросе: с помощью каких механизмов восприятия можно иметь отношение к тому, что является телом, и к его отношению к миру? Роль «нетелесных» в этой связи находится тем не менее под вопросом, потому как окончательно не известно, следует ли их рассматривать как составляющие тела или нет. Общая проблема для Мерло-Понти и Маркуцци — это определение области телесного, то есть демонстрация того, что следует считать феноменами телесного. Мерло-Понти предпринимает анализ классических предрассудков, касающихся представления, а Маркуцци пытается объяснить отношение тела к его «нетелесным воплощаемым». Речь идет, таким образом, о таком видении тела, в котором тело имеет дело отныне со всеми феноменами, к которым оно себя относит и через которые становится собой. Что важно для Маркуцци — так это то, как современность ставит проблему самости тела, и, следовательно, то, как на экспериментальной почве возможно теоретизировать эту философскую проблему.

Все современные исследования телесного принимают как само собой разумеющееся то положение, что начало всякого восприятия находится в головном мозгу человека. Вероятно, эта точка зрения укрепилась со времен Декарта, который именно в головном мозгу находил точку одушевленности тела. Никто, разумеется, не собирается всерьез оспаривать физиологические теории высшей нервной деятельности. Речь идет о восприятии как об основном определении телесного. Маркуцци рассматривает опыт неврологов, который, конечно же, следует традиционной схематике восприятия тела через чувства, хотя очевидно, что его целью, как и нашей здесь, является новое переосмысление проблемы телесного, которое радикально бы отличалось от психологии, и даже в той ее части, которая представлена как физиология, и возвращалась бы к опыту, который в другом контексте был бы назван непосредственным. Соответственно, рассматривая тело как объект этого мира, психофизиология устанавливает причинно-следственную связь между ними.

1) одни неврологи, такие как Жан-Пьер Шанже, пытаются показать, что мозговые рецепторы отвечают за чувствительность тела к информации, и поэтому тело в мировосприятии и воплощении «нетелесных» сводится к головному мозгу и роль самих «нетелесных» в формировании истины ничтожна;

2) другие, например Джон С. Экклз, предполагают, что «нетелесные» играют некоторую роль в формировании представлений в теле лишь постольку, поскольку они опосредствованы историей. Получается, что восприятие представляет собой смесь телесного и нетелесного в форме «психонов»;

3) точка зрения самого Маркуцци состоит в том, чтобы рассматривать не только чувства, но, например, и язык как способ отношения к объекту.

«Чтобы изучить телесные эффекты, — пишет Маркуцци, — необходимо „выйти“ из поля, заданного тематикой мозговой деятельности, и рассматривать не просто некоторый орган мысли в его изолированной позиции, но представить себе полное отношение некоторого сущего к миру, в котором мир требует тело целиком и полностью»<sup>11</sup>.

Как тут не вспомнить, допустим, разработки теории «телесного ума» в рамках когнитивной лингвистики Дж. Лакоффа, пытавшегося доказать, что от того, как выглядят человеческие тела и как они функционируют, зависит то, как рождаются категории человеческого мышления, и то, что мы не способны помыслить ничего, что недоступно нашему «телесному уму».

В классическую эпоху, которая продолжается и в современной психофизиологии, понятие сознания мыслилось прежде всего как представление объекта некоей духовной субстанции, вот почему такие свойства живого тела, как язык, сексуальность и т.д., как равные телесные не рассматривались. В современности мы можем наблюдать разнообразие методов и практик раскрытия телесности. Чтобы изучить тело в его единстве с миром, Мерло-Понти предлагал опереться на феноменологический метод. Преимущество этого метода состояло в том, чтобы детально рассматривать и анализировать различные аспекты отношения тела к миру и обосновать существенные характеристики восприятия этого мира. В то время как экспериментальная психология, как бы глубоко она ни понимала свой предмет, все равно оставаясь в пределах своих дисциплинарных требований, исследует только поле субъективного, философия, вооружившись феноменологическим методом, способна раскрыть в достаточной мере эту сложную артикуляцию субъективного и объективного, мира и телесного. И если согласиться с тем, что экспериментальная психология (построенная на чистом опыте) традиционно формирует для феноменологии исходный базис феноменальности, то эта дисциплина в свою очередь должна быть переработана и преодолена в порядке редукции естественной установки.

### **Тело и плоть в «католической» постфеноменологии: М. Анри и Ж.-Л. Марион**

Известные французские постфеноменологи Мишель Анри (1922–2002) и Жан-Люк Марион (1946 г. р.) принадлежат к так называемому «католи-

<sup>11</sup> *Marcuzzi M.* Op. cit. P. 84.



ческому повороту французской феноменологии», и их интерес к проблеме телесного носит двоякий характер: собственно феноменологический и теологический (в составе их критической, теологически направленной феноменологии).

Мишель Анри возвращает проблематику сознания к «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля (1913), хотя, как мы увидим, стремится «преодолеть» феноменологию, обогащая ее в основном за счет особенной философии Жизни. Научное утверждение, согласно которому сознание не является личным (*impersonnelle*), поскольку должно иметь абсолютно всеобщее значение, не должно везде и всегда автоматически означать того, что сознание получает аффекты<sup>12</sup> в таком «неперсональном» качестве. Способность получать аффекты, «впечатляемость» (*affectibilité*), конституирует само сознание, а именно чистую феноменальность как таковую, исходную феноменальность всех феноменов. Таким образом, согласно Анри, никакая «объективность» не может обходиться без эмоционального слоя, и сама природа и физический мир-космос обладают в сознательном их представлении определенной живой плотью (*chair*). Однако у Гуссерля, замечает Анри, хоть и выдвинут фактически тезис об «импрессивности» (*impressivité*) сознания, но он не развернут в радикальную «материальную» («гилетическую») феноменологию — задача, которую французский философ ставит себе в работе «Материальная феноменология» (1990)<sup>13</sup>.

Рассмотрим более детально интерпретацию гуссерлианской идеи телесности у Мариона, который основывается на «Картезианских размышлениях» Гуссерля (1929). В «Данном» (*Etant donné*, 1997) Марион указывает на наличие четырех видов наполненных феноменов. Первый он называет «событие», то есть исторический феномен, который наполня-

<sup>12</sup> Понятие «аффектированность» (или «импрессивность») во французской философии имеет большое значение. Речь идет о пассивном состоянии сознания, переводе греческого термина *παθη* через латинское *affectio*. «Технический и критический философский словарь» А. Делаланда дает следующее определение аффекта («аффектации»): «Аффект — всякое движение чувственности, которое состоит в изменении (ее) состояния, вызванного некоей внешней причиной» (*Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. V. 1. Paris, PUF. 1926. P. 29). *Аффектами* называют особенно боль, удовольствие и то, что является в собственном смысле эмоциями, в то время как склонности и пристрастия являются *аффективными склонностями*. В современную эпоху понятие аффекта расширилось, приобрело множество толкований. Смысл «аффектированности» у Анри непосредственно связан с тем, что сознание рассматривается в первую очередь не только как абстрактно-активное, но и как связанное с конкретно-пассивным впечатлением душевно-аффективного характера. В этом плане можно различать гетеро- и автоаффектацию, так как источник аффектации чувственности имеет двоякий характер: объективный и психологический. Кроме того, мы находим похожий термин «страсти души» (*passions de l'âme*), который также переводит *παθη*. Начиная с картезианства, такими «страстями» назывались длительные аффекты, наполненные образным или иным содержанием, которые господствовали над духовной жизнью человека.

<sup>13</sup> *Henry M. Phénoménologie matérielle*. Paris, PUF. 1990.

ет количественную категорию, когда некое историческое происшествие переходит границы и рамки своего времени и места. Второй вид наполненных феноменов представляет собой наполнение качества, которое он называет «идол». Наполнение категории отношения называется плотью. Четвертый, последний, вид, который является наполнением категорий модальности, он называет «образом». Впрочем, образ, как он подробно доказывает, вбирает в себя смысл всех категорий и превосходит наполненность, являющуюся степенью данности к новой степени, которую он связывает уже не с данностью, а с откровением.

«Плоть определяется... как идентичность того, что соприкасается со средой в том месте, где имеется это соприкосновение (Аристотель), то есть чувствуемого с тем, кто чувствует (Гуссерль), но также видимого и видения, слышимого и слуха, в общем аффектируемого с аффектирующим (Анри)»<sup>14</sup>. Для того чтобы в себе аффектироваться, плоть должна быть аффектирована ничем иным, кроме себя самой. То есть все «аффекты»: радость, печаль, любовь, живое воспоминание (Пруст) или голос совести как ужас перед небытием (Хайдеггер) — не приходят к ней извне, но находятся в самой плоти.

В работе «Сверх того» (*De surcroît*, 2001) Марион гораздо подробнее анализирует феномен плоти. Плоть, как один из важнейших видов феноменов данности, обеспечивает «эго» собственным, то есть тем, что по-немецки называется *Selbst* («самость»).

Феноменологическая данность по Мариону — это данность самого себя, восприятие самого себя как самого себя. Но в отношении самости и самосознания, себя самого и переживания собственного тела и собственной жизни всегда оказывается определенный зазор, который переживается самостью как чуждость себе самой. Где и как «я» могло бы не оставаться чуждым себе?

«Я становлюсь таким, испытывая себя, и я испытываю себя, становясь плотью (*en prenant chair*)»<sup>15</sup>.

Традиционно отсчет интеллектуального отказа от рассмотрения опыта собственного тела принято начинать с Декарта. Марион, будучи, впрочем, видным специалистом в философии Декарта, пытается показать, что Декарт (в противовес тому, что принято считать) не игнорирует проблему телесности и плоти. Если я получаю ложные идеи от Бога или обманщика, то, значит, я уже есть некое нечто, а именно тело, наделенное чувствами, но коль скоро я сомневаюсь в том, чтобы себя таковым обозначить, то я есть нечто иное, а именно мыслящая вещь.

Тело, наделенное чувствами, не уподобляется у Декарта остальным телам мира. Тела мира являются объектами чувств, но сами ничего не чувствуют. Однако мое собственное тело, подчеркивает Марион, хоть и впи-

<sup>14</sup> Marion J.-L. *Etant donné*. Paris, PUF. 1997. P. 117.

<sup>15</sup> Marion. *De surcroît*. Paris, PUF. 2001. P. 100.

сывается в мир, способно чувствовать само себя и быть аффектированно чувственным. Причина того, что тело, наделенное чувствами, не становится телом мира, состоит в том, что оно обладает характером «чувствительности» (*sentable*) (неологизм, вводимый Марионом). Различал ли Декарт между чувствующим духом и чувствующим телом? Если да, то оказывается, что в рамках картезианской философии постановка задачи описания живого тела представляется невыполнимой.

«Декарт сам не сумел бы возвести на уровень понятия различие („дистинкцию“) чувственного как чувствующее чувственное (дух) и как чувствуемое чувственное („чувствимое“ (*sentable*) тело), к употреблению которого, его, впрочем, вынуждала сама суть дела. Описываемый феномен требовал бы большего, чем могли бы показать понятия, которыми располагала философия. Герменевтика... оказывалась недостаточна, чтобы предоставить феномен как таковой, в себе»<sup>16</sup>.

Подводя итог, следует заметить, что для Декарта, согласно Мариону, несмотря на то что он и не стремится этого доказывать, «эго» («сознание») определено в своем неопределенном существовании как тело и чувство до того, как признается тезис о том, что «когито» существует<sup>17</sup>. Таким образом, даже для Декарта «я» связано (*alligatus*) с «моим» чувствующим телом. Согласно требованию феноменологической дескрипции, *res cogitans* (содержащая сомнение, понимание, утверждение, отрицание, воление, воображение и чувство) определяется через чувственность и «эго» дается как плоть.

Заслуга в различении плоти и тела принадлежит Гуссерлю, который утверждал, что плоть отличается от всякого объекта физического мира.

«Если я редуцирую других людей к их собственному, то я получаю физические тела (*Körper*), но если я редуцирую себя самого, то я получаю плоть (*Leib*) и, соответственно, мою душу или психосоматическую единицу, которая действует в этой плоти и через нее на внешний мир и страдает от этого»<sup>18</sup>.

Собственное плоти<sup>19</sup> есть страдание, ее пассивность, ее восприимчивость, без которых ничего в этом мире никогда не появится. Рука не явля-

<sup>16</sup> Ibid. P. 103.

<sup>17</sup> Выбор латинских терминов диктуется здесь самим характером их очевидности. «Эго» (*ego*) — «я» у Декарта, врожденная идея души, то есть то «я», которое не есть никоим образом «абсолютный субъект» Фихте и Гегеля, но и не «сознание» как «осознавание» эмпирического мира. «Когито» (*cogito*) есть не просто «мышление», а именно, как укажет тот же Хайдеггер, «собрание» (*coagitatio*) всех интеллектуальных способностей и чувственности (*sensationes*) души.

<sup>18</sup> Husserl E. *Méditations cartésiennes*. V. P. 146. Trad. française, cit. per ibidem. P. 105.

<sup>19</sup> «Плоть» в традиции противопоставляется «духу» в том смысле, в котором она представляет собой «совокупность естественных инстинктов животной жизни» (Деланд). Св. Павел подчеркивает: «...плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, чего хотели бы» (К Галатам, гл. 5, 17). В споре Декарта с Гассенди они называют друг друга шутили-

ется телом; когда она трогает предмет, она становится плотью. Плоть может быть «отелеснена», а тело никогда не может стать плотью. Более того, плоть и тело феноменологически противоположны, тем более радикально, что одно (плоть) имеет функцию являть через чувственность, причем так, что оно исчезает как таковое, а другое (тело) — по самому своему определению нечто видимое и появляющееся само видимым — никогда не в состоянии явить нечто другое, почувствовать другое, иметь цель в чем-то ином, кроме себя. Тело появляется, а плоть остается невидимой, поскольку ее функция — являть видению то, что видимо.

Вся феноменализация<sup>20</sup> мира, утверждает Марион, проходит через плоть... Для Гуссерля первоначально плоть есть средство и среда всякого восприятия. Плоть не может быть исключена, так как я не могу отделить себя от своей плоти, это есть самое изначальное мое (*das Ursprünglichst Meine*).

«Эго когито» убеждается в себе, в собственном существовании, не по самоощущению (*identité*), а по непосредственному доступу к себе. «Когито», согласно Анри, «чувствует себя», оно есть самоаффектация, предшествующая всякому репрезентативному «отклонению»<sup>21</sup>. «Когито», по Мариону, который следует тому же Гуссерлю, воплощается (или не воплощается). Одушевленный сюжет может, конечно, мыслиться без материальной плоти (как некий призрак), но никогда не может быть начисто лишен всякой плоти. «Эго» набрасывает себе плоть как набрасывают гипс на посмертную маску, «эго» фиксируется, только когда оно получает плоть.

Итак, «плоть», согласно Мариону, неотделима от «эго», и поэтому возникает вопрос о статусе неиндивидуального и вневременного «эго». Коль скоро существует плоть, то существуют боль, наслаждение, страдание, которые от нее неотделимы. Также должно существовать время плоти, которое мы переживаем через взросление и старение. Чтобы сформулировать решительный аргумент в пользу неотделимости плоти от «эго», рассуждает философ, мы должны будем сначала остановиться в нашем занятии «герменевтикой самого себя», «негативной» (Декарт) или «позитивной» (Паскаль), чтобы перейти затем ко второй операции в феноменологическом стиле: прямого доступа к «само-данности». Время для «я» не существует, но оно оставляет след на теле и особенно на лице. «На моем лице время предпочитает оставлять следы, свои следы. Это следы времени, которые запечатлеваются на лице, отличают его от других, меняют его»<sup>22</sup>.

во «дух» (*mens*) и «плоть» (*caro*). Французские постфеноменологи исходят прежде всего из указанного гуссерлевского различия между «телом» как «объектом внешнего мира» и «плотью» как редукции «я» к психофизической единице.

<sup>20</sup> То есть явление объектов («тел») мира в качестве феноменов или, грубо говоря, объектов сознания. Человеческое «я», или «плоть», в терминах Анри и Мариона — до того, как представлять иное (репрезентация), — обладает характером «уже-данного» и идеей сознания как «при-данного».

<sup>21</sup> См. выше. Любая репрезентация в этом смысле есть «отклонение», поскольку направлена на внешний объект.

<sup>22</sup> Ibid. P. 114.

Таким образом, согласно Мариону, плоть есть единственная аутентичная собственность<sup>23</sup> и самость человека. Собственное человека состоит не в том, чтобы «обладать логосом»,<sup>24</sup> как гласило аристотелевское определение, а в том, чтобы получать плоть. Логос как отношение к себе не может состояться иначе, нежели через плоть. Рождение, приятие плоти имеет не биологический, а феноменологический статус. «И если имеется вечность, то это воскрешение телесное», — говорит Марион<sup>25</sup>.

Марион полагает, что следует мыслить «приятие плоти» (физическое рождение данного человека) исходя из данности, как фундирующую детерминацию всякого феномена. Поскольку, как утверждает Марион, все, что дается, не обязательно «феноменализируется» (то есть становится феноменом, явленностью для нас через нашу собственную «аффектируемую» «плоть»), но все, что феноменализируется, должно быть изначально дано. Поскольку я обладаю «плотью», феномен дается мне в моей «отрешенности», которая есть специфика моего существования в этом мире. Будучи уникальным в мире, феномен «феноменализируется» мной и дает мне тем самым меня самого. «Плоть» дает мне только само «чистое» эго, в то же время, в которое все остальное мне дается, оно фиксирует его как «при-данное» (*a-donné*). Если субъективность, заключает Марион, должна превзойти деструкцию метафизического субъекта, то такая субъективность может произойти только от «плоти», в которой смешиваются гетеро- и автоаффектация.

В 2000 году М. Анри публикует работу, целиком посвященную проблематике плоти: «Воплощение, философия плоти», в которой противопоставляет живую и чувственную плоть (такую, какой мы ее постоянно ощущаем) материальному и инертному телу (каким оно видится со стороны), подобно телам, о которых говорил Марион. Мишель Анри предлагает в этой книге выработать феноменологию «плоти», которая приводила бы к изначальному понятию плоти, не конституируемому, но данному в «пра-откровении» Жизни, а также феноменологию Воплощения. Согласно Анри, хотя плоть традиционно рассматривалась как убежище греха, она в рамках хри-

<sup>23</sup> Слово *propriété* принято часто переводить через «свойство», хотя это слово несет в себе оттенок чего-то особенного и частного. Мы предлагаем говорить о «собственности», что не только является буквальным переводом, но и лучше передает суть термина.

<sup>24</sup> Греческое слово *λογος* кажется здесь более объемным, чем его передача через «разум» или «речь».

<sup>25</sup> Воплощение (*Incarnation*) в католической традиции указывает на тот факт, что Бог принял человеческий, «плотский» облик Иисуса Христа, чтобы спасти души людей. Через Свои страдания и смерть на Кресте, а также через Воскресение Христос «обожил» плоть. Католическая церковь рассматривает Воплощение как одну из основных божественных тайн наряду с Троицей и Непорочным зачатием. Католический культ Святого Сердца выражает веру воплощения Слова в плотском сердце, которое как человеческое, так и Божественное. Согласно «Символу веры», Иисус Христос, Альфа и Омега, который как Слово присутствовал с начала времен, будет сидеть в конце времен (Парусия) живых и мертвых во время Воскрешения во плоти.

стианства может быть также рассмотрена как место возрождения человека, его спасения, возвращения к Вечной жизни. Греховное влечение к другому телу он считает не окончательной духовной потерей, так как оно дает опыт осознания невозможности избежать зла и, с другой стороны, вносит в жизнь человека то аффективное измерение, которое именно ввиду невозможности полного телесного слияния любящих носит характер взаимного признания и любви. Антиподом эротики является порнография, исключая любовное отношение и возвращение человека к Жизни.

Наша плоть есть не что иное, как то, что, испытывая себя, страдая, подчиняя себя само, а также используя себя согласно своим всегда возрождающимся впечатлениям, является по этой причине способной чувствовать тело, которое ему внешне, прикасаться к нему, так же как и быть предметом касания<sup>26</sup>. Это, следовательно, то, к чему внешнее тело, инертное тело материального мира, в принципе не способно. Плоть есть не просто принцип конституции моего объективного тела — она скрывает в себе свою невидимую субстанцию. Таково странное условие того объекта, который мы называем телом: он никогда не заключается в тех животных видах, к которым его постоянно сводят. Никто никогда не видел человека *как такового*, но никто никогда не видел и его тела, если под «телом» понимать его реальное тело.

### **Заключение**

1. Проблематика исторической и миробытийной укорененности тела наиболее отчетливо видна у Мерло-Понти в порядке его споров с Сартром и его концепцией свободы как «ничтожащего» сознания. История и сексуальность в этом смысле предстают как две определяющие характеристики телесного синтеза.

2. Положение о синтезе телесного в мире может быть развернуто в тезис об экспериментальной психологии как науке тела, подготовляющей радикальную феноменологическую редукцию идеального «нетелесного» к его телесным воплощениям, что было отчасти уже продемонстрировано М. Мерло-Понти и более основательно — М. Маркуцци.

3. Такая «наука тела» не может довольствоваться физикалистским пониманием «тела», поставленным под вопрос уже Гуссерлем. Французские постфеноменологи — М. Анри и особенно Ж.-Л. Марион — пытаются преодолеть герменевтику тела в пользу радикальной феноменологии (*первой философии*) Жизни и на ее основе развить понятие плоти как феноменализирующей основы сущего.

<sup>26</sup> *Michel H.* Incarnation. Une philosophie de la chair. Éd. Seuil, 2000. P. 221.