

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН**

Чикин Александр Александрович

**Проблема телесности в феноменологии:
Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти**

Специальность 09.00.03 — история философии

Диссертация на соискание
ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель: д.ф.н. Вдовина И.С.

Москва 2014

Оглавление

Введение.....	5
Глава первая. Проблема телесности в феноменологии Эдмунда Гуссерля	32
1. Ранние модели телесного опыта в феноменологии Гуссерля.....	36
1.1. Появление телесной проблематики в «Лекциях о вещи в пространстве».....	36
1.2. Синтез теории вчувствования и теории непосредственного и со-данного в восприятии.....	47
1.3. Тело в уровнях вчувствования.....	52
1.4. Живое тело как феноменологическое единство.....	58
2. Проблема телесности в период «Идей».....	64
2.1. Переход к трансцендентальной феноменологии.....	64
2.2. Проблема телесности и проблема конституции.....	71
2.3. Конститутивные свойства живого тела.....	73
2.4. Живое тело как парадокс конституции.....	78
3. Поздняя концепция телесности. Картезианские медитации.....	87
3.1. Нередуцируемая природа живого тела.....	87
3.2. Живое тело в теории образования пары.....	91
3.3. Решение интерсубъективной проблемы через образование пары.....	95
3.4. Монадическая общность живого тела.....	97
3.5. Вопрос соотношения природного и культурного.....	103
Глава вторая. Телесность в философии Мориса Мерло-Понти.....	105
1. Между Гуссерлем и Мерло-Понти.....	111
1.1. Бихевиоризм и критика субъективного.....	115
1.2. Аффективность как проблема феноменологии телесности.....	118
1.3. Макс Шелер и феноменология Мориса Мерло-Понти.....	123
1.4. Влияние гештальт-психологии на понимание организма у Мерло-Понти.....	132
2. Тело как символическое и структурное бытие в «Структуре	

поведения».....	138
2.1. Тело нормальное. Проблема определения нормы в себе и для себя.....	140
2.2. Символичность телесного поведения.....	148
2.3. Новая классификация поведения в свете символической теории тела.....	153
2.4. Отношение физического, физиологического и психического.....	157
3. Онтология воплощенного существования в «Феноменологии восприятия» и других работах.....	167
3.1. Двухчастный проект «Структуры поведения» и «Феноменологии восприятия».....	169
3.2. Феноменологический метод в детской психологии.....	173
3.3. Понятие телесной схемы в «Феноменологии восприятия».....	181
4. Современные интерпретации феноменологической проблемы телесности.....	193
Заключение.....	209
Список литературы.....	222

Введение

Актуальность исследования

Термин «телесность» в настоящее время объединяет исследования в самых различных дисциплинах. С одной стороны, это философские исследования по онтологии и теории познания, исследования в области социологии и культурологии, с другой — рассуждения о будущем биологии и медицины, проблемы политики, практические решения в робототехнике, нейрологии и когнитивной науке. Проблема телесности пронизывает все человеческое знание, что является отличительной чертой современности. При этом продуктивное взаимодействие философии и естественных наук очевидно, и не только в определенные моменты их исторического развития; нам интересны и такие примеры как философское осмысление биологических проблем немецко-американским философом Х. Йонасом или осмысление философии с позиции биологии австрийским биологом и философом К. Лоренцом.

История философии убеждает нас в том, что в свете проблемы телесности гуманитарное и естественно-научное знание никогда не расходились, а пребывали в постоянном диалоге. Философские проблемы воплощения и телесности всегда возникают на стыке медицины и философии, естественно-научного и гуманитарного знания, чему можно найти достаточно примеров¹. Так, римский медик и философ Гален, связавший теорию четырех жидкостей в организме и четырех элементов в природе с четырьмя человеческими характерами, в ходе исследования организма человека и животных сделал выводы о локализации душевных способностей в частях тела, а одной из центральных идей «Книги исцеления» арабского врача и философа Авиценны можно считать мысленный эксперимент о сотворенном в воздухе человеке, который

¹ Немецкий философ-феноменолог Б. Вальденфельс предлагает в этой связи обратить внимание на исследование, затрагивающее историю медицины: *Schipperges H. Kosmos. Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart, 1981. См.: Waldenfels B. Das leibliche Selbst Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main, 2000.*

необходимо знает о собственном существовании, не имея представления о собственном теле.

Гален считал, что хороший врач должен быть философом. «Хороший философ должен быть врачом», — дополняют его философствующие врачи XVIII века². Этот принцип стоит у истоков становления философской антропологии³ и открытия проблемы телесности⁴ в современности. В веке XIX, опираясь на достижения медицины, на кантовскую метафизическую программу и даже на мудрость Древней Индии, немецкий философ Артур Шопенгауэр дал утвердительный ответ на вопрос о возможности основанного на телесности построения целостной философской системы, от метафизики до эстетики. Его представления о теле формировались в условиях спора механистических и виталистских идей и стали результатом поиска новой глубины познания «внутренней сущности мира, проявления которой суть вещи в природе», что «открыло бы нам, как в механическом (закономерном), так и в мнимо преднамеренном действии природы, один и тот же конечный принцип»⁵. Учение Шопенгауэра обобщает размышления десятков специалистов в области медицины, естественных наук и философии.

В этом немецкого мыслителя можно сравнить с французским феноменологом Морисом Мерло-Понти. Ориентировавшийся в немецком идеализме скорее на Фридриха Шеллинга⁶, Мерло-Понти, как и Шопенгауэр, пытается найти альтернативу и механицизму, и витализму. Этот вывод мы можем сделать уже по первой его книге «Структура поведения» (1942). Как ранее Шопенгауэр, французский философ широко использует достижения современного ему естественно-научного знания.

² См.: *Pegatzky S.* Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. Würzburg, 2002. S. 34f.

³ Благодаря взаимодействию медицины и метафизики в XVIII веке. См.: *Харитонова М.* Становление антропологии в XVIII веке // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2012.

⁴ См.: *Jeske M., Kofler M. (Hg.)* Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach. Würzburg, 2012.

⁵ А. Шопенгауэр называет сказанное «превосходным замечанием Канта». См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 1. М., 1999. С. 450.

⁶ *Мерло-Понти М.* Знаки. М., 2001. С. 204.

Появление проблемы телесности в феноменологии Э. Гуссерля также связано с весьма непростой ситуацией взаимодействия и соперничества психологии и философии.

Научные публикации последних десятилетий показывают, что естественные науки вновь становятся побудительным мотивом для постановки философских проблем. Благодатную почву не только для сотрудничества, но и для столкновений между дисциплинами в наше время предоставляют медицина и психология. Так, тема «улучшения человека» выросла из обсуждения рисков применения генных технологий в биологии и медицине, затем в связи с научно-техническим развитием и возникновением идеи конвергенции технологий приобрела новый междисциплинарный масштаб и на волне популярности обросла доксами и догмами, имеющими свою собственную, порой собранную из лоскутов философской мысли, историю⁷. Проблему телесности может постигнуть та же участь. Современные дискуссии об «улучшении человека» возрождают споры об определении «природы», «тела», «человека», требуя уточнения центральных философских понятий⁸.

На междисциплинарном уровне о телесности заговаривают в начале девяностых годов прошлого века, в том числе в России, где в 1991 году выходит сборник «Телесность человека: междисциплинарные исследования»⁹. В последующем тема не теряет популярности, и о современном состоянии разработки проблемы говорят такие вышедшие за последние десять-двадцать лет совместные труды и сборники, как «Собственное и объективное тело» Й. Кюхенхоффа и К. Вигерлинга¹⁰, «Воплощение и понимание: феноменологические и когнитивистские

⁷ Историю и другие аспекты дискуссий об «улучшении человека» см.: *Coenen C., Gammel S., Reinhard H., Woyke A. (Hg.) Die Debatte über „Human Enhancement“*. Bielefeld, 2010.

⁸ В этой связи некоторые исследователи подчеркивают важность понятия «живого тела» для биоэтики. См.: *Brenner A. Den Leib zur Sprache bringen*. Würzburg, 2006.

⁹ *Николаева В.В., Тищенко П.Д. (ред.) Телесность человека: междисциплинарные исследования*. М., 1991.

¹⁰ *Küchenhoff J., Wiegerling K. Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog*. Bd. 5. Göttingen, 2008.

концепции» Н. Депраз и Ш. Галлахера¹¹, «Дискурс, тело и идентичность» под редакцией Дж. Коуплэнда и Р. Гвин¹² или «Концепции воплощения: на стыке природы и культуры» под редакцией Г. Вайсса и Х.Ф. Хабер¹³, рассматривающие вопросы телесности в диалоге философии с естественными и гуманитарными науками. Популяризации и разработке отдельных аспектов темы способствуют исследования таких авторов, как Д. Велтон (классическое и современное понимание тела), С. Керн (культурная история тела), Дж. О'Нейл (проблемы социологии тела), Г. Плюгге (педагогика и антропология), Ю. Зеевальд (педагогика), П. Шильдер (психология и культурология), Р. Скотт (история тела как собственности), Д. Тимерсма (понятие телесной схемы), Ш. Пегацки (эстетика тела), А. Бреннер (тело в биоэтике). В данных работах нередко используется феноменологический опыт исследования проблемы, в особенности опыт М. Мерло-Понти. Остановимся подробнее на некоторых публикациях.

Французские философы, обращающиеся к феноменологии, в частности Сартр и Мерло-Понти, прошли через вторую мировую войну, поэтому не исключено, что их интерес к проблемам тела и отношение этих проблем к вопросу о человеческой свободе, вызван именно этим опытом. На войне человек неизбежно сталкивается со множеством нестандартных ситуаций, приводящих к изменению его сознания, насилие и жестокость оставляют неизгладимые следы (физические и психические увечья); их сглаживание при возвращении человека к обычной жизни ставит перед науками сложные проблемы, одновременно давая богатый материал для исследования влияния телесности на человеческое существование.

К. Оливер обращает внимание на проблему, которая сегодня не менее актуальна, чем 70 или 100 лет назад, предлагая размышления о природе

¹¹ *Depraz N., Gallagher S. Embodiment and awareness: perspectives from phenomenology and cognitive science. Torun, 2003.*

¹² *Coupland J., Gwyn R. (Eds.) Discourse, the body, and identity. New York, 2003.*

¹³ *Weiss G.; Haber H.F. (Eds.) Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture. New York, 1999.*

права в натуралистическом противопоставлении естественного (тела) и искусственного (закона), обостренном военными условиями. При этом автор считает, что человека нельзя представить без выражения, а закон нельзя отрывать от его чувственной базы, и наоборот: «Мы должны понимать даже самые базовые телесные чувства как часть мира человеческого значения»¹⁴. Иначе человек уходит от закона в непосредственную телесность бесформенного выражения чувств и эмоций, которую считает естественной и ничему не подконтрольной. Такой уход трудно назвать допустимым. Автор не использует опыт феноменологии, хотя в данном контексте логично было бы вспомнить известный ответ Мерло-Понти Сартру: «Человек обречен на смысл». Этот ответ имеет следствия для культурного человеческого существования и действия и коренится в особом понимании телесности, которое наделяет человека как историческое бытие свободой, одновременно ограничивая ее.

Недопустим и иной уход. Свобода в понимании Сартра для Мерло-Понти оторвана от реальности, ограничена мыслимым и сродни эскапизму заключенного. Этому «мечтательному», позволяющему пережить ужасы заключения эскапизму посвящена статья Й. Атарии и Ю. Нерии. В отличие от К. Оливер, они обращаются к опыту феноменологической философии. Способом, который отдаленно напоминает подход Мерло-Понти, они стремятся совместить эмпирические данные и философские идеи. Анализируя интервью бывших еврейских заключенных, авторы показывают, что если человек не справляется с созданием новых телесных практик, позволяющих ему сохранить в себе черты человеческого. жесткие условия заключения, изменяя телесный ритм его жизни, превращают его тело в «объект», что имеет серьезные последствия для его самосознания. Атария и Нерия считают, что «мысли необходимо измерение, где она себя осуществляет»¹⁵, и находят это измерение в

¹⁴ *Oliver K.* Bodies against the law: Abu Ghraib and the war on terror // *Continental Philosophy Review*. 2009. Vol. 42. Iss. 1. P. 70.

¹⁵ *Ataria, Y., Neria, Y.* Consciousness-Body-Time: How Do People Think Lacking Their Body? // *Human Studies*. 2013. Vol. 36. P. 173.

феноменальном теле, «которое есть не просто представление тела, но представление тела в его окружении»¹⁶ — концепция центральная для Мерло-Понти, особенно в «Структуре поведения».

Воплощенное существование человека в обычных условиях и практиках также привлекает внимание современных исследователей. Э. Бенке рассматривает образующие телесность и существующие на микроуровне привычные действия и даже еще незаметные глазу тенденции к действию, сопровождающие позы и жесты «молчаливой “хореографии” повседневной жизни»¹⁷ — так Бенке называет привычное, седиментированное измерение интерсубъективной телесности, обладающее общим для определенного сообщества стилем. Незначительность этих действий затрудняет их объективное изучение. Но поскольку они составляют часть живого опыта, их можно тематизировать, для чего Бенке обращается к феноменологии Гуссерля, при помощи которой надеется «освободить нашу постоянную кинестетическую жизнь от привычной анонимности и почувствовать изнутри ее “как”»¹⁸. Она стремится углубить феноменологическое исследование тела, подчеркивая, что Гуссерль различает чувство тела и кинестетические ощущения, понятые через волевою возможность, что выводит на различение обладания телом и воплощенного существования. Благодаря тому, что Бенке называет «кинестетической редукцией»¹⁹, такой подход позволяет описать и классифицировать микродействия с точки зрения воплощенного существования. Это, в свою очередь, помогает вернуть действия человеку для осознанного творения телесности и открыть возможности, которые дает осознание интерсубъективного как интертелесного действия.

Но не только безмолвная, скрытая хореография человеческих движений становится объектом исследования. Чтобы найти возможности

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Behnke E. A. Ghost gestures: Phenomenological investigations of bodily micromovements and their intercorporeal implications // Human Studies. 1997. Vol. 20. Iss. 2. P. 181.

¹⁸ Ibid. P. 182.

¹⁹ Ibid.

применения феноменологических идей в области обучения движениям, в том числе к танцу, М. Коннолли и А. Латорп сравнивают теории французского феноменолога и австро-венгерского танцовщика и педагога, создавшего систему записи движений человеческого тела и разработавшего методику их анализа для освобождения пространства и времени танца. Стремлению фон Лабана «вернуться к естественным ритмам тела и подлинному опыту движения»²⁰ — опыту не хореографа, но танцора, авторы находят параллель в феноменологическом возвращении к самим вещам, как его понимает Мерло-Понти: возвращением к воплощенному опыту в его первичной, дорациональной пассивности. Оба представлены в статье как многогранные личности, пытающиеся своим трудом разрешить неразрешимые конфликты все более усложняющегося времени, наполненного борьбой в культурной и политической жизни. Фон Лабан ищет решения в абсолютном, свободном танце, Мерло-Понти — в воплощенном существовании и его “варварском” принципе. Коннолли и Латорп представляют феноменологию Мерло-Понти в ценном историческом контексте, проливающим свет на ситуацию и связанные с ней задачи философа.

Исследование феноменологии человеческих движений может иметь политическую подоплеку. Примером тому — А.М. Янг, разбирающая отмеченную Эрвином Штраусом разницу между манерами бросать предметы у девочки и мальчика. Штраус объясняет ее различным отношением полов к миру. Янг дополняет это объяснение основанным на прочтении Мерло-Понти убеждением, что «обычная целенаправленная ориентация всего тела по отношению к вещам и окружению изначально определяет отношение субъекта к его миру»²¹. Оно помогает ей показать, как «модальности поведения, движения и пространства женского тела выражают ... конфликт между трансцендентным и имманентным, между

²⁰ *Connolly M., Lathrop A. Maurice Merleau-Ponty and Rudolf Laban — An Interactive Appropriation of Parallels and Resonances // Human Studies. 1997. Vol. 20. Iss. 1. P. 32.*

²¹ *Young I.M. Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality // Human Studies. 1980. Vol. 3, Iss. 1. P. 140.*

субъективностью и всего лишь объективным существованием»²². В результате исторической склонности к рассмотрению женщины как объекта — в том числе самой женщиной — смысл ее действия неоднозначен, контакт ее с окружением часто прерывается, женщина подавляет свои намерения и живет с ощущением пространства как закрытого обитаемого места. Освобождение женщины от объективации, о которой говорит Янг, должно идти рука об руку с избавлением общества от угрозы жестокого обращения с человеком по предубеждению и привести к общему освобождению тела человека для действия в мире.

Феминизм в целом уделяет большое внимание проблеме телесности, поскольку она помогает формулировать программные заявления и поддерживать соответствующие теории. Так, одна из книг Дж. Батлер посвящена повторяющемуся характеру и перформативности пола и гендера в материальном воплощении²³ и направлена против гендера как предсуществующего и выражаемого. Связать ее позицию с феноменологической пытается С. Штоллер. Сравнивая Батлер и Мерло-Понти, она показывает, что вопреки отрицательному отношению самой Батлер к феноменологии²⁴, «Мерло-Понти и Батлер преследуют общие интересы в критике концепции выражения, поддерживая позицию, где значение не предшествует выражению, а является его результатом»²⁵,

Феноменология Мерло-Понти может продуктивно дополнять феминистическую теорию, как это показывает Янг. Х. Филдинг утверждает, что феноменология поможет вернуть женщину как агента живого опыта, а не значение на пересечении культурных и языковых путей, как того требует Батлер. Это требование таит в себе опасность потери ориентации в мире, поскольку «значение, создаваемое женщинами

²² Ibid. 141.

²³ *Butler J.* *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*. New York/London, 1993.

²⁴ См. ее критику в *Butler J.* *Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception* // *Allen J., Young I.M. (Eds) The thinking muse: Feminism and modern French philosophy*, Bloomington/Indianapolis, 1989.

²⁵ *Stoller S.* *Expressivity and performativity: Merleau-Ponty and Butler* // *Continental Philosophy Review*. 2010. Vol. 43. Iss. 1. P. 109.

на основе их воплощенного существования, непосредственно затрагивается инструментальными и объективирующими практиками»²⁶, например, в политике или медицине, где современным стандартом выступает отчуждение от конкретной телесности таких неразрывно связанных с ней вопросов, как деторождение. Не все должно быть объективировано в обсуждении, необходимо оставить место анонимной, невидимой телесной глубине, дающей основу свободному выражению живого опыта.

Феноменология открывает для дискуссии многие темы, не интересовавшие философию до нее и помимо нее, она находит, что можно положительно говорить о несомненно отрицательных сторонах человеческого существования. Отрицательная сторона человеческой социальности, возможно, нередуцируема, что объясняет, учитывая исторический опыт человечества, пока что принципиальную открытость вопроса о возможности построения справедливого общества. Такова позиция М. Штаудигля. Феноменологические представления об интересубъективной природе телесности позволяют рассмотреть расовое насилие в зародыше, безотносительно его предполагаемой сущности, и увидеть, что, паразитируя на естественной потребности личности в телесной идентификации, расизм искажает жизненный телесный опыт как угнетенного, так и угнетателя. Используя парадоксальное сочетание социализации и десоциализации, он «предлагает перспективу иллюзорного чувства общности в телесной десоциализации других, тем самым очерчивая строящие идентичность мотивации к действию для тех, кто стремится принадлежать данной воображаемой общности»²⁷. В процессе социализации желание обладать расовой идентичностью модифицирует телесную схему, которая, в свою очередь, создает новый жизненный мир, подавляющий схемы, не соответствующие воображаемой

²⁶ *Fielding H.* Grounding agency in depth: The implications of Merleau-Ponty's thought for the politics of feminism // *Human Studies*. 1996, Vol. 19. Iss. 2. P. 181.

²⁷ *Staudigl M.* Racism: On the phenomenology of embodied desocialization // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, Iss. 1. P. 27.

расовой идентичности. Размышляя над следствиями этого процесса, Штаудигль отсылает нас к книге «Чёрная кожа, белые маски» Ф. Фанона²⁸.

Проблемы, создаваемые идеалами идентичности и нормы, очевидны в области нарушающих социализацию психических патологий. О сути нормальности и нормального восприятия задумывался еще Гуссерль, обращая внимание на измененные состояния сознания при исследовании вопросов intersубъективности²⁹, а у Мерло-Понти анализ патологических состояний стал одним из важнейших приемов, позволяющих говорить о здоровом человеке. Этим же приемом пользуются М. Коннолли и Т. Крейг. Они подчеркивают, что естественное понятие телесности, неявным образом изначально нагруженное проникающими в его сущность представлениями о желанности здоровья, мешает положительному восприятию всего спектра разнородного опыта живой телесности, включая рассматриваемый ими опыт аутистов и людей с синдромом хронической усталости. Ориентируясь на феноменологическую психологию Э. Штрауса³⁰, Коннолли и Крейг считают необходимым осветить опыт больного человека в его понимании в качестве дикого воплощенного бытия и описать нестандартное поведение как поведение человеческое, ведомое естественным стремлением к телесной идентификации и чувству собственного тела. Данный подход можно противопоставить «колониционным» практикам «нормализации» — инструментам «культуры, основанной на эйблизме, капитализме и нормативной производительности»³¹. Вслед за Мерло-Понти авторы предлагают обратиться к случайному — составляющему вместе с

²⁸ Основу сюжета в этой книге образует рассказ вест-индийского революционера: с теоретической опорой на Ж.-П. Сартра описан негативный опыт цветного человека, испытывающего неуверенность в телесном действии, нарушающую его свободу. Описание этого опыта обнаруживает явные параллели с анализом, предлагаемым в статье А.М. Янг.

²⁹ Например, см.: *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Den Haag, 1973. S. 32; Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Den Haag, 1973. S. 33 ff., S. 227.*

³⁰ Эрвин Штраус (1891-1975) — немецкий феноменолог и психиатр, один из основоположников психологии и антропологии чувств.

³¹ *Connolly M., Craig T. Stressed Embodiment: Doing Phenomenology in the Wild // Human Studies. 2002. Vol. 25, Iss. 4. P. 456.*

привычном неотъемлемую часть существования даже «нормального» человека. «Включая живой опыт расщепленности и радикальной случайности как опыт возможного способа бытия в мире, мы неизбежно сталкиваемся с нетерпимостью, жестокостью, угнетением и колонизацией в теоретических, исследовательских и прочих воплощенных практиках, ориентированных на культурный идеал стабильного, здорового и продуктивного тела»³², что, по мнению авторов, должно заставить задуматься тех, кто считает себя нормальным.

Многие исследователи призывают к переосмыслению восприятия телесности в медицине. Изменение этого восприятия через медицинские парадигмы рассматривают Д. Левин и Дж. Соломон³³. Авторы считают, что в наше время медицина в состоянии объединить научно трактуемое объективное тело и феноменологически понимаемое тело живого человеческого опыта. Необходимо лишь увидеть психосоматическую сторону любой болезни, а для того дать пациенту право голоса в медицинском дискурсе, то есть учитывать не абстрактное, но воплощенное значение болезни для пациента, и работать с его переживаниями. Л.Р. Блум предлагает добавить к этой программе проведенное М.М. Бахтиным различие между двумя видами слова: с объективным телом связать авторитарное слово науки, а о феноменологическом говорить словом внутренне убедительным³⁴. Медицина тогда может быть представлена как дискурсивная практика, не ориентированная на культ здоровья и молодости. Взгляд на медицину Блум, а также других современных авторов (Левин и Соломон), привлекает внимание своей схожестью с феноменологическим, однако может быть охарактеризован как пост-структуралистский, близкий к позиции М. Фуко, представлявшего медицину через призму языка власти.

³² Ibid. P. 457.

³³ См.: *Levin D. M., Solomon G.F.* The discursive formation of the body in the history of medicine // *Journal of Medical Philosophy*. 1990. 15 (5). P. 515-537.

³⁴ См.: *Bloom L.R.* "How can we know the dancer from the dance?": Discourses of the self-body // *Human Studies*. 1992, Vol. 15, Iss. 4, P. 313-334.

Пересмотр медицинского понимания телесности может быть все же основан на феноменологии, утверждают Дж. и К. Ахо. Они критикуют современную биомедицину, опираясь на Хайдеггера и Мерло-Понти, пользуясь феноменологическим различием объективного и живого тела. Авторы стремятся «расчистить путь через чашу избитых мнений и противоречивых способов мыслить тело и посмотреть на себя и собственные недуги более внимательным взглядом»³⁵. В первую очередь, они критикуют господствующую в медицине наивную установку, основанную на картезианском дуализме. Феноменология считает объективное тело естественных наук продуктом истории и культуры, живое тело, напротив, — действующим в истории и культуре, находящимся с ними в тесной взаимосвязи. Часто мы не замечаем тела до тех пор, пока его состояние позволяет нам нормально функционировать в нашей среде. Изменения в культуре, в том числе медицинской, порождают изменения в живом теле и вместе с тем новые болезни. Не учитывая познаваемого через тело значения смерти, бытия, времени, современная медицина искажает его и рискует впасть в противоречие со своим назначением — помочь человеку.

«Медицина априори моральна», — говорят феноменологические исследования основ медицины и медицинской этики. Защищая данное положение, Д. Шенк опирается на сформулированные Гуссерлем и использованные Мерло-Понти особенности живого тела: его личный характер, неотъемлемая выразительность и роль центра действия в мире — человеческого «я могу». Все особенности живого тела имеют важное значение для медицинской этики, поскольку определяют тело как принадлежащее нескольким уровням одновременно: физическому, личностному и социальному. Исходя из этого, медицина должна выработать общий язык для понимания научного, личного и социального

³⁵ Aho J., Aho K. *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*. Lanham, MD, 2008. P. 6
Цит. по: Hearn, G. James Aho and Kevin Aho: *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness* // *Human Studies*. 2010. Vol. 33. Iss. 2-3. P. 325.

опыта болезни. Если медицина вырастает на основе неизбежного отчуждения тела человека от него самого при нарушении его функций и необходимости вверения заботы о собственном теле другому человеку, то нельзя «игнорировать то, что отличает этику медицины от деловой этики или профессиональной этики юриста — ... центральное место тела в медицинской практике и воплощенность самой человеческой жизни»³⁶.

О требованиях, которые предъявляет воплощенность человека к медицине, пишет Д. Тимерсма. Он отмечает, что для Мерло-Понти телесный субъект есть «живое знание структуры тела»³⁷, которое формируется в интересубъективном измерении. Структура тела — один из полюсов человеческого существования как бытия-в-мире. В статье мы вновь сталкиваемся с необходимостью психосоматического рассмотрения болезни, теперь через понятие телесной схемы. Роль психического здесь играет тот обедневший мир, который возникает при нарушении схем адаптации к привычной ситуации, при появлении новой ситуации. Реабилитация больного должна способствовать процессу его адаптации к повседневной жизни. Для этого необходимо увидеть его тело не как соответствующее норме, но как нашедшее оптимум в собственной ситуации и расширенное вспомогательными средствами. Это определяет особое понимание здоровья, которое составляет основу медицины, если она хочет отличаться от естественных наук: «Медицинское и биологическое знание важны в процессе лечения, но здоровье человека — это не всегда биологически понятое здоровье»³⁸. Структура тела принадлежит не объективности и не субъективности, но интересубъективности. Отсюда априорная мораль медицины как деятельности, характеризующейся принципиальной открытостью другому человеку, от которой зависит существование.

³⁶ Schenck D. The texture of embodiment: Foundation for medical ethics Human Studies. 1986. Vol. 9. Iss. 1. P. 50.

³⁷ Timersma D. Phenomenology and the foundation of medicine: Structures of the lived body and life-world and the moral a priori // Man and World. 1983. Vol. 16. Iss. 2. P. 106.

³⁸ Ibid. P. 108.

Кибернетический подход к проблемам соотношения тела и сознания порождает интерес к мышлению как включающему стохастические аспекты или даже основанному на стохастических процессах и вдохновляет исследования, направленные на создание в машине творческого начала, имеющего дело с возможностью ошибки. О границах кибернетики и об актуальности философии Мерло-Понти в свете подобных исследований говорит известный американский философ Х. Дрейфус³⁹, в свое время использовавший феноменологию для критики первой волны когнитивной науки. Он обращает внимание на недостатки наиболее популярных моделей сознания, основанных на оперировании символами. Вдохновленный идеями Мерло-Понти, Дрейфус настаивает на важности «воплощения» для человеческого мышления, зависимости мышления от телесной организации. Обращение к феноменологии помогает ему описать процесс приобретения навыка человеком в трансформации переплетения и взаимовлияния различных аспектов бытия-в-мире — врожденных и культурно приобретенных. Философ показывает, что на высоких уровнях овладения навыком у человека происходит «сращивание» целеполагания и средств достижения цели, благодаря чему мы и можем говорить об искусном, непосредственном понимании действия. Пояснить это особое состояние призвано почерпнутое из философии Мерло-Понти понимание мотивации как стремления к достижению равновесия с окружением. Дрейфус считает, что технически такая мотивация может быть реализована по принципу нейронных сетей, где роль в воспроизведении поведения играет не ассоциация новой символической информации с сохраненной, а зависящая от опыта обработки информации сила связей между точками сети.

Работы Дрейфуса, широко использующие результаты феноменологических исследований, повлияли на появление третьей волны

³⁹ См.: *Dreyfus H.L.* The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment // *Electronic Journal of Analytic Philosophy*. 1996, Spring. Iss. 4 (Existential Phenomenology and Cognitive Science) <http://ejap.louisiana.edu/ejap/1996.spring/dreyfus.1996.spring.html>

когнитивной науки: вслед за Дрейфусом теперь и сами когнитивисты начинают обращаться к феноменологии. Идея «воплощенного познания» ставит перед когнитивной наукой задачу как минимум частичного объяснения высших уровней познавательной деятельности из средств непрекращающейся телесной адаптации к окружающей среде. По мнению Ш. Нагатаки и С. Хиросе, эту задачу выполняет феноменология Мерло-Понти в «Структуре поведения»: сделав тело носителем интенциональности и поставив его на место трансцендентального субъекта Гуссерля, философ увидел в поведении безмолвное, дорефлексивное и допредикативное знание. Если когнитивная наука усвоит идеи феноменологии (не приемлющей натурализма), она сможет исследовать недоступный ей социальный контекст. «Если привнести результаты подобных исследований в область робототехники и динамического подхода к познанию, когнитивная феноменология тела станет плодотворной программой и даст более полное понимание работы человеческого познания»⁴⁰, — заключают Нагатаки и Хиросе.

Сращение феноменологии и современной науки, которое японцы намечают в качестве программы когнитивной феноменологии тела, уже давно вызывает все меньше скепсиса⁴¹. Работы по данному направлению настолько популярны, что исследователи нашли возможным посвятить ему специальный журнал: первый номер «Феноменологии и когнитивных наук» выходит в свет в 2002 г. Журнал призван «способствовать конструктивному диалогу между феноменологическими подходами ... и дисциплинами, которые не всегда были открыты феноменологическому вкладу в понимание познания или не знали о нем»⁴². Некоторым когнитивистам даже кажется реальной перспектива натурализации

⁴⁰ Nagataki S., Hirose S. Phenomenology and the Third Generation of Cognitive Science: Towards a Cognitive Phenomenology of the Body // Human Studies. 2007. Vol. 30, Iss. 3. P. 231.

⁴¹ См.: Petitot J., Varela, F., Pachoud B., Roy J.M. (eds.) Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science, Stanford University Press, Stanford (California), 1999.

⁴² Depraz N., Gallagher S. Phenomenology and the Cognitive Sciences: Editorial Introduction // Phenomenology and the Cognitive Sciences 2002, Vol. 1, Iss. 1. P. 1.

феноменологии с опорой на Мерло-Понти⁴³. При этом именно от них исходит множество современных исследований проблемы телесности в феноменологии.

Палитра работ о телесности и центральное положение данного понятия в междисциплинарных дискуссиях свидетельствует об актуальности философской разработки проблемы тела и необходимости конкретизировать философское понятие телесности в рамках общей задачи создания основы междисциплинарной и, в условиях глобализирующегося мира, межкультурной⁴⁴ коммуникации. Как отмечает Бернхардт Вальденфельс, «феноменология может способствовать совершенствованию культурного и межкультурного сенсориума⁴⁵ и задать перспективу культурно-исторического исследования»⁴⁶. Сам характер феноменологической программы определяет способность феноменологии к раскрытию понятия тела⁴⁷ вне конкретных дисциплин и культур. Историко-философское исследование феноменологических концепций XX века и их трансформации, объяснение механизмов развития самой феноменологии в разных национальных традициях позволяют пролить свет на философское понимание живого тела и телесного опыта при его зарождении и тем самым прояснить значение ставшего чрезвычайно важным в последние годы термина «телесность».

Степень разработанности проблемы

Исследование проблемы телесности в феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти сегодня широко обсуждается в историко-философских кругах. Оно затруднено тем фактом, что вопрос о сущности тела

⁴³ Существуют методологические проекты этой натурализации. Например, см.: *Gallagher S., Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. New York, 2008. P. 19—41.*

⁴⁴ О способности феноменологии быть такой основой говорит наличие таких работ как *Yamaguchi, I. Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit, München 1997.*

⁴⁵ Под сенсориумом Вальденфельс понимает сознание как совокупность возможностей восприятия.

⁴⁶ *Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 13.*

⁴⁷ И других понятий из междисциплинарного вокабуляра. См.: *Novotný K., Rodrigo P., Slatman J., Stoller S. Corporeity and Affectivity: Dedicated to Maurice Merleau-Ponty. Leiden, 2014.*

присутствует в западной философии с самых ранних этапов ее становления. Как было сказано выше, попытки философского осмысления человеческого тела сопутствовали медицинским исследованиям Галена и Авиценны и их идейных наследников. Проблема телесности не могла не затронуть основания новоевропейской науки⁴⁸ и медицины, представлений врачей XVII и XVIII века (Г. Бургаве, Ж.О. де Ламетри, А. фон Галлера, И. Блуменбаха, Г.Э. Шталя, Э. Платнера), и выразилась в антропологических философских учениях XIX века: А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха. Загадка взаимоотношения тела и сознания исследуется в зарождающейся науке психологии у главных ее представителей: Г.Т. Фехнера, В. Вундта, Т. Липпса. Французские феноменологи обращают внимание на тот факт, что философы Франции, например, Ф. Мен де Биран и А. Бергсон, исследовали живое тело, но при всех их заслугах не эта линия развития философской мысли приведет к открытию живого тела как всеобщей, глобальной философской проблемы. Это сделает только феноменология.

Немецкий язык на лексическом уровне различает живое тело и тело как объект, что во многом определило путь немецкой философии к возведению этого различия в антропологический принцип. В философии А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха⁴⁹ понятие живого тела играет очень важную роль, а Т. Липпс обращает внимание на понимание живого тела в разработке эмпатической теории, которую при освоении интерсубъективной проблематики находит и принимает Гуссерль. Однако именно феноменология вводит в философский язык различение живого (Leib) и объективного тела (Körper), становящееся для данной проблематики центральным. Э. Гуссерль показывает, что речь здесь идет о феноменах совершенно различного порядка.

Позднее М. Мерло-Понти обнаруживает в феноменологическом

⁴⁸ См.: *Wolfe C.T., Gal, O. (Eds.) The Body as Object and Instrument of Knowledge Embodied Empiricism in Early Modern Science.* Dordrecht, 2010.

⁴⁹ См.: *Weckewerth C. Die Leib-Thematik bei Feuerbach - von pantheistischer Leib-Seele-Einheit zur leiblich fundierten Interaktion und Kommunikation zwischen Ich und Du // Jeske M., Koßler M. Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012.*

понимании живого тела альтернативу интеллектуализму и механицизму. Французский философ опирается на опыт естественных наук, в первую очередь гештальт-психологии, поэтому к мыслителям, повлиявшим на разработку проблемы, следует отнести А. Гельба, К. Гольдштейна, К. Кёлера, К. Коффку, В. фон Вайцзеккера, Ф. Буйтендийка; значительное влияние на биологическое понимание отношения тела и окружения оказала теория Я. фон Иксюля; хотя следует иметь в виду, что сам Мерло-Понти использует идеи названных мыслителей как материал для подтверждения и развития именно философских идей.

После Гуссерля важный вклад в изучение проблемы телесности, помимо Мерло-Понти, внесли такие философы, как М. Шелер, Г. Плеснер, Г. Марсель, Я. Паточка, мыслившие тело в схожих категориях: родство Шелера и Мерло-Понти проявляется в объяснении происхождения символического порядка бытия из более низших порядков; в случае с Плеснером, Марселем и Мерло-Понти трудно отличить особенности основной идеи различения «быть телом — обладать телом»; Мерло-Понти и Паточка согласны в понимании феноменального поля как априорно телесного, иными словами, в буквальном понимании телесной данности явления⁵⁰. Особое прочтение феноменологии во Франции дает Ж.-П. Сартр. Г. Марсель, будучи в определенном смысле «феноменологом до феноменологии», затронул темы, которые будут ключевыми для становления данного направления мысли во Франции⁵¹. Этим двум мыслителям и Мерло-Понти посвящена работа Р. Занера «Проблема воплощения»⁵², первая историко-философская работа по проблеме телесности.

Германия возвращается к феноменологии и исследованиям телесности в лице Б. Вальденфельса и Г. Шмитца. Шмитц посвятил живому телу один

⁵⁰ См.: *Mensch J.* The a priori of the Visible: Patočka and Merleau-Ponty // *Studia Phaenomenologica*, 2007. 7:259-283. и *Abrams E., Chvatik I. (Eds.)* Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology Centenary Papers. The Hague, 2011. P. 141.

⁵¹ См.: *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main, 1983. S. 25-26.

⁵² См.: *Zaner R.M.* The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body. The Hague, 1964.

из томов своей «Системы философии»⁵³; Вальденфельс выпустил свои лекции о проблеме живого тела в виде книги «Телесное “Я”». Французская феноменология рефлексирует над достигнутым в области изучения проблемы телесности и продолжает ее развитие в лице М. Ришира («Проблема воплощения в феноменологии»). Христианскую интерпретацию философии Мерло-Понти предлагает М. Анри («Воплощение. Философия плоти», «Философия и феноменология тела»). Ученик Мерло-Понти К. Лефор развивает видение общества как тела («Демократическое изобретение. Границы тоталитарной власти»⁵⁴). Однако наибольшей популярности проблема телесности достигает в размышлениях о «собственном теле», «теле без органов» и т. п. на границах и за пределами феноменологии, во французском пост-структурализме. К проблеме телесности обращаются Ж. Делез и Ф. Гваттари⁵⁵, Ж.-Л. Нанси⁵⁶, Ж. Лакан⁵⁷, М. Фуко⁵⁸, если называть самые известные фигуры. Через их прочтение понятие живого тела приходит к нам таким, каким его к антропологической проблематике применяет отечественный исследователь В.А. Подорога: в предисловии к «Феноменологии тела» он говорит о предпочтительности топологического анализа феноменологическому⁵⁹, поэтому будет склоняться к пониманию живого тела как тела-плоти⁶⁰.

К именам западных исследователей истории феноменологии, таких как Г. Шпигельберг, Б. Вальденфельс, А. де Вэленс, можно с уверенностью

⁵³ В двух частях. См.: *Schmitz H. System der Philosophie. Bd. II: 1. Teil: Der Leib*, Bonn 1965. и *Schmitz H. System der Philosophie. Bd. II: 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn 1966.

⁵⁴ См.: *Lefort C. L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*. Paris, 1981.

⁵⁵ См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения* / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, 2007; *Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения* / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свицкого, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург; М., 2010.

⁵⁶ См.: *Нанси Ж.-Л. Corpus* / Пер. с фр. Е. Петровской и Е. Гальцовой. М., 1999.

⁵⁷ См.: *Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955)* / Пер. с фр. А. Черноглазова. М., 1999.

⁵⁸ См.: *Фуко М. Рождение клиники*. / Пер. с фр. А.Ш. Тхостова. М., 2010; *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* / Пер. с фр. В. Наумов под ред. И. Борисовой. М., 1999.

⁵⁹ См.: *Подорога В.А. Феноменология тела*. М., 1995. С. 7-8.

⁶⁰ О силе французской интерпретации говорит то, что «тело-плоть» было выбрано В.И. Молчановым для перевода немецкого *Leib* в «Картезианских медитациях» Гуссерля. Субъективное живое тело, однако, является лишь одним из значений живого тела у немецкого философа.

добавить имена отечественных: И.С. Вдовиной, Н.В. Мотрошиловой, В.И. Молчанова, и других. Так, И.С. Вдовина в книге «Феноменология во Франции» подробно рассматривает философию плоти, которую французский феноменолог разрабатывал в своих поздних работах⁶¹, Н.В. Мотрошилова исследовала лекции Э. Гуссерля о вещи в пространстве, где он впервые обращается к телесной проблематике⁶², а В.И. Молчанов раскрывает тело и пространство как основные темы «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти⁶³.

В последние годы в России растет интерес к проблематике телесности, в первую очередь к ее онтологическому и теоретико-познавательному аспектам, о чем свидетельствуют кандидатские диссертации О.С. Суворовой, С.В. Фроловой, Л.В. Радишевской; докторские диссертации Р.В. Маслова, В.Н. Никитина; сборник работ «Телесность как эпистемологический феномен» под редакцией И.А. Бесковой⁶⁴. Заметный интерес к телесности проявляют также культурология и социология: в этих областях заметны диссертации и публикации И.М. Быховской, Б.Г. Акчурина, А.В. Лебедевой, И.И. Замощанского, М.В. Колесника и др.

Очевидным недостатком диссертаций зачастую является плохая историко-философская осведомленность, а именно незнание феноменологической критики классического понятия тела, приводящее к ошибкам в изложении собственных позиций и искажениям мыслей философов прошлого.

Следует отметить, что в понимании проблемы телесности, то есть проблемы живого тела, на пути отечественного исследователя стоят два основных препятствия. Во-первых, это языковые условия, определяющие терминологическую проблему, с которой сталкивается не только русскоязычный. Прививка идей Гуссерля к древу другой культуры была

⁶¹ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М., 2009. С. 40-64.

⁶² См.: Мотрошилова Н.В. Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи в пространстве» 1907г.) // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. С. 301-329.

⁶³ См.: Молчанов В.И. Суждение и восприятие: вопрос о первоэлементах мира // Историко-философский ежегодник'2014. М., 2014. С. 163-166.

⁶⁴ Бескова И.А. (ред.) Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009.

проблематична и для Мерло-Понти⁶⁵. Во-вторых, это влияние определенной традиции и исторических обстоятельств. Отголоски общей тенденции к естественно-научной ориентации в рамках доктрины исторического материализма заметны в толковании телесной проблематики: в нем прослеживается, как отмечает в своей диссертации С.В. Фролова, «практически-познавательное отношение к человеческой телесности»⁶⁶. В этом свете актуальным выглядит обращение к Мерло-Понти, философу, известному критическим прочтением марксизма с феноменологической точки зрения⁶⁷, толкованием истории — фокуса марксистской философии — как живого тела⁶⁸.

Важность историко-философского аспекта осознает Р.В. Маслов, о чем свидетельствуют его диссертация⁶⁹ и множество публикаций на тему телесности⁷⁰. Он же обращается к очевидной идее: дискуссию можно обогатить опытом русской философии, тем более, что этот опыт, например, экзистенциальных мыслителей Л. Шестова и Н.А. Бердяева⁷¹, очень ценится на Западе и в свое время повлиял на французскую мысль. Значимыми для развития темы телесности могут оказаться мысли П. Флоренского, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, Г.Г. Шпета.

Серьезная проработка тематики позволила бы вступить в дискуссию на Западе, где исследования феноменологии тела и ее истории довольно популярны. В данной дискуссии слышны голоса десятков современных исследователей: К. Новотны, Э. Бенке, Д. Захави, Дж. Менш, Дж. Додд, Л. Эмбри, Н. Депраз, К. Майер-Драве, Т. Карман, Дон Айде и многих других.

Цели и задачи исследования

⁶⁵ См.: *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. S. 15.

⁶⁶ *Фролова С.В.* Человеческая телесность: онтологические начала и методологические основания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Саратов, 2000. С. 3.

⁶⁷ *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. Paris, 1980.

⁶⁸ См.: *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. S. 178ff.

⁶⁹ *Маслов Р.В.* Телесность человека: онтологический и аксиологический аспекты. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2005.

⁷⁰ Например, *Маслов Р.В.* Философия телесности: зеркальная сущность человека. Саратов, 2004.

⁷¹ Об их влиянии на французскую феноменологию говорит Вальденфельс. См. *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. S. 34ff.

В соответствии с **целями исследования** — дать историко-философский анализ наследия Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти в трактовке проблемы телесности и раскрыть понятие живого тела в феноменологической традиции у названных философов — в диссертации ставятся следующие **задачи**:

- Выявить предпосылки обращения Гуссерля к проблеме телесности.
- Проследить историю возникновения проблемы в ранней феноменологии.
- Проанализировать трансформацию взглядов Эдмунда Гуссерля от ранней к поздней феноменологии, в том числе в свете неофициальной ее линии.
- Изучить наследование проблематики Морисом Мерло-Понти: выявить посредников передачи философской мысли Гуссерля и проанализировать непосредственное обращение Мерло-Понти к Гуссерлю.
- Проанализировать изучение Мерло-Понти телесности в «Структуре поведения», «Феноменологии восприятия» и других работах.

Объектом исследования является проблема телесности в феноменологии Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти

Предметом исследования является феноменологическое понимание живой телесности в его отличии от объективной трактовки тела в науке и естественной установке.

Методологическая база

Методология исследования ориентирована на системный исторический подход, позволяющий определить значение идеи живой телесности в феноменологической теории и показать эту идею в непрерывности ее развития, наследовании одним философом идей другого. Историчность

подхода определяется рассмотрением текстов в их исторической ситуации: для раскрытия основ проблемы телесности в феноменологии привлекается широкий контекст философских и научных работ. Системность проявляется в обнаружении структуры и закономерностей развития феноменологической концепции телесности. Так, в случае Гуссерля, осуществлена попытка определить основные модели живого тела в его философии и причины их смены, а работы Мерло-Понти рассматриваются как объединенные основной идеей живой телесности и общим проектом, о котором говорит сам философ. При сопоставлении концепций двух мыслителей прежде всего важно было учесть как их очевидные различия, так и общие стартовые позиции, точки соприкосновения и столкновения с другими теориями.

Научная новизна диссертационного исследования

Диссертация представляет собой первое в отечественной истории философии исследование проблемы телесности в феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти не с целью философской интерпретации, но в плане многостороннего историко-философского анализа, показывающего историю проблемы от её зарождения и учитывающего современное состояние её разработанности. Многие из источников, на которые опирается автор диссертации не переведены на русский язык и недостаточно проанализированы в российских историко-философских исследованиях. В первую очередь это тома Гуссерлианы по интересубъективности (Ниа XIII, XIV, XV), первая крупная работа Мерло-Понти «Структура поведения» и сборники его лекций. В ходе проведенного диссертантом исследования подтверждается мысль о том, что философия Мерло-Понти представляет собой в основе верное мышление Гуссерля развитие феноменологии. В диссертации также выявляются перспективные направления историко-философского исследования, такие как сравнение теорий живого тела у Мерло-Понти и Макса Шелера,

Мерло-Понти и Артура Шопенгауэра, позволяющие по-новому взглянуть на проблему.

Положения, выносимые на защиту

- Предпосылки современного понимания тела были заданы европейской философией, начиная с эпохи Нового времени, однако именно феноменология закладывает основу парадигмы современного исследования телесности.
- Несмотря на все различия между прежними — психологическими и антропологическими — подходами к телесности, традиционные теории сохраняют свою значимость для феноменологического метода (в частности, теория воли А. Шопенгауэра)
- Конкретным поводом для обращения к проблеме телесного на рубеже XIX-XXв. становятся работы немецких психологов: «мюнхенская школа» феноменологии и, в первую очередь, Т. Липпс. Наиболее ранняя разработка этой проблематики Э. Гуссерлем фактически воспроизводит модель Т. Липпса, основанную на теории «вчувствования».
- Исходные основания феноменологии Гуссерля, и ее главные ориентиры (трансцендентальная сфера абсолютного сознания) отнюдь не благоприятствуют разработке темы телесности: Гуссерлю приходится начинать с опыта, отвлеченного от тела: «живое» и «телесное» используется им поначалу лишь в метафорическом плане.
- Мерло-Понти воспринимает идеи Гуссерля о телесности и природе телесного опыта (ориентируясь, в основном, на первую книгу «Идей к чистой феноменологии»), привносит их во французскую философию, а также предвосхищает современное прочтение Гуссерля в свете его рукописного наследия, ставшего доступным посмертно.

- Несмотря на то, что Мерло-Понти развивает идеи Гуссерля в направлении, расходящемся с некоторыми базовыми постулатами гуссерлевской феноменологии, он использует ее методологию анализа познавательной деятельности (в частности, восприятия). Именно это является одним из главных аргументов в пользу принадлежности Мерло-Понти к феноменологической традиции.
- Философия М. Мерло-Понти предлагает в целом ту же феноменологическую модель телесности, что и гуссерлевская, однако с учетом развития этой проблематики иными мыслителями (М. Хайдеггер, М. Шелер, Г. Плеснер, Г. Марсель и др.) и в иных условиях.
- Концепция Мерло-Понти сходна с концепцией М. Шелера. Это свидетельствует о влиянии, которое немецкий философ и его персонализм оказали на рецепцию феноменологии во Франции. Можно говорить о трех путях, ведущих от Гуссерля к Мерло-Понти: работы самого Гуссерля, гештальт-теория, идеи Шелера. Основным источником вдохновения для Мерло-Понти становится открытая им при работе над рукописями Гуссерля в архиве в Лувене его поздняя теория телесности.
- Работы Мерло-Понти «Структура поведения» и «Феноменология восприятия» правомерно рассматривать как единый проект в свете более поздней его философии и попыток построения онтологии воплощенного существования, как это предлагает сам философ.
- Ориентируясь в первой работе на феноменологию в интерпретации гештальт-теории и философской антропологии, Мерло-Понти во второй работе обращается к рукописям Гуссерля, где находит созвучные своей теории возможности развития феноменологии. Игнорирование первой части вело бы к заблуждениям в понимании второй.

- Дискурс телесности по определению интердисциплинарен. Но когда феноменология общается с психологией или антропологией, она предлагает в ответ свое особое понимание живого тела. Очевиден пример «Структуры поведения» Мерло-Понти, где философ пользуется достижениями науки для критики одной психологической теории (теория рефлекса), но далее переходит к критике психологии в целом с собственных феноменологических позиций.
- Современные попытки искусственного сращивания феноменологии и науки, натурализации феноменологии, основанные на специфическом прочтении Мерло-Понти, несостоятельны, и в этом плане следует подвергнуть критике массу исследований или, по крайней мере, относиться к ним осторожно.

Теоретическая и практическая значимость

Теоретическое и практическое значение проведенного в диссертации анализа в значительной мере определяется актуальностью выбранной темы исследования. В работе дается подробная реконструкция обстоятельств, определивших обращение феноменологической философии к проблеме телесности, выделены основные этапы развития этой проблемы у Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Таким образом, в диссертации не только даётся панорама развития идей немецкого и французского мыслителей, но и наглядно разъясняются причины, по которым мы можем относить обоих философов к одной — феноменологической — традиции современной философии. В проблемном плане проведенный анализ помогает увидеть связь между самыми различными позициями в дискуссиях по вопросам телесности, позволяет адекватно интерпретировать предлагаемые в этих дискуссиях интердисциплинарные решения, а также скорректировать неверные представления о взглядах Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Материалы

диссертации могут служить основой для дальнейших историко-философских исследований и лекционных курсов по проблеме телесности.

Апробация

Материалы диссертации были представлены в научном докладе «Открытие тела в феноменологии Э. Гуссерля» в рамках семинара «Современная западная философия: проблемы и тенденции» (Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. 15 апреля 2014 года). Отдельные положения диссертационного исследования были изложены в докладе «Макс Шелер и Морис Мерло-Понти: возможности сравнения» на Международной научной конференции «Макс Шелер и современная философия» (к 140-летию со дня рождения Макса Шелера; Институт философии РАН, 2-3 октября 2014 г.). В рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК, по теме диссертации опубликованы следующие статьи:

Чикин А.А. Артур Шопенгауэр и открытие тела как философской проблемы // Философские науки. 2013. № 5. С. 22–37.

Чикин А.А. Концепция «воплощенного познания» в когнитивной науке // Философские науки. 2012. № 11. С. 140-148.

Чикин А.А. Развитие проблемы телесного опыта: от Гуссерля к Мерло-Понти // Философские науки. 2014. №9. С. 43-56.

Структура работы. Диссертация состоит из Введения, двух глав, Заключения и Списка литературы.

Глава первая. Проблема телесности в феноменологии Эдмунда Гуссерля

Проблеме телесности у Эдмунда Гуссерля не посвящено отдельного тома Гуссерлианы. Если бы кто-то поставил задачу такой том собрать, ему пришлось бы составлять его из фрагментов, взятых, по крайней мере, в десятке изданных к настоящему времени томов Собрания сочинений Гуссерля: проблема телесного опыта присутствует и там, где Гуссерль говорит о взаимоотношении материального и идеального, и там, где речь идет о восприятии, интерсубъективности, вещи в пространстве, кинестезе, фантазии, солипсизме, интроекции, проблемах индивидуальной субъективности. Чтобы отыскать начало разработки проблемы телесности, нам необходимо будет понять, в какой контекст она изначально встраивается.

Наиболее общая задача, которую первоначально ставит перед собой Гуссерль, заключается в разработке основ для возможной новой метафизики. В связи с этим ведутся исследования в нескольких направлениях, из которых наиболее известны его логические труды. Для логики обращение к телесной проблематике не является типичным. Однако первые упоминания телесной терминологии обнаруживаются именно в «Логических исследованиях». Качественное различие типов психических фактов в реальном телесном присутствии (*leibhaft*) и в воображенном вероятном (*glaubhaft*), конституирование вещи в пространстве, необходимость очищения теории познания от психологизма⁷², то есть теоретико-познавательные задачи — на наш взгляд, есть тот контекст, в котором живое тело создает проблемы для гуссерлевского метода и в котором он признает его особый статус.

⁷² О проблеме психологизма см.: Куренной В.А. Психологизм и его критика Эдмундом Гуссерлем // Философско-литературный журнал "Логос". 2010. №5. С.166-182, а также: Куренной В.А. «Прологомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме // Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. с нем.: Э. Бернштейн; науч. ред.: С. Франк, Р. А. Громов. Т. 1: Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011. С. 225-241.

Жизнь издревле объяснялась через способность к самостоятельному движению. На рубеже XIX и XX веков исследования кинестетического позволяют психологии «связать движение с ощущением движения»⁷³ и прикрепить движение к телесности. Гуссерль видит перспективность объяснения понимания живых тел через кинестезу, здесь может скрываться путь доступа к первичным фактам сознания. При этом психологическая концепция противоречит его учению в общем и в частности, не делая различий между интенциональным и неинтенциональным, а затем телесным и воображаемым, позволяющих говорить о чистом восприятии без обращения к существованию объекта⁷⁴, в случае понимания живых тел в перспективе речь идет о первичном смысле чужой душевной жизни. Гуссерля привлечет теория вчувствования (*Einfühlung*), предложенная мюнхенским психологом Теодором Липпсом, и тема телесности окажется для феноменологии тесно связанной с проблемой интерсубъективности⁷⁵, где чувства обретают интенциональный и телесный характер.

Проблема заключается в том, что если бы сознание было абсолютным, то для него не было бы ничего непрозрачного в мире. Однако в сфере интерсубъективного опыт мира, который это сознание должно конституировать, демонстрирует наличие того, что от сознания не зависит. Живое тело непосредственно воспринимается субъектом в собственном теле и одновременно может быть перенесено на живой объект восприятия, в котором мы признаем Другого, но Другой всегда противостоит попыткам сознания сделать его частью себя, в том числе попыткам какой-либо интроекции. В конечном счете интерсубъективная проблема показывает, как отмечает Кейт Майер-Драве, что «возвращение

⁷³ *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. S. 40.

⁷⁴ О значении различий для теории восприятия Гуссерля подробнее см. *Melle U.* Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung: Unters. zu d. phänomenolog. Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch u. Merleau-Ponty. TheHague/Boston/Lancaster, 1983. S. 29-37.

⁷⁵ См.: *Борисов Е.В.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1 (11).

к самим вещам, усилие, предпринимающееся вопреки всем изменениям феноменологии, должно признать, что *эпохе* должно остаться незаконченным, потому что оно не доходит до первооснов. Вторичность конституирующего сознания говорит об утрате оригинального опыта как в сфере Я, так и в сфере социальной»⁷⁶. Утрата оригинального опыта недопустима для Гуссерля, поэтому долгие годы уйдут у него на то, чтобы попытаться разрешить противоречия, возникающие при обращении к феномену живого тела: «Другой должен одновременно быть телесным, чтобы было возможно что-либо подобное вчувствованию, и бестелесным, потому что ему недостает того, что отличает мое тело: переживаю его и знаю о нем из первых рук»⁷⁷, иными словами, если пользоваться классическим философским инструментарием, «Я» перцепирую Другого, чтобы вчувствовать перцепции собственного тела, но я апперцепирую Другого, потому что перцепирую себя, причем «Я» и Другой не должны сливаться⁷⁸. О постоянном поиске вариантов решения этого парадокса свидетельствует рукописное наследие Гуссерля, где немецкий философ подвергает разного рода проверкам свой официальный феноменологический проект.

Липпс первым отчетливо соединяет проблемы перцепции/апперцепции с интересующей нас проблематикой телесного опыта. При этом он пытается избежать затруднения, связанного с наличием разных способов данности субъекту его собственных телесных действий. Вся апперцептивная деятельность, согласно Липпсу, соотносится с *деятельностью телесной*, которую, считает он, надо отличать от *деятельности тела*. Телесная деятельность субъекта — это «деятельность, которая осуществляется в телесном событии или

⁷⁶ Meyer-Drawe K. Der Leib - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding". Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung // Pöggeler O., Jamme C. (Hg.) Phänomenologie im Widerstreit - Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main, 1989. S. 297.

⁷⁷ Alloa E., Depraz N. Edmund Husserl - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding" // Alloa E., Bedorf T., Grunz C., Klass T. N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012. S. 13.

⁷⁸ Гуссерль примет лейбнизианское понимание перцепции и апперцепции. См. Janke W. Perzeption // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.7. Basel, 1989. S. 384f.

переживании, т. е. его ощущении или чувственном восприятии»⁷⁹. Под телесным событием при этом понимается совокупность кинестетических ощущений в мышцах, суставах и кожных покровах. При том, что переживание телесного события отличается от переживания субъективности, оно одновременно ему: если «я переживаю себя действующим в телесных событиях», то «переживаю тело как непосредственный орган направленной на вещи внешнего мира деятельности»⁸⁰. Поэтому вся телесная деятельность может восприниматься как субъективная деятельность, а субъект сознания может приравниваться к телесному образу.

Для Гуссерля в случае апперцепции и перцепции мы имеем дело не с различными способностями, но с различными «модусами сознания» или «мысленного представления объекта»⁸¹, так что следует обратиться к интенциональному анализу и созерцанию или непосредственному адекватному схватыванию данных модусов, чтобы избежать смешения модусов, различных с логической точки зрения, например представления «в смысле символического представления и представления в смысле чистой логики»⁸². Созерцание же требует отключения апперцепции, толкований и схватываний: «феноменологическая интуиция ... с самого начала исключает любую психологическую и естественно-научную апперцепцию и реальное полагание существования, все полагания психофизической природы с действительными вещами, живыми телами (Leib), людьми, включая и собственный эмпирический Я-субъект, как и вообще все трансцендентное чистому сознанию»⁸³. Тогда психологические апперцепция и перцепция противопоставляются как темные физиологические объяснения «светлой» феноменологии, которая отказывается от всякого телесного. С таким пониманием живого тела мы

⁷⁹ *Lipps T. Leitfaden der Psychologie. Leipzig, 1909. S. 26.*

⁸⁰ *Ibid. S. 28.*

⁸¹ *Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. М., 2011. С. 361.*

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 410.

находим Гуссерля в начале освоения им проблематики intersубъективности, в которой живая телесность играет ключевую роль.

В силу исходных установок своей философии, ее базовой терминологии (интенциональный акт, переживание), Гуссерль не испытывает особой потребности в «апперцепции» как категории, позволяющей понять природу субъективности. Однако при освоении проблемы восприятия Другого он не может избежать наследования инструментов ее решения, выработанных психологией. Липпе же связывает понятия апперцепции и перцепции с различными образами данности тела: телесным действием и действием тела, и тем самым находит новый способ связи между перцепцией и апперцепцией (этот способ связи — через тело) и новое направление исследования в проблематике субъективности.

1. Ранние модели телесного опыта в феноменологии Гуссерля.

1.1. Появление телесной проблематики в «Лекциях о вещи в пространстве»

Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль вслед за Brentano делит восприятие на два вида: «первичное» (т. е. перцепцию, собственно восприятие) и «вторичное», производное — образное (*bildhaft*). В первом случае интенция направлена на телесно присутствующее, воплощенное (*leibhaft*) и непосредственно воспринимаемое содержание. Во втором случае телесность интенционального объекта дана косвенно, содержание указывает на него как на нечто себе аналогичное⁸⁴. И в первом случае в восприятии мы имеем дело с реальным, а во втором — с воображаемым и воспоминаемым. Данные представления довольно характерны для

⁸⁴ *Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band, II. Teil. Halle, 1921. S. 239.* Под трансцендентно телесным Гуссерль очевидно подразумевает, что объект может быть телесно данным, но не в конкретной ситуации.

психологии того времени.

Как считал Вундт, апперцепция имеет объективную сторону – собственно апперцепцию, которая (Вундт здесь проводит аналогию с оптикой), обращена на все зрительное поле сознания; и субъективную — внимание, которое, согласно той же аналогии, обращено на сознаваемые точки зрения. Это деление также соответствует делению апперцепции на пассивную, без подготовки внимания, и активную, во внимании добывающую новое содержание⁸⁵. Данное в поле восприятия при помощи апперцептивной активности, воображения и памяти преобразуется в точку зрения. Точка зрения является тем особым, имманентно доступным человеку элементом общего восприятия, через анализ которого Гуссерль в «Лекциях о вещи и пространстве» 1907 г. начнет обосновывать метод феноменологической редукции⁸⁶, надеясь решить проблему опыта трансцендентного, то есть нахождения доступа к чистому восприятию возможного и объективного.

Феноменологический анализ в лекциях о вещи в пространстве начинается с анализа естественной установки как источника стандартных точек зрения на мир, как бесконечный в пространстве и времени, наполненный бесконечным количеством вещей; мир, который человек находит существующим до себя и в котором он, благодаря своему телу, занимает особенное положение «центра отношений» (*Beziehungszentrum*)⁸⁷. Заключение о центральном положении человека в мире вытекает из непосредственного опыта окружения (*Umgebung*), в котором все чувственные восприятия вещей одновременно принадлежат телу, то есть являются восприятиями телесных объектов в живом теле, и

⁸⁵ *Wundt W.* Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1902. S. 249, 259-260.

⁸⁶ В критической литературе распространено мнения, что в гуссерлевских лекциях о вещи мы находим «первое введение в чистую феноменологию», первое применение метода феноменологической редукции. См., в частности, предисловие издателя XVI тома Гуссерлианы, Ульриха Клагеса. *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Den Haag, 1973. S. XIV Отметим, что по этому вопросу существуют и другие позиции. Ср.: *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Э. Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.

⁸⁷ *Husserl E.* Ding und Raum. S. 5. Лейбнизианские мотивы, которые будут основными в понимании телесности Гуссерлем.

относятся к телу, то есть являются восприятиями телесных объектов в их отношении к Я, которое локализуется в живом теле. От опыта непосредственного окружения человек делает заключение к опыту, ему непосредственно недоступному, — такова стандартная схема в отношении всех предметов, включая живые тела. Предметы имеют две стороны, физическую и обратную, психическую. И так как влияние мира на живое тело имеет «психический резонанс»⁸⁸ — раздражения вызывают ответную реакцию, опыт Другого как опыт предметов во мне, их духовная сторона, доступны мне через восприятие телесного выражения — жесты и мимику, поведение.

Проблема в том, считает Гуссерль, что данное восприятие уже «заражено» описанной естественной установкой. Человек *верит*, и данную веру философ находит в качестве компонента в любом восприятии; например, человек верит в то, что настоящее будет как прошлое, или верит в описанный выше простой переход от имманентного непосредственного окружения к трансцендентному и обратно, но если в настоящем предмет дан телесно, во плоти, сам, то в прошлом, в воспоминании, актуально дан только образ предмета, точка зрения на предмет, но не сам предмет. Различие, которого не хватает естественной установке, естественным наукам и психологии, — это различие между воображаемым и реальным, если следовать тому принципу, что первое только представимо, но никогда не имеет актуальной самости и настоящего.

Такому различию должно поспособствовать вводимое Гуссерлем деление восприятия на два компонента: восприятие во плоти и восприятие по вере, основанное на том, что в восприятии предметов во всех случаях, независимо от того, что приходит первым, убежденность в существовании или сомнение в нем, присутствует телесная правда и материал восприятия и восприятие как принятие на веру (*Für-wahr-Nehmen*), иными словами,

⁸⁸ Ibid. S. 6.

акт проверки достоверности и вероятности⁸⁹. Гуссерль также акцентирует внимание на том, что следует различать реальное содержание восприятия и содержание являющегося предмета, поскольку «очевидно, что части и признаки восприятия, которое представляет предмет телесно, не являются частями и признаками предмета, который оно представляет»⁹⁰. Во плоти предмет дан нам в совокупности возможного – это абсолютная имманентная данность, которой ищет феноменология, но телесное представление предмета в восприятии лишает его возможного объема, и как интенциональный объект предмет одновременно оказывается для нас трансцендентен. Это говорит о наличии проблемы: имманентность не так доступна, как кажется, и веру естественной установки нельзя назвать обоснованной⁹¹.

Гуссерль здесь предлагает «метод слоев»⁹²: проходя феноменологическую редукцию, имманентное восприятие расслаивается, на ряд очевидностей, в зависимости от их характера принадлежащих самому восприятию (ощущению, переживанию), окружению или интенциональному предмету. Далее возникает уже упоминавшаяся проблема: мы затрудняемся приписывать предметности очевидность, поскольку предметность превосходит имманентный нам феномен. Если эта проблема непреодолима, то нам остается анализировать конституирование предмета в очевидности телесного переживания с перспективой того, что это конституирование в телесном переживании параллельно конституированию самой предметности или и есть такое конституирование.

Иными словами, так как в телесном переживании предмета мы «вживую», «телесно» наблюдаем процесс его конституирования, мы

⁸⁹ Ibid. S. 16.

⁹⁰ Ibid. S. 18.

⁹¹ Это также говорит о том, что телесное воспроизведение не обязательно несет с собой полное понимание (здесь Гуссерль критикует Липпса).

⁹² Ibid. S. 19.

можем перейти от переживания имманентности феномена к анализу имманентно данного переживания феномена, а от него уже — к возможности трансцендентного: «Вместо проживания очевидностей, я наблюдаю их, сохраняя при этом отношение чистого наблюдения, чистого имманентного анализа, что абсолютно и несомненно есть данность»⁹³. В результате этой операции мы остаемся с восприятием телесной имманентности, которое уже не нацелено на представление предметности, но стремится понять предметность в ее телесной данности⁹⁴. Подобные восприятия Гуссерль, вслед за Мюнстербергом, называет самополагающими (*selbstellend*)⁹⁵. В них есть только воплощенное, или то, что формально имеется, и отсутствует компонент веры, поскольку если все рассматривается как акты сознания (*cogitationes*) — содержания собственного бытия, то вопрос о существовании заведомо решен воплощенной тетичностью сознания (вот оно, что есть, перед глазами, самоочевидно есть)⁹⁶.

Предлагая различие восприятия во плоти и восприятия по вере, Гуссерль вплотную подходит к проблемной теме солипсизма и предусмотрительно замечает: «Феноменологическая редукция — это, конечно, не редукция солипсическая, и “Я”, конечно, само есть вещественное, конституирующее себя только в интенциональном и его существенных формах и только таким образом себя удостоверяющее»⁹⁷. Метод его, следовательно, должен стремиться к тому, чтобы основываться на объективирующем мышлении и его логике, которое в идеале не принадлежит никому. Однако, считает Гуссерль, проблему другого

⁹³ Ibid. S. 20.

⁹⁴ Смелая интерпретация, связывающая *leibhaft* и *Leib*, позволила бы сказать, что телесная данность — это не телесность предмета, но предметность в моем теле, понимание его через свое тело, где представление предмета есть постановка себя на его место. Так фантазии тоже телесны, так все оживает во мне. Этой интерпретации следует избегать, поскольку она возвращает нас к эстетике Липпса.

⁹⁵ Ibid. S. 23.

⁹⁶ Ср.: «*Res extensa* проявляется только тогда, когда она обращена к *cogitatio*... когда субъективная сфера утверждается в самоположении (*Selbststellung*) как исполнительная инстанция своих актов (*cogitationes*), удержав и отстояв себя по отношению к бытию в чистоте своего Я». — Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 56.

⁹⁷ *Husserl E. Ding und Raum*. S. 41.

сознания, как, впрочем, и собственного, таким образом не решить. Очевидно, что у полностью объективирующего мышления нет доступа к актам сознания «в себе», которое вечно не оправдывает наших ожиданий, обманывает, удивляет. Выход может быть найден, если субъективность рассматривать как интересубъективность, а прийти к этому можно через анализ переживания и живой телесности, которая дана нам непосредственно через кинестезу.

Восприятие предмета в переживании предполагает со-восприятие целого комплекса сущностей, таких как осмысляющее наполнение тела вещи и собственное живое тело «Я» (Ichleib). Там, где нам телесно представлена та или иная «группа признаков»⁹⁸ или сторона, в возможности представлены отрицаемые ей в каждый конкретный момент другие признаки, о существовании которых мы заключаем в силу того, что каждое явленное также есть явление определенных отношений. Гуссерль различает тем самым «явленную сторону предмета в собственном смысле»⁹⁹ — его *materia prima*, конкретизированную формальную телесность, и *materia secunda*, наполняющую телесность состояниями, отношениями и действиями. С естественной точки зрения мы воспринимаем предмет сам по себе, что игнорирует явленность предмета в определенном наглядном со-воспринимаемом окружении, в некотором поле восприятия, к которому относится и живое тело «Я» как всегда находящееся в его центре. В воспринятом общем явлении присутствуют выделяемый вниманием объект и со-данный ему фон, который существует за пределами предмета. Такой фон Гуссерль называет полем — «доэмпирической протяженностью, имеющей то или иное определенное ... наполнение»¹⁰⁰. Феноменологический смысл именно этой доэмпирической объективности он пытается понять, анализируя случаи, в которых «Я» представляется нам как «вещественное». Носителем данного

⁹⁸ Ibid. S. 44.

⁹⁹ Ibid. S. 78.

¹⁰⁰ Ibid. S. 84.

поля¹⁰¹ является тело субъекта. Иначе говоря, тело занимает парадоксальное место. С одной стороны, оно конституирует общую пространственно-временную протяженность, окружение, в которое «помещаются» предметы. С другой же, тело само есть пространственно-временной продукт — «эмпирическое “Я” со своим эмпирическим живым телом “Я” и его переживаниями»¹⁰². Такое положение живого тела создает проблемы, которые Гуссерль попытается решить за счет исправления и в итоге пересмотра концепции «живое тело — одно из физических тел».

Что же касается конструирования «Я» в «интенциональном и его существенных формах», то в восприятии вещи, разворачивании вещи в восприятии Гуссерль прослеживает следующую логику: «Сущности восприятия принадлежит ... то, что вещь в образе телесности представлена как то или иное определенное, которое обладает смыслом, указывающим на возможности осуществления, где вещь шаг за шагом может прийти к полной данности»¹⁰³. С одной стороны, полная явленность вещи — это реализация первичной интенции восприятия: то, как будет сконструирован предмет, зависит от изначального интереса в нем. Внимание есть отношение к предмету, требующее переживания чувственного содержания с его одушевляющим толкованием, схватывающим предмет в разных смыслах.

Если естественная установка принимает одну из явленных сторон предмета за весь предмет, как будто «внимание к чему-либо обязательно означает внимание к имманентному содержанию и его видение»¹⁰⁴, то Гуссерль рассматривает объект как явление, в котором, кроме объективированной стороны, есть представляемая, мнимая сторона возможного поля восприятия. О предмете я могу сказать, что он представлен так-то и так-то с такой-то стороны, а это отнюдь не солипсический взгляд на предмет, поскольку восприятие предмета при

¹⁰¹ Носителей, если мы хотим избежать солипсизма, должно быть множество.

¹⁰² Ibid. S. 148.

¹⁰³ Ibid. S. 125-126.

¹⁰⁴ Ibid. S. 146.

этом требует признать возможность множества точек зрения, объективно существующих, но нам недоступных. С другой стороны, полную данность можно назвать недостижимым идеалом и «бесконечным заданием»¹⁰⁵ опыта — неокантианская точка зрения, которой Гуссерль находит феноменологическое подтверждение в априорных бесконечных возможностях переосмысления явлений, кинетического определения, дополнительного определения предмета в зависимости от мотивации к его опыту, а вся эта априорность зависит от конституирования собственного тела. Поэтому мы не можем описать его метод ни как объективирующий, ни как полностью субъективирующий (солипсический). Поскольку Гуссерль видит значение живого тела как носителя полей возможности восприятия предметов, его метод приходит к необходимости трансцендентальной intersубъективности смыслов, «в которой все предметы схватываются «объективно»»¹⁰⁶ — об этом Гуссерль говорит уже в «Идеях II».

Живое тело, по Гуссерлю, определяет возможность указанных выше априорных бесконечностей, поскольку характер явления вещи зависит от изменения ее отношения к живому телу при движении живого тела или его части: так, «при движении глаза, головы или всего живого тела изменяются отношения вещи к живому телу, чему соответствуют все новые способы явления вещи»¹⁰⁷. Более того, само пространство является в движении «Я» и объектов и соответствующей смене ориентации¹⁰⁸. Помимо разнообразия проявлений от живого тела и его кинестетических возможностей зависит идентичность единичного, связываемая в длительность в плавном переходе от одного кинестетического ощущения к другому. Например, различные стороны предмета связываются в одно, поскольку восприятие сопровождается кинестетическими ощущениями

¹⁰⁵ Ibid. S. 134.

¹⁰⁶ Husserl E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch.* Den Haag, 1952. S. 81.

¹⁰⁷ Husserl E. *Ding und Raum.* S. 150.

¹⁰⁸ См.: Ibid. S. 154.

движения тела вокруг него¹⁰⁹. Без движения вообще, на основании только визуальных и тактильных данных¹¹⁰, мы не можем говорить о вещи в пространстве. При том, что кинестеза является сопутствующей определенностью, вещи не могли бы быть представлены и, более того, осмыслены без знания субъектом ощущений движения. Здесь у Гуссерля и возникает вопрос о том, как возможно понимание, скажем, сообщений о визуальных и тактильных данных, полученных от Другого, к кинестетическим ощущениям которого у меня нет доступа.

Конституирование живого тела, конечно, подчиняется общим принципам вещного мира вообще, однако живое тело существенно отличается от всех внешних вещей тем, что его материю составляют также и кинестезы. Они позволяют субъекту выделить собственное живое тело из совокупности тел в пространстве как носителя «Я» и его ощущений, как тело ощущающее. Гуссерль приводит пример, впоследствии становящийся хрестоматийным: «Если я левой рукой трогаю правую, вместе с тактильными и кин<ест>етическими ощущениями попеременно конституируется явление то левой, то правой руки, двигающейся тем или иным образом по второй. Однако в то же время, а именно при изменении точки зрения, <является> движение в другом смысле, который подходит только к живому телу, и те же самые группы ощущений, которые имеют объективирующую функцию, при изменении внимания и точки зрения воспринимаются как субъективирующие, а именно как нечто такое, чем явленные в объективирующей функции члены живого тела “обладают” как локализованным в себе»¹¹¹.

Согласно Гуссерлю, выделенное кинестезой из прочих тел мира живое тело оказывается носителем таких дополнительных определенностей,

¹⁰⁹ См.: Ibid. S. 155.

¹¹⁰ Гуссерль делает акцент именно на визуальном и тактильном, поскольку не считает остальное обязательным для конституирования предметности. Вкус, запах и т. п. - «вторичные вещественные определенности». Ibid. S. 160. Здесь можно вспомнить о первичных и вторичных чувственных качествах, но Гуссерль говорит скорее о введенном им ранее различии между *materia prima* и *materia secunda*.

¹¹¹ Ibid. S.162.

которые можно назвать «субъективными»: это чувства (Gefühle) и ощущения, в первую очередь те, которыми конституированы другие вещи, а они, как показывает пример двух рук, позволяют нам видеть тело как ощущающее и ощущаемое. Непредставляющие, нематериальные, предполагающие наличие живого тела «Я» кинестезы позволяют нам наделять дополнительными определенностями духовной жизни свое тело, а затем и другие тела — если мы признаем за ними способность к кинестетическому восприятию, поскольку по собственному опыту мы знаем, что каждому конкретному ощущению должна соответствовать кинестеза положения живого тела «Я» и каждой кинестезе должно соответствовать ощущение. Конечно, проблема в том, что если в каждой конкретной ситуации мы можем различать кинестетические ощущения и связывать их с определенными зрительными и осязательными данными, то во множестве ситуаций определенные кинестетические данные могут соответствовать разным зрительным и осязательным данным, мы не можем установить определенного соответствия между ними. Однако требование соответствия кинестезе прочих ощущений не бессмысленно, поскольку зримая и осязаемая картина вещи недостаточна для понимания ситуации — она будет осмысляться иначе в различных кинестетических обстоятельствах.

Значимость кинестетических ощущений показывает, что нельзя понимать «Я», как если бы оно было «духом с глазами, духом бестелесным, который воспринимает вещи в тех же рядах явлений, что и мы, с теми же группами кинестетических восприятий»¹¹². Необходимо трактовать «Я» как именно *живое* тело, таким образом предлагая философии новое поле тематических исследований. В лекциях о вещи Гуссерль, как представляется, впервые в своих работах, предлагает модель такого понимания.

Живое тело конституирует себя как любую другую вещь, но осознает

¹¹² Ibid. S.279.

свою аномальность в ограниченных возможностях. Возможности его «приближения» или «удаления» от себя самого ограничены. Тело не может и «выйти» за пределы себя: оно иногда «теряет» себя из поля восприятия, однако такие случаи сравнительно редки. Тело «всегда со мной», его движение в покое и действии – это движение, которое сопровождается изменением отношений к вещам, поскольку оно – нулевая точка отношений. Тело не разложимо на части. Части тела всегда связаны с остальным телом общностью кинестетических ощущений. Я не могу двигаться так, как другие тела, как если бы я «сохранял кинестетический покой, а мое тело являлось бы движущимся»¹¹³, но я постоянно воспринимаю себя таким образом в воображении и воспоминании. Среди всех тел я, далее, нахожу те, что обнаруживают наличие кинестетических и прочих дополнительных определенностей. Доступа к этим определенностям у меня нет, однако Гуссерль считает, что я могу «проникать», «вчувствоваться» в других, сопоставляя собственный и чужой опыт представлять этот чужой опыт, и воспринимать чужие живые тела со всеми вышеописанными аномальными свойствами.

Итак, лекции Гуссерля о вещи в пространстве заканчиваются постановкой интерсубъективной проблемы и кратким описанием ее решения через вчувствование. Вне рамок обозначенной проблематики слово «вчувствование» в них не встречается: прочитаны они были в 1907 году, то есть после выхода основных работ Липпса, затрагивающих данные проблемы. Кроме того, согласно ранней гуссерлевской концепции телесности, в решении проблемы другого Я особый акцент делается на кинестетические ощущения и связи кинестезы с поведением Другого. При освоении данной тематики Гуссерль очевидно опирается на разработки Липпса, использует их в качестве базовой модели, надеясь применить к ним свой метод, исходящий из различения восприятия воплощенного и образного. Однако уже лекции о вещи в пространстве будут содержать те

¹¹³ Ibid. S.284.

элементы, которые станут основными для феноменологии живого тела: Гуссерль открывает в них парадоксальные свойства живого тела, такие как двойственность восприятия или ограниченность возможностей восприятия живого тела как объекта. Не нормальность, но парадокс будет в его теории способствовать вчувствованию.

1.2. Синтез теории вчувствования и теории непосредственного и соданного в восприятии

Согласно датировке рукописей из наследия Гуссерля, проблематика интерсубъективности начинает серьезно прорабатываться им в период с 1905 по 1909 год. Из всех лекционных курсов, прочитанных немецким философом в то время, наиболее показательны лекции о вещи в пространстве (1907), где немецкий философ сталкивается с аномальными свойствами живого тела. К 1910 году Гуссерль делает уже отчетливые наброски того, что станет его собственной, оригинальной, теорией вчувствования¹¹⁴. Главная ценность рукописей заключается в том, что можно проследить мысль Гуссерля в ее становлении, пусть большинство из рукописей подверглось доработке в 1914-1916-х гг.¹¹⁵. Они представляют собой «рабочие» наброски и варианты в попытке найти обоснование существования Другого, которое можно было бы встроить в развиваемый параллельно метод феноменологической редукции.

Рукописи подтверждают, что в исследовании проблемы интерсубъективности Гуссерль идет сперва по следам Липпса: он делает обширные выписки, критикует вместе с Липпсом теорию заключения о чужой душевной жизни по аналогии, пользуется его термином «вчувствование» как синонимичным со «знанием Другого». Казалось бы,

¹¹⁴ Иза Керн, издатель первого тома гуссерлианы по интерсубъективности (том 13), считает, что подобное решение появляется у Гуссерля к 1914-1915 годам. См. *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil.* S. xxx.

¹¹⁵ Так, Иза Керн замечает, что в текстах № 2 и № 3 появляется «идея чистого Я, которую Гуссерль определенно принимает в свою феноменологию только в районе 1912 года» см.: *Ibid.* S. xxviii.

не имея еще собственной оформленной позиции, по этому «частному» он во многом следует за своим коллегой, тогда как к общефилософским воззрениям Липпса он по-прежнему относится скептически. Со временем Гуссерль начинает критиковать Липпса, по ходу уточняя теорию вчувствования и уровни опыта познания нами «Другой» субъективности. Гуссерль считает необходимым отразить в философии полную картину развития человеческого понимания и вчувствования от инстинктивного подражания и воспроизведения до понимания символического и дальнейшего перехода к разумно-поэтическому, в связи с этим развивая проблематику конституирования сознанием собственного живого тела¹¹⁶.

Стоит отметить, что в проблеме вчувствования Гуссерля с самого начала будет особенно интересовать именно живая телесность¹¹⁷. Оглядываясь в 1913 году на текст «Уровни вчувствования» от 1910 года, Гуссерль пишет, что больше всего при исследовании вчувствования его занимает эстеziологически-кинестетический слой — движения и восприятия особого характера, которые отличают живые тела от всех прочих и которые лежат в основе выражения и, соответственно, вчувствования как понимания данного выражения¹¹⁸. Вопрос о восприятии душевной жизни Другого равен вопросу о конституировании субъекта как психофизического единства или сводится к вопросу восприятия субъекта как такого единства. Разработка тематики в данном ключе, конечно, напрямую связана с тем, что к этому времени Гуссерль вводит в свою философию понятие трансцендентального субъекта, но можно сказать, что проблема телесности задолго до того присутствует в исследованиях

¹¹⁶ В этом пункте Гуссерль сравним с Максом Шелером и Эдит Штайн. Их теории вчувствования будут стремиться к устранению, по выражению Гуссерля, «феноменологического невежества» Теодора Липпса. *Zahavi D. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // Inquiry. 2010. Vol. 53. No. 3. P. 289.* Сказанное поднимает вопрос о том, кто из феноменологов, Шелер или Гуссерль, был первооткрывателем живого тела. Если Гуссерль не «подстраивал» своих рукописей под теорию второго тома «Идей», то эти рукописи могут решить вопрос в его пользу. В пользу Гуссерля также говорит открытие парадоксальной природы живого тела в лекциях о вещи в пространстве.

¹¹⁷ Связанным с обращением к «жизненности», скорее всего, под влиянием Дильтея. См.: *van Kerckhoven G. Leiblichkeit und Komprehenz. Zu E. Husserls ältesten Blättern über Einfühlung // Kühne-Bertram G., Scholtz G. (Hg.) Grenzen des Verstehens: philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven. Göttingen, 2002. S. 92*

¹¹⁸ *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 70.*

Гуссерля, поскольку и ранние заметки обращают внимание на апперцепцию в чужом живом теле эстезиологического слоя на основании подчеркиваемого Липпсом параллельного взаимоотношения вчувствования и воспоминания первичных восприятий.

Правда, в отличие от Липпса, Гуссерль не считает, что восприятия Других даны мне первично: я не имею к ним непосредственного доступа. Но у меня все же есть определенного рода восприятие чужих восприятий. Гуссерль начинает разработку темы интерсубъективности с попытки различения восприятия чужого живого тела и обычного восприятия вещей, рассматривая первое через со-восприятие и со-данность.

В анализе восприятия тела Гуссерль отталкивается от того, что собственное тело дано субъекту двояко: как объект среди объектов и как психофизическое единство живого тела — «носителя перцептуальных полей (Empfindungsfeld)»¹¹⁹. При том, что я осознаю свое тело как одно из тел, я отличаюсь от них тем, что во мне духовное не со-дано с телом, но апперципируется первично: ощущения, действия, состояния реальны для меня. В отличие от моего тела, чужое тело — это такой объект, которому я по аналогии со своим телом приписываю подобные поля ощущений, действий и состояний и, если брать психологический термин¹²⁰, душевную жизнь. Душевная жизнь Другого, однако, одновременно скрыта от меня: она со-дана тем внешним проявлениям, которые я воспринимаю непосредственно, но сама не может быть непосредственно апперципирована, поскольку апперцепция связана с самосознанием, а в случае Другого мы имеем дело с сознанием самосознания. При том, что в восприятии любого живого тела есть апперцепция его как тела с сопровождающими его психическими феноменами, в восприятии Другого не может быть непосредственного восприятия этих феноменов так, как в

¹¹⁹ *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 21.* Это также наводит на мысли о схожести с теорией Шелера.

¹²⁰ Для оппонентов экспериментальной психологии того времени использование понятия жизнь применительно к истолкованной согласно ее методам психике является противоречивым. Так, В. Дильтей характеризует экспериментальную традицию как «учение о душе без души». см. *Дильтей В. Описательная психология.* СПб, 1996. С. 40.

восприятию себя. Гуссерль задается вопросом: в чем же заключается тогда аналогичность тела Другого моему телу? Чтобы по внешнему слою отличать живое тело от прочих аналогов собственного тела, я должен наделять Другого «способностью к психическому»¹²¹, которая никогда не дана мне в собственном восприятии, поскольку чужое тело в явлении характеризуется как раз одновременно наличием признаков психического и отсутствием этого психического в непосредственности.

Теория Липпса, по выражению Гуссерля, является «прибежищем феноменологического невежества»¹²². Если апперцепция чужого тела – это процесс надления Другого «способностью к психическому», то это несомненно процесс опыта. В таком случае объект сознания в апперцепции должен быть трансцендентен сознанию, иначе говоря, в восприятии живого тела другого человека собственное сознание характеризуется направленностью на нечто себе трансцендентное. Таким образом, апперцепция чужого тела не может быть объяснена неосознанным инстинктом родовой идентификации: она «принципиально не может быть апперцепцией “непосредственной” и изначальной по отношению к апперцепции живого тела как таковой»¹²³. Подобная апперцепция живого тела, которая дана нам в самовосприятии человека в психофизическом единстве, единого, но не «одного из...» в роде, есть реальная «самость» человека, данная ему непосредственно и являющаяся предпосылкой его самоопределения как человека в общении с другими людьми и восприятия живого тела одним из многих тел. Здесь, в осознании наличности, а не в ее воспроизведении посредством воображения и припоминания, осуществляется базовая активность сознания по пониманию того, что есть насуточно и в настоящем. Здесь живое тело воспринимается полностью, а не с «передней стороны», человек воспринимается как воплощенное настоящее.

¹²¹ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 23.

¹²² Ibid. S. 24.

¹²³ Ibid.

Повторим, тело может быть представлено мне в первичном восприятии и со-представлено в несобственном со-восприятии. Далее в первичном восприятии можно выделить первичную первичность являющегося тела и вторичную первичность, или со-данность того, что не является, его «оборотной стороны» (сюда же относится окружение объекта), однако в отношении себя все, что составляет мое живое объективное тело (*Leibkörper*), оба эти первичные компоненты даны мне в единстве, конституирующем психофизическую реальность. Данность тела Другого отличается от первичной данности тела себе. Однако справедливо и обратное. О «первичности» для *другого* субъекта мы можем говорить лишь постольку, поскольку она возможна как действительно первичное для *меня*: «Чужое сознание есть со-присутствующее настоящее переживание или через со-присутствующее воспоминание воображенное (*vergegenwärtigt*) прошлое или будущее...»¹²⁴. Если существует конституирующее реальность единство сознания, то его можно назвать чистым сознанием. В его потоке каждый опыт является одновременно и данным, и со-данным. Апперцепция психической жизни Другого должна быть доступна через такое чистое сознание, поскольку, если мы уж ставим вопрос о со-присутствии, то подразумеваться должна данность некой единичности для *общности*, а не только данность одной единичности для другой.

Именно эти размышления и приводят Гуссерля к превращению проблемы «другой», «чужой» субъективности в проблему «Другого». Другой открывает мне предмет в со-данности, а также одновременно в данности для общности, которая является возможностью непосредственной данности для меня. Важно также, что в моей телесности есть аспект со-данности, то есть данности через другое и Другого. Хотя со-данность требует для себя первичной данности как предпосылки, схваченная первичная данность не может быть удержана без со-данности,

¹²⁴ Ibid. S. 28.

ведь наличное требует подтверждения пониманием явленного в сознании представления, его синтезом в наблюдении, вниманием к нему. И в зависимости от того, как воспринятое телесное пониманием удерживается в сознании, мы выделяем различные типы телесности, включая собственное тело, которое удерживается первичной актуализацией психофизического, и чужое тело, которое удерживается реактуализацией прошлого или будущего со-данного. Поэтому Гуссерль, который в определенной мере пользуется теорией вчувствования Липпса, стремится вместе с тем изменить ее основание, считает, что решение проблемы интерсубъективности будет зависеть от исследования типов понимания телесного¹²⁵.

1.3. Тело в уровнях вчувствования

Изначально Гуссерль выделяет два типа понимания телесного. Они соответствуют двум уровням примордиального присутствия (*Urpräsenz*) живого тела: живое тело может быть дано нам само по себе в чувствах, в ощущениях как любое другое тело, а может быть дано в ощущении ощущений или чувствительных полей как чувствующее или как само чувство. Мы уже говорили, что еще в лекциях о вещи в пространстве Гуссерль обращает внимание на уникальность живого тела в этой его двуслойности. Теперь она понимается как принципиальная: тело конституируется как живое через аппрегензию¹²⁶ своих примордиально присутствующих элементов в «эстеziологическом слое» опыта и компрегензию¹²⁷ действия в со-данном слое возможного восприятия¹²⁸. Как видим, и здесь Гуссерль использует фундаментальное для своей феноменологии различение между «основной», «изначальной»,

¹²⁵ См.: *Ibid.* S. 30.

¹²⁶ Синтезирующее схватывание вещи. См.: *Löttsch F.* Apprehension // *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd.1. S. 460.

¹²⁷ Компрегензия, по Канту, отличается от аппрегензии как совместное или общее схватывание (*Zusammenfassung*) — от простого схватывания (*Aufassung*). См.: *Janke W.* *Perzeption.* S. 384,

¹²⁸ *Husserl E.* *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Erster Teil. S. 31.

«первичной» данностью и данностью «вторичной», производной («репродуктивной»).

О теле как *вполне* сформированном («конституированном») нашим сознанием мы говорим в случаях, когда живая телесность актуально дана. Анализируя понимание живого тела как целого, Гуссерль представляет, что будет в ситуациях, когда один из двух компонентов (аппрегензия или компрегензия) отсутствует. Аппрегензия в эстезиологическом слое основана на заранее сконструированной пространственной предметности тела. При отсутствии или неполноте аппрегензии мы за счет компрегензии восполняем, «достаиваем» предмет. Происходит это путем реактуализации неощущаемого на основе известных возможностей телесного восприятия. В обратной ситуации, когда имеются только ощущения, но нет им со-присутствующего тела, у нас нет возможности использовать рефлексии и удерживать эти ощущения. Ощущения должны сопровождаться компенсирующей реактуализацией со-присутствующего им тела. В обоих случаях субъект может понимать то, что не было в действительности воспринято, — например, в фантазиях, вызванных нарушением связи поля возможного ощущения с эстезиологическим слоем. Именно эта возможность и дает ключ к восприятию чужой душевной жизни. Субъект идентифицирует чужое живое тело как соданное полю возможного ощущения и ощущающее, не имея доступа к эстезиологическому слою (ощущениям и восприятиям), что также можно проиллюстрировать восприятием *собственного* тела: я могу воспринимать собственную онемевшую руку как имеющую сенсорное поле¹²⁹.

В текстах «о вчувствовании» 1909 года Гуссерль также исходит из двух базовых видов понимания тела, но добавляет третий.

Во-первых, тело понимается как материальное, как тело, явленное в

¹²⁹ Ibid. S. 32. Важно, что доступ к нормальности осуществляется в данном случае через ненормальное состояние, этот путь станет особенно важен для Мерло-Понти. Отметим и другую общую черту в концепциях обоих философов, которая начинает проявляться именно на этом материале. Гуссерль сомневается, можно ли говорить об отдельных компонентах вместо тела в цельности и можно ли заключать о существовании другого тела через аналогию частей или ощущений.

аппрегензии, в его независимой от представлений сознания данности. Это тело как предмет, или, лучше, наполнение вещи. Важно, что здесь Гуссерль говорит о Sache, а не Ding. Действительно, тело – не одиночная обособленная вещь: в понимании его нам важно не «что есть тело», а «что такое есть тело», его формальная сторона. Гуссерль выбирает именно Sache. Подобно тому, как его программный призыв в «Логических исследованиях» не должен иметь общего с кантовским Ding an sich, так и его понимание телесности не должно иметь ничего общего с вопросом о субстанции тела. Он выбирает слово с юридической историей и добавочным значением “дела”, поскольку находящийся в центре внимания его мысли феномен-Sache не должен быть объективным явлением, аффицированием “вещью в себе” наших органов чувств, а феноменом в процессуальном поле неразделенности субъекта и объекта, явлением, можно сказать, живым.

Во-вторых, тело понимается как поле восприятия, которое и делает его «физическим субстратом Я»¹³⁰ в компрегензии, телодвигающееся и чувствующее, его «здесь и сейчас». От воспринимающего тела зависит то, что вещи даны «мне». «Я» без привязки к телу не может быть синтетической единицей, понимающей данные в синтезе локализованных в теле чувств предметы; оно само по себе просто в том смысле, что оно не может себя синтезировать и достигнуть какой-либо конкретной законченности. И то, как вещи даны мне: восприятие вещи необходимо включает синтезирующее понимание, а потому зависит от телесных пространственно-временных обстоятельств.

Живое тело складывается из синтеза тела как предмета и синтеза тела как поля возможных чувственных обстоятельств, к которым, помимо данных органов чувств, относятся кинестетические ощущения, удовольствие и неудовольствие, желания и т. п.: к физически воспринимаемому я добавляю дополнительное «измерение» или «слой»

¹³⁰ Ibid. S. 43.

моих «ожиданий, дальнейших принадлежностей – “царство субъективного”»¹³¹. Поэтому к вышеуказанным двум типам понимания необходимо добавить третий — «вчувствование как представляющее (воображающее) понимание и толкование»¹³².

Живое тело другого вещественно, как и мое, в своем живом теле я вижу двигающийся и воспринимающий инструмент воздействия на внешний мир, но при этом живое тело нельзя назвать субстратом действия, поскольку его сенсорные поля первично даны мне в единстве с психическим. Физические проявления чужой жизни, данные мне в чувствах, «вызывают» или «требуют» психическое как другую сторону единства человека, и она понимается нами так, как понимаются невидимые стороны физического. «Часы тикают, даже если они расположены от меня настолько далеко, что я не могу их слышать»¹³³, — говорит Гуссерль.

Сущность восприятия предмета заключается в понимающем синтезе доступных и воображаемых ощущений, в котором невидимое становится видимым, и в одновременном расщеплении предмета на множество первичных данностей. Если восприятие вещей или физических объектов однослойное, то в восприятии чужого тела есть нечто, что не может быть мне дано в первичной данности, а только со-дано. Поэтому о базовом слое эстеziологического и психического, который определяет действие, регистрируемое в пространственно телесном внешнем слое, я могу знать только через воображение, так как я могу вообразить свое будущее или прошлое возможное действие. Каждому пониманию двуслойности, со-данности присуща возможность заблуждения, отсутствующая в восприятии предмета как такового, поскольку всякое схватывание в понимании должно подтверждаться реактуализацией. Понимание — не заключение, поскольку понимаемое есть носитель значения —

¹³¹ Ibid. S. 45.

¹³² Ibid. S. 46.

¹³³ Ibid.

воображения первично воспринятого собственно телесного¹³⁴. Я всегда понимаю каким-либо образом определенный предмет, но я могу не понимать других людей или не найти с ними согласия относительно определенного предмета, потому что я не могу чего-либо вообразить, потому что собственное воображение и воспоминание отлично от воображения Другого наличием настоящего. Полное инстинктивное понимание, о котором говорит Липпс, труднодостижимо.

К 1910 году Гуссерль выделяет четыре основных уровня понимания/вчувствования.

Во-первых, это восприятие живого тела в его эстеziологическом слое: представление данных органов чувств и кинестетических данных в полях движения и восприятия. На этом уровне происходит локализация ощущений в теле.

Во-вторых, это восприятие явленных чужому телу предметов восприятия, после чего может быть воспринято отношение к ним и поняты направленные на них действия. Другой живой при этом понимается нами не просто как ощущающий, но как воспринимающий таким образом, как мы сами в возможном восприятии с учетом всех возможных обстоятельств, определенных его живым телом.

В-третьих, включаются воспоминания и фантазии как реактуализация воспринимаемых отношений, зависящая от состояния понимающего живого тела.

В-четвертых, тогда, когда другой субъект представлен нами в его живой телесности, с со-данными ему предметами его восприятия и в его отношении к ним, мы можем говорить о вчувствующем понимании чужого субъективного в выразительном: как непроизвольном естественно некоммуникативном, так и коммуникативном, сообщающем смысл согласно воле субъекта. «Каждое выражение — живое тело смысла»¹³⁵, поэтому живая телесность является для нас носительницей смыслов даже

¹³⁴ Ibid. S. 50.

¹³⁵ Ibid. S. 65.

тогда, когда она не присутствует перед нами, как автор книги, которую мы читаем, и наоборот: мы видим в живой телесности смысл, даже если он недоступен нам непосредственно.

Так становится возможен пятый уровень понимания — уровень поэтического приписывания телесным проявлениям человеческой жизни духовного смысла, который является обратной стороной это жизни, ее внутренней значимостью. Духовные смыслы тоже локализуются в живом теле при вчувствовании, но их локализация представляет собой проблему в силу абстрактного характера. Она принципиально не обладает абсолютной достоверностью и требует поэтической *интерпретативной* деятельности. Эта позиция становится одним из главных аргументов критики теорий вчувствования, основанных на автоматизме (теория Т. Липпса, например).

Вчувствование есть не только осмысление телесного через одушевление и выражение духовного, оно также указывает на «источник всякого подобного осмысления»¹³⁶. Его следует искать в изначальном понимании телесного как одушевленного (*animal*). Единство животного состоит из физического, подчиняющегося каузальным законам и данного в опыте как совокупность телесных элементов, и духовного, которое не может быть ни охвачено целиком, ни разделено на независимые духовные единицы. Психофизическое единство одушевленной длительности одновременно есть длительность одной жизни, но также и общая длительность, образованная единством жизненных единиц в подобном каждой из них обществе. Психофизическое единство являет свою самость во всех системах характерной для себя деятельности, выражая всю свою сущность в каждом отдельном действии. Так человек является одушевленной действующей формой, отличной, скажем, от человеческого трупа, обладающего уже другой формой.

Подхватывая и развивая предложенную Липпсом тему особенных,

¹³⁶ Ibid. S. 68.

выразительных отношений психического и физического, Гуссерль особое внимание сосредоточивает на том, как в нашем восприятии даны единство тела и полей чувствования и движения, как осуществляется локализация движений и ощущений в собственном теле. Он считает, что выражению предшествует оживление тела благодаря открытию в нем «эстеziологическо-кинестетического слоя»¹³⁷. Это означает, что в его теории вчувствованию как одному из механизмов конституирования чужой субъективности отводится самый что ни на есть базовый, фундаментальный уровень, предшествующий одушевляющему осмыслению. С другой стороны, Гуссерль также использует вчувствование как более общее понятие, наделяет его смыслом понимания, разделяет на уровни и связывает эти уровни с уровнями конституирования собственной любой живой телесности, что знаменует приближение концепции «Идей к чистой феноменологии».

1.4. Живое тело как феноменологическое единство

Как и в лекциях «Вещь в пространстве», начальной установкой для рассмотрения живой телесности в лекциях «Основные проблемы феноменологии» (1910) будет установка «естественная», которую эмпирические науки разделяют с обыденным сознанием. В такой установке каждое «Я» является «центром окружения», в качестве которого противопоставляется всему данному: оно находит себя в предданном как агента, «как сущее и имеющее»¹³⁸. Живое тело пусть и занимает особое место «центрального элемента восприятия вещественного окружения»¹³⁹, к которому все остальное имеет определенное отношение, однако в каждый конкретный момент оно включено в сравнительно ограниченный сегмент вещественного мира,

¹³⁷ Ibid. S. 70.

¹³⁸ Ibid. S. 113.

¹³⁹ Ibid. S. 114.

данный через представление. Оно дано как вещь среди вещей в пространстве и времени. Тело входит в данную «Я» бесконечную цепь присутствующего, наполненную прочими «вещами, которые есть, есть в себе, были в себе и будут в себе»¹⁴⁰, и на счет восприятия и выражения которых «Я» может ошибаться.

Тем не менее, в воспринятой или воображенной данности вещественного возможно нечто телесное, относительно чего ошибка «Я» исключена. Таково локализованное в теле имманентное переживание. Если речь идет о субъективности собственной, оно дано «на основании прямого опыта, непосредственного восприятия»; в случае субъективности другого человека — «в виде опосредованного ... аналогизирующего знания»¹⁴¹. Однако не так, как если бы мы пытались локализовать качества вещей в самих же вещах. Переживания являются *дополнительными* определенностями и не находятся в локализуемом, а предстают зависимыми от состояний тела, сопровождающими и выразительно интерпретирующими их: «радость и печаль находятся в сердце не так, как кровь»¹⁴². Особенности локализации позволяют выделить среди вещей класс живых тел, одно из которых всегда «с собой», а другие относятся к противопоставленным ему вещам, но воспринимаются тоже как носители Я, находящие таким же образом собственное окружение (являющееся одновременно нашим) и собственное живое тело как один из его центров. Нам необходимо допустить существование возможности «безошибочного» восприятия окружения и «безошибочного» восприятия вещей¹⁴³. В этом случае каждое «Я» недостаточно понимать как просто «центр окружения», который мы находим в любом предмете при направлении внимания на него и в котором были бы локализованы определенные качества. «Я» выступает тогда как центральная точка и

¹⁴⁰ Ibid. S. 113.

¹⁴¹ Ibid. S. 115.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Что тогда следует называть «ошибкой» восприятия – отдельная феноменологическая проблема.

«нулевой пункт системы координат»¹⁴⁴, обладающий возможностью меняться, чтобы разворачивать объекты в пространстве, видеть их другие стороны помимо явленной. При обмене телесными положениями с другим предметом Я не должно узнавать ничего нового о нем, но при обмене телесными положениями с Другим — Я, в идеале, должно быть способно к восприятию того, что было им воспринято, через определенный род общего мнения. Это Гуссерль называет «нормальностью»¹⁴⁵, или, в более поздних работах, «ортоэстезией»¹⁴⁶ — идеальным равенством восприятий при равенстве телесных обстоятельств, без которого невозможно общение и понимание между субъектами¹⁴⁷.

Согласно естественной установке, которой оперируют естественные науки и психология, вещь есть нечто отличное от явления, «в себе» воспринимаемое непосредственно любым субъектом, обладающим ортоэстезией. Вещи, объективированное живое тело в том числе, находят свое место в объективном пространстве и времени. Через наблюдение себя и вчувствующее наблюдение других люди получают знания о психическом в его взаимодействии с телом. Далее естественная психология помещает найденные психические состояния в те же объективные пространственно-временные рамки, что и вещи, причем «Я» становится зависимым от тела в его «объективном, т. е. пространственно-временном здесь-бытии (Dasein) и так-бытии (Sosein)»¹⁴⁸, что позволяет психологии описать душевную жизнь как каузально детерминированную последовательность сменяющих друг друга душевных состояний и актов.

Все психические и физические феномены оказываются натурализованы, то есть помещаются в единый, чуждый дуализма (плюрализма), всеохватывающий и бесконечно постигаемый мир: «Опыт знает только один мир, поскольку души — это души тел, и поскольку мир

¹⁴⁴ Ibid. S. 116. Ранее это был центр отношений.

¹⁴⁵ Ibid. S. 117.

¹⁴⁶ Например, *Husserl E. Ideen II. S. 66.*

¹⁴⁷ Мерло-Понти находит в ортоэстезии «предрассудок ... мира-в-себе», против которого направлена его критика нормы. См.: *Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 55.*

¹⁴⁸ *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 124.*

— это мир опыта и как таковой относится к “Я”, которое, как и другие “Я”, имеет согласное опыту место в мире»¹⁴⁹. Гуссерль же не исключает возможности существования другого мира, не основанного на пространственно-временном опыте телесных существ, и пытается найти такую установку, которая в определенном смысле отключила бы установку естественную, сохраняя при этом проникновение в природную сущность, но не как сущность эмпирическую.

Эмпирическое Я естественной установки — это «элемент природы, объект пространственно-временного здесь-бытия»¹⁵⁰ благодаря его связи с живым телом, к которому относится весь опыт Я. Каждому конкретному живому телу соответствует своя организация восприятий, чувств, переживаний, и, следовательно, должно соответствовать свое время и пространство. Но поскольку, с точки зрения науки, живое тело считается вещью, все живые тела встраиваются в общую объективную пространственно-временную организацию. Далее, психическое объявляют вторичным по отношению к вещи и связанным с ней и встраивают в ту же организацию, что и физическое.

Гуссерль считает, что можно разорвать эту связь, если обратить внимание на то, что изначально определило характер новоевропейской науки: в дуалистической модели Декарта связь двух субстанций работает в одну сторону, то есть определенное физическое связывается в опыте с психическим, но в опыте психического, кажется, нет ничего, что говорило бы о физическом. Психическое, как кажется, не требует непременно привязки к физическому. «Эмпирическое отношение между *cogitatio* и *res* можно «рассечь»¹⁵¹, не осуществляя абстракцию в смысле *distinctio realis* Юма, то есть различения сущностно несамостоятельных и неразделимых моментов конкретного»¹⁵². Под этим различием понимается случайное,

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid. S. 141.

¹⁵¹ И ввести идеальное отношение.

¹⁵² Ibid. S. 143. Переводчики английского издания лекций Инго Фарин и Джеймс Харт отмечают, что речь идет, скорее, о *distinctio rationis*. См.: *Husserl E. The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910-1911. Dodrecht, 2006. P. 35.*

фиктивное различие, привнесенное разумом в опыт, чтобы находить причину наблюдаемых, переживаемых в опыте процессов. Но если мы хотим видеть сущность переживания как таковую, независимо от решения вопроса о существовании природного мира, мы должны оторвать его от вещественной причины, тем самым проведя *distinctio phaenomenologica* и обратив внимание на так-бытие.

Переживание в своей сущности имеет преимущество перед природным объектом в том, что обладает «бытием из себя». Здесь вспоминается уже знакомое нам по «Лекциям о вещи в пространстве» различие между восприятием во плоти и восприятием по вере, или же самополагающим и представляющим восприятием, которое теперь Гуссерль использует чтобы отмежевать феноменологическую установку от естественной. Естественная установка говорит о «трансцендентном познанию, трансцендентном сознанию в-себе-бытии»¹⁵³ вещи, то есть о ее независимом от психологического объективном существовании. Этот тезис объясняет многообразие, множественного опыта одного и того же объекта и важен в конкретных случаях реального осуществления познавательной деятельности. Однако он провоцирует мнение, будто в сознании мы оперируем лишь тенями вещей. Пока мы находимся в рамках опытного сознания, то, что есть в себе, может лишь *казаться*¹⁵⁴ в себе, не будучи по себе абсолютным, так как «всегда требует свидетельства, которое никогда не может быть дано окончательно»¹⁵⁵.

Восприятие переживаний, напротив, возможно во всей полноте в себе существующего смысла, даже если (или как раз в таком случае) мы разрываем их связь с психофизической природой и отвлекаемся, «выносим за скобки» их зависимость от «состояний наших живых тел»¹⁵⁶. Отстранение от природного открывает путь к получению чистого психического феномена, не зависящего от конкретного эмпирического Я,

¹⁵³ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 145.

¹⁵⁴ Или мниться, в том числе для некой общности. О мнимости нормы было сказано выше.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid. S. 146.

и имеет своим объектом само эмпирическое понимание. Однако предложенное феноменологическое усмотрение, по словам Гуссерля, нельзя путать с рефлексией эмпирической трансцендентности в локковском понимании, нельзя сказать, что она есть отнесенное к субъекту «внутреннее восприятие или самовосприятие»¹⁵⁷. В этом заключается трудность понимания феноменологической установки: она есть в некотором смысле нечто немислимое, поскольку вместе с отношением к природе она отключает и отношение к эмпирическому Я, связанному с собственным живым телом, чем потенциально отрывает феномен от чистой субъективности, которая считалась в новоевропейской традиции сущностно необходимой для мышления и, соответственно, понимания. Если в естественной установке человека интересует генетика происходящего с предметом, происходящее разворачивается во все новых и новых суждениях о пространственно-временном существовании предмета, то в феноменологической предмет рассматривается в одном суждении, как если бы в каждый определенный момент все воспринимаемое существовало как система вне времени. При этом живое тело не исчезает из феноменологической установки, поскольку проведение феноменологического различения не устраняет его, но позволяет рассматривать в феноменологическом единстве с опытом до предикативного мышления¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Ibid. S. 149.

¹⁵⁸ Любопытно, что в современной психологии под «предикативным мышлением» может пониматься так называемая «детская логика» — неспособность в полной мере овладеть мышлением предикатами у детей ведет к логическим ошибкам, с точки зрения взрослого. Противопоставляется «функциональному мышлению».

2. Проблема телесности в период «Идей»

2.1. *Переход к трансцендентальной феноменологии*

Для разграничения между вариантами разработки проблемы телесного опыта, которые Гуссерль предлагал в последующие годы, нам может пригодиться различие между *публичной*, «официальной» и «внутренними», *рабочими* версиями той или иной проблемы, над которыми размышлял философ. Последних было много, иногда они друг с другом плохо сочетались. Сейчас об их существовании можно судить по опубликованным рукописям. «Официально» — например, в лекциях «Основные проблемы феноменологии» — Гуссерль рассматривает живую телесность по той модели, которую мы видели в *ранний* период его философии, а именно как со-присутствующую телесности естественной установки.

Казалось бы, переход к трансцендентальному этапу в 1905-1907 годах не оказал на понимание проблемы телесности никакого влияния. Однако рукописи и наброски к проблеме intersубъективности показывают, что поиск альтернативной концепции продолжается. Мы можем заключить, что если этот переход и не был спровоцирован освоением тематики intersубъективности и телесности, то обратное влияние неоспоримо: уже появляются мотивы восприятия живой телесности как феноменологического единства. Более того, намечается поворот к проблемам социальности, что станет ключевым ко времени «Картезианских медитаций». При этом странно, что в первом томе «Идей к чистой феноменологии» Гуссерль продолжает пользоваться теорией восприятия Другого, разработанной им по следам Липпса. Создается впечатление, что, если в феноменологии и нет ничего тайного, то мы все же имеем дело с двумя учениями Гуссерля, экзотерическим и эзотерическим, и для публикаций Гуссерль всякий раз выбирает то, в чем

он уверен на сто процентов, и то, что точно может быть согласовано с его предыдущей официальной мыслью¹⁵⁹.

В первом томе «Идей», мы встречаем уже знакомую картину. Переживания людей доступны двумя путями: свои — во внутреннем восприятии состояний сознания, чужие — в «восприятии ... телесных выражений», свои переживания даны первично, а чужие — нет, «хотя Другой с его душевной жизнью осознается как “сам присутствующий” и присутствующий в единстве со своим телом»¹⁶⁰. Первичная данность, в этом Гуссерль не меняет своей позиции с «Логических исследований», связана с живым восприятием предмета «в его “телесной” самости» и «до всякого предикативного мышления» обеспечивает его «усмотрение в точном смысле, а не простое и возможно смутное представление»¹⁶¹. «Принципом принципов» для него является принятие интуитивно созерцаемого, «так сказать, в его телесной действительности», «каким оно себя дает»¹⁶². Указанный интерес Гуссерля в итоге приводит его к рассмотрению практического, где телесное будет более, чем только лишь инструмент познания. Как пишет Ульрих Мелль, «изначально конституируемое в телесно-перцептивном функционировании есть не только чувственный мир, соотнесенный с нормальными органами чувств, но члененный сообразно витальной значимости для субъекта окружающий мир и жизненный мир»¹⁶³.

Есть соблазн сказать, что под телесным, под допредикативным созерцанием понимается некоторое в прямом смысле телесное созерцание, ориентированное на механическое действие представление предметов. Есть тела, которые телесно представлены, однако воспринимаются как живые тела отнюдь не за счет своей телесной представленности. Текст

¹⁵⁹ Таким его представляет и Мерло-Понти. См.: *Dermot M. Husserl and Merleau-Ponty on Embodied Experience // Nenon T., Blosser P. (Eds.) Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree. Contributions to Phenomenology. Vol. 62. Dordrecht, 2010. P. 178.*

¹⁶⁰ *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976. S. 11.*

¹⁶¹ *Ibid. S. 15.*

¹⁶² *Ibid. S. 51.*

¹⁶³ *Melle U. Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. S. 120.*

«Идей I» позволяет, скорее, констатировать обратное связи *leibhaft-Leib*: в случае воплощенного (*leibhaft*) термин используется метафорически. Об этом говорит как частое появление термина в кавычках, так и мысли Гуссерля о том, что первичное, воплощенное восприятие должно исключать все «полагания психофизической природы», включая живое тело, и о том, что возможно представление бестелесного сознания.

Личностное, совокупность переживаний эмпирического субъекта конституированы в интенциональном опыте тела и души. Интенциональный опыт – это опыт трансцендентного, а потому случайного, реального в конституированности, но не абсолютно существующего, поэтому, чтобы опыт был значимым, он должен указывать на конституирующую имманентность: «эмпирическому переживанию противостоит, как предпосылка его смысла, абсолютное переживание»¹⁶⁴. Следовательно, должно существовать трансцендентальное абсолютное сознание, не связанное с телесными переживаниями. Тем не менее Гуссерль вынужден как-то решить проблему того, что в одном случае телесное, или воплощенное, представление определенным образом связано в целом с представлением через живое тело, поскольку существует нечто, и это собственное живое тело субъекта, про которое можно сказать, что оно – телесно представленное живое тело, что позже приведет к переопределению понятия телесности¹⁶⁵. В этом смысле интересно наблюдение Дэна Захави: «в тот момент, когда принимается трансцендентальная интерпретация субъективности, оказывается, что анализ в конечном счете включает исследование всех ее конституированных трансцендентальных коррелятов, ... феноменология в итоге включает все, что она изначально вынесла за скобки по методологическим причинам»¹⁶⁶. Живое тело, вынесенное за скобки как трансцендентное, вернется в феноменологию

¹⁶⁴ Husserl E. Ideen I. S. 119.

¹⁶⁵ См.: Alloa E., Depraz N. Edmund Husserl - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding" S. 10f

¹⁶⁶ Zahavi D. Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal // Toadvine T., Embree L. (Eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dordrecht, 2002. P. 10.

Гуссерля в другом качестве — трансформация, которая начинается в «Идеях» и заканчивается в «Картезианских медитациях».

Проблема в том, что это значение было придано живому телу не сразу. Тело субъекта в первом томе «Идей» остается для Гуссерля преимущественно физическим телом (Körper), объектом, к которому добавляются определенные характеристики, в силу чего оно апперципируется как живое тело (Leib); ведь философ говорит о нем как о «пространственной вещи, которая зовется моим живым телом»¹⁶⁷ и по отношению к которой определяется положение других тел в объективном пространстве. Подобное понимание верно, по крайней мере, в отношении естественной установки, в которой субъект находит собственное живое тело как объект среди объектов в мире, приписывает себя этому телу и таким образом входит в мир. В соответствии с уже упомянутым «принципом принципов» Гуссерль обращается к фундирующему опыту чувственного восприятия – «первоисточнику, питающему генеральный тезис мира, осуществляемый в естественной установке»¹⁶⁸, и находит, что сознание является в чувственном восприятии «сознанием о воплощенном самоприсутствии индивидуального объекта»¹⁶⁹. Конечно, один объект или тип объектов не подчиняется представленной логике и стремится быть охарактеризован как самосознание воплощенного присутствия. Причем присутствия постоянного, так как мир и живое тело субъекта в нем составляют неотъемлемую часть жизни Я. Однако, когда субъект воспринимает вещь в ее воплощенном самоприсутствии, это не означает, что он соприкасается с вещью, в «наивном» понимании, телесно. Наоборот, субъект в таком случае предстает как чистое Я, без живого тела.

Если обратиться к научному мышлению, то его феномен, воплощенно представленное, или то, как вещь являет саму себя, может считаться

¹⁶⁷ Husserl E. Ideen I. S. 71.

¹⁶⁸ Ibid. S. 80.

¹⁶⁹ Ibid. S. 81.

только кажимостью, а истинным — то, на что указывает воплощенность. Феномен Гуссерля, в отличие от классического, противопоставленного истинному бытию, феномена взятый как «воплощенная данность любого восприятия» — это «не пустая кажимость», даже если признать, вслед за научным мышлением, что воплощенная данность есть «простое явление», принципиально “просто субъективное”»¹⁷⁰. Объекты в сознании воплощенного присутствия предстают как одни и те же, неизменно самотождественные в совокупности различных образов, не потому, что есть некая истинная физическая вещь, на которую эти образы указывают, но потому, что сама вещь является с различной степенью истинности или ложности в этом континууме или потоке, в «многогранной системе непрерывных множеств явлений и образов»¹⁷¹. Это свидетельствует о том, что в случае телесной данности у Гуссерля речь не может идти также и о физическом теле науки, которое, с точки зрения феноменологии, противоположно традиционному смыслу, является образным указателем на живое телесное представление.

Отвлекаясь от несовершенства человеческой конституции, в принципе, можно себе представить адекватное созерцание телесной самости вещи, не требующее посредничества образного или знакового представления. Это наделяет телесность той необходимостью, которая позволяет говорить о распространении на нее картезианской мысли о необходимой самоочевидности субъекта. Гуссерль предлагает «сущностный закон», согласно которому «все телесно данное вещественное может и не быть, но не может не быть ни одного телесно данного переживания»¹⁷². Физическая вещь является пустым случайным образом, но наполняется телесной данностью и в целом может быть признана в этой телесной представленности вещью самоприсутствующей. Не стоит только по этой причине считать ее саму истинно существующей, поскольку истинность

¹⁷⁰ Ibid. S. 83.

¹⁷¹ Ibid. S. 85.

¹⁷² Ibid. S. 98.

физической вещи определяется иначе, чем истинность телесного, — через истинность телесного.

Проанализировав опыт естественной установки «наивного» человека и естественной науки, Гуссерль обращается к одушевленным сущностям и опыту их душевных переживаний. В данном регионе, рассматриваемом науками о духе, мир дан как психофизический, то есть потоки сознания должны быть связаны с живыми телами. Признавая это, Гуссерль сталкивается с традиционной дилеммой: «с одной стороны, сознание должно быть абсолютным, в котором конституируется все трансцендентное и в конечном счете весь психофизический мир, с другой стороны, сознание должно быть подчиненным, реальным процессом в рамках этого мира»¹⁷³. Абсолютное сознание входит в мир, принимая характер трансцендентной материальной природы, что возможно только в силу первичного участия абсолютного сознания в последней, и становится реальным сознанием человека или животного. Благодаря связи сознания с телом, этим сознаниям дана возможность взаимопонимания через узнавание в мире им «совместно принадлежащей среды (Umwelt)»¹⁷⁴, на чем основано вопрошание и знание в духовном регионе.

Казалось бы, Гуссерль приходит к утверждению второй посылки дилеммы, которой оперирует психология, направленная на трансцендентное через состояния психофизической сущности человек. Но при участии чистого сознания в психофизическом единстве абсолютное переживание сущностно остается собой, хотя «принимает форму состояния и вместе с ним интенциональную отнесенность к человеческому “Я” и человеческой телесности»¹⁷⁵. Рефлексия над одушевляющими чистые феноменологические данные интенциями и отключение в них трансцендентного полагания, то есть указанной отнесенности, делает возможной феноменологическую установку, которая

¹⁷³ Ibid. S. 116.

¹⁷⁴ Ibid. S. 117.

¹⁷⁵ Ibid. S. 118.

«обращается к абсолютному чистому сознанию и тем самым обнаруживает бывшую там прежде (vorfindet) апперцепцию состояния абсолютного переживания»¹⁷⁶. Вся природа, включая живое тело субъекта, оказывается отключена.

Через это отключение можно классифицировать переживания по характеру их апперцепирования, то есть по характеру смыслополагающего взаимодействия абсолютного с опытом. Абсолютное везде будет явлено телесно, но в определенных регионах будет апперцепировано как связанное с естественными объективными силами и законами, в других — как связанное с душевными порывами. Если поставить себе задачу отнесения конкретного бытия к региональным онтологиям различных эмпирических наук, в реальном мы не получим полного размежевания, но обнаружим связи этих онтологий: «например, “материальная вещь” и “душа” относятся к различным регионам бытия, и все же последняя фундирована в первом, из чего вырастает фундирование учения о душе в учении о живом теле»¹⁷⁷. Однако в самой интересующей трансцендентальную феноменологию сфере абсолютного сознания подобное фундирование будет отсутствовать, и переживания живого тела и души затем могут быть рассмотрены в феноменологической психологии в своей абсолютной чистоте.

Посредством рефлексии, продолжает Гуссерль, мы способны перейти от «воспринятого, телесного присутствия к восприятию» и от «случайной “психофизической конституции”»¹⁷⁸ к сознанию самому, а из него обратить свой взгляд на бытие в разных установках. Тогда мы увидим, что определенный предмет (Sache) как единица предполагает процессуальное конституирование, в каждом конкретном онтологическом регионе особенное. Есть предметы, конституированные в своем отношении с другими предметами как реальными вещами, и есть предметы, которые

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid. S. 38.

¹⁷⁸ Ibid. S. 175.

избегают непосредственного указания, поскольку они конституированы несколькими точками зрения.

Анализ построения предметностей начинается уже с разделения областей физического и духовного на основе различения по характеру данности между физическими и психическими феноменами. Исходя из этого базового различения можно уже заключить, что у психологии предметы будут относиться к душе, ее области будет соответствовать все интенциональное, то есть ноэтически осмысляющее и формальное, а у физиологии предметы будут материальны, ее области будет соответствовать все чувственное. Живое тело может быть объединено рефлексивно, предикативно как объединяющее душевное и чувственное как две стороны выражения. Но в живом теле как таковом парадоксальным образом совпадают телесное восприятие и присутствие, а душевное и чувственное уже даны объединенными в свойствах, не присущими телу однозначно ни как психическому, ни как физиологическому, или физическому. Поэтому «от теории уровней, описывающей моменты конституирования материальной природы, начиная с телесности и заканчивая духовным содержанием, феноменология Гуссерля все более смещается к теории выражения»¹⁷⁹, в предельном развитии которой у Мерло-Понти телесное получит роль области intersubjectивного понимания, не требующего предикативного мышления.

2.2. Проблема телесности и проблема конституции

Феноменологическое исследование конституирования играет важную роль в построении феноменологии как универсальной научной программы, предлагающей решения во всех традиционных областях философского анализа. Гуссерль посвящает ему вторую книгу «Идей к

¹⁷⁹ *Alloa E., Depraz N.* Edmund Husserl - “Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding”. S. 17.

чистой феноменологии и феноменологической философии», изданную посмертно. Во введении он обращает внимание на уже указанное выше: предмет не просто дан в теоретизирующем акте, но еще до всякого теоретизирующего мышления «конституируется сознанием посредством определенных интенциональных переживаний»¹⁸⁰, поэтому теоретизирование зависит от определенной установки, в рамках которой оно всегда уже находится. Соответственно, теоретизирование в определенных сферах можно различить по характеру его предметности. Так, в отношении живого тела одна позиция будет сформирована физикой, другая — биологией, третья — психологией и совсем иная науками о духе. При этом можно показать, что феноменологический анализ работает в отношении всей совокупности знания, но только если феноменология выработала собственное понимание телесности, если она поняла, что конституированная телесность говорит нечто о конституции самого трансцендентального субъекта. Как отмечает Захави, «попытка философского раскрытия мира косвенно приводит к раскрытию испытывающей опыт субъективности, так как феноменологический подход к миру обязательно осуществляется через явление мира для субъективности»¹⁸¹, и анализ тела в каждом онтологическом регионе добавляет нечто к новому понятию телесности, которое строит поздняя феноменология Гуссерля, а вслед за ней и феноменология Мерло-Понти, и в котором мир и субъект будут объединены.

Л. Ландргебе разъясняет, что Гуссерль начинает свое исследование с критического рассмотрения понятия «материальная вещь» для того, чтобы очертить область естественных наук, и приходит к выводу, что в связи с относительностью чувственного восприятия естественные науки формируют объективирующее представление о вещи самой по себе, однако оно является лишь ориентиром, связывающим те или иные чувственные данные. На этом Гуссерль останавливаться не хочет. Он

¹⁸⁰ Husserl E. Ideen II. S. 4.

¹⁸¹ Zahavi D. Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. P. 11.

видит связь чувственного восприятия с восприятием действия и обращается к анализу кинестезы, показывающему область особой причинности, или условности, в действии человека, доступной до рефлексивной и языковой деятельности. В интерпретации Ландгребе, Гуссерль приходит к выводу: «определение понятия материальной природы, полученное в анализе конституирующих способностей, не является решающим, потому что оно относится не к понятию “сущности” природы, а лишь к способу ее объективного определения; и к природе относится то, что не проистекает из понятия природы, но что являет свое значение только при отказе от “естественной установки”»¹⁸². Это открытие порождает в феноменологии определенное напряжение, которое может быть снято исследованием живого тела.

2.3. Конститутивные свойства живого тела.

В соответствии с феноменологической позицией, при рассмотрении человека как природного объекта мы не можем предполагать, что его живое тело изначально конституировано как любая другая материальная вещь¹⁸³. Еще в ранних рукописях можно найти свидетельства того понимания Гуссерля, что живое тело обладает особенностями, которые выделяют его из прочих тел, и это не удивительно, поскольку они были общеизвестны, о них говорил еще Декарт в «Размышлениях о первой философии». Но во втором томе «Идей» Гуссерль изучает эти особенности намного более детально¹⁸⁴.

Во-первых, живое тело предстает субъекту как носитель локализованных ощущений, постоянно присутствует в локализации

¹⁸² Landgrebe L. *Phänomenologie und Geschichte*. Gutersloh, 1967. S. 141.

¹⁸³ Здесь возможны два направления феноменологического анализа тела: анализ его как собственного живого тела и анализ его как обязательной компоненты опыта. Эти направления взаимосвязаны, но не должны сливаться. Хотя из текста «Идей II» бывает не понятно, о каком живом теле вообще идет речь. Гуссерль должен был иметь в виду, что основная проблема телесности заключается именно в различениях. См.: Behnke E.A. Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II // Nenon T., Embree L. (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht, 1996. P. 135-161.

¹⁸⁴ См.: Waldenfels B. *Das leibliche Selbst*. S. 30ff.

восприятий. Если одной частью тела коснуться другой (хрестоматийный пример, разбираемый Гуссерлем в лекциях о вещи в пространстве), то мы почувствуем, что они одновременно есть «действующая внешняя вещь и ... живое тело»¹⁸⁵. Это и позволяет Гуссерлю говорить о двойной конституции живого тела: как материальной вещи и среды, посредством которой субъект ощущает. Живое тело одновременно конституировано в вещности ощущений, которой присуща протяженность, и в локализации чувствований, которую характеризует разнонаправленное «простираие». В чувствованиях живое тело непосредственно проявляет себя. Оно не исчезает, если мы отвлекаемся от зримой протяженности, только становится в определенном смысле менее реальным. Однако живое тело определяется не зримостью его как живого тела самой по себе, не исключительно чувствованием, а соотносительностью протяженности и простираия: оно «предстает в зрении как любая другая вещь, но живым телом становится ... благодаря локализации ощущений как ощущений»¹⁸⁶. Локализация помогает представить живое тело как ощущающую вещь, на основе чего могут быть открыты прочие конститутивные признаки живого тела.

Во-вторых, только живые тела характеризуются «непосредственным спонтанным движением»¹⁸⁷, благодаря чему существует «я могу» субъекта и конструируется мир пространственно-телесных вещей и мир ценностей, воспринимаемых как проявления желаний и воли¹⁸⁸. В явленных телесных вещах субъект усматривает порядок, поскольку «в каждом ощущении живого тела ощущение не просто схватывается, но схватывается как принадлежащее соответствующей системе возможных функциональных последствий»¹⁸⁹. Причастность к этому общему порядку, который

¹⁸⁵ *Husserl E.* Ideen II. S. 145.

¹⁸⁶ *Ibid.* S. 151.

¹⁸⁷ *Ibid.* S. 152.

¹⁸⁸ Традиционно считается, что Гуссерля не интересовали вопросы этики, однако он все же имел свою теорию ценностей и свои воззрения на природу воли, которые изложил в лекциях 1914 года. См. *Mertens K.* Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics // *Depraz N., Zahavi D. (Eds.) Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl.* Dodrecht, 1998. P. 121-139.

¹⁸⁹ *Husserl E.* Ideen II. S. 154.

наполняется и конкретизируется в зависимости от реальных обстоятельств, в случае живого тела интерпретируется как свойство чувствительности: при «внешней» апперцепции живого тела вместе со схватыванием материальной стороны всегда происходит схватывание полей ощущений, приписываемых живому телу по принципу «если — то».

Благодаря свойству локализации слоя ощущений и свойству чувствительности, мы можем говорить о зависимости проявлений живого тела от внешней природы. Однако зависимость эта кардинально отличается от каузальной зависимости материальных вещей. В локализации ощущений и рассмотрении другого человека есть элемент свободы, ведь переход от локализации чувств осуществляется к «приписываемым, действительно не локализованным полям ощущений и группам ощущений»¹⁹⁰. По Гуссерлю, не всегда можно понять, что определяет действия живого тела в каждый конкретный момент. Наблюдаемые мотивация и реальные свойства живого тела зависят от множества факторов, которые предполагают свойства, не основанные на протяженных свойствах вещи.

К локализации ощущений и способности к спонтанному движению Гуссерль, развивая идеи своих рукописей по проблеме интерсубъективности, добавляет еще три свойства, которые уже ощутимо отделяют живое тело от материальных объектов. Во-первых, тело выступает в любом ощущении как центр ориентирования. Субъект нуждается в ориентации для восприятия вещей, и живое тело «несет в себе нулевую точку всех подобных ориентаций»¹⁹¹. Эта точка всегда остается «здесь», несмотря на движение системы явлений, вызванное свободным движением живого тела. Все прочие вещи являются субъекту исключительно как «там». Во-вторых, живое тело как вещь ограничено в явленности субъекту. Субъект не может отделиться и отдалиться от живого тела как от вещи, поскольку оно ему необходимо в качестве

¹⁹⁰ Ibid. S. 157.

¹⁹¹ Ibid. S. 158.

средства восприятия: «то же живое тело, которое служит мне средством всего восприятия, стоит у меня на пути при восприятии его самого и есть удивительным образом несовершенно конституированная вещь»¹⁹². И в третьих, благодаря способности к свободному или спонтанному движению, живое тело занимает особое положение в каузальной цепи. Даже в случае несвободных, страдательных движений субъект ощущает движение в теле, но не вызывающий ощущения физический процесс. Физическая причинность ощущается в силу опосредованности ее для субъекта живым телом как условность. Иначе это третье свойство живого тела можно описать так: живое тело выступает в схватывании каузальных отношений как «“точка перехода” от каузального к кондициональному процессу»¹⁹³.

При формулировании этих трех особенностей Гуссерль находится на позиции солипсического субъекта, которая оказывается теперь базовой для понимания сущности живого тела и от которой можно далее двигаться в двух направлениях: натуралистическом естественных наук и персоналистическом наук о духе. Солипсический субъект конституирует живое тело в двух сопричастующих друг другу установках. Во внутренней «оно являет себя как свободно двигающийся орган опыта внешнего мира» в конкретном единстве с душой. Во внешней — «как особым образом являющаяся материальная вещь, “включённая” в остальной материальный мир и “субъективную” сферу»¹⁹⁴, как вещь, которая всегда присутствует в опыте.

Гуссерль говорит здесь не о реально внешнем и внутреннем. И понятие солипсизма будет здесь отличаться от традиционного. Солипсизм — это мысленный эксперимент в рамках естественной установки, позволяющий представить живое тело до появления объективного живого тела натурализма, то есть материальной вещи со вложенными в нее

¹⁹² Ibid. S. 159.

¹⁹³ Ibid. S. 160.

¹⁹⁴ Ibid. S. 161.

дополнительными душевными слоями. По условиям эксперимента «в области моего опыта должны отсутствовать все живые тела, которые я мог бы схватывать как живые тела других психических субъектов»¹⁹⁵. Тогда субъект будет лишен опыта другого живого тела, но в силу двойственности восприятия живого тела вынужден будет выделять в восприятии два слоя: «первоприсутствующий» материальный и «соприсутствующий» душевный.

Так что проблему солипсизма Гуссерль решает благодаря новому, «более базовому» живому телу¹⁹⁶. «В своем физическом окружении я обнаруживаю живые тела, т. е. материальные вещи того же типа, что сконструированная в солипсическом опыте материальная вещь “мое тело”, и я схватываю их как живые тела, т. е. вчувствую в них субъект»¹⁹⁷, но определить живые тела как предметы того же типа позволяют вышеописанные признаки, и, в первую очередь, локализация ощущений. Мы действительно не можем обладать непосредственным опытом субъективного живого тела в случае Другого и не можем провести прямой аналогии между живым телом, испытываемым от первого и от третьего лица, но мы можем в третьем лице наблюдать некоторые физические процессы, схожие структурно с процессами, наблюдаемыми от первого лица. В примере с трогаящим себя организмом есть одновременное первоприсутствие и соприсутствие, восприятие органа как духовно-телесной единицы, которая в случае понимания Другого «как связанная дана мне сама в соприсутствии и переходит затем во вчувствование», где «понимается как душевное бытие, которое дает зрителю телесные движения в соприсутствии»¹⁹⁸, становящиеся знаками регулярного выражения душевной жизни.

Субъект не интроецирует опыт себя в живое тело, оно даны нам в

¹⁹⁵ Ibid. S. 79.

¹⁹⁶ Связанному с до-рефлексивным самосознанием, которое проявляется в воплощенном (*leibhaftig*) восприятии. См.: Zahavi D. *Self-Awareness and Affection* // *Depraz N., Zahavi D. (Eds.) Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht, 1998. P. 208.

¹⁹⁷ *Husserl E. Ideen II*. S. 154.

¹⁹⁸ Ibid. S. 166.

изначальном солипсическом опыте как неразрывное единство¹⁹⁹. Когда этот опыт дополняется тем пониманием выразительности, которое дает ему осознание существования Другого, человек становится одним из людей. Человек предстает как таковой в полной мере в общении с себе подобными: «только с вчувствованием и с постоянной направленностью опытного наблюдения на соприствующее чужому живому телу и постоянно вместе с живым телом объективно воспринимаемой душевной жизнью конституируется законченное единство — человек, которое я далее переношу на самого себя»²⁰⁰. Вчувствование проходит у Гуссерля путь от единичного к общему, от непосредственно воспринятого в связи с живой телесностью душевного к духовному, и затем обратно от общего к единичному, от духовного к конкретному душевному в живой телесности. Таково и общее движение феноменологии: от индивидуального сознания через редукцию к абсолютному солипсизму с дальнейшим возвращением к индивидуальному душевному Я в измененной феноменологической установке и открытием прочих измененных установок.

2.4. Живое тело как парадокс конституции

Гуссерль считает, что если мы ищем возможности воспринимать в соприствующии с живым телом субъекта те явления внешнего мира, которые даны ему в душе, мы можем пойти путем натурализации сознания, при котором оно получает место в пространстве и времени, а субъект входит в мир. Это место, при условии, что субъекты причастны к нормальности, благодаря «ортоэстезии», может одновременно выступать как постоянно присутствующее при двигающемся субъекте “здесь” и которое может быть воспринято как “там” при изменении позиции на позицию Другого. В этом случае «я ставлю себя на место другого ... и

¹⁹⁹ Что очищает понятие вчувствования от натурализма. См. *Scanlon J. Objectivity and Introjection in Ideas II // Nenon T., Embree L. (Eds.) Issues in Husserl's Ideas II. Dodrecht, 1996. P. 220.*

²⁰⁰ *Husserl E. Ideen II. S. 167.*

узнаю, что каждый каждого другого признает природной сущностью человека и что я должен себя идентифицировать с человеком с внешней точки зрения»²⁰¹. Во внешней, интерсубъективной точке зрения мы получаем трансцендентный объект «человек», который можем в силу двуслойности его опыта воспринимать двояко, но в натурализации, преимущество которой в предполагаемой объективной точности, как физическое живое тело — «х “математических” качеств, основа, необходимая в силу каузального анализа и основанного на нем мышления»²⁰².

Недостаток натурализации в том, что опыт вещей случаен и зависит, в числе прочего, от парадоксальных свойств живых тел. Феноменологический анализ показывает, что так называемая “объективная” природа — это необъективируемое интерсубъективное, данное всем субъектам в знаковой форме. Но оно предполагает «нечто, что никогда не может превратиться в “указатель”»: это абсолютный субъект с его переживаниями, его предрасположенностями, его актами разума и т.п., для которого конституируется совокупность природы, физической и животной»²⁰³, который не есть субъект природы как «X». Природное «требуется дополнения, ... таит в себе предпосылки и тем самым указывает за свои пределы, на другую область бытия и исследования: это поле субъективности, которая больше не есть природа»²⁰⁴. Такова область персоналистического и вторая из выявляемых измененных установок. Если в натуралистической установке конституирующие виды схватывания человека надстраиваются друг над другом в порядке: физический опыт, затем опыт живого тела и затем опыт души, то персоналистическая изначально исходит из единого восприятия «Я как личности и члена социального мира»²⁰⁵.

²⁰¹ Ibid. S. 169.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid. S. 171.

²⁰⁴ Ibid. S. 172.

²⁰⁵ Ibid. S. 174. Гуссерль уходит от стартовой для него позиции психологии к позиции социологии.

Персоналистическая установка не предполагает, что наш теоретический и внетеоретический интерес должен быть неизбежно направлен на психическое как фундированное в живом теле. Конечно, с позиции естественных наук, личность, осуществляющая конституирование мира со всеми его свойствами (по Гуссерлю в этом и заключается трансцендентальная функция сознания), во всем ее конкретном богатстве все равно фундирована в природном, в живой телесности, и, в соответствии с естественной установкой, любое взаимодействие между индивидами — «интерпсихические каузальные отношения», как выражается Гуссерль, — а также феномен “взаимопонимания” между людьми и, в конечном счете, переживания социального сознания, возможны лишь благодаря раздражениям и функционально к ним привязывающимся эстезиологически-душевному событиям, так сказать, «распределенным» по живым телам.

Установка, в которой мы живем как субъекты в мире субъектов, радикально отличается от описанного своей ориентацией на сознание как духовное: «субъект обнаруживает в своем окружении, согласно сознанию, не только вещи, но и других субъектов; он видит их как личности, действующие в своем окружении, определенные и постоянно заново определяемые своими предметами»²⁰⁶, не как вещи, в которые он “вкладывает” дух, но как индивидуальности в духовном взаимодействии. Да, в натуралистическом смысле телесность Другого мы воспринимаем «как принадлежащую своей среде, а духовное выражение и смысл понимаем в ориентации на живое тело, толкуя, таким образом, мимику, жесты, произнесенные слова как выражение личной жизни»²⁰⁷. Но, считает Гуссерль, мы также понимаем, что люди определяют друг друга, действуют не по отдельности, но вместе, в целесообразной коммуникации, для раскрытия смысла которой натуралистическая установка оказывается явно недостаточной. Науки о духе отражают этот смысл в особом

²⁰⁶ Ibid. S. 190.

²⁰⁷ Ibid. S. 192.

понимании живого тела: с их точки зрения, оно есть «вещь (Sache), обладающая духовным значением: она служит духовному бытию, личности и его духовному поведению выражением, органом и т.п.»²⁰⁸. Духовное бытие, личность, человек связаны с этой вещью отношением условного выражения и присоединяется к ней, не получая при этом места в природе и истории.

Согласие относительно того, что есть живое тело как особая «вещь», создается в такой установке коммуникацией множества лиц в общности духа. С точки зрения персоналистической ориентации сознания, согласие распространяется необходимо *коммуникационно*, а не в силу объективной физической «связи» живой телесности и духовного. Коммуникационно живое тело есть предмет опыта Я, но обладает «особенными достоинствами по сравнению с другими вещами, благодаря которым оно в определенном смысле является “субъективным”»²⁰⁹. Это локализация ощущений, способность к спонтанному действию и прочие свойства, которые Гуссерль находит в анализе субъективного опыта. Они условно связывают изначальную абсолютную и интенциональную субъективность с живым телом, в результате чего живое тело способно выступать как субстрат действия конкретного субъекта, как «тема его свободы, его свободного действия»²¹⁰.

Все то, что дано в качестве «темы» в действиях человека, составляет мир субъекта, понятый как тематический мир интенциональной жизни. Живое тело в нем — не реальность среди реальностей природы, а часть человека, тематизированного в общем переживании коммуникативного действия. Отношения человека и окружения поэтому строятся по принципу не зависимости, но мотивации. Гуссерль считает, что открываемые естественной наукой физиологические процессы, при объективной психофизической зависимости конкретного субъекта от

²⁰⁸ Ibid. S. 204.

²⁰⁹ Ibid. S. 212.

²¹⁰ Ibid. S. 218.

реальной природы, не отражают отношений человека с окружением, поскольку «чего нет в моих переживаниях — будь оно оставлено без внимания или имплицитно интенционально — то не мотивирует меня ни осознанно, ни неосознанно»²¹¹. Подобная позиция восходит к антипсихологизму Гуссерля в логике и теории познания (проявляясь в данном случае в понимании апперцепции). Воспринимая других людей со-понимающе как мотивированные своим окружением личности, мы видим в них не отдельно выражение и выраженное — живые тела и личности, но единых людей, которые с нами общаются.

Человек не схватывается в телесном явлении, но схватывается едино как смысл. Таким образом, человек — не просто соединение двух вещей: души и живого тела. Живое тело «наполнено душой» совершенно особым образом: в каждом движении, каждом человеческом действии²¹². В своем поведении человек *артикулирует смысл*, и это отличает живое тело от других тел, которые ничего не артикулируют. Мы, конечно, можем «находить» в них смысл, «привязывать» его к ним, однако в действительности он им не присущ²¹³. Мы схватываем человека в первую очередь как «социального человека, компрегензивное единство живого тела и духа»²¹⁴, которое затем можем преобразовать в природную объективность.

Сознание конституирует и прочие компрегензивные единства. Таким единством может быть любое единство, в котором «я вижу вещное, поскольку оно мне является, но я “живу, понимая в смысле”»²¹⁵. С феноменологической точки зрения, не случайны множественные в истории идей сравнения человека и более высоких организаций как микрокосма и макрокосма. Единствами живого тела и смысла можно

²¹¹ Ibid. S. 231.

²¹² См.: Ibid. S. 240

²¹³ Гуссерль реализует здесь тот же ход размышлений, который уже был опробован им в начальных параграфах I. Логического исследования. См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. III (1). М., 2001. С. 35 сл.

²¹⁴ Husserl E. Ideen II. S. 242.

²¹⁵ Ibid. S. 236.

также назвать «людские общности, все культурные образования, все индивидуальные и социальные произведения, институты и т.п.»²¹⁶. Подобные единства разложимы далее на два единства: несущего смысл тела и осмысляющего духа. Если же теперь свести отношения духа и живого тела к выражению, то мы получим параллельно протекающие душевные и телесные процессы, но не объясним обладающую особыми характеристиками духовную реальность — реальность более высокого уровня, возникающую через единение телесного и смыслового.

Живое тело, утверждает Гуссерль, необходимо рассматривать с двух сторон: персоналистической и натуралистической. Эти две стороны объединяет то, что «живое тело есть субстрат различных телесных “способностей”»²¹⁷, различных «я могу», и отличает друг от друга телесный или духовный характер этого «я могу». Под «я могу» подразумевается, в первую очередь, власть над физическим живым телом в нормальном состоянии, но духовно «я могу» предстает как «позитивная потенциальность»²¹⁸ организма. Можно сказать, что это некий общий тип, определяющий живую телесную типичность каждого конкретного субъекта, его телесные возможности как возможную телесную деятельность и являющийся предпосылкой вчувствования общего аналога Я. Гуссерль отмечает, что «человек ведет себя всегда по-разному, всегда обладает другим актуальным окружением, другим полем живых и скрытых предданностей: но он один и тот же не только как живой телесный, но и как духовный тип, он обладает эмпирическими характерными чертами и как духовный тип есть понятное единство»²¹⁹.

Дух в человеке из абстрактного переходит в конкретное, воспринимающее себя основанным в переживаниях и природе. Теперь поток переживаний духа протекает в реальности души, которая зависит от реальности живого тела. Но живое тело является точкой схождения

²¹⁶ Ibid. S. 243.

²¹⁷ Ibid. S. 250.

²¹⁸ Ibid. S. 254.

²¹⁹ Ibid. S. 273.

субъективных психофизических и intersубъективных духовных отношений, что не позволяет обусловленность потока переживаний живой телесностью приравнять к причинности, поскольку «дух в своей свободе движет живым телом, тем самым осуществляя действие в духовном мире», а «произведения этих действий ... как предметы (Sache) одновременно есть вещи (Ding) природного мира, как живое тело одновременно есть объект духовного мира (уже в том, что оно служит носителем смысла для компрегензии) и вещь в природе»²²⁰.

Гуссерль представляет нам живое тело как «двустороннюю реальность», отличную от физического живого тела, связанного с душой в природных психофизических отношениях. С одной стороны, это «эстеziологическое тело», которое как ощущающее зависит от явления материального живого тела. С другой стороны, это «волящее живое тело»²²¹, свободно реализующее духовные действия. Живое тело находится между полюсами физической природы и духа и может обрести либо «физически определенную трансцендентность» в натурализации, либо принять «характер духовной реальности»²²² в, так сказать, одухотворении. И ни к одной из областей, природы или духа, живое тело не может быть приписано однозначно. Анализ конституирования приводит к тому, что переопределяется само понятие конституирования. Парадоксальная особенность живого тела состоит в том, что оно не относится ни к миру духа, ни к миру материи. Она требует пересмотра характера субъективности²²³.

На вопрос, может ли зависимость ощущений от объективной действительности человеческого живого тела говорить о том, «что и возможность любых схватываний и сознания вообще зависит от живого

²²⁰ Ibid. S. 282.

²²¹ Ibid. S. 284.

²²² Ibid. S. 285.

²²³ Выделяя различные смыслы конституции. См.: Behnke E. A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception* // Toadvine T., Embree L. (Eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology vol. 45. Dodrecht, 2002. P. 36f.

тела и его телесно-объективных процессов»²²⁴, Гуссерль отвечает, что хотя человеческому сознанию, видимо, не обойтись без живого тела, существует «мыслимый минимум самосознания» и «монадическое сознание, которому вообще не дан “мир”»²²⁵. «Конечно, высшее сознание, действительно ноэтическое, со-зависимо от центрального органа живого тела, поскольку оно фундировано гилетическим. Конечно, не только чувственные ощущения в узком смысле, но и переживания чувств и побуждений определены живым телом»²²⁶, но здесь Гуссерль находит некий предел знания: мы не можем знать априорно, насколько это правда, и установить однозначной зависимость между данными в сознании и состояниями живого тела. Мы имеем дело с зависимостью особого рода, хотя и вынуждены мыслить душу зависимой от живого тела: «каждое присутствие (Dasein) ощущений ссылается на живую телесность, и так как ощущения и переживания вообще не имеют объективного временного присутствия, ссылка осуществляется на интерсубъективное живое тело, и мы приходим к тому, что отношение между ощущением и телесностью должно мыслиться как одновременность, т. е. ощущению должно приписываться объективное время соответствующего объективного процесса в мозгу».²²⁷ Но мы не можем определить время переживания в сознании, особенно в случае свободного действия или внезапно возникающей галлюцинации. Все описания мотиваций только условны, потому что даже в отношении самого себя человек часто затрудняется сказать наверняка, каковы в точности будут его действия в определенных условиях.

Феноменология периода «Идей» показывает, отмечает Захави, что «возможность трансцендентального раскрытия себя и мира теряется, если следовать кантианской традиции интерпретации трансцендентальной субъективности как изолированного эго и тем самым игнорировать

²²⁴ *Husserl E.* Ideen II. S. 289.

²²⁵ *Ibid.* S. 290.

²²⁶ *Ibid.* S. 294.

²²⁷ *Ibid.* S. 295.

проблему трансцендентальной intersубъективности»²²⁸. Понимание конституирования изменяется, поскольку в случае живого тела проявляется возможность того, что конституирование не всегда способно быть фундаментом онтологии. В интерпретации Ландгребе второй том «Идей» как проект метафизического основания конституции провалился, потому что Гуссерль нашел остаток природы в первичности, с которой начинал. Он, мы бы сказали, стал жертвой телесной метафоры, которую использовал²²⁹. Однако Ландгребе признает, что «в феноменологии живой телесности Гуссерлю открылся новый путь, который, если обдумать следствия, не только позволяет осознать право и границы его предшествующих методов, но и способен привести к существенному шагу вперед»²³⁰. Гуссерль начинает осознавать, что непосредственное восприятие себя в интроспекции ненадежно, и в дальнейшей теории телесности будет стремиться показать, как Другой может быть неотъемлемой частью субъективности.

²²⁸ Zahavi D. Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. P. 25.

²²⁹ См.: Toadvine T. Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited // Toadvine T., Embree L. (Eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology vol. 45. Dodrecht, 2002. P. 83.

²³⁰ Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte. S. 136.

3. Поздняя концепция телесности. Картезианские медитации.

3.1. Нередуцируемая природа живого тела

Живое тело, непосредственную власть над которым имеет Я, обладает теми особенностями, которые Гуссерль выделяет в «Идеях», но теперь, в «Картезианских медитациях», в связи с возвращением феноменологии в естественную установку, из их существования будут сделаны немного иные выводы. Например, телесная рефлексия, замкнутость живого тела на самое себя, очевидная в примере с трогаящим себя телом, а также единство движения и осознания движения в живом теле говорят о том, что самость может осознаваться не в мышлении, и это позволит Мерло-Понти перейти от картезианского «я мыслю» к «я чувствую»²³¹. Данные феномены толкуются теперь так, что во избежание парадокса необходимости нахождения субъекта в живом теле для конституирования мира²³², следует признать, что конституирование мира и самообъективация монады-субъекта²³³ – это один процесс или, по крайней мере, два одновременно протекающих процесса. Для интерпретации другого как тела необходимо самому иметь тело, но конститутивно для понимания того, что есть человек, для понимания себя как человека мне нужен Другой и восприятие Другого как живого тела. Действующая (*fungierende*) природа человека заключается в колебании между двумя позициями: субъективным обладанием живым телом и существованием как живого тела для Другого. Живое тело может представлять «там» и «здесь», об этом Гуссерль уже писал при анализе конституирования в «Идеях II», но теперь эта способность живого тела переносится на весь мир внешнего опыта, в котором предметы предстают как множество монад в интерсубъективном мире.

²³¹ См.: *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. S. 36, S. 259.

²³² Об этом парадоксе Гуссерль говорил в «Идеях I».

²³³ О том как Гуссерль понимает монаду см.: *Mertens K.* Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz. // *Husserl Studies*. 2000. 17: 1–20.

Исследование конституирования показало, что Я естественной установки означает «человеческую личность среди прочих людей мира, стоящую благодаря объективному живому телу (*körperlichen Leib*) в реальной связи с природой, в которой участвуют мои размышления (*cogitationes*), мои восприятия, воспоминания, суждения и т. п. как психофизические факты»²³⁴. И если раньше естественная установка отличалась знанием инаковости, то на этот раз Гуссерль сближает ее с солипсической, а затем и с эгологической. В мире, данном Я картезианского *ego cogito*, в эгологической установке, Другие, так же как и в мире науки, предстают лишь как «опытные данности в силу чувственного опыта их объективных живых тел»²³⁵. Кажется даже, что естественная установка может существовать в мире без Другого, потерявшем основанное в intersубъективности социальное и культурное. В этом заключен потенциал критики науки и новоевропейского понятия субъективности, на котором она построена, и потенциал устранения ее недостатков феноменологическим путем. Задача феноменологии заключается в том, чтобы показать непротиворечивость инаковости и картезианского субъекта²³⁶, то есть показать, что возможно объединить в одной позиции то, что Другие, с одной стороны, познаются в эгологической установке как «психически управляющие принадлежащими им природными живыми телами», и воспринимаются как через них находящиеся в мире психофизические объекты, и, с другой, познаются «одновременно как субъекты для этого мира»²³⁷.

Характерным для любой воспринимающей субъективности в мире, собственной субъективности или субъективности иной, является

²³⁴ Husserl E. Die Pariser Vorträge // Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag, 1973. S. 10.

²³⁵ Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag, 1973. S. 58. / Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем В.И. Молчанова. М., 2010. С. 32. Здесь и далее через косую черту даны ссылки на немецкое и русское издания. Перевод В.И. Молчанова был взят за основу и изменен во многих случаях, в первую очередь там, где Гуссерль использует «телесную» терминологию.

²³⁶ См. Dodd J. Idealism and Corporeity. Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology. Dordrecht, 1997. P. 8ff.

²³⁷ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 123. / Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 118-119.

отношение к миру через «живое тело, единственный объект в моем выделенном в абстракции слое мира, которому я в опыте приписываю поля ощущения..., единственный, в котором я непосредственно хозяйничаю»²³⁸. В восприятии природы я воспринимаю собственность как обращенную на себя телесность и в природе могу объективировать себя как телесность своими действиями. Живое тело при этом воспринимается как оживленное духовным, или культурным, и ведомое им за пределы вещественного существования как знак жизни²³⁹. В абстрактной редукции человека к типичному Другой предстает как объективное тело, а Я — как личное психофизическое единство. Дальнейшая редукция, отвлекающаяся от живой телесности и мировости, дает характерно духовное, в котором Я становлюсь «идентичным Я-полюсом множественных чистых переживаний моей пассивной и активной интенциональности и всех основанных на них привычек»²⁴⁰. В редукции все же остается мир солипсического эксперимента второго тома «Идей». Это мир, конституированный душой субъекта как собственный мир без Другого, о котором, однако, невозможно не говорить как о внешнем субъекту в том смысле, что трансцендентальный субъект понимает себя в нем. Другой должен изначально присутствовать в мире, хотя бы как абстрагированное физическое тело, для определения, конкретизации бытия Я-полюса. Поэтому даже если исключить данный вчувствованием опыт Другого, в субъекте остается имманентная инаковость сущего — «природа и живая телесность, которая ... конституируется как пространственно-предметное и трансцендентное потоку переживаний единство»²⁴¹.

Воспринятое сущее как не-Я и первая инаковость конституируется в качестве другого Я, другой монады, а затем осознается как «бесконечная область чужого, объективная природа и объективный мир вообще»²⁴². В

²³⁸ Ibid. S. 128. / Там же. С. 125.

²³⁹ См. *Dodd J.* Idealism and Corporeity. P. 34-35.

²⁴⁰ *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 129. / Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 126.

²⁴¹ Ibid. S. 134. / Там же. С. 134.

²⁴² Ibid. S. 137. / Там же. С. 138.

этой области далее происходит деление монадической общности бытия и выделяются отдельные Я — люди как объекты мира, после чего субъект может перейти на уровень, где возможно восприятие инаковости Другого. Если строить теорию опыта Другого, то, и здесь Гуссерль повторяет известную нам критику теории вчувствования Липпса, необходимо признать, что воплощенная представленность Другого не дает мне его Я самого по себе. Будь это так, Другой был бы «моментом моей собственной сущности», частью меня. В таком случае мы не могли бы говорить о живых телах вообще, поскольку тело Другого или мое собственное тело были бы лишь объективными телами для единого субъекта. Восприятие Другого должно содержать «посредничество интенциональности», благодаря которому существует со-присутствие (Mit-da) иного, на которое направлена самость и «которое никогда не может стать присутствием самости (Selbst-da)»²⁴³. Поэтому оно осуществляется косвенно через аппрезентацию. В толковании Захави, «мы имеем опыт телесного и поведенческого выражения как выражающего живой опыт, трансцендентный выражению»²⁴⁴.

Прежде всего, в Другом мы видим альтер-эго или аналог Я, конституированного «в своей единичности (Einzigkeit) как психофизическое единство (Einheit)..., как личностное Я, непосредственно властвующее в своем единственном живом теле»²⁴⁵. Теперь при появлении Другого, который, с одной стороны, является как определенная изначальная инаковость, трансценденция, а именно как одно из объективных тел противостоящего мне мира, а с другой стороны, есть альтер-эго в живом теле, происходит «перенос», но таким образом, что живое тело это уже будет недоступно в непосредственности, и перенос не может быть основан на схожести непосредственно явленных физических тел. Другой, воспринятый как живое тело, является аналогом первичной

²⁴³ Ibid. S. 139. / Там же. С. 140-141.

²⁴⁴ Zahavi D. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding. P. 295

²⁴⁵ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 140. // Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 142.

данности — живого пра-основания (Urstiftung), но не могущим, в отличие от него, быть действительно воспринятым в присутствии. Аналогизирование же возможно потому, что «эго и альтер-эго постоянно и необходимо даны в первичном образовании пары (Paarung)»²⁴⁶.

3.2 Живое тело в теории образовании пары

Образование пары как объяснительный принцип появляется в рукописях Гуссерля за несколько лет до «Картезианских медитаций», а точнее в подготовительных материалах к лекции от 22 февраля 1927 года. В них он исходит из указанных выше предпосылок, первичной данности физического тела Другого и соприсутствия его как субъекта гипотетической первичной данности, включающей живое тело, окружение которого идентифицируется с первичным окружением так, что ориентация в нем осуществляется так, как если бы «Я вместо “здесь” был бы “там” — со своим живым телом на том месте, где стоит Другой»²⁴⁷, и наоборот, но с сохранением мест живых тел Я и Другого, хотя в понимании Другого Я воспроизводит соответствующие кинестетические ощущения, необходимые для представления себя на месте Другого — описание, знакомое нам по «Идеям II».

Повторяется и основной персоналистический мотив «Идей»: Другой в описанной ситуации представлен Гуссерлем как личность с частно структурированным мотивацией миром, особой душевной жизнью, выражающая себя и этот мир в собственном живом теле, что создает проблему, потому что в воспроизведение чужой субъективности субъект вынужден «втаскивать собственное Я и образ, которым ему дано окружение и воспринимаемый мир в целом»²⁴⁸. Чужая субъективность, однако, понимается как обладающая иной фундированностью, иными

²⁴⁶ Ibid. S. 142. / Там же. С. 144.

²⁴⁷ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-1920. Den Haag, 1973. S. 523.

²⁴⁸ Ibid. S. 525.

мотивами и иной жизнью, нам всецело неизвестными, если мы не имели опыта общения с конкретным другим субъектом или, как говорит Гуссерль, «опыта интерпретации»²⁴⁹ чужой жизни. Должно, следовательно, иметься первое восприятие и интерпретация физического тела как живого, находящая в нем конкретное выражение отношения сознания к окружению. Эта интерпретация свидетельствует о том, что Другой и Я могут быть восприняты в качестве аналогичных без конкретного первичного наполнения Другого.

Подобное восприятие основано на характерной для представления ассоциации. Если «из своего собственного первичного опыта я творю оригинал для Я и собственного живого тела»²⁵⁰, то все прочее субъективное образуется как модификации собственной субъективности в воспоминании и воображении как прошлое и будущее первичное. Недоступное мне возможно первичное в Другом ассоциативно затрагивает мою первичность, в результате чего происходит перекрытие (*Deckung*) моего и чужого физического живого тела, Я и Другого. Важно при этом, что никакой интроспекции живого тела не происходит. Я воспринимает живое тело Другого, независимо от качеств собственного живого тела, то есть восприятие чужих чувственных полей и кинестез постоянно перекрывается с восприятием собственных чувственных полей и кинестез и оба живых тела являются модификациями чего-то общего.

Мое живое тело выступает как посредник представляющей интерпретации Другого, но одновременно представлено там и находится здесь как воспринимающее чужое физическое живое тело. Для решения данной трудности Гуссерль предлагает обратиться к восприятию себя во времени. В воспоминании Я в настоящем «там», в присутствии «там», перекрывается с действительным настоящим как видимое перекрывается с уже виденным, но одно не исключает другого, поскольку они находятся «в

²⁴⁹ Ibid. S. 526.

²⁵⁰ Ibid. S. 527.

споре, который есть спор не бытия, но значимости»²⁵¹. Тогда прошлое в воспоминании не отрицает настоящего в момент воспоминания, а входит с ним в ассоциативную пару, где является одновременно собой и его модификацией. Как я имею представление своего прошлого живого тела в перекрытии с настоящим ощущением живого тела, так я имею и «представление живой телесности в перекрытии с моей первичной настоящей живой телесностью»²⁵². Вчувствованное живое тело при этом двусмысленно, поскольку собственное живое тело «втаскивается» в физическое тело там, вчувствуется, при этом образуя пару с собственным первично воспринимающим живым телом «здесь», но одновременно собственное живое тело образует пару с чужим живым телом, которое также есть в искомом Гуссерлем смысле вчувствованное.

В отличие от предложенной когда-то Липпсом концепции вчувствования, послужившей отправной точкой размышлений Гуссерля на тему интерсубъективности и основанной на идентификации, зрелая концепция вчувствования Гуссерля основана на интенциональной ассоциации. Механизм ее следующий: мы наблюдаем некоторое физическое тело, по схожести указывающее на наше физическое живое тело. Схожесть пробуждает ассоциацию, то есть «пассивную интенциональность ... действительную без активности Я»²⁵³, без внимания, и перекрытие, конститутивно принадлежащее ассоциации по схожести. Перекрытие пробуждает воспоминание. Наконец, различные между собой «пробуждающий оригинал в его присутствии, второй оригинал, к которому обращается пробуждение, вступающий с ним в единство ассоциации, и сущностно принадлежащее этому роду единства “воспоминание”»²⁵⁴ предстают в ассоциативной сравнимости.

В представленном нам единстве пары одно, через пробуждение, указывает на другое, аффицированность одного переходит на другое и

²⁵¹ Ibid. S. 528.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid. S. 529.

²⁵⁴ Ibid. S. 529-530.

представления об одном переносятся на другое в реализации моего интереса к ознакомлению с ним. В ознакомлении мы осуществляем то же «циклическое рассмотрение»²⁵⁵, какое относится к одному объекту, в котором происходит постоянное возвращение к уже известному и «представления даны как ретенции ... в постоянном перекрытии с перцептивными толкованиями»²⁵⁶. Иными словами, ассоциация сходного (Ähnliche) изначально осуществляется как приближающаяся к ассоциации равного (Gleiche), которую Гуссерль называет «статическим образованием пары, статическим повторением, ... перекрытием на дистанции»²⁵⁷. Но ассоциация сходного другого объекта отличается от восприятия одного объекта тем, что в ней присутствует момент активного «повторяющегося “уравнивания” (Angleichung)»²⁵⁸. Попеременное пробуждение (Weckung) одного другим и наоборот дает нам переходы одного в другое, перекрытие на дистанции, которое далее позволяет в повторении толковать пары по степени схожести и по наличию разницы — по дистанции — «осуществлять сравнение (Vergleichung), в котором отдельные сходства и общие сходства истолковываются как отношения»²⁵⁹.

Сказанное справедливо в отношении ассоциации феноменальных пар “внешних” физических объектов, но оно должно быть дополнено в случае пары собственного физического живого тела и схожего с ним “внешнего” физического объекта. В этом случае образование пары происходит не непосредственно, а через некоторое дополнительное представление, поскольку схватывание телесности Другого подразумевает общую для меня и для него «систему явлений, возможный опыт как единство различных изменяющихся способов явленности в соответствующих кинестетических мотивациях»²⁶⁰. Пробуждение не может быть осуществлено непосредственно в силу большой разницы ориентации

²⁵⁵ Ibid. S. 531.

²⁵⁶ Ibid. S. 530.

²⁵⁷ Ibid. S. 531.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid. S. 532.

моего и чужого живых тел, проявляющейся, например, в отмеченной в «Идеях» невозможности полной объективации собственного живого тела. Предложив в рукописях образование пары как возможное решение проблемы восприятия чужого живого тела, Гуссерль осторожно говорит о его проблематичности для пары «нулевого» тела и внешнего тела.

3.3. Решение интерсубъективной проблемы через образование пары

«Картезианские медитации» характеризует уже большая уверенность в применимости теории образования пары, если считать, что речь для Гуссерля больше не идет непосредственно о паре физического тела и живого тела, в которых действительно может быть мало сходного, но о паре «нулевых» тел, схожесть которых опосредованно видна в том, как они действуют в конструируемом посредством них мире.

Психофизическое Я имеет особое положение в поле восприятия, и не в последнюю очередь благодаря тому, что в этом поле «постоянно присутствует и чувственно выделено живое объективное тело», которое наделяется «особым смыслом живой телесности»²⁶¹. Если исходить из субъективной перспективы, то это тот смысл, который перенимает физическое тело сходное с личным объективным живым телом, то есть смысл моего живого тела. Но мое и чужое живое тело схожи не так, как два являющихся объекта, и чужое живое тело сохраняет смысл чужого, не может быть одним и тем же, что и мое, значит смысл живой телесности трансцендентен для любого, и общ для меня и Другого. Другой как личность в силу указанного смысла связан с первичным опытом объективного тела, но этот опыт не может быть мне первично доступен: «чужое живое тело и чужое управляющее Я даны в виде единого трансцендирующего опыта»²⁶². Он может быть только представлен мною как выражаемый Другим «в своем изменчивом, но всегда согласованном

²⁶¹ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 143. / Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 146.

²⁶² Ibid. S. 143-144. / Там же. С. 147.

поведении» и должен быть представлен таковым хотя бы в возможности, поскольку иначе Другой будет воспринят мною как только кажущийся, но не аналог меня или «интенциональная модификация моего уже объективированного Я, моего примордиального мира»²⁶³.

Мое объективное живое тело дано как нулевое тело или центральное «здесь» моего мира, в отличие от остальных тел, в том числе тела Другого, которые находятся «там». Еще в «Идеях» Гуссерль предполагает, что модус «там» может меняться на «здесь», как он говорит теперь, «свободным изменением кинестез»²⁶⁴, благодаря конститутивно присущей живой телесности возможности к простираению, то есть свободному перемещению в мире, возможностью находиться не только в одном месте — решение проблемы для одного субъекта. Однако «там» Другого — это не воспроизведение моего «здесь». Тело «там», которым представлен Другой, воспринимается мной именно как его живое тело, данное ему как «здесь», а не мое «здесь» в определенном «там»: «Другой аппрезентативно апперципируется как Я примордиального мира, или как монада, в которой живое тело изначально конституировано и дано в модусе абсолютного “здесь”, а именно как функциональный центр управления»²⁶⁵.

Поэтому когда Гуссерль говорит, что вид Другого как объективного тела «репродуктивно пробуждает схожее явление, относящееся к конститутивной системе моего живого тела как объективного тела в пространстве»²⁶⁶, он не предлагает визуальной схожести объективного тела Другого с моим телом. Она невозможна, поскольку «там» я такой же, как «здесь», то есть феноменально ограничен теми особенностями живого тела, которые Гуссерль выделил. Однако благодаря этим особенностям, то, что окружает меня, может быть таким же для Другого, как и для меня, если бы мое «здесь» находилось «там».

²⁶³ Ibid. S. 144. / Там же. С. 148.

²⁶⁴ Ibid. S. 146. / Там же. С. 150.

²⁶⁵ Ibid. / Там же. С. 151.

²⁶⁶ Ibid. S. 147. / Там же

Внимание Гуссерля обращено не на некоторое «внешнее» восприятие, или наблюдение физических объектов. Оно сконцентрировано на отношениях объективного тела Другого со своим окружением, через которые оно получает от моего объективного тела «смысл живого тела другого мира, аналогичного моему примордиальному»²⁶⁷. Аналогизация идет не столько между схожими внешне феноменальными физическими телами, хотя это тоже играет свою роль, то есть собственное объективное тело воспринимается по аналогии с чужим с прибавлением определенных особенностей, но в аналогизации живых тел ключевым становится понимание живого тела как нулевого тела, центра примордиального мира в его отношениях с ним, где возможность преобразуется в действие. Поэтому, хотя аналогизирующая аппрезентация Другого постоянно рождает все новые содержания, «первое определенное содержание очевидно должно приводить к пониманию живой телесности Другого и его специфически живого телесного поведения», узнаванию в Другом того, «что становится знакомым и типичным из управления собственной живой телесностью»²⁶⁸. Это понимание открывает возможности «циклического рассмотрения», о котором говорилось выше: «каждое удавшееся понимание Другого открывает возможности новых ассоциаций и нового понимания»²⁶⁹.

3.4. Монадическая общность живого тела

Результатом полученного понимания должно являться построение интерсубъективной общности моего и чужого эго, в первую очередь, как общности природы живых тел, установленной через живое тело, в котором действует мое Я. Однако если эта общность устанавливается внутри субъективного, через собственное живое тело, конструируется

²⁶⁷ Ibid. / Там же. С. 152.

²⁶⁸ Ibid. S. 148. / Там же. С. 154.

²⁶⁹ Ibid. S. 149. / Там же.

внутри монады, возникает вопрос, как она вообще может быть общностью. Здесь также возникает вопрос: можно ли говорить об общности живого тела как об общности *нескольких* живых тел. Так, живое тело Другого, понятое через субъективность, через образование пары посредством аналогии с собственным живым телом, должно быть частью меня: «Чужое живое тело, являющееся в моей примордиальной сфере, прежде всего есть объективное тело в моей примордиальной природе, которая есть мое синтетическое единство, неотделимое от меня самого как момент определенности моей собственной сущности»²⁷⁰. Парадоксальным образом субъект видит одно и то же тело как свое объективное «там» и чужое живое «здесь», но более того, «чувственно видимое тело сразу же воспринимается как тело Другого, а не просто как знак (Anzeige) Другого»²⁷¹.

Восприятие тела Другого есть одновременно со-восприятие его живого тела. Так как со-восприятие предполагает восприятие, а ассоциация сходного осуществляется аналогично «перекрытию на дистанции» равного, со-восприятие и восприятие «так сплавлены, что находятся в функциональной общности одного восприятия, которое в себе одновременно презентует и аппрезентирует и все же создает сознание самоприсутствия (Selbstdasein) общего предмета»²⁷². Ноэтическое строится на ноэтическом, так же со-восприятие на восприятии и аппрезенция — на презентии. Общность изначально построена на непосредственном присутствии самости, она и существует в самости, в семантическом единстве самостей воспринятых и со-воспринятых.

Объективное тело, которое Я воспринимает и считает принадлежащим другому Я с его сферой восприятия, «не могло бы аппрезентировать свое присутствие (Dasein) и со-присутствие (Mitdasein) без того, чтобы это исходно-первичное тело не получало бы смысл чужого живого тела»²⁷³.

²⁷⁰ Ibid. / Там же. С. 156.

²⁷¹ Ibid. S. 151. / Там же.

²⁷² Ibid. / Там же. С. 156-157.

²⁷³ Ibid. / Там же. С. 157.

Иными словами, оно изначально воспринимается как живое тело и только, поскольку только как живое тело оно несет в себе смысл данности для общности, то есть может быть дано мне, единичности, в ассоциативной общности. Выходит, что даже чувственно воспринимаемое объективное тело не может быть таковым в единичном чистом смысле, оно необходимо связано с живым телом Другого, но не такими отношениями, как если бы они были отдельны и одно указывало бы на другое. И образование пары, следовательно, осуществляется не между физическими телами, но между уже в своей самости синтетическими, общными единичностями.

Присутствие и со-присутствие Другого открывается нам аппрезентированным в живом теле в первую очередь через его «управление этим телом “там” и опосредованно — через управление им в являющейся ему в восприятии природе»²⁷⁴. Благодаря Другому мы как субъекты получаем возможность к конструированию объективного аппрезентативного слоя, что «касается прежде всего чужого живого объективного тела, которое ... есть в себе первый объект»²⁷⁵ аппрезентации, следствием чего является некая изначальная установка на одушевляющее восприятие всех объектов, но, в первую очередь, на данность Другого в удавшемся перекрытии аппрезентативного и презентативного слоёв.

Выше мы уже встречались с толкующим «циклическим рассмотрением», которое является важной частью познания объекта, идущим путем от каждого удавшегося понимания через новые ассоциативные возможности к следующему удавшемуся пониманию. Даже в случае аномальности, поврежденного или искаженного восприятия, мы находим почву под ногами в отложившемся понимании. Далее, Гуссерль поясняет мысль: мир существует «благодаря согласованному подтверждению некогда удавшегося апперцептивного

²⁷⁴ Ibid. / Там же.

²⁷⁵ Ibid. S. 153 / Там же. С. 160.

конституирования»²⁷⁶. Оно-то и будет смысловым источником мира, первоосновным случаем нормальности, подтверждаемым или корректируемым дальнейшим опытом. Например, источником человеческого смысла является апперцепция человека, по отношению к которой изначально «животные сущностно конституированы для меня как аномальные вариации моей человечности»²⁷⁷. Наша апперцепция имеет конкретные исторические формы. Так, например, взрослый мужчина ранее был моделью восприятия человека вообще. Соответственно, ребенка или женщину наше восприятие конституировало как «аномалию». Из сказанного, на первый взгляд, должно следовать, что живое тело человека, например, не относится к идеальным объектам (например, числа), идентичным в своей воспроизводимости любым сознанием, но есть форма динамичная, меняющаяся со временем.

Как раз поскольку апперцепция человека эволюционирует, конкретное живое тело и его объективное понимание не относятся к идеальным объектам. Живое тело необходимо нам для понимания природы самого субъекта: Я и Другой аналогизируются через отношение к своей живой телесности. Оно является ключевым для идентифицирующего синтеза, в котором устанавливается «связь между непрерывно продолжающимся живым опытом себя ... конкретного эго, то есть эго примордиальной сферой, и представленной в нем чужой сферой»²⁷⁸. Следовательно, живое тело — часть надвременной системы сосуществования Я и Другого. Система эта есть «общая временная форма, посредством которой каждая примордиальная временность получает чистое значение оригинального способа явленности объективного в единичной субъективности»²⁷⁹.

На данной временной форме, интерсубъективной общности природы основываются далее другие. Сперва, в природе, человек понимается как субъект — один из центров ориентирования, но затем, в силу несомого им

²⁷⁶ Ibid. S. 154. / Там же. С. 161.

²⁷⁷ Ibid. / Там же. С. 162.

²⁷⁸ Ibid. S. 156. / Там же. С. 164.

²⁷⁹ Ibid. / Там же.

смысла человеческой общности, открывается «взаимное-бытие-друг-для-друга, которое ведет за собой объективирующее уравнивание (Gleichstellung) моего присутствия и присутствия всех Других»²⁸⁰, делающее нас людьми, дающее возможность узнавать друг друга как людей. При восприятии мной Другого «мое живое тело находится в его поле восприятия так, как его объективное живое тело (Körperleib) в моем»²⁸¹. Причем данное справедливо для любого Я и любых новых Других в бесчисленном количестве ситуаций, что позволяет говорить о другой ступени интермонадической общности, выше природы, а именно о трансцендентальной intersубъективности: с intersубъективным человеческим миром, каким он отражается, возможно и действительно, в душевной и духовной жизни человека через его живую телесность. В трансцендентальной intersубъективности появляются «различные типы социальных общностей», а среди них такие, «которые обладают характером *личностей более высокого порядка*»²⁸².

Первой из них, возможно, будет уже указанная, воплощающая «взаимное-бытие-друг-для-друга», общность человека. Но к этим общностям относятся и прочие общности, о чем мы уже говорили, рассматривая вторую книгу «Идей», где Гуссерль отмечает, что общности, построенные по принципу дух-живое тело, включают многие культурные образования, социальные институты, такие как государство и церковь. Важно, что обращенность этих общностей на себя как на ограниченные объективности культурного мира, окружения, построенного людьми первоначально в апперцепции, внеположенно, обуславливает то, что общности эти, в отличие от природы, не имеют «абсолютно безусловной доступности для каждого, которая сущностно принадлежит конститутивному смыслу природы, живой телесности и тем самым человека как психофизического существа»²⁸³. Действительно, люди могут

²⁸⁰ Ibid. S. 157-158. / Там же. 166.

²⁸¹ Ibid. S. 158. / Там же.

²⁸² Ibid. S. 160. / Там же. 169.

²⁸³ Ibid. / Там же. С. 169.

безусловно сосуществовать в природе, но при этом относиться к различным, взаимно непонятным культурам, конструировать «конкретные жизненные миры, в которых живут, действуя и претерпевая воздействие, относительно или абсолютно обособленные общности»²⁸⁴ и которые становятся первичными при понимании человека человеком и мира человеком.

Человек понимает другого в первую очередь как принадлежащего определенному жизненному миру. Но этот мир необходимо аналогичен примордиальному миру природы в том, что он может быть истолкован из своего центрального члена, который, как и в случае природы, есть живое тело субъекта. С одной стороны, натуралистической, оно — «центральный член природы как мира, конституирующегося только благодаря управлению им», а с другой, духовной, оно «примордиально для конституирования объективного мира внеположенности (*Außereinander*) и входит как центральный член в его ориентированный способ данности»²⁸⁵. Поэтому так же, как мы можем понять природу через вчувствование в ее центральный член — живое тело Другого, обладающее схожими особенностями с нашим живым телом, аффицированными отношениями природного мира, мы можем понять другую культуру через вчувствование в Другого как живое тело личности — центральный член культурного мира, мотивированный трансцендентальными отношениями.

Гуссерль ставит вопрос о врожденности того и иного конституирования живой телесности: натуралистического — статического — и культурного — генетического. Интересно, насколько глубоко выработанное человеком проникает в саму его сущность и наоборот, насколько человеческая сущность, если можно говорить о таковой, влияет на конструируемый им жизненный мир. Если есть человеческая сущность, если она врождена, то как и в какой мере она может быть мотивирована трансцендентальным, ведь из существования субъекта базово в природной

²⁸⁴ Ibid. / Там же. С. 170.

²⁸⁵ Ibid. S. 161. / Там же. С. 171.

интерсубъективности следует, что человеческая сущность мотивирована природой, имманентным.

3.5. Вопрос соотношения природного и культурного

Излагая «метафизические»²⁸⁶ результаты своего исследования, Гуссерль может ответить на вопрос о соотношении природного и культурного²⁸⁷, показывая невозможность существования для разных общностей монад. Для культурных общностей монад (поскольку они основаны на общностях природных) не может быть существенно различающегося понимания времени и пространства, также не может быть принципиально различных пониманий души, живого тела, человека. Гуссерль считает, что аподиктично данное эго «может быть только эго, имеющим опыт мира, поскольку оно существует вместе с ему подобными в общности, является членом из него ориентированно данной общности монад»²⁸⁸. Иными словами, эго дано мне только через обращение его самого к Другому и к общности с ним. Эта «общность конституирует в себе объективный мир и в нем наделяет пространством (*verräumlicht*) и временем (*verzeitlicht*), делает реальной (*realisiert*) саму себя — в качестве живых и, как особый случай, человеческих существ»²⁸⁹.

Но то, что эго дано мне через конкретную форму обращенного на себя человеческого не говорит мне, что эта конкретная природная форма конституирует общность пространства и времени — она уже необходимо существует во времени и пространстве первой общности, созданной фактом сосуществования монад: «их простое одновременное бытие (*Zugleichsein*) сущностно необходимо означает одновременное бытие во времени (*Zeitlich-zugleichsein*), а затем и наделенное временем бытие

²⁸⁶ В феноменологическом понимании.

²⁸⁷ Один из центральных для его философии и приведший к открытию парадоксального характера живого тела в теории конституирования. См.: *Melle U. Nature and Spirit // Nenon T., Embree L. (Eds.) Issues in Husserl's Ideas II. Dordrecht, 1996. P. 15-37*

²⁸⁸ *Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 166. / Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 177-178.*

²⁸⁹ *Ibid. / Там же. С. 178.*

(Verzeitlicht-sein) в форме *реальной* временности»²⁹⁰. Различные группы монад могут иметь в своей общности уникально явленные миры, но миры эти «необходимо лишь окружающие миры данных intersубъективностей и лишь аспекты единого, общего для них объективного мира», врожденного монаде, мыслимого Я «как конституирующей их прамонадой»²⁹¹ и потому необходимо связанными с эго как охватывающей все монадической основы сосуществования как такового, основы мыслимости любой общности. Учитывая то, какую роль живое тело играет в конституировании природного мира, связи Я и Другого, оно в сущности не может быть иным для какой-либо конкретной общности монад. В конце философского пути Гуссерля мы видим, как телесность буквально вплавляется в теорию жизненного мира и собственного мира, теорию социальности и личности.

²⁹⁰Ibid. / Там же.

²⁹¹Ibid. S. 167. / Там же. С. 178.

Глава вторая. Телесность в философии Мориса Мерло-Понти

Приступая к изучению концепции Мориса Мерло-Понти, необходимо найти определенный мост между ним и Гуссерлем, подкрепляющий представление о феноменологии как философском движении²⁹². Наиболее очевидная связь между философами — связь «Идей II» и «Феноменологии восприятия»²⁹³. Но эти работы разделяют тридцать лет и две войны, и в лице Мерло-Понти мы, конечно, находим философа совсем другой эпохи, осознающего: «Наше столетие стерло границу между «телом» и «духом» и признало, что человеческая жизнь, будучи от начала и до конца и духовной и телесной, всегда опирается на тело и всегда, даже в самых плотских своих проявлениях, питает неослабевающий интерес к межличностным связям»²⁹⁴.

Эта эпоха характеризуется ощутимым смещением онтологического акцента на бытие в мире. Размышления Гуссерля о теле идут подспудно, на периферии магистральной линии его философии, поэтому порой создается впечатление, что тело не составляет проблемы для его трансцендентальной феноменологии — чистому сознанию не нужно воплощение. По мнению Т. Адорно, который в своей диссертации находил у Гуссерля остаточный дуализм сознания и вещи, «Гуссерля можно понять как мыслителя, который настолько далеко заводит нарциссизм сознания, что оно одновременно касается своего зеркального отражения и сливает воедино мир и субъективность как отдельные возможности мышления»²⁹⁵. Данная позиция кладет конец любому

²⁹² Несмотря на толкование Рикёра, говорящего о феноменологии как «истории гуссерлевских ересей», она обладает, как минимум, общим стилем. См.: *Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. S. 47.*; Вдовина И.С. Феноменология во Франции. С. 8.

²⁹³ Свидетельство серьезной работы Мерло-Понти в архиве в Лувене — статья *Van Breda H. L. Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain // Revue de Metaphysique et de Morale. Vol.67.№4, 1962. P. 410-30.*

²⁹⁴ *Мерло-Понти М. Человек и его злоключения // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 261.*

²⁹⁵ В изложении Кейт Майер-Драве. *Meyer-Drawe K. Der Leib - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding". S. 299.*

фундаментализму в феноменологии и подготавливает почву для дальнейшей критики натурализма и идеализма как стремящихся свести сознание к объекту или к субъекту, и эта критика уже будет серьезно относиться к телесной воплощенности субъекта. Для Мерло-Понти телесность будет тем, что «сливает воедино мир и субъективность», а потому станет одним из центральных понятий. И совсем не метафоричной для него окажется ранняя телесная метафорика Гуссерля: «Когда говорят, что воспринимаемая вещь берется «сама по себе» или «во плоти» (*leibhaft*), то это следует понимать буквально»²⁹⁶.

Эпоха отражается и на рассматриваемой Мерло-Понти тематике: тело исследуется как половое бытие, как выражение и речь, как свобода. Рассмотрение вопросов о природе, материи, теле имеет далеко идущие последствия не только для философской теории, но и для практики человеческого существования. Если Гуссерль не касается политических вопросов²⁹⁷, то, как отмечает Ландгребе, у Мерло-Понти «занятие феноменологией идет ... рука об руку с увлечением марксизмом»²⁹⁸, что не противоречит логике развития феноменологии — «философии абсолютной и радикальной ответственности жизни перед собой»²⁹⁹. Отличительной чертой философии Мерло-Понти можно также назвать особую интерпретацию культурного наследия, например, произведений Сезанна или Валери и Пруста и попытки найти ключи к чистому, «необработанному» (*brut*) восприятию и бытию в мире (*être au monde*) как основах свободы человеческого действия в противовес необходимости научно трактуемой природы.

Философия Мерло-Понти — не прямое продолжение феноменологии Гуссерля, хотя интерпретация «Идей II» и других рукописей будет играть на протяжении жизни Мерло-Понти все большую роль. Из

²⁹⁶ Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 191.

²⁹⁷ Редкое исключение — обсуждение «Речей к немецкой нации» в лекциях 1917 года об идеале человека у Фихте. См.: *Husserl E. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987. S. 267-293.

²⁹⁸ *Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte*. S. 167.

²⁹⁹ *Ibid.* S. 168.

многочисленных влияний, прослеживающихся в произведениях Мерло-Понти, самым очевидным будет гештальт-психология: философ тщательно анализирует работы Арона Гурвича, с которым был знаком лично, Курта Гольдштейна и других. Знакомство с феноменологией Гуссерля для Мерло-Понти и других французских феноменологов также проходило через философию Макса Шелера. Помимо этого, свой самый известный труд, «Феноменологию восприятия», Мерло-Понти начинает с критики Гуссерля и изложения своего представления о феноменологии, в котором прослеживается влияние Эдит Штайн и Ойгена Финка³⁰⁰. И представление это выстраивается вокруг центральной идеи — творческого прочтения Гуссерля, стремления «с помощью объектов мышления выявлять то, что еще не стало предметом нашего мышления» и «отыскать ... еще не осмысленного нами Гуссерля на полях его ранних работ»³⁰¹, в каких-то моментах с радикальным переосмыслением опорных пунктов феноменологического проекта. Ясное представление о позиции Мерло-Понти по проблеме телесности в феноменологии должны дать его поздние работы, в которых он формулирует собственную точку зрения, хотя в плане нашего исследования наиболее важны работы ранние, при написании которых он еще осваивает Гуссерля, находится в пути к собственной оригинальной позиции.

Характерными в этом отношении являются лекции о природе, прочитанные Мерло-Понти в Коллеж де Франс в 1956-1960х годах, то есть в период зрелой философии, незадолго до смерти. Бросается в глаза основное отличие этой философии от позиции Гуссерля: Мерло-Понти уверен в телесной укорененности духа; он обращает внимание на символический порядок тела как места пересечения природного и культурного; следствием этого пересечения является невозможность говорить о непосредственной доступности мысли самой себе и

³⁰⁰ См.: Behnke E. A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception*. P. 34.

³⁰¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 183.

необходимость рассмотрения человека через призму исторической онтологии.

Казалось бы, о жизни человека, полностью свободной от культуры, судить невозможно. Актуальная культура строится на материале предыдущей культуры. Однако культура, как таковая, должна была когда-нибудь возникнуть, если мы хотим говорить о ней как об отличительной особенности человека, и должна быть в человеке «некультурная» составляющая, если мы хотим говорить о свободном вхождении в культуру и случаях выхода из нее. Примерно в то же время, когда свою философию начинает развивать Морис Мерло-Понти, Арнольд Гелен в работе «Человек» определяет человека органически через принципиальную недостаточность и предлагает искать основы культуры — второй, именно человеческой, природы — в толковании еще не отравленной природы общей³⁰². Но где, если не в природе, следует искать начала свободы, если, как отмечает Макс Шелер в «Положении человека в космосе», через культуру нам виден лишь «принципиально еще органически связанный практический разум»³⁰³ и «также еще органически связанные способности к выбору и действию в соответствии с ним»³⁰⁴?

Философия Мерло-Понти имеет особое отношение к природе как предсущностной: природу он находит «везде, где есть жизнь, имеющая смысл, но где в то же время нет мысли»³⁰⁵. Сродни «бездне» Шеллинга, природа у Мерло-Понти представляет собой непревосходимый «варварский принцип» жизни, с которым необходимо примирить философию, при этом мыслитель «выступает за расширенный, открытый, изобретательный разум, а не за его разрушение»³⁰⁶. Сверхзадача описать природу через культуру определяет дилемму философии Гуссерля, разворачивающуюся, по мнению Мерло-Понти, в следующих

³⁰² См. Введение к работе. *Gehlen A.* Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. Teil 1. Frankfurt am Main, 1993. S. 3ff.

³⁰³ *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn, 1991. S. 32.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ *Merleau-Ponty M.* La nature. Notes course du Collège de France. Paris, 1995. P. 19.

³⁰⁶ *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. S. 142.

альтернативах (они были показаны нами в первой части работы). На начальном этапе Гуссерль стремится «превзойти естественную, наивную установку, которая не знает, что творит, поскольку она верит в мир и игнорирует причины своей веры, и ускользает от самой себя в той мере, в какой она принимает функцию введения нас в мир»³⁰⁷. Затем — решить проблемы натурализма и психологизма путем трансцендентальной редукции. В конце творческого пути (это будет третий этап философии Гуссерля) — «понять естественную установку, осветить, раскрыть пререфлексивный тезис мира (Weltthesis), и в этом смысле подвергнуть естественную установку как конститутивный результат не критике, но прояснению»³⁰⁸. Мерло-Понти считает, что Гуссерль «неспособен примирить ... свой идеализм и связанные с ним методологические взгляды ... и ... результаты описаний третьего этапа»³⁰⁹, но на этом этапе он вернее всего схватил истинный дух феноменологии³¹⁰. Феноменология стремится выразить дорефлексивный тезис мира — ту природную пассивность, которая предшествует пассивности культурной привычки и которая скрыта в первичном сознании.

Феноменология есть философствование о дофилософском и характеризуется двойственностью, преодолеть которую, считает французский философ, Гуссерлю оказалось не под силу, поскольку понятие «самих вещей» предполагало одновременно и конституирование, и уже нахождение вещи человеком в живом опыте. В таких обстоятельствах необходимо признать экзистенциальный³¹¹ характер этой двойственности, обратиться к онтологической проблематике и

³⁰⁷ Merleau-Ponty, M. La nature. P. 102.

³⁰⁸ Ibid. P. 103.

³⁰⁹ Seebohm T.M. The Phenomenological Movement: A Tradition without Method? Merleau-Ponty and Husserl // Toadvine T., Embree L. (Eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology vol. 45. Dordrecht, 2002. P. 58.

³¹⁰ Что позволяет осуществить «критику Гуссерля самим Гуссерлем». (Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte. S. 171.).

³¹¹ Бернхардт Вальденфельс при этом отмечает, что Мерло-Понти не был экзистенциалистом. «Экзистенция для него — третья сторона между физиологическим и психическим». «Экзистенция поэтому в действительности есть толкование того, что Мерло-Понти понимает под телесностью». Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 144.

согласиться на уступки в методологии: идеация становится относительной способностью человека к различению предлагающего себя существенного³¹², а редукция «принимает характер незавершенности. Так как мы не являемся абсолютным духом, так как феноменология принимает всерьез телесное существование человека ... мы должны в возврате к самим вещам признать, что сознание есть всегда до или после, но никогда одновременно»³¹³. Не удивительно, что для описания самой вещи, или, лучше сказать, предмета Мерло-Понти обращается к таким терминам, как «структура» или «гештальт», потому что они, как пишет Вальденфельс, не означают «ни вещь, то есть чисто наличное и внешне связанное, ни идею, то есть продукт интеллектуального синтеза, они воплощают, скорее, изначальную организацию самой действительности»³¹⁴. Термины эти есть и то, и другое и некое «между», они позволяют описывать динамику, действие сознания достаточно надежно в философии, где уже нет места одновременности.

³¹² См.: Ibid P. 64, 67.

³¹³ *Meyer-Drawe K.* Der Leib - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding". S. 301.

³¹⁴ *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. S. 155.

1. Между Гуссерлем и Мерло-Понти

Развитие феноменологических идей в герменевтическом повороте, начиная с Хайдеггера, приводит к позиции, отличной от позиции Гуссерля: субъект изначально брошен в свой опыт, находит себя в нем, разбирается в своем опыте, но не конституирует его. Гуссерль же не видит иной возможности, кроме развития картезианского пафоса, хотя во многом выступает анти-картезианцем в описании субъект-объектных отношений. Идея конституированности опыта прослеживается в его философии на всем протяжении ее развития. Мы видим, что Гуссерль ставит человека, или субъекта, в центр отношений в опыте окружения, мы видим, как субъект конституирует опыт трансцендентный, идя от непосредственного к невидимому, интендируемому; мы видим, как чужой опыт конституируется на основании собственного кинестетического опыта и прочих собственных, примордиально присутствующих элементов опыта в целом, и что Другой относится к той сфере, которая раскрывается только путем развития изначального субъективного опыта. Выявляется также и более поздняя цель Гуссерля — рассмотрение сознания как наивного, в его пассивности, в допредикативном, но он не делает того шага, который позволил бы ему определенно сказать, что воспринимающее сознание с помощью живого тела введено в мир, который не есть мир для меня одного, но также для других живых тел и тем самым мир общего развития, и поэтому необходимо в первую очередь обратить внимание на пассивность, аффективность живого тела.

Гуссерль начинает свою философию с редукции к субъективному, на что естественным возражением будет обвинение в солипсизме. Попытки решения проблемы солипсизма приводят к вычленению уже в самом субъективном опыте того, что есть не-Я. В рассмотрении конститутивной деятельности Я Гуссерль приходит к выводу, что не-Я, «Другой указывает, согласно своему конституированному смыслу, на меня самого

... есть отражение меня самого»³¹⁵, но не в обычном смысле отражения или аналога, тогда бы обвинение в солипсизме было справедливо, а как одно с Я в общности пары, где уже возникают мир и природа. На вопрос о том, как трансцендентальное Я оказывается в мире, Гуссерль отвечает что оно не введено в мир, так как мировость есть даже в субъективности, объективно очищенной от чуждого ей путем редукции. Тем не менее мир уже дан в единой взаимосвязной идее в базовом природном смысле, не естественно-научном, отмечает Гуссерль, но в смысле «собственной “природы”»³¹⁶, то есть мировость все же проистекает из природы трансцендентального субъекта. Как отмечает Жан-Люк Марион, Гуссерль «наделяет эго живым телом или, вернее, позволяет ему наконец объединиться с собой посредством нередуцируемой данности (donation) феноменологического первичного ощущения — феномена мира, конечно, но в первую очередь Самости»³¹⁷. Эту идею развивает Хайдеггер в своей критике антропоцентризма, построенной на том, что смысл мира нам, уже присутствующим в нем, неизвестен, он сокрыт от нас. Идея мира не дана изначально, но познающее сознание движется в потоке мировости, освещая ее, используя ее предданность для создания смысла дальнейшего участия в ней.

Пост-хайдеггеровской феноменологии крайне важна интуиция Гуссерля, согласно которой Я делит мир культуры с Другим, Я обращено к общности объективного мира и придает ей значение. Если в природном Я есть «для себя» и Другой есть «для меня», то в культурном Я «для себя» есть Я «для Другого», Другой для другого Я. Однако для них данный уровень, служащий дополнительным уровнем общности у Гуссерля, есть основной. Это несет с собой более отчетливую ориентацию на язык и культуру, поскольку Я оказывается доступно в первую очередь как

³¹⁵ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. S. 125.

³¹⁶ Ibid. S. 127.

³¹⁷ Marion J.-L. Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst // Staudigl M. (Hg.) Gelebter Leib - verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Würzburg, 2012. S. 29 Перевод главы „La chair ou la donation du soi“ из книги Мариона De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Paris 2000, pp. 99-124.

человеческое Я — в выражении воплощенного субъекта. Феноменология ориентируется на «невысказанное», но «высказываемое» языковыми и культурными средствами. Связано это с ключевым отличием новой феноменологии в решении вопроса о том, кем и кому приписываются психические состояния.

Новое время вместе с Декартом установило примат субъекта, коль скоро психическая жизнь доступна мне непосредственно через самоочевидность существования субъекта. В обращении к субъективному, на чем строится возникающий в XIX веке психологический метод интроспекции, рождались для Нового времени и психологические понятия. Так, согласно Локку, психологические понятия как сложные идеи, должны состоять из рассудочной комбинации внутренних, рефлексивных впечатлений и внутренне же отраженных внешних данных чувственного восприятия, то есть область психологического рождается субъективно. На сходстве внешних чувственных данных, которое должно непосредственно отражать отношения во внешнем мире, и на основании внутренней взаимосвязи чувственных данных и рефлексивных идей строится далее заключение о существовании другой души по аналогии.

Аналогия подразумевает существование внутреннего мира, душевного мира, души как посредника, связывающего свое и чужое. В этом случае необходимы две аналогии. Во-первых, подчинение одного другому с отнесением их к одному третьему в силу пропорциональности. Этим третьим будет психофизический субъект. Тело подчиняется душе, поскольку мы наблюдаем, что во внутреннем восприятии движения тела повторяют движения души. Душа и тело соотнесены не в сущности, но в понятиях и находятся в символических отношениях: например, тело может видеть — душа может «видеть». Во-вторых, две души аналогичны друг другу как два тела, с ними связанные, в обычном понимании схожести сущностей. Проблема в том, что при символической аналогии души и тела сущностная их аналогия остается невозможной. Гуссерль в

этой связи посредником в аналогии делает живое тело, которое одновременно и внешнее и внутреннее, мое и чужое и при этом едино и интенционально, и сущностно. Аналогия происходит между живыми телами, которые далее могут быть редуцированы до тела и души. Приходит он к этому решению через эстетическую теорию Теодора Липпса.

Липпс был одним из первых, кто подверг основательной критике теорию заключения о чужой душевной жизни по аналогии на том основании, что она не позволяет понять другое Я. Действительно, в нововременной модели аналогии мы не можем представить себе другие сознания из-за непосредственной доступности психических представлений только во взгляде от первого лица. Липпс предлагает для объяснения познания Другого вчувствование, инстинктивно и пассивно совершаемое субъектом: о чужой душевной жизни я могу заключить только из тех действий, которые на меня оказывают другие субъекты, которые я чувствую во мне и которым поддаюсь в силу своего инстинкта подражания. Душевная жизнь начинает вытесняться в область интересубъективного.

Вслед за Липпсом отрицает заключение по аналогии и Гуссерль. Но хотя Гуссерль принимает и развивает идею вчувствования, он в конечном счете не стремится расставаться с аналогией и сохраняет ее, пусть и в измененном виде. В «Картезианских медитациях» он представляет аналогию даже как в некотором роде автоматическую, на манер Липпса, пассивную аналогизирующую апперцепцию, которая, благодаря этой пассивности, отличается от аналогии в известном смысле тем, что она есть не заключение, не мыслительный акт в смысле логическом. От конкретного человеческого «я» Гуссерль идет к трансцендентальному Я, которое уже совершает аналогизацию и ассоциацию в собственной природе. Я находит в себе предданной эту ассоциацию и может представить другое Я, поскольку Я в определенной мере уже Другой.

Кроме того, вместе с Гуссерлем мы обнаруживаем, что психологическое — это результат взаимодействия Я и Другого, то есть психологическое — это культурное, а психологические состояния — культурные феномены³¹⁸. Гуссерль, однако, не знает еще новой психологической и натуралистической критики аналогии.

1.1. Бихевиоризм и критика субъективного

В XIX веке, благодаря шопенгауэровской «воле» и гегелевской «хитрости разума», философия показала, что человек не властен над затрагивающими его непосредственно физическими и культурно-историческими процессами, а затем человечеству были предъявлены вполне научные обоснования силы и власти над человеком бессознательных психических и социальных процессов — во фрейдизме и марксизме соответственно. Двадцатый век принесет перманентную критику картезианской модели и усиленные сомнения в доступности собственного сознания субъекту, примером чего могут служить такие философы, как Хайдеггер в континентальной традиции и, в традиции аналитической, Витгенштейн, затронувший данную тему в связи с проблемой «частного языка», или Райл, говорящий о появлении «духа в машине» в силу категориальной ошибки и по этой причине вообще снимающий вопрос о приоритетности субъективного доступа к сознанию — для субъекта и он сам, и Другой исчерпывающе описываются поведением тела, которое не мотивируется отдельной субстанцией. В рамках общей тенденции современной западной мысли — найти отличный от картезианского взгляд на доступность сознания, собственного и чужого — находится и психологическое учение бихевиоризма, которое первым приходит на ум, если говорить об отрицании самоочевидности внутренней, психической жизни субъекта.

³¹⁸ Разные культуры могут обладать «разным» «психическим», иными эмоциями и иной мотивацией.

Бихевиоризм был во многом подготовлен работами русского и советского физиолога Ивана Петровича Павлова, перешедшего от условного рефлекса, открытого в исследовании приспособительной деятельности организма собаки, к объяснению высшей нервной деятельности, или психического, сведением ее к базовым рефлекторным реакциям. Перед Павловым встает проблема объяснения целенаправленности психических актов, без которой они могут быть поняты только как нечто фактическое, уже состоявшееся и статическое, что затрудняет предугадывание и распознавание этих психических актов в будущем при других обстоятельствах и в других проявлениях, обусловленных их временной и культурной пластичностью. Конечно нам необходим объяснительный принцип для аффицированности и мотивированности человека неопределенным, если мы не хотим оставить без внимания обширный пласт человеческой культуры. Для Павлова этим объяснительным принципом становится рефлекс цели, основанный на существовании препятствий, которые выступают раздражителями, и необходимости их преодоления, по особенностям проявления своего и по характеру сравнимый с пищевым рефлексом³¹⁹. Тем самым культурное натурализируется и в полном объеме подчиняется непроизвольным реакциям на раздражители.

Если вся человеческая деятельность сводится к реакциям на внешние раздражители, то можно игнорировать интроспективно доступное психическое, что и делает бихевиоризм в его наиболее сильных проявлениях. Даже там, где бихевиоризм пытается решить проблему недоступности чужой внутренней жизни, он стремится свести ее к доступным объективным реакциям. Так поступает Беррес Скиннер, когда говорит о вербальном закреплении реакционных связей³²⁰. Выражения определенных внутренних переживаний не поддаются толкованию без

³¹⁹ См.: Павлов И.П. Рефлекс цели // Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. М., 1951. С. 199.

³²⁰ Skinner B.F. Verbal Behavior. Englewood Cliffs, NJ, 1957. P. 130.

социального сопровождения предполагаемого психического события, которым мы научаемся реагировать на внутренние стимулы. Это позволяет Скиннеру сказать, что психического помимо социального сопровождения нет и что отношение выражаемого и выражения мы заимствуем у Другого, оно устанавливается Другим. Следует понимать, однако, что устанавливается не субъективно Другим как внешним Я, а объективно для меня и другого человека. В модели бихевиоризма субъект аффицирован и мотивирован только внешним и неинтенциональным. Вербальные акты основываются на автоматической реакции на стимулы окружения и не выражают стремления субъекта к сообщению информации, не являются «актами придания значения» или «интенцией значения»³²¹, на которой, с феноменологической точки зрения, должна строиться коммуникация.

Если, как подразумевает бихевиоризм, восприятие своей душевной жизни есть частный случай чувственного восприятия чужой душевной жизни, то становится затруднительным поиск основы в понимании того, что непосредственно воспринимается в собственной душевной жизни. Это приводит к отрицанию веры в непосредственность интроспекции и саму интроспекцию, то есть в конечном счете к отрицанию рационалистической формулы Лейбница: «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума»³²². При этом предполагается и остается вера другого рода — в эмпирический факт. Нам, казалось бы, остается только признать примат перцепции в исследовании субъективности. Однако, как показывает феноменология в исследовании Другого, признание субъекта разумным, признание его апперцепций глубже и надежнее признания его перцепций — верований и эмоций. Признание разумным осуществляется на основании интенциональности субъекта и его аффицированности социальным и

³²¹ Husserl E. *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 1. Teil. S. 45.

³²² *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.* Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том II. М., 1983. С. 111.

мировым, которая превосходит все остальное. Как говорит Мерло-Понти, «Наша связь с социальным, как и наша связь с миром, является более глубокой, чем любое отчетливое восприятие или любое суждение»³²³.

Позиция феноменологии предполагает, что равенство или подобие человеческих субъектов следует искать в социальном и культурном. Субъекты подобны не столько потому, что одушевлены, об этом говорит теория аналогии душевной жизни другого, подвергнутая критике Гуссерлем, сколько потому, что обладают одинаковыми отношениями с миром природы и культуры более, чем функциональным сходством. Они подобны потому, что, шире, обладают особой рациональностью — разумны в аффективном, разумны в телесной рефлексивности. Таков, вкратце, посыл феноменологической теории живой телесности. Нечто может быть признано разумным по своему устройству, которое подразумевает наличие живого тела — действующего и чувствующего действие, аффективного и чувствующего аффективность. Для Мерло-Понти это оказывается основной мыслью, и, по справедливому замечанию Штефана Кристенсена, его «теория субъективности ... изначально формируется как теория проживаемой и переживаемой живой телесности: субъект рефлексивен в первую очередь постольку, постольку он как телесный есть одновременно воспринимающий и воспринимаемый»³²⁴, а рассмотрение душевной жизни подчинено проекту феноменологического исследования онтологии воплощенного существования.

1.2. Аффективность как проблема феноменологии телесности

Анализ живого тела выявляет пассивную телесную рефлексивность в двойном ощущении при замыкании тела на самое себя. Она есть одновременная направленность на некий материал, внешняя

³²³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб., 1999. С. 461.

³²⁴ Kristensen S. Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität // Alloa E., Bedorf T., Gruny C., Klass T. N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012. S. 24.

аффицированность в кантовском смысле, и, с другой стороны, самоаффицированность в ощущении себя ощущающим. Исследования Гуссерля по проблеме конституции показали, что в телесном действии парадоксальным образом сочетается то, что «пространство практической свободы всегда является уже генеративно преформированным, а основополагающая практическая интеллигибельность обеспечена не чем иным как нередуцируемым пра-фактом “Я могу”»³²⁵. При исследовании душевной жизни, в частности вчувствования в душевную жизнь Другого, речь идет преимущественно о процессах, которые известны нам как аффекты. Если мы останемся при классическом понимании аффективности, то мы исключим то положительное в пассивности, что составляет ее конструктивную сторону и позволяет нам понимать ее: область исторически прошлого или будущего возможного, принятие и развитие которого дает свободу действия в области социального и культурного.

Античная философия, с этической точки зрения, отрицательно относится к аффектам, считая их препятствием к достижению мудрости. Аффекты связывают душу с изменчивым телесным миром, они являются аналогом аномального телесного движения применительно к душе и мешают рассматривать и культивировать высшие проявления души, ее закономерную сущность саму по себе, на что нацелена философия Платона. Без них, однако, невозможно рассмотреть душу в ее связи с телом, в движении, что становится важным для Аристотеля, который видит необходимость этой связи и этический идеал видит в нахождении меры аффекта. Мысли об аффекте всегда связаны с мыслями о психосоматическом взаимодействии. Парадигматическим примером может служить Плотин, для которого аффекты возникают из взаимодействия представлений души и возбуждений тела.

³²⁵ *Staudigl M. Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung // Staudigl M. (Hg.) Gelebter Leib - verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Würzburg, 2012. S. 11.*

Отчетливо негативное отношение к аффекту наблюдается в философии эллинистического периода, когда невозмутимость стала общераспространенным этическим идеалом. Большинство школ, оглядываясь на Сократа как идеал философа, предлагало свои варианты ее достижения, если считать, что скептические учения об эпохе и атараксии можно истолковать как выражающие стремление к идеалу апатии. Киническая школа видела Сократа добродетельным в своей апатии, в следовании собственной природе — безразличного к окружающим его условиям жизни. Стоик Зенон Китийский был изначально учеником киника Кратета, и эта связь скорее всего повлияла на стоическую философию аффекта. Мудрец должен следовать природе в ее рациональности и избегать любого противоестественно сильного и неконтролируемого движения души.

В период формирования христианской философии Восток сохранил стремление к апатии. Запад — нет, примером чему служит Августин, с которого начинается путь к реабилитации аффекта в западной философии. Августин подчеркивает элемент воления в аффекте, который в своей сути не плох, но становится таковым, когда, переступая меру, выражается в греховной страстности. В этой философии эллинистическое стремление к рационализации аффективной жизни соединяется с аристотелевским стремлением к мере как этическому идеалу. Фома Аквинский вновь обращается к психосоматической природе аффекта. Человеческая душа может подвергаться аффектам только как форма тела и только в связи с телесными изменениями, вызываемыми вождением какого-либо предмета или борьбой за него. Сами по себе аффекты нейтральны, в этом видно продолжение линии Августина, но у Фомы мера определяет значение аффекта, а предмет, на который он направлен, можно сказать, его интенциональность.

Постепенно аффект закрепляется как все нерациональное и пассивное, что внезапно или по привычке движется в душе человека — страсти души

в том смысле, в котором о них пишет Декарт в одноименном труде: «восприятия, или ощущения, или душевные движения, которые относят в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»³²⁶. Если брать понятие аффекта в таком широком объеме как любую пассивность души, то оно не может иметь негативного оценочного характера. Если же мы, как Кант, назовем аффектом естественную или культурно обусловленную безумную страсть, такую, что она доминирует над разумом и ставит вещь, средство, на пути между человеком и человеком, другим или собой, закрывая этот путь, то мы вернемся к древнему отрицательному пониманию аффекта. Немецкая романтика переоценивает аффект-страсть в положительную сторону, что проникает в философию и находит свое выражение в немецком идеализме, например, в формуле Фихте и Гегеля: «ничто великое не свершается без страсти», в которую последний вкладывает, помимо слепой подчиненности индивидуального общности в силу уже упомянутой нами «хитрости разума», свободное самоаффицирование индивидуального человека в моральном, нравственном и религиозном плане.

Если мы теперь посмотрим с гегелевской точки зрения на историю понятия аффекта, то увидим, как через нее проходит диалектика внутреннего целенаправленного и внешнего случайного аффицирования: субъект может быть аффицирован внутренне, вещами самими по себе, или внешне, явлениями. Поведение человека, соответственно, может определяться врожденным или культурным. Феноменология стремится к размыванию ранее проведенной четкой границы между внутренним и внешним, например, показывая в случае восприятия собственного живого тела, что не все внутреннее однозначно внутреннее, и для нее, с одной стороны, размывается граница и между активным и пассивным, с другой стороны, центральными становятся формы самоаффицирования³²⁷.

³²⁶ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. в 2х томах. Т. 1. М., 1989. С. 494.

³²⁷ См.: Ямпольская А. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. Москва, 2013. С. 87.

Разумеется, не всякое действие активно использует тело. Огромный пласт нашего живого опыта принадлежит привычке. «Феноменологическая идея пассивной интенциональности ... используется для описания структуры ситуаций, в которых тело должно быть освобождено и не должно контролироваться таким образом, который тем не менее обладает интенциональным характером»³²⁸, — отмечает немецкий социолог Ханс Йоас. Иные позиции просто инструментализируют тело или сводят интенциональность к биологическим и антропологическим началам, которые будут рассматривать действия субъектов исходя из их целей. Такие объяснения не позволяют различить в поведении символическую компоненту.

Если судить по исследованиям Гуссерля в области анализа пассивного синтеза, то пассивность, аффективность составляет для него основу жизни субъекта. Ограничение внешней аффектацией, однако, будет позицией не приемлемой для феноменологии. Многозначность аффектации и мотивации, значение культуры, не позволяют в конкретных случаях понять, что аффицирует человека, если пользоваться методами одной эмпирической психологии и говорить о природном как аффицирующем. Они должны быть дополнены феноменологической (рациональной) психологией, чтобы можно было учесть не только природные, но также социальные и культурные факторы. Субъект пассивно мотивируется ассоциативным пробуждением, так чужое живое тело мотивирует его к началу восприятия, и активно — принятием точки зрения через мир социального.

Движения сознания должны быть сведены к построенной ассоциативно первичной пассивной данности, но закономерности персоналистического понимания человека тесно связаны с его интенциональными переживаниями. Мотивы личности и ее точка зрения понятны преимущественно из ее интенций. Поэтому понимание другого

³²⁸ Joas H. The Intersubjective Constitution of the Body-Image // Human Studies. 1983, Vol. 6, Iss. 1, P. 198.

субъекта, сущности его поведения — это, помимо понимания аффектов субъекта, понимание его мотиваций как активной интенциональной самоаффектации. Переопределение поведения через включение в него пассивности составляет основу «Структуры поведения» Мерло-Понти и приводит его затем к усилению значения телесного в феноменологии и необходимости исследования пассивного intersубъективного как интеркорпорального, в котором обнаруживает себя субъект и которое он интерпретирует как изначальный символ, или знак — «исторический горизонт транссубъективных смыслообразований, будь они идеально-символической или телесно-практической природы, которые необходимым образом надстраиваются на этом горизонте, схватывая, варьируя, модифицируя и в определенных обстоятельствах радикально трансформируя его»³²⁹. Через переопределение аффективности феноменология открывает живое тело как играющее роль в становлении исторического субъекта, его персональности и социальности и позволяет его рассмотреть иначе, чем пассивный элемент культурного и социального развития.

1.3. Макс Шелер и феноменология Мориса Мерло-Понти

Б. Вальденфельс, рассматривая пути проникновения феноменологических идей во Францию, отмечает, что там „в кругу наиболее известных феноменологов Гуссерль был поначалу на заднем плане, в первую очередь по сравнению с Шелером“³³⁰. Самим Гуссерлем начинают интересоваться после Парижских лекций 1929 года в Сорбонне, однако показательным является тот факт, что первая работа Гуссерля на французском языке, помимо текста этих лекций (1931 — перевод Левинаса и Пайфер) выйдет только в 1950 году. Это будет первый том «Идей» в переводе П. Рикёра. В работах Мерло-Понти ссылки на Шелера

³²⁹ Staudigl M. Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung. S. 13.

³³⁰ Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. S. 36.

редки, но появляются в ключевых местах, поэтому необходимо проанализировать возможности сравнения философов, чтобы проследить путь рецепции феноменологии через прочтение последнего и то, как принятие и критика идей Шелера повлияли на феноменологию.

Элизабет Бенке считает, что Гуссерль в прочтении Мерло-Понти – это мыслитель, который «уже был вписан и ассимилирован в контексты, важные для его работы»³³¹. А так как с первой своей статьи Мерло-Понти проявляет интерес к политическому, к проблеме человеческой свободы, авторитаризма и террора, то на него окажут влияние Шелер и Штайн (редактор второго тома «Идей»). Бенке считает наиболее интересной перспективу сравнения «Феноменологии восприятия» с цитируемой в ней работой Шелера «Идеализм и Реализм» в свете проблемы существования дорефлективного знания. Томас Зеебом видит у Шелера и Мерло-Понти одинаковое изменение эйдетической редукции Гуссерля. Шелер говорит об усмотрении сущностей — *Wesensschau*, Мерло-Понти о «способности человека к различению между существенным и несущественным»³³². В этом смысле оба отказываются от методологических разработок Гуссерля, их не интересует «как» редукции, они берут ее готовый инструмент. Тед Годвайн замечает критику философии Шелера у Мерло-Понти там, где он касается интересубъективной проблемы в «Феноменологии восприятия» и лекциях по детской психологии.

Важными для понимания отношения Мерло-Понти к Шелеру являются статьи Оливье Агара в журнале «Международное германистическое обозрение»³³³. Он говорит что Мерло-Понти симпатизировал шелеровской критике «прометеизма» и «религии цивилизации», которыми

³³¹ Behnke E.A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception*. P. 33-34

³³² Seebohm T.M. The Phenomenological Movement: A Tradition without Method? Merleau-Ponty and Husserl. P. 63.

³³³ См.: Agard O. La question de l'humanisme chez Max Scheler // *Revue germanique internationale*. 2009. № 10. и Agard O. Max Scheler entre la France et l'Allemagne // *Revue germanique internationale*. 2011. № 13.

«невероятным образом пропитано французские образование», а также отмечает, что Мерло-Понти обвиняет Шелера в консерватизме из-за его отстраненной политической позиции. Агар указывает на еще три интересных источника: некоторые аспекты рецепции Макса Шелера во Франции были освещены до него у Эммануэля де Сан-Альбера³³⁴, Анри Леру и Бруно Фрера³³⁵. Ценными источниками также служат статья Кристиана Бермеса, указывающая на интересные пути влияния Шелера на Мерло-Понти, например, работу Пауля Шилдера «Телесная схема», и особое внимание уделяющая учению философов о личности³³⁶, и работа Роберты Гучинелли об интересубъективности и межличностном понимании³³⁷.

Первую очевидную возможность сравнения дает нам статья Мерло-Понти «Христианство и рессентимент» — рецензия на «Рессентимент» Шелера. С точки зрения Шелера, развитие человека определяется его способностью к интенциональной эмоциональной жизни и интуитивному усмотрению ценностей, которые не объяснимы из его биологических потребностей. Из этого следует, как отмечает Мерло-Понти, что моральная жизнь может быть определена через стремление к реализации ценностей, а “реализация высших ценностей — есть форма участия в восприятии или полное восприятие”³³⁸. Понимание морали через способность к усмотрению ценностей может поставить ее в зависимость от морального действия отдельных. Кто способен к усмотрению сущностей — имеет право на реализацию восприятия и управление

³³⁴ Считает, что религиозные представления Шелера и Габриэля Марсея, персонализм Шелера и Мунье оказали влияние на Мерло-Понти, но подчеркивает, что его понятие плоти не относится к христианскому понятию воплощения. См.: *de Saint Aubert E. Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, 2004. и видит влияние Шелера на Мерло-Понти в области пассивной интенциональности. См.: *de Saint-Aubert E. Le scénario cartésien, recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, 2005. P. 101-130.

³³⁵ См.: *Frère B, Le nouvel esprit solidaire*, Paris, 2009. p. 74-80.

³³⁶ См.: *Bermes C. Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty // Bermes C., Henckmann W., Leonardy H. (Hg.) Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg i. Br. 2000. S. 139-161.

³³⁷ *Guccinelli R. Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty // Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*. 2009. P. 1-25

³³⁸ *Merleau-Ponty M. Christianisme et ressentiment // La vie intellectuelle*. 1935. 7:36. P. 278-306. Цит. по *Whiteside K.H. Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*. Princeton, 2014 (originally published in 1988). P. 27.

другими. Применительно к христианству это говорит об опасности построения иерархии, в которой большинству будет отведена роль пассивно принимающих духовные ценности. Но история христианства показывает, что аффективность духовных ценностей может не служить политике и создавать иные формы организации коллективной жизни (Мерло-Понти не приводит этого примера, но можно говорить здесь о Петре Хельчицком и чешских братьях). Христианская мораль находится выше политики, поскольку порождено не недостатком, а избытком жизни, и «христианство делает тех, что живет по-христиански более требовательным, ... более осведомленным в политических вопросах»³³⁹.

Анри Леру обращает внимание на другой аспект. Для Мерло-Понти важной является мысль о святости как качестве личности, человеческом свойстве. Мерло-Понт отмечает проблему взаимодействия уровней ценности. Если религия — такой уровень, который присутствует в личности, а не суперструктура, то другие уровни ценностей не должны быть утеряны с появлением нового уровня, а должны их дополнять. Олден Л. Фишер, переводчик «Структуры поведения» на английский в предисловии к ее американскому изданию³⁴⁰ говорит, что Мерло-Понти и Шелера роднит объяснение происхождения символического порядка бытия из более низших. Но родство на этом не заканчивается. То, что в «Структуре поведения» уровень символического преобразует нижестоящие уровни поведения, — это остатки теории религиозных ценностей ранней статьи.

Мерло-Понти последующих работ уже теряет христианскую веру, и те симпатии к левой политике, которые видны в первом произведении, развиваются в теорию, которая могла бы быть более решительно направлена против Шелера. Спустя одиннадцать лет в «Гуманизме и терроре» он пишет: «Теолог может думать, что человеческие отношения обладают религиозным значением и осуществляются при посредничестве

³³⁹ Ibid. P. 28.

³⁴⁰ *Merleau-Ponty M. The Structure of Behavior. Translated by Alden L. Fischer. Pittsburgh, PA, 1983.*

Бога: он не может не взять их как пробный камень и, превращая религию по меньшей мере в сон, обязан принять, что внутренние принципы и жизнь становятся алиби, когда перестают одухотворять внешнее и повседневную жизнь»³⁴¹. На каком основании может стоять политика? Персонализм, в контексте которого происходит наше первое сравнение ориентирован на идеал цивилизации одновременно личной и общей. Этот идеал достигается любовью, которая «говорит с субъектом из-за пределов его природы; она желает его реализации как личности, в совершенной свободе, независимо от его талантов или недостатков»³⁴².

Кристиан Бермес отмечает ту позицию обоих философов, что личность не дана человеку, но является для него заданием³⁴³. Но тогда как для персонализма Шелера область свободы есть область духовного как определяющее бытие человека материальное априори ценностей в мире, в персонализме Мерло-Понти, если можно говорить о таком, бытие человека определено особенным отношением с материальному априори живого тела. Для него человек развит по отношению к животному не столько в своих интеллектуальных, миропознавательных способностях, сколько в чувствах, восприятии. Это объясняется тем, что Мерло-Понти в отличие от Шелера симпатизирует марксизму³⁴⁴, пусть и уже не ортодоксальному, исторический материализм которого он открыто отвергает. В его теории не может быть независимого духа: «знание вселенной уже предвосхищено в живом восприятии, как отрицание всех окружений есть в создавшем их труде. В более широком смысле, невозможно без оговорок противопоставить, с одной стороны, жизнь сознания вне себя ..., с другой стороны, сознание себя и вселенной, к которой мы принадлежим в настоящий момент»³⁴⁵. Кроме того свобода

³⁴¹ *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. p. x

³⁴² *Mounier E.* Personalism. Eng. tr. Philip Mairet. London, 1952. P. 23

³⁴³ *Bermes C.* Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty. S. 140

³⁴⁴ О вопросах совместимости марксизма и персонализма см.: *Schneck S.F.* Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany NY, 1987. P. 128f.

³⁴⁵ Против идей «Положения человека в космосе». *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. Paris, 1967. P. 191.

должна быть связана с возможностью объединения. Для построения общества свободы, считает Мерло-Понти, «необходимо осуществить нашу свободу мысли в свободе понимания»³⁴⁶.

Свобода мысли наталкивается на существование материального априори. Сознание «нельзя более определять как универсальную функцию организации опыта, устанавливающую условия логического и физического существования»³⁴⁷. При этом, чтобы рассмотреть личность как носитель сознания иначе, чем пассивный элемент биологического, культурного и социального развития, феноменология интерпретирует материальное априори через пассивную интенциональность³⁴⁸. В пассивности тело может быть свободно от контроля, но при этом действия его будут являть интенциональный характер и нести в себе символическую компоненту — мотивации к самоаффектации личности через культуру и социум.

Что касается свободы понимания, то феноменология имеет долгую историю попыток решения проблемы интересубъективности. Мы говорили о том, что Гуссерль заимствовал теорию вчувствования у Теодора Липпса. Шелер присоединяется к критике. В работе «Сущность и формы симпатии» Шелер утверждает, что теория вчувствования Липпса верна в описании живого как единства, участие в котором дает непосредственное знание чувств. Липпс не учитывает, однако, что чувство не обладает абсолютной ценностью, и его вчувствование оказывается неконтролируемым заражением единым чувством. Ценность чувства зависит от определенного уровня понимания. Сочувствие должно быть осознанным и нравственным, поэтому вчувствование того же, что и Другой, должно сопровождаться определенной интенцией. Воспринимающий субъект одновременно должен, с одной стороны

³⁴⁶ *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. P. xx-xxi.

³⁴⁷ «Материальное априори» — термин «Формализма в этике». *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. P. 186.

³⁴⁸ В этом Мерло-Понти следует Шелеру. См.: *Agard O.* Max Scheler entre la France et l'Allemagne. P. 28. со ссылкой на де Сан-Обера.

осознавать свою интенциональность, видеть интенциональность в действиях объекта и на этом основании заключать о наличии Другого, и, с другой стороны, осознавать себя интенциональным объектом выражения, чтобы включиться в интерпретативные процессы и увидеть выражаемые чувства. Таким образом возможно понимание Других, обладающих иной физической организацией, например, собаки, выражающей радость вилянием хвоста.

Проблема этой теории, и на это указывает Мерло-Понти, заключается в том, что связь вчувствования и знания о чужом чувстве оказывается разорванной. Субъект понимает, что нечто выражается, но *что* выражается, остается для него загадкой. «Я не “понимаю” сексуальной мимики собаки, тем более — майского жука или богомола. Я не понимаю даже выражения эмоций у нецивилизованного человека или в среде, слишком отличающейся от моей»³⁴⁹. Однако понимание живого тела обладает более глубоким смыслом, чем интенциональное восприятие объекта как поля выражений. Нечто не может быть замечено вообще, если не встречается с внутренними возможностями, если не «происходит подтверждение другого мной и меня другим»³⁵⁰. Такова позиция Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия». В лекциях по детской психологии мы находим дополнение этого взгляда. Шелер говорит о неразличении Я и Другого, из которого впоследствии благодаря выразительному опыту формируется самосознание. Это, считает Мерло-Понти, минимизирует самосознание до контакта с данным Другим значением, представляет его как восстановление определенного надындивидуального значения. Но надындивидуальные значения Другого не существуют без осознания себя в индивидуальном переживании значения, иначе получается, что в индивидуальном переживании не может быть воспринято ничего, что не сформулировано надындивидуально. Как отмечает Леру, для Мерло-Понти «шелеровская интерсубъективность рискует остаться псевдо-

³⁴⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 240.

³⁵⁰ Там же. С. 241.

интерсубъективностью, недостаточно дифференцированным одиночным интенциональным потоком»³⁵¹, поскольку он наделяет человека способностью к духовному единению. Мерло-Понти в чем-то ближе к Гуссерлю второго тома «Идей», который говорит: «чего нет в моих переживаниях — будь оно оставлено без внимания или имплицитно интенционально, — то не мотивирует меня ни осознанно, ни неосознанно»³⁵². Овладение ребенка телом показывает, что понятие бывает только то, что через воплощенную ситуацию может быть творчески расшифровано в индивидуальное и зашифровано заново в надындивидуальное значение. Похожие возражения Мерло-Понти Шелеру содержатся и в его первой работе: «понимать никогда не значит схватывать объект мышления как он есть, понимать значит создавать хаос в мире, и мыслящий субъект вправе применять к данности свои правила...»³⁵³.

Свобода понимания у Шелера и Мерло-Понти основывается на схожих феноменологических теориях. Оба философа объявляют первичным в восприятии сферу выразительного и утверждают, что за выражением не скрывается душевной жизни. Шелер в «Смысле и формах симпатии» говорит, что следует воспринимать «живое тело как поле выражения (Ausdrucksfeld) переживаний»³⁵⁴. В этом смысле живое тело является первым знаком, первым опытом разделения внутреннего и внешнего, частного и общего, овладение которым позволяет находить смысл прочих знаков. Этим Шелер объясняет анимизм ребенка и «примитивного» человека. Ту же теорию можно разглядеть у Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия»: «Помимо конвенциональных способов выражения, которые доносят до другого мои мысли лишь

³⁵¹ *Leroux H.* Sur quelques aspects de la réception de Scheler en France // *Orth E.W., Pfaffert G. (Hg.) Studien zur Philosophie von Max Scheler: Internationales Max-Scheler-Colloquium Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, Universität zu Köln 1993. Fribourg, 1994.* P. 338.

³⁵² *Мерло-Понти, М.* Феноменология восприятия. С. 241.

³⁵³ *Merleau-Ponty M.* Christianisme et ressentiment. Цит. по *Agard O.* Max Scheler entre la France et l'Allemagne. P. 27.

³⁵⁴ *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. S. 21.

потому, что мне, как и ему, уже даны значения каждого знака, и которые в этом смысле не осуществляют подлинного общения, необходимо разглядеть ... первоисходную операцию означения, в рамках которой выражаемое не существует отдельно от выражения, и знаки сами извлекают на свет их смысл»³⁵⁵. Однако, если у Мерло-Понти речь идет о живом теле как процессе воплощения смысла, реализации выражаемого в самом выражении, по отношению к которому тело и дух будут вторичны, то у Шелера, очевидно, наделение живого тела первым значением подчинено духовным способностям человека к преобразованию окружения в символ мира³⁵⁶ и «идентификации данных чувств с символами и качествами»³⁵⁷.

Когда речь заходит о человеческой свободе и об отличии животного от человека, мы, на первый взгляд, сталкиваемся со схожими описаниями в «Структуре поведения» и «Положении человека в космосе». Между ними есть существенное различие. Шелер считал, что человека отличает от животного духовное — первый способ восприятия мира. При том что Мерло-Понти выделяет символический уровень поведения как уровень человеческий и позволяющий впервые взглянуть на предыдущие уровни, такая роль духовного для него невозможна. Мерло-Понти обращает внимание на пререфлексивное отношение организма с миром и возможности понимания через живое тело, до духовного. Это отягощает понимание его интерсубъективной теории. В Другом мы видим опыт восприятия мира, который никогда не может быть полностью отрефлексирован, однако же Мерло-Понти находит возможным говорить об этом опыте. По-видимому, своей философией он приглашает к открытию дорефлексивного живого тела каждого своего читателя, пытаясь вывести феноменологию за рамки философии. В Шелере и Мерло-Понти можно найти антиподов интерпретации Гуссерля. Оба

³⁵⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 219.

³⁵⁶ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 40.

³⁵⁷ Ibid. S. 44.

говорят о том, что существует некоторое поведение, которое отличает человека, но один ведет интерпретацию в сторону духа, а другой — в сторону природы и материи. Один находит человека в мире, другой — мир в человеке. Человек Мерло-Понти обладает не более развитым духом, но более развитым живым телом, содержащим большую свободу равновесных отношений с окружением.

1.4. Влияние гештальт-психологии на понимание организма у Мерло-Понти

Если Гуссерль не показывает связей своей официальной философии с современной ей психологией, то Мерло-Понти к достижениям психологии проявляет нескрываемый интерес. Как отмечает Бернхардт Вальденфельс, говоря еще об одном пути рецепции идей Гуссерля во Франции, «тот факт, что французские феноменологи в своих первых феноменологических исследованиях решительно подхватывали ... новые научные достижения, в особой степени поспособствовало тому, что феноменология вышла за чисто философские рамки»³⁵⁸. Особое влияние на форму философствования Мерло-Понти оказывает гештальт-психология, где французский феноменолог найдет не только ценный материал в виде психологических исследований, но и концепции, которые позволят ему иначе взглянуть на бытие живого тела³⁵⁹. В частности в лице Курта Гольдштейна, отстаивавшего холистический подход к исследованию организма как самоактуализующейся сущности и в этой связи в работе 1934 года «Организм» подвергнувшего критике бихевиористское понятие рефлекторной дуги, предполагающее локализацию функций организма в отдельных его аппаратах. На богатом исследовательском материале Гольдштейн последовательно показывает несостоятельность учения о

³⁵⁸ Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. S. 38.

³⁵⁹ Ричард Занер описывает то впечатление от «Феноменологии восприятия», что анализ патологий на материале исследований гештальт-психологов в определенный момент приобретает отчетливый стиль онтологического. См.: Zaner R.M. The Problem of Embodiment.

рефлексе как константной реакции изолированных аппаратов организма на события окружающей среды. Это учение стремится разделить, атомизировать нервную систему и представить влияние окружающей среды как сумму атомарных раздражений со следующей целью: «разложить поведение организма на такие элементарные процессы, которые можно понять как недвусмысленные одиночные реакции на определенные стимулы»³⁶⁰. Такое представление дает возможность изолированно изучить атомы поведения в экспериментальных условиях и затем составить из них, с учетом взаимодействия, жизнь организма в целом. Но, утверждает Гольдштейн, рефлексов как «константных реакций при константном стимуле» в строгом смысле не бывает.

Сложности, возникающие с точным установлением места раздражения, вызывающего рефлекс, вынуждают говорить о «рецептивном “поле”»³⁶¹, но реакция поля на раздражители варьируется в зависимости от времени и обстоятельств, для объяснения чего для поля устанавливаются различные границы. Однако и при установлении рецептивного места, или поля, исследователи сталкиваются с тем, что одно и то же раздражение способно вызывать различные рефлексы или один рефлекс, но различной силы. Можно классифицировать раздражители, объяснить вариации тем, что раздражение не нейтрально, но вряд ли что-либо в пассивном рефлексе может определять значение раздражителя. В зависимости от целей организма значение рефлекса может перевернуться, а с ним и выстроенная объективно иерархия раздражителей: «у человека, несмотря на боль, несмотря на ущерб, не возникает никакого рефлекса для защиты от раздражителя, когда речь идет о том, чтобы определенным путем прийти к познанию»³⁶².

О данной зависимости говорит тот факт, что «при одновременном срабатывании двух рефлексов всегда осуществляется только один»³⁶³, и

³⁶⁰ Goldstein K. Aufbau des Organismus. Den Haag, 1934. S. 44.

³⁶¹ Ibid. S. 46.

³⁶² Ibid. S. 47.

³⁶³ Ibid.

хотя наблюдаются попытки объяснять это силой раздражения, по ряду причин более логично исходить здесь из закономерностей функционирования организма как единого целого. Так, организм может реагировать по-разному на один и тот же раздражитель и реакция определенного аппарата организма будет зависеть от ситуации, включающей множество факторов, таких как: положение органа по отношению к другим органам и к организму в целом, химическое воздействие на организм, усталость или наличие патологий. В особенности у позвоночных протекание рефлекса зависит «от общего состояния, от “настроения” или “психического настроя”»³⁶⁴. Данная позиция Гольдштейна сродни феноменологической. В «Идеях II» Гуссерль говорит о том, что «картины ... понимаются как “действительные вещи” только через конститутивную связь, то есть мотивацию, которая ставит их в однозначное отношение с системой мотивированных множественностей восприятия»³⁶⁵, а «покой и движение, изменение и неизменность имеют смысл благодаря конституированию вещиности как реальности»³⁶⁶.

Применительно к Гольдштейну сказанное можно понять следующим образом: поскольку мы наблюдаем, что любое изменение в организме влияет на восприятие раздражителей, раздражители воспринимаются лишь в той мере, в какой организм мотивирован к их восприятию, и любой рефлекс имеет смысл только в контексте мотивации всего организма. Реакция на раздражитель осмысливается организмом согласно мотивации и уже сама является новым раздражителем для организма — круг замыкается в нервных центрах, а не в месте раздражения.

Рефлекс, по мнению Гольдштейна, — это не более чем абстракция, так как предполагает отношения, которые невозможно наблюдать непосредственно. Вместо констант нам доступны на опыте «эффекты

³⁶⁴ Ibid. S. 49.

³⁶⁵ Husserl E. Ideen II. S. 61.

³⁶⁶ Ibid.

очень различающиеся по силе и даже качественно вплоть до так называемого обратного эффекта»³⁶⁷, вся сложность которых к константам редуцируется. Проблематичным при этом оказывается определение принципов установления констант или нормы: норма, касающаяся живого, определяется в «наиболее далеком от жизни исследовании»³⁶⁸ и принципы, установленные таким образом, при столкновении со всем разнообразием жизненного опыта требуют дополнительных принципов, например, взаимодействия аппаратов организма. Действительно, характер протекания рефлекса в каждом конкретном случае складывается из взаимодействия рецепторного и эффекторного аппаратов, взаимозависимости отношений внутри организма и рефлекторного эффекта, которые должны быть подвергнуты изучению для лучшего понимания процесса на опыте, чем это предлагает редукционная теория рефлекса, претендующая на эмпирическую основательность.

Между тем принцип нормы установить необходимо, поскольку из опыта нам известно, что организм всегда стремится вернуться в определенное равновесное состояние. Организм — «система регуляций, которые каждый раз выравнивают возникающие изменения»³⁶⁹. Это стремление к возвращению в равновесие может быть объяснено двумя способами: исходя из окружающей среды организма, как это делает бихевиоризм, и из организма самого. Зависимость организма от среды подтверждается экспериментами в определенных условиях, которые дают статические константы рефлекса. Аргумент Гольдштейна против этой зависимости — невозможность одного конкретного окружения, для которого создан организм: «каждый организм живет в мире, который содержит далеко не только ему соответствующие раздражители»³⁷⁰.

Возражения Гольдштейна перекликаются с результатами феноменологического исследования, проведенного Гуссерлем в

³⁶⁷ Goldstein, K. Aufbau des Organismus. S. 52.

³⁶⁸ Ibid. S. 53.

³⁶⁹ Ibid. S. 57.

³⁷⁰ Ibid. S. 58.

«Картезианских медитациях»: общности, формирующиеся для отдельных групп монад, — это «необходимо лишь окружения данных intersубъективностей и лишь аспекты единственного, им общего объективного мира»³⁷¹. Любое окружение должно быть конституировано лишь по отношению к миру прамонады — организма как такового. Если перенести сказанное на мир и окружение человека, то можно заметить, что созданные его жизнью культуры и языки соответствуют ему, хотя могут не соответствовать людям другой общности, не воздействовать на них в полной мере, что говорит о том, что они не созданы раз и навсегда законченно соответствующими человеку в общем. Более того, мир в целом не может быть создан только для человека такого, каким его видит статическая, претендующая на объективность, но установленная человеком норма. Существование организма есть поиск и нахождение в мире соответствия раздражению. Результатом этого поиска становится окружение — мир, прошедший через данность организма. Для больного человека, говорит Гольдштейн, «для этого измененного организма, для которого привычное окружение стало чужим и беспокоящим, основное условие существования (Existenz) заключается в том, чтобы снова добыть (herauszuschälen) из мира адекватное окружение (Umwelt)»³⁷². Деятельность организма как целого определяется стремлением к достижению динамической нормы соответствия среде.

С физиологической точки зрения, деятельность организма регулируется деятельностью нервной системы. Нервная система «никогда не находится в покое, но постоянно в возбуждении»³⁷³ даже тогда, когда нет внешних раздражителей. Единство системы подразумевает, что «раздражение вызывает изменения везде»³⁷⁴, то есть по всей системе. Система включает нервные узлы, которые, увеличивая пространство

³⁷¹ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 166.

³⁷² Herausschälen буквально — очистить от кожуры, скорлупы. Goldstein, Kurt Aufbau des organismus. S. 58.

³⁷³ Ibid. S. 69.

³⁷⁴ Ibid. S. 70.

системы в определенных ее частях, задерживают распространение раздражения, тем самым обеспечивая его локализацию. Раздражение в месте локализации стихает благодаря его выравниванию по отношению к возбуждению, то есть реакции всей системы, чем достигается состояние равновесия или нормы возбуждения. В развитии реакции системы на раздражение отдельные ее части «благодаря определенному “упражнению”»³⁷⁵ приобретают структуру, соответствующую локализованным раздражениям — опыт определяет образ организма. Изменения системы, с одной стороны, позволяют сохранить ее равновесие, а с другой, - осуществить необходимое организму действие, выводящее его из этого равновесия. Эти действия «определяются “природой” организма, его “сущностью”, претворяющейся в жизнь изменениями окружения, на него действующими»³⁷⁶. Организм изменяется, выравнивая соответственно окружению и его раздражению внутреннее возбуждение, и возвращается к «норме», снова идентифицируя себя в собственной «природе». Относительное постоянство раздражений окружения приводит к относительному постоянству жизни и природы организма. Изменение организма необходимо, поскольку он ищет ослабления раздражения иной «природой», но это изменение не может быть перманентным, иначе организм рискует потерять идентичность себе, существование в строгом смысле — единое и определенное. Поэтому организм и стремится к выравниванию, которое Гольдштейн считает принципом нормы и «основным законом биологии»³⁷⁷. Выравнивание, предложенное Гольдштейном, опять же имеет сходство с разработками Гуссерля в «Картезианских медитациях». На этот раз это теория понимания Другого через образование пары как циклический процесс попеременного пробуждения одного живого тела другим, но примененный к отношению

³⁷⁵ Ibid. S. 72.

³⁷⁶ Ibid. S. 75.

³⁷⁷ Ibid. S. 76.

живого тела и окружения.

Взгляды Гольдштейна на рождение смысла деятельности организма из отношения с окружением могут быть подкреплены соображениями по интересубъективной теории Макса Шелера. Шелер согласен, что нервная система отвечает за восприятие содержания через изменения в теле как объекте: субъективно, поскольку по нервной системе распространяется информация об изменениях в теле, и объективно, поскольку психические факты сопровождаются изменениями в нервной системе, которые могут быть зарегистрированы. Однако нервная система не может отражать содержание само по себе, а изменения в живом теле указывают на значение, но не могут быть самим этим значением, то есть переживанием изменений в душе живого тела³⁷⁸. Путь к восприятию Другого лежит через осознание тела в потоке жизни и признание всеобщности переживаний в конкретных данных органов чувств, даже если чувственно данное одному человеку принципиально непознаваемо другим человеком. Человек познает себя через участие в определенных процессах, которые заданы его окружением и Другим: это процессы отделения внутреннего от внешнего, процессы выделения самости из всеобщности и отделения самости от инаковости, через узнавание чего обращает внимание на динамическую картину телесного единства как выполняющего символическую функцию.

2. Тело как символическое и структурное бытие в «Структуре поведения»

В «Структуре поведения» Мерло-Понти выступает с развитием феноменологического проекта очищения понятия сознания от разного рода онтологического реализма. В определенном роде связывая идеи Шелера и гештальт-психологии³⁷⁹, Мерло-Понти переносит этот проект в

³⁷⁸ *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. S. 248f.*

³⁷⁹ Это объясняется сильным влиянием Гурвича, который «одновременно хорошо ориентировался в феноменологии Гуссерля и работах Шелера и принес во Францию органистическую Курта Гольдштейна». См.: *Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. The Hague, 1971. P. 529.*

область анализа организма с тем, чтобы изучить, почему «динамическое и действенное конституирование перцептивного (или культурного) значения находится в особом отношении к воспринимающему или испытывающему субъекту — отношении, которое определенно характеризуется его участием, но в котором импульс или инициация не обязательно исходит от воспринимающего»³⁸⁰. Во вступлении к работе философ в целом определяет недостатки реализма. В биологии реализм ведет к тому, что при открытости витализму «организм есть по большей части материальная масса внеположенных друг другу частей»³⁸¹, тогда как части эти составляют единое целое, подчинены его жизни. В философии, при всем разнообразии ее подходов, реализм также далек от жизни: из него следует распадение организма на части, пусть и в ином смысле, — здесь сознание организма наделяется реальным бытием: оно либо является свойством реального, либо может входить в реальные отношения, либо движет течением идеальной реальности, но остается во всех случаях предметом, причиной или силой. И в первую очередь реализм порождает заблуждения в выросшей из реалистической философии науке психологии, которая, в своем общем течении стремясь к естественно-научному идеалу, говорит, что «сознание отличается от природных сущностей как одна вещь от другой — определенным набором характеристик»³⁸², а потому можно делить и связывать так, как становится невозможно, если взглянуть на результаты феноменологического анализа.

Главная задача Мерло-Понти заключается в том, чтобы по-новому взглянуть на психическое и физиологическое и показать, что необходимо открыть структуру в сознании и организме, на которой будет основано восприятие, но которая не будет инструментом восприятия. Путь к выполнению этой задачи он начинает с критики теории рефлекса, основанной на достижениях гештальт-психологии, в первую очередь

³⁸⁰ Behnke E. A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception*. P. 42.

³⁸¹ Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. P. 1.

³⁸² Ibid. P. 2.

ведущих к предположению, что поведение представляет собой постоянно изменяющийся круговой процесс взаимоотношения организма с миром. Следует отметить, что Мерло-Понти изначально задает такой вектор, который связывает живую телесность с органическим, поскольку считает, что феномен поведения может быть применен исключительно к животным, если он не служит метафорическому описанию событий неорганического мира, пусть мы и можем найти в нем некоторые аналогии жизни, но понимает под телом не инструмент действия в мире, а субъект восприятия, для которого поведение обладает живым смыслом, несводимым к предполагаемому реализмом типичному смыслу действия в мире³⁸³.

2.1. Тело нормальное. Проблема определения нормы в себе и для себя

В критике реализма Мерло-Понти опирается на соображения Гольдштейна относительно нормы. Так, Мерло-Понти говорит, что рефлекс трудно изолируем, он наблюдается в искусственных условиях в организмах, нормальное функционирование которых нарушено либо намеренно, либо в силу уже заложенной в них патологии. Философ также указывает на трудность четкого определения стимула. Организм чаще всего реагирует на некоторое допредикативное единство стимула, а не на сумму отдельных характеристик и, соответственно, отдельных стимулов, на которые должен быть категориально разбит стимул в реальности науки.

Описывая реализм естественной науки, Мерло-Понти как феноменолог отмечает, что хотя «изнутри мое поведение представляется ориентированным, наделенным интенцией и смыслом»³⁸⁴, последние, с точки зрения научного реализма, составляют феномен, скрывающий реальное «в себе» — предмет как чистую причину. Как только за

³⁸³ См.: *Melle U.* Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. S. 120-130.

³⁸⁴ *Merleau-Ponty, M.* La structure du comportement. P. 5.

феноменом распознается действительный предмет в качестве этой реальной причины, феномен разбивается на «безграничную последовательность физических фактов»³⁸⁵, ведь «физические агенты не могут воздействовать на организм своими формальными свойствами»³⁸⁶, поскольку воздействие — это моментальный факт в каузальной цепи, пространственно-временная и вещественная³⁸⁷ константа или норма, а форма в этом отношении условна, она может быть выражена иной вещественностью, временностью и пространственностью. С формой пропадает множество феноменальных свойств, в том числе цель, на которую ориентировано восприятие, объявляемое наукой наивным.

Между тем именно «наивно» мы изначально наблюдаем воздействие предметов на организм, и без этого «наивного» наблюдения форм и формальных свойств восприятие может не состояться. И истина «наивного» восприятия заключается в том, что «поведение — первая причина всех стимулов»³⁸⁸. Организм должен быть предрасположен к восприятию, должен ориентироваться и произвести определенные действия, занять определенное положение, поэтому в какой-то мере «форма раздражителя создается самим организмом, тем способом, которым он предлагает себя действиям извне»³⁸⁹. Необходимо допустить, что восприятие имеет цель, то есть объекты мира имеют значение помимо собственного, значение для сознания, но собственное значение — это все, что оставляет наука природе, и «“нормальная” деятельность организма есть лишь функционирование рефлекторного аппарата, собранного природой»³⁹⁰. При этом научное сознание не может подтвердить собственную норму, поскольку эта норма — норма «в себе», но не «для себя». Возможно, в случае «в себе» и «для себя» мы имеем дело с неверной оппозицией, то есть норма не может быть ни исключительно

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid. P. 6.

³⁸⁷ Можно сказать, «причинностная», но вещь природы это подразумевает.

³⁸⁸ Ibid. P. 11.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Ibid. P. 8.

действительно в себе, ни исключительно значимо для себя.

Норма поведения не может быть нормой «в себе». Если бы она была таковой, то сложные рефлекторные феномены непротиворечиво воспринимались бы как комбинации простых рефлексов. Однако, если во взаимодействии мира и организма может одновременно протекать только один процесс, и, соответственно, в организме может одновременно протекать только один рефлекс, «где-то в нервной системе должны появляться “поперечные феномены”»³⁹¹, взаимодействие. Необходимо объяснить, как происходит выбор между отдельными стимулами или как стимулы действуют друг на друга. В любом из этих случаев в описание стимула придется ввести элемент значения для себя.

Мерло-Понти отмечает, что «классическая теория нервной деятельности вынуждена силой вещей обременять себя дополнительными гипотезами»³⁹², и в этом плане сравнивает ее с системой Птолемея в астрономии, которую дополнительные гипотезы в итоге приводят к внутренним противоречиям. Так, когда приходится признать невозможность существования чистых рефлексов в силу того, что рефлекторный аппарат не изолирован в естественных условиях, она утверждает, что «каждый рецептор обладает предустановленными связями со всеми моторными устройствами, которые он может привести в действие»³⁹³. Но сказанное предполагает, что должна существовать предустановленная структура как постоянство внутренних условий, а это не выдерживает эмпирической проверки в духе Юма. Связи в организме устанавливаются благодаря постепенно вырабатывающейся привычке «считать “причиной” условие, при котором мы можем действовать с наибольшей легкостью»³⁹⁴. Протекание рефлекса находится под влиянием внутренних факторов, постоянно меняющихся под действием внешних факторов и подчиняется таким образом круговой причинности.

³⁹¹ Ibid. P. 13.

³⁹² Ibid. P. 15.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid.

Опыт также показывает, что при удалении частей органической структуры характер протекания рефлекса изменяется. Особенно это касается, конечно, изменения центральной нервной системы. Сторонники теории рефлекса стараются оградить себя от этих фактов. Если ими и допускается роль мозга, то мозг наделяют отрицательной функцией разрешения (не сопротивления).

При этом они не учитывают, что «идея интеграции или координации и идея контроля или ингибиции обе предполагают признание наличия в нервной системе двухуровневой иерархической структуры: базового уровня, состоящего из рефлекторных дуг классического типа, на который накладывается высший уровень координационных центров или ингибирующих механизмов, отвечающих за управление автоматизмами ассоциации и диссоциации»³⁹⁵. А там, где есть двухуровневая иерархия, есть риск снова вернуться к дуалистической модели, с критики которой теория рефлекса и начинается. Теория рефлекса в целом использует преимущественно апофатическое, отрицательное описание феноменов, а Мерло-Понти стремится к положительному. Он рассчитывает вернуть мозг в нервную систему, лишив его данной в развитии дуализма роли арбитра, судящего предзаданные автоматические процессы, и дать ему «положительную роль конституирования самих рефлекторных реакций»³⁹⁶.

С введением отрицательной функции мозга приходит и отрицательное описание болезни как недостатка автоматизма и контроля. Когда субъективно мы имеем дело с изменением формы организма, формы восприятия, формы поведения, связанным с изменением организма внутренним событием, теория рефлекса «редуцирует ее простым замещением одного предустановленного механизма другим»³⁹⁷ — абстрактными конструкциями, автоматическими функциями разрешения и

³⁹⁵ Ibid. P. 17.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Ibid. P. 18.

запрещения, не относящимися к сути внутренних событий. Для понимания этой сути, свободной от автоматизма, нам необходимо положительное понимание рефлекса, поскольку «поведение больного, как, впрочем, животного, ребенка или “примитивного человека”, не может быть понято простым несоответствием поведению взрослого, здорового и цивилизованного»³⁹⁸.

Поведение обладает биологическим смыслом, и мозг обладает положительной ролью поднятия поведения до определенных типов и уровней, определенных форм. Под этим Мерло-Понти имеет в виду, что «различные регионы нервной системы соответствуют не реальным частям поведения, ... но определенным типам или определенным уровням активности»³⁹⁹, — мы имеем дело не с собранием анатомических и поведенческих атомов или составом двух разнородных сущностей. В последнем случае предзаданность рефлекторных дуг предполагает наличие контролирующей инстанции наподобие того, как предзаданность объектов природного мира в гуманистической модели предполагает активную инстанцию — человека. Таким образом проявляет себя антропоморфизм новоевропейской науки, в которой человек определяет объект через его функцию для него («для себя» объекта есть «для него»). Но если современная физика уже понимает непостоянные, разнородные, прерывающиеся единства и «не считает себя обязанной выбирать между онтологическими утверждениями: постоянное или непостоянное, сила или протяжение»⁴⁰⁰, то биология, а с ней физиология и антропология придерживается воззрений старой физики.

Биологии и психологии необходимо понять, что рефлекс «представляет весьма частный случай поведения, наблюдаемого в определенных условиях»⁴⁰¹, а именно «в лаборатории при изучении

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Ibid. P. 26.

⁴⁰¹ Ibid. P. 48.

больного организма или организма в искусственных условиях»⁴⁰², поэтому было бы странно сводить к нему все поведение. Живое в таких условиях принимает роль «экспериментального устройства, которым мы пользуемся для его изучения»⁴⁰³. Автоматизмы — следствие человеческого искусства, довольно поздно появляющееся в развитии жизни, их «можно счесть конституирующим элементом поведения только в силу антропоморфной иллюзии»⁴⁰⁴.

«Если психология намерена вдохновляться физикой, она должна, в свою очередь, превзойти предрассудок реалистического анализа»⁴⁰⁵. Факты влияния на рефлекс нарушений в центральной нервной системе или изменения состояния организма при неповрежденном аппарате говорят о возможности изменения качества рефлекторной связи, ее пластичности, мгновенном приспособлении рефлексов к ситуации, независимости функций от рефлекторных механизмов. Выходит, что форма поведения как-то иначе связана с его материей, чем предполагает теория рефлекса. В связи с чем, считает Мерло-Понти, приобретает новое значение закон Вебера-Фехнера: он может служить для доказательства неопределенности этого отношения.

Фехнер считал, что восприятия, физические объекты бессмысленны для нас, если они не связаны с нашей душой, физическое должно пониматься через моральное⁴⁰⁶, так же как природа в целом и природа человеческая, что согласуется с общей идеалистической направленностью его философии; эмпирическая психология — что закон есть ключ к научному изучению психической жизни человека, но феноменология в лице Мерло-Понти связывает данный закон с тем фактом, что каждая часть системы может одновременно быть действующей и испытывать воздействие или находиться в состоянии неопределенности, то есть в

⁴⁰² Ibid.

⁴⁰³ Ibid. P. 47.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid. P. 27.

⁴⁰⁶ См.: *Fechner G. T. Elemente der Psychophysik. Leipzig, 1860. S.236ff.*

таком состоянии, в котором «чувственное и моторное функционируют как части единого органа»⁴⁰⁷. Философ заключает: «Так как наши наименее осознанные реакции никогда не могут быть изолированы от совокупности нервной активности, кажутся в каждом случае управляемыми самой внутренней и внешней ситуацией и способны до известной степени адаптироваться к конкретному в ней, более не представляется возможным утверждать резкое различие между “рефлексивной” и “инстинктивной” или “разумной” деятельностью, которое теоретически обосновывают классические концепции»⁴⁰⁸. Физическое может быть понято через моральное, а моральное через физическое.

Вспомним здесь, что Гуссерль при размежевании феноменологической и естественной установок отмечал то свойство последней, что она опирается на рассмотрение вещи в ее «трансцендентном познанию, трансцендентном сознанию в-себе-бытии»⁴⁰⁹, к единству которого сводится весь ее множественный опыт. Феноменологическая картина, похоже, обратная: в-себе-бытие вещи есть в некотором роде тень ее воплощенного восприятия. Но в таком понимании она приближается к модели субъективно-дуалистической, где «для себя» оказывается вторым «в себе». Феноменология может быть спасена буквальным толкованием воплощенного восприятия и радикализацией понятия живого тела.

Прибегая к помощи гештальт-теории, Мерло-Понти показывает, что норма поведения не может быть нормой исключительно «в себе». Но выходит, что «для себя» — равно невозможная альтернатива. Конечно, Мерло-Понти считает необходимым обратить внимание биологов на структурное и формальное живого тела, из которого можно вывести автоматизм как упрощение формообразования. Наличие живого тела определяется по тому признаку, что поведение отражает одновременно и состояние организма, и действие окружения благодаря своему круговому

⁴⁰⁷ *Merleau-Ponty, M.* La structure du comportement. P. 36.

⁴⁰⁸ *Ibid.* P. 44.

⁴⁰⁹ *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 145.

развитию: «свойства системы изменяются в ответ на любое изменение одной из ее частей и сохраняются, напротив, когда все части изменяются, сохраняя между собой те же отношения»⁴¹⁰, — действия организма вызывают в нем изменения, определяющие новые движения.

Мерло-Понти предлагает ввести понятие формы в объяснение поведения, как это делает гештальт-теория, поскольку форма, как он полагает, «имея применение в области как неорганического, так и органического, позволяет выявить в нервной системе, без принятия виталистической гипотезы, “поперечные функции”»⁴¹¹. Философ при этом предостерегает от ошибки этой теории — принятия метафорического и описательного за реальное. Критикуя расчленяющую организм физиологию, она легко переходит от несводимости систем к частям в организме к нахождению формы в физических системах в целом, таким образом распространяя антропоморфизм на природу. Она «проецирует человеческие нормы на феномены и предполагает “ориентированные” или “упорядоченные” процессы. Очевидно, что говоря о „приспособленной“ реакции на стимул или “стройной” последовательности движений, мы выражаем связи, созданные нашей душой»⁴¹² на основании нашей организации, которая, в свою очередь создана уже организованным окружением.

По Мерло-Понти, проблема отношения организма и сознания — это не проблема причинной взаимосвязи, но проблема соотношения порядка одного и другого и взаимоопределения двух порядков, поскольку события, затрагивающие организм, затрагивают его весь как систему, а действия организма направлены на окружающий мир, который он формирует как систему. Понятие формы следует понимать так, чтобы оно позволяло говорить как о целесообразности, так и об эффективности, о «для себя» и о «в себе», отвергнув при этом каузальное мышление.

⁴¹⁰ Ibid. P. 50.

⁴¹¹ Ibid. P. 49.

⁴¹² Ibid. P. 52.

Проблема выбора стимулов или их взаимодействия снимается, если принять, что «раздражитель ... — это не сумма отдельных стимулов, так как сумма безразлична к порядку своих элементов, но созвездие, порядок, единство, которое дает свое мгновенное значение каждому из местных раздражений»⁴¹³, и что данное единство раздражения соотносится с единством организма в круговой причинности динамической нормы — образа, требующего выравнивания «в себе» и «для себя».

2.2. Символичность телесного поведения

В случае отношения организма и мира нечто более простое и малое соотносится с составным и великим. Наука предлагает разложить организм на те же процессы, что наблюдаются в мире, и связать процессы в организме реальными связями с мировыми процессами. Когда оказывается, что организм в определенном смысле как единство, прост и способен осуществлять одновременно один процесс, выбор между процессами объясняют через введение дополнительных теоретических конструкций, таких как ингибция, чтобы свести все к константам реального мира, должным возникать в бессознательной обработке информации. В этой связи Мерло-Понти отмечает: «Теория условных рефлексов — конструкция, вдохновленная атомистическими постулатами реального анализа» и считает «общее возбуждение суммой возбуждений от каждого отдельного стимула»⁴¹⁴. Однако тот факт, что один и тот же стимул может вызывать разные реакции, вплоть до противоположных, говорит о том, что общее возбуждение достигается не суммой, но последовательностью, порядком стимулов, то есть «структурой, определенной ситуацией»⁴¹⁵, ее смыслом. Подобные смысловые структуры неизбежно возникают и уже даны в восприятии, рассматриваемом от

⁴¹³ Ibid. P. 12.

⁴¹⁴ Ibid. P. 59.

⁴¹⁵ Ibid.

первого лица и уже в нем и через него обладающем единством, но проблематичны в реальном анализе, сознательно разлагающем все на атомы. Анализ этот предполагает, что единство образуется бессознательно, но описывает единства, вводя структуры научного, то есть антропоморфного сознательного объяснения: так, Павлов вводит «сложную систему возбуждений, торможений и растормаживаний»⁴¹⁶, которые не ближе к гипотетической бессознательной реальности, чем обычное описание поведения, при том что из этого описания она, по большей части, и происходит. Более того, реалистический анализ не может справиться с дуализмом вводимых им сил и в определенные моменты произвольно выбирает между ними в своих целях, которые есть субъективные цели исследователя.

С точки зрения Мерло-Понти, все вводимые процессы и силы есть не более чем символы, но в целях науки объявляются непосредственными свидетельствами, которыми не могут быть. Физиологические факты — внешне определенные «феномены, наблюдаемые непосредственно в мозгу»⁴¹⁷, — связываются наукой с определенным видимым с внешней стороны поведением. С любой из сторон научному исследованию нервной деятельности недостает непосредственности, оно всегда обращено на ее внешние проявления. Описывая реакции организма, его поведение, наука закрывает глаза на то, что тем самым она принимает позицию, имеющую конструированный характер и качественно отличающуюся от научной основы — атомизирующего анализа. Феномены поведения указывают на то, что организм существует как функциональная структура. Но если мы скажем, что она существует как таковая для субъекта, на этот раз заменив душу нервной системой, а точнее головным мозгом и центрами в его коре, мы вернемся к древнему представлению о «кормчем на корабле», от которого стремился избавиться еще Декарт. Мерло-Понти считает, что об этой инстанции — центре поведения, если позволительно так выразиться,

⁴¹⁶ Ibid. P. 62.

⁴¹⁷ Ibid. P. 63.

и его роли и месте в теле можно сделать следующие выводы, которые заставляют задуматься о символизме органического.

Первый вывод Мерло-Понти: очевидно существует наблюдаемая в поведении организма взаимосвязь физического повреждения коры головного мозга и функций организма, но наука традиционно слишком оптимистично оценивает возможности локализации повреждений и функций, а также определения нормы здоровья и болезни. В диагностике болезни необходимо ориентироваться не на множество наблюдаемых симптомов, ведь в случае болезни не столько повреждаются определенные части организма, сколько «подрываются именно фундаментальные адаптации на витальном уровне»⁴¹⁸, то есть происходит изменение организма в целом, а оно вряд ли может быть локализовано. Когда болезнь объясняют через недостаток, упускают из виду, что поведение организма является ответом на определенные запросы среды, поэтому и набор симптомов будет зависеть от этого запроса. «Симптом всегда соотносится с ожиданием духа»⁴¹⁹, и если исследователь берет на себя роль среды, но забывает о роли своих ожиданий, он вносит в диагностику неопределенность, которой сам хотел бы избежать. Традиционно конкретный непосредственный опыт описывают словами и категориями в полной уверенности, что он разлагается на образы в их вербальной определенности и что также можно анализировать и мир. Но если отойти от реализма, то становится понятно, что мы имеем дело с чем-то неизреченным, неразложимым, неанализируемым в его конкретности, как форма или тип действия, и пытаемся его описать речью — идеальным средством, которому присуща неопределенность. Мерло-Понти считает, что вместо конкретного анализа и идеального описания необходимо исходить из «конкретного описания и идеального анализа»⁴²⁰. Так можно «понять образ единства и его имманентный закон», рассматривать его

⁴¹⁸ Ibid. P. 67.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid.

через «логическое отношение посылки к следствию или значения к знаку»⁴²¹.

Второй вывод Мерло-Понти: нервную деятельность нельзя разложить на равноценные элементы, без последствий изолируемые от контекста. Еще раз субъективная точка зрения протаскивается в анализ организма. Исходя из эффектов, невозможно понять качество вызывающей их деятельности, поскольку в таком случае организм игнорирует это качество, как игнорирует он и взаимодействие между частями, считая по аналогии с собой единообразными элементы, но разнообразными их специализированные функции. В действительности оказывается наоборот: организм зачастую замещает один способ действия другим для выполнения одной функции. Так, если чувства подчиняются одной функции, восприятию форм, они могут быть взаимозаменяемы, при том что ориентированы на различные аспекты знака и его смысла.

Третий вывод Мерло-Понти: нервная деятельность и жизнь сознания связаны структурой и в ней пересекаются, но благодаря единой функции этой структуры параллельны по смыслу. Виды поведения различаются в материи, причем не только в физическом смысле, но способны принимать «одну типичную форму, один ценностный предикат, одно значение»⁴²², поэтому не могут быть объяснены исключительно из материи. Мерло-Понти снова получает подтверждение того, что нарушения нормы вызываются не повреждением механизмов, но повреждением структуры и недоступностью определенных видов поведения, извлеченных организмом из их пространственно-временного контекста для упорядочения соразмерно себе в ходе собственного развития, в своей собственной конкретной жизни. Параллелизм нервной деятельности и жизни сознания был известен психологии и до Мерло-Понти: об этом говорит, в частности, уже упоминавшийся нами закон Вебера-Фехнера, но Мерло-Понти считает, что традиционная психология использует ложный

⁴²¹ Ibid. P. 70.

⁴²² Ibid. P. 79.

метод, о котором речь шла выше: метод конкретного разложения актов сознания на атомы реального содержания и идеального описания взаимодействия способностей абстрактного содержания. Ни реальное, ни абстрактное содержание не изолируемы в жизни однозначно, настаивает философ и на основании вышеизложенных соображений требует объяснения воспринимаемого через воспринимаемое и введения формы и структуры, понятых в первую очередь как содержание в его связи со знаком.

Форма поведения как знак обладает большей гибкостью и динамизмом, чем жесткое автоматическое соединение схем координации и интеграции, к которым традиционно стремятся свести поведение, и более правдоподобна с функциональной точки зрения, поскольку отвечает неопределенности информации, уже полученной или получаемой организмом от окружения. Поэтому научный механицизм оказывается не прав: «идея машины, которая была бы способна отвечать на бесконечное многообразие стимулов, — идея противоречивая, поскольку автоматизм всегда достигается подчинением начала работы определенным выбранным условиям»⁴²³. Физиологические процессы не предзаданы в ощущениях, но каждый из них конституируется в конкретности смысла при восприятии: организм воспринимает мир в функции и формирует сообразный ему порядок собственного тела, каждый раз импровизируя отношения локализации наличной и образной, или смысловой, поскольку не может быть заранее готов к любой ситуации. При этом Мерло-Понти соблюдает осторожность и старается не впасть в крайность интеллектуализма, наделяющего организм мифической способностью бесконечного постижения бесконечности. Его анализ, благодаря акценту на символическом, различает «не между ощущением и восприятием, не между чувствами и разумом и не в целом между хаосом элементов и организующей их высшей инстанцией, но между различными типами и

⁴²³ Ibid. P. 96.

уровнями организации»⁴²⁴, что позволяет его теории охватить неопределенность⁴²⁵, избежав двух крайностей, и показать, как элементы определяются совокупностями формы и получают значение в зависимости от состояния равновесия, которое форма олицетворяет. Живое тело как форма обладает природным символизмом, на котором строится конвенциональный символизм в принятии, освоении и закреплении новых уровней равновесия⁴²⁶.

2.3. Новая классификация поведения в свете символической теории тела

Поведение обычно классифицируют по его сложности. Однако если сложное поведение не сводится к сумме простых, если реакция организма — это реакция не отдельных физиологических механизмов, но всей его структуры на формальные свойства окружения, не выводимые из отдельных элементов, то, считает Мерло-Понти, необходимо выделить другие типы «в зависимости от того, как их структура растворена в содержании или, напротив, проявляется в нем, чтобы стать, в крайнем случае, собственной темой действия»⁴²⁷. Мерло-Понти рассматривает тело как врожденную структуру и «обращается к живому телу как биологическому бытию, организму, основанию нашего личного существования»⁴²⁸. Необходимо рассмотреть типы поведения не как отражение субстанциального порядка, но как структурные процессы, выражающие смысловое отношение ситуации и приспособленного ответа, окружения и приспособленного организма. В соответствии с данной установкой Мерло-Понти выделяет три типа поведения, обладающие

⁴²⁴ Ibid. P. 100.

⁴²⁵ Проявляющуюся в первую очередь в топографической неоднозначности организма и его жизни.

⁴²⁶ Seewald J. Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung // Grathoff R., Waldenfels B. (Hg.) Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Bd. 23. München, 1992. S. 60ff.

⁴²⁷ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 113.

⁴²⁸ Melle U. Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. S. 128.

каждый своим уровнем органической жизни и смыслом пространства и времени: синкретический, сигнальный и символический.

На синкретическом уровне «поведение связано с определенными абстрактными аспектами ситуаций»⁴²⁹, оно ориентировано не на объекты, а на множество внешних условий, по которым организм находит сходство с ситуациями, к которым он уже приспособлен закрепленными в нем биологическими законами. Иными словами, это поведение инстинктивное, которое «буквально отвечает скорее на комплекс стимулов, чем на существенные черты ситуации»⁴³⁰, которые можно было бы выделить, и в отличие от поведения, которое можно было бы назвать разумным, «остается вовлеченной в материю определенных конкретных ситуаций»⁴³¹ и, можно сказать, ожидает повторения определенного знака, обращено исключительно в прошлое.

На сигнальном уровне организм видит в ситуации «смежность, временную или пространственную, условного и безусловного стимулов»⁴³². Эта смежность, в оторванном от своей фактичности виде усваиваемая поведением, есть сигнал. Привнесенные опытом структуры соотносятся со структурами инстинктивными, что позволяет организму находить старые структуры в новых условиях и в новом содержании. Ответ на сигнал подготавливается не обращением в прошлое, не ожиданием повторения того же знака, но обращением в будущее и переносом готового значения с одного знака на другой, что делает форму сигнала единством, в каждом конкретном случае задающим качества тех составляющих, к которым она применяется, а она может применяться к пространственному порядку составляющих и временному порядку действий.

Сигнальный уровень может быть усложнен целесообразностью, и условный и безусловный стимулы выстраиваются в логические временные

⁴²⁹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 114.

⁴³⁰ Ibid. P. 115.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.

или пространственные отношения. Здесь следует избегать двух ошибок. Ошибка Павлова и теории рефлекса соответственно заключается в том, что «живое тело не организует одинаково время и пространство, не располагает одним так, как другим»⁴³³, то есть временной порядок действий не обязан определять пространственный порядок, чтобы организм достиг своей цели. Противоположная ошибка — в том, что «термины пространство и время нельзя брать здесь в их человеческом смысле, согласно которому временные отношения могут быть символизированы отношениями пространственными»⁴³⁴, поскольку животное еще не знает символизма, оно не видит логической последовательности в пространстве и времени, не может взглянуть на них объективно, поднявшись над только восприятием, в котором пространственные отношения обладают преимуществом.

Помимо целесообразности сигнальный уровень может быть усложнен появлением механических и статических структур, формируемых приспособлением организма к окружению путем формирования инструментального действия. Через инструментальное действие должно приходиться понимание физико-геометрических отношений. Животное однако, еще не видит повсеместности этих отношений, как человек. Инструментом для животного может стать только уже подходящая структура, уже найденная в мире, а не созданная его преобразованием, приданием ему значения. Тем не менее на этом уровне организм уже может открыть значение, то есть сам открыт значению, объекты обладают для него значением. Неопределенность этого значения довлеет над организмом так, что при том, что он видит физико-геометрическую структуру, видит он ее недостаточно отчетливо, он уже видит объекты, но не способен вырвать их на это раз из формального контекста конкретных ситуаций. Объект при этом может быть использован только в одной контекстуально определенной функции, он ограничен и в том, что

⁴³³ Ibid. P. 122.

⁴³⁴ Ibid.

организм не может встать на его место, собственное тело обладает особым статусом.

На следующем уровне поведения организм уже соотносит зрительные данные с кинетическими данными своих переживаний, что позволяет «найти во внешнем объекте, под разнообразием его аспектов, инвариант, сравнимый с непосредственно данным инвариантом собственного тела, и наоборот, относиться к собственному телу как к объекту среди объектов»⁴³⁵. Сигнал становится символом другого сигнала, например зрительный — кинестетического.

Символические отношения открывают путь к большей свободе, поскольку в них могут участвовать различные сигналы, образующие различные символические системы. Отношения между знаками в этих системах отражают отношения между объектами, к которым знаки относятся, поэтому символическое открывается способностью живого тела вступать, наравне с другими объектами мира, в отношения и представлять себя в отношениях других объектов, обретая доступ к «перспективному множеству»⁴³⁶. И только на этом уровне «встречается деятельность, упорядоченная объективными стимулами подобными тем, что устанавливает физика»⁴³⁷, поэтому условный рефлекс нельзя считать базовым, простым поведением. Все поведение организма подчинено стремлению к «априори организма»⁴³⁸ — состояниям, наполненным биологическим смыслом, который может иметь символическое, а потому антропоморфическое толкование: эмпиризм видит «структуру чистого сопоставления — атом»⁴³⁹ в себе, а интеллектуализм видит «структуру чистой внутренности — отношение»⁴⁴⁰ для себя. Поведение же неопределеннее этих двух структур, определенность появляется, когда «мы проецируем вовне интенции нашего мышления, и остается понять, на

⁴³⁵ Ibid. P. 128.

⁴³⁶ Ibid. P. 132.

⁴³⁷ Ibid. P. 134.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ Ibid. P. 135.

⁴⁴⁰ Ibid.

что, на какой феномен опирается данное вчувствование (Einfühlung), какой знак побуждает нас к антропоморфизму»⁴⁴¹.

Человек настолько определен символическим, что считает, что быть — значит быть в сознании, быть есть знать, однако в биологическом смысле быть — это «определенным образом относиться к миру, “быть в мире” или “существовать”»⁴⁴². Стремление упорядочить существование через символический обмен позициями рождает субъекта, который растворяет Другого в феномене выражения единого смысла, но стоит предположить действительное существование Другого, как мир становится полон смыслов, создаваемых общностями различных субъектов, смыслов, которые остаются неизвестными и неопределенными, не выражающими ни чистого сопоставления единства, ни нахождения его как чистого отношения. Живое тело человека, дающее доступ к символическому, можно сказать, первый символ, находится между вещью и идеей, поскольку наблюдаемая нами в восприятии его поведения форма «не есть оболочка чистого сознания и я как свидетель поведения»⁴⁴³ не есть чистое сознание»⁴⁴⁴. Развитие феноменологического понятия живого тела снимает классическую проблему телесности — проблему отношения психического и физического.

2.4. Отношение физического, физиологического и психического

Наиболее интересными для нас являются выводы из проводимого Мерло-Понти анализа поведения, касающиеся отношения души и тела. Как отмечает Юрген Зеевальд, «Мерло-Понти избегает опрометчивого разделения на психический и физический мир, значительно затрудняющего понимание латентных смысловых процессов, если не

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Ibid. P. 136.

⁴⁴³ Другого и себя.

⁴⁴⁴ Ibid. P. 138.

совсем препятствующего ему»⁴⁴⁵. Объединение их понятием формы в наблюдаемой практике поведения дает, однако, три уровня живого телесного поведения: материальное, живое и духовное, соответствующие трем уровням поведения и, между прочим, могущие быть сопоставленными с уровнями конституирования, выделенными Гуссерлем, или уровнями душевного развития организмов, разбираемыми Шелером.

Эти уровни смешиваются в традиционной реалистической философии, которая помещает тело человека в причинно-следственные связи реального мира и делает поведение одной из его областей. Феномены поведения, однако, свидетельствуют о том, что поведение обладает формой, и формы его ускользают от этой зависимости. Они находятся в мире и вне мира. «Теория формы считает, что решила проблему отношений души и тела и проблему воспринимающего познания, открыв структурные нервные процессы, которые, с одной стороны, обладают той же формой, что и психические, и, с другой стороны, подобны структурам физическим»⁴⁴⁶, — со ссылкой на Коффку отмечает Мерло-Понти. Восприятие объектов происходит благодаря тому, что их физическая форма обладает той же структурой, что и физиологические формы в организме: обе формируются в сообщении организма с внешним миром в его бытии в мире. Форма, однако, не может быть онтологизирована, поскольку может существовать одновременно в природе и в идее как «совокупность сил в состоянии равновесия или постоянного изменения, таких, что ни один закон не может быть сформулирован для каждой из частей, взятых по отдельности, и что величина и направление каждого вектора определяются всеми остальными»⁴⁴⁷.

Организм обладает большим количеством типов поведения, чем при рассмотрении его в определенных условиях, но наиболее просты и

⁴⁴⁵ *Seewald J.* Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung. S. 17.

⁴⁴⁶ *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. P. 145.

⁴⁴⁷ *Ibid.* P. 149.

экономичны, наиболее естественны для него те действия, которые соответствуют структурам его обычного окружения, где он достиг жизненного равновесия. Нельзя с полной определенностью сказать, что физическое равновесие вторично по отношению к равновесию биологическому и что жизненное в организме несводимо к физическому, но неравновесные с физической точки зрения действия организма могут быть поняты как равновесные, «как действия, направленные на определенное окружение, наличное или виртуальное»⁴⁴⁸. Поэтому биология все же не должна рассматривать действия организма как сумму действий предустановленных механизмов, не должна искать физическое в живом: «Задача биологии, очевидно, заключается в том, чтобы изучить не все реакции живого тела, которые можно получить в определенных условиях, но те реакции, которые можно назвать реакциями “адекватными”,»⁴⁴⁹ — физика доступна нам в первую очередь как физика живого тела в силу того, что через понимание живого тела мы понимаем объекты мира.

Данное понимание ставит организм, живое тело в двусмысленное положение. С одной стороны, живое тело может быть понято как часть материального мира, разложимая, как и он, в пространстве. Как показывает Мерло-Понти, используя гештальт-теорию, а по сути транслируя феноменологические идеи Гуссерля, сформированные в исследовании конституирования, организм в таком понимании не может быть объектом биологии. Даже выполнение титанического труда описания неисчислимого множества процессов и механизмов не покажут живое тело в его постоянно изменяющемся существовании, в смысле, который не может быть найден в живом теле без его собственного действия: «Необходимо мысленно отделить определенные феномены от их реального контекста и подчинить их идее, которая не содержится, но

⁴⁴⁸ Ibid. P. 164.

⁴⁴⁹ Ibid.

выражается в них»⁴⁵⁰. Иными словами, с другой стороны, живое тело может быть понято как неразложимое идеальное единство или структура, каждая часть которой зависит от прочих частей и в первую очередь от целого, от его действия. Живое тело в такой интерпретации — это единство смысла, и действия его управляются смыслом. Его возможно понять не из смысла физических элементов, обратной проекцией психической жизни на данные органов чувств, но из смысла, выражаемого самим телом, даже гипотетически, поскольку живое тело известно сознанию прежде объективного, то есть, в понимании Мерло-Понти, структуры соотнесенного с окружением поведения могут быть схвачены в имманентности действия: так детское сознание или сознание древнего человека видят повсюду в мире живые тела.

Само собой, согласно тому двойственному положению, которое тело занимает, необходимо пользоваться одновременно каузальным объяснением и феноменальным описанием⁴⁵¹. При этом невозможно ни преобразовать живое тело в физическую каузальную систему, ни предположить феномен, нарушающий физику. Нет никакой реальной действующей или целевой причины или нет никакой одной реальной идеи, которая объединяла бы живое тело и порождала бы факт его реального бытия. Объяснение и описание, чтобы быть нами осмысленными, должны быть подчинены внутреннему символизму живого, для которого нечто существует лишь в той мере, в какой оно выражает себя в неопределенном контексте собственного существования живого: «Признавая, что поведения обладают смыслом и зависят от жизненного значения ситуаций, биологическая наука запрещает себе считать их вещами в себе, существующими, внеположенно, в нервной системе или в теле, она видит в них воплощенную диалектику, которая освещает имманентное ей окружение»⁴⁵². Соответственно, ничто, включая

⁴⁵⁰ Ibid. P. 165.

⁴⁵¹ Феномен при этом не должен быть понят как видимость, кажущееся (appareance).

⁴⁵² Ibid. P. 174.

живое тело, не может быть увидено без того, чтобы быть освещенным жизненным смыслом действия и соответствовать интенциям жизни. Более того, сознание при этом может быть только живым сознанием.

Феноменология дает понять, что до знаков и образов, созданных человеком как инструменты обращения с неорганизованной материей, существует живое тело как выражение. Культура воспитывает в сознании видение в человеческом живом теле статичных образов духовной жизни, «содержаний эмпирических, социальных или кинестетических, которые навязываются сознанию существованием тела или помещением в общество»⁴⁵³, что, однако, нельзя рассматривать как помещение сознания в каузальные отношения реального мира, в диалектику внутренней жизни организма и внешнего мира. Сознание изначально в самом своем существовании, в своих действиях понимает выражение и смысл как таковые, находит мир, а затем находит логические отношения с миром и переносит обнаруженные в себе структуры на него, использует одни структуры для создания других структур.

Мерло-Понти делает вывод, что биология должна отказаться от рассмотрения расчлененного на части тела в его взятой в каждый конкретный момент связи с разложенной на элементы «психологической жизнью»; вместо этого она должна рассматривать «феноменальное живое тело, то есть центр живых действий, простирающихся⁴⁵⁴ в отрезках времени, отвечающих на определенные конкретные совокупности стимулов и вовлекающие весь организм»; и психическая жизнь не заключена в живом теле, потому что живое тело уже есть сознание живого тела, его жизнь сама есть психическая жизнь, живое тело не реализует никакой идеи или принципа. Физическая форма, форма организма и психическая форма являются всего лишь тремя уровнями структурирования единения, наложенными один на другой, что позволяет рассматривать живое тело в его связи как с пространственно-временными

⁴⁵³ Ibid. P. 183.

⁴⁵⁴ Напомним, что о простирации живого тела говорил Гуссерль в «Идеях». *Husserl E. Ideen II. S. 149.*

циклами его действий, так и с психическими феноменами, имманентным смыслом действия.

Далее Мерло-Понти проводит историко-философский анализ и показывает, как формируется «объяснительная мифология»⁴⁵⁵, ставящая тело между субъектом и миром и изображающая перспективу несовершенством истинного познания, охватывающего объект во всей его совокупности. Наивному сознанию такой ход мысли недоступен, поскольку он не содержится в непосредственном опыте, которым живет человек, — «в окружении нейтральном относительно субстанциальных различий между организмом, мышлением и протяженностью, в прямом общении с существами, вещами и собственным телом»⁴⁵⁶. Тело как инструмент воли, моего «могу» не осознается, пока беспрепятственно проводит интенции, и возникает только в отхождении от нормы, когда это «могу» нарушается или в целом изменяется.

Чтобы объяснить эту особенность тела необходимо отказаться от непосредственного опыта и построить новую систему отношений. И так как есть больное восприятие, которое по определению болезни плохо, которое происходит извне, помимо внутренней воли, то должно быть восприятие здоровое, должна быть некая образцовая причина, которая истинно соответствует человеческому «могу», несмотря на состояние тела. И эта причина не может быть самим телом. Тело лишается человеческих предикатов, ими наделяется душа, создается отношение тела и души как инертного объекта и устанавливающей цели движущей инстанции — корабля и корабельщика, пользуясь метафорой Аристотеля⁴⁵⁷. Тело при этом становится видимым благодаря тому, что в его феномене раскрываются неизвестные непосредственному опыту, внешние телу формы: механизмы и силы реального, отделимые от него,

⁴⁵⁵ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.

⁴⁵⁶ Ibid. P. 204.

⁴⁵⁷ Впрочем, для Аристотеля это лишь предположение, он сомневается «есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна». *Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1. М., 1976. С. 396.*

поскольку не относятся к какому-либо конкретному телу. Видимое может двигаться и меняться, покуда формы действуют на тела, отпечатываясь в них, оставляют свои подобию, — это называют восприятием, если следовать, по терминологии Мерло-Понти, реализму чувственного.

Декарт отказывается от этого реализма, причем еще в оптических исследованиях: «Между внешними телу вещами, физиологическими феноменами и тем, что воспринимает душа, не обязательно предполагать какого-либо подобия»⁴⁵⁸. Душа невыводима из материи и «недостаточно, чтобы она помещалась в человеческом теле, как кормчий на своем корабле»⁴⁵⁹. Телесные причины могут обладать совершенно иными качествами, быть феноменами иного порядка. Причины телесные и причины душевные разделяет и то, что первые — «случайные причины чувств души»⁴⁶⁰. После Декарта наука пытается разработать схемы, по которым эта случайность может быть понята как закономерность, стремится понять, как тело, мозг из множества воспринятых элементов внешнего мира формирует единство, способное быть душевной причиной. Мир внутри становится не простым отпечатком мира снаружи, но его интерпретацией. Тем не менее, хотя признается, что душа познает мир, она все же познает мир через тело, через обработку информации органов чувств мозгом. При том, что Декарт ограничился ментальным в поисках основы восприятия, он лишь заступил за границу идеализма.

Кант обращает внимание на то, что опыт мира основан на априорных формах чувственности. В этой связи тело не может быть в полной мере посредником в воздействии мира на душу, тело и вещь не могут действовать на дух, возможно только обратное. Трансцендентально, логически, в целях анализа познания как такового, тело и душа становятся идеальными сущностями, значениями для сознания, а эмпирически, в порожденном сознанием опыте единства индивидуума, они могут

⁴⁵⁸ *Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.*

⁴⁵⁹ *Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. в 2-х томах. Т.1. М., 1989. С. 284.*

⁴⁶⁰ *Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.*

оставаться реальными. Тело формируется для сознания как один из его объектов по его законам, а далее «сознание несомненно узнает себя ... в функции положения тела и телесных феноменов, порядке событий восприятия. В этом смысле оно является частью мира, поскольку оно может быть помещено в отношения, его конституирующие»⁴⁶¹. Критическая философия при этом разводит конкретное воплощение сознания в опыте и невыводимое из опыта общее сознание, в котором заключается смысл, не содержащийся в конкретном. Если начала любой науки находятся в этом смысле, отсутствующем в восприятии самом по себе, бытие тела и души науке следует искать в интеллектуальной деятельности.

Мерло-Понти стремится к окончательному восстановлению единства человека. Троица физического, физиологического и психического неразделимы в живом единстве опыта и представляет собой одну структуру с разными уровнями интеграции, высшие уровни которой просто обладают дополнительными измерениями. В случае организма таким измерением можно назвать типичную деятельность — дескриптивного содержания, несводимого ни к одной из чувственно воспринимаемых перспектив, поэтому для Мерло-Понти тело — это в первую очередь «живая оболочка наших действий»⁴⁶². В случае психического дополнительное измерение создается духовным значением, не могущим быть понятым как сила или отношение. Душа, считает Мерло-Понти, не отдельная сила, а обращение той же структуры в будущее, в возможность.

Понятие тела — многозначное: «тело как масса химических соединений во взаимодействии, тело как диалектика живого и его биологической среды, тело как диалектика социального субъекта в его группе, при этом все наши привычки составляют тело, которое я не могу

⁴⁶¹ Ibid. P. 216.

⁴⁶² Ibid. P. 203.

осязать в каждый конкретный момент»⁴⁶³. Если посмотреть на историю формирования значений тела, то становится понятно, что «тело не есть ни чистая вещь, ни, с другой стороны, чистая идея»⁴⁶⁴. Для осознающего себя, свободного рефлектирующего сознания, преодолевающего диалектику себя и окружения, тело есть объект параллельный миру и сознанию. Сознание осуществляет синтез и последующий анализ собственного тела и его окружения на общих основаниях, абстрагируя моменты телесного функционального существования, превращая их в феномены объективного мира, а затем старается преодолеть созданную в процессе диалектику абстрактного бытия тела и функционального существования тела. В попытках их соотнесения и синтеза помещением вне физического пространства образуется духовный уровень⁴⁶⁵, на котором тело представлено через единства значения. При переходе на каждый следующий уровень интеграции, к которому сознание стремится, можно увидеть в преодоленной диалектике отложившуюся «совокупность уже размеченных путей, уже сформированных возможностей»⁴⁶⁶. Эта седиментация будет телом с более общей, духовной точки зрения⁴⁶⁷.

Исследования Гуссерля, в частности, общеизвестный пример соприкосновения двух рук, показывают нам, что тело обладает двойственностью, сколько бы уровней телесности мы ни выделяли. По отношению к пассивности оно может быть рассмотрено в акте формирования тела как смысла или уже найдено как отложившийся смысл и облачение этой активности, доступное для последующих действий⁴⁶⁸. Тело, таким образом, может быть понято как знак и как значение. Однако оно не является ни тем, ни другим, его живая смыслообразующая

⁴⁶³ Ibid. P. 227.

⁴⁶⁴ Ibid. P. 223.

⁴⁶⁵ Возможно, предельный.

⁴⁶⁶ Ibid. P. 227.

⁴⁶⁷ О смысле феноменологического понятия седиментации см.: *Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 183.* Следует учитывать, что посредством этого понятия «Гуссерль и другие феноменологи ... показывают, что привычка имеет отношение к миру и самим вещам». Ibid. S. 184.

⁴⁶⁸ Мерло-Понти предлагает различать естественное тело и тело культурное, как первичную и вторичную пассивность, различаемые Гуссерлем.

активность делает его принципиально неполным, поскольку доступна только ограниченному рассмотрению через субъективный или интерсубъективный опыт: «Мне говорят, что в том пробеле, где находится моя голова, есть видимый другим объект; наука учит, что анализ находит в этом видимом объекте органы, мозг и, каждый раз когда я воспринимаю внешнюю вещь, “нервные импульсы”. Я никогда не увижу ничего из этого. Я никогда не смогу привести в соответствие значению “человеческое тело”, что дает мне наука и свидетельства, адекватный ему актуальный опыт своего тела»⁴⁶⁹. Все, что остается, — это рассмотрение тела в сознании как пассивного идеального значения в общем и как действующей структуры в конкретном. Соответственно, бессмысленно было бы говорить о бессознательном и исключительно пассивном живом теле с точки зрения объективности, как это пытается делать наука. Но неопределенность и неполнота тела не представляют чего-то негативного, при том что делают невозможным проект науки, если мы признаем необходимость нахождения смысла опыта пассивности для живого сознания. Одна из центральных мыслей Мерло-Понти заключается в следующем: тело дает нам понять, что «существует позитивная неопределенность, происходящая не из того, что опыт продвинулся недостаточно далеко, а из того, что сама вещь, всегда определяющая себя тем или иным образом, никогда не есть окончательно и однозначно то, что она есть»⁴⁷⁰. Чтобы понять феномены пассивности, необходимо «узнать в них значение, которое согласуется с содержанием моего восприятия»⁴⁷¹ и иметь способность локализовать это значение «в виртуальном образе своего тела»⁴⁷², что открывает определенную свободу культурного существования человека, способность «в рефлексии схватывать себя как спонтанный порождающий источник по эту сторону случайных форм,

⁴⁶⁹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. Ibid. P. 231.

⁴⁷⁰ Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 71.

⁴⁷¹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 233.

⁴⁷² Ibid.

которые он приобрел в определенной среде»⁴⁷³.

Однако Мерло-Понти предлагает пойти дальше: «Философия критического духа основывает мораль на рефлексии, которая находит за всеми объектами свободный мыслящий субъект. Если, напротив, признать, пусть в качестве феномена, присутствие (existence) сознания и его прочных структур, наше знание зависит от того, кто мы есть, мораль начинается с психологической и социологической критики себя, человек не обеспечен изначально источником морали, самосознание не есть его право, оно приобретается только путем объяснения своего конкретного бытия, подтверждается только активным объединением изолированных диалектик тела и души, между которыми он изначально разделен. Наконец, смерть — это не лишение смысла, поскольку случайность живого есть постоянная угроза для вечных значений, в которых оно, как само считает, себя полностью выражает. Необходимо убедиться, что опыт вечности есть не бессознательность смерти, есть не по эту, но по ту сторону, как, впрочем, необходимо различать любовь к жизни и привязанность к биологическому существованию»⁴⁷⁴.

3. Онтология воплощенного существования в «Феноменологии восприятия» и других работах

В приведенной цитате очерчивает дальнейшая программа исследований Мерло-Понти. Теперь он обращается к конкретному существованию человека и к проблеме его живого опыта. Как видно уже из «Структуры поведения», Мерло-Понти принимает и в то же время в той или иной мере изменяет феноменологические и психологические идеи. В «Феноменологии восприятия» становится очевидно, что он делает это с намерением развить онтологию воплощенного существования. Элизабет Бенке, проанализировав понятие конституирования у Мерло-Понти,

⁴⁷³ Ibid. P. 238.

⁴⁷⁴ Ibid. P. 240.

заключает: «мы не должны ожидать увидеть “феноменологию восприятия” в смысле исследовательского проекта, осуществляемого феноменологическими методами и дающего описания, относящиеся к опыту “воспринимающего” и “воспринимаемого” как испытываемого в опыте; скорее следует ожидать интерпретации, проводимой под знаком вопроса бытия и нацеленной на раскрытие онтологических начал перцептивного события»⁴⁷⁵. Мерло-Понти доказывает переопределением телесного поведения, что физиологическое вторично сознанию, доступно через сознание и не может обладать объективностью, на которую претендует, а потому обязательно должно рассматриваться через значение для живого опыта. С другой стороны, и само сознание дано нам через живой опыт. Везде, где присутствуют естественный опыт и чувственность, восприятие мира и его объектов, есть до этого, как говорит Гуссерль в начале пути, воплощенный опыт и, как об этом говорит Гуссерль в его конце, опыт живого тела себя и Другого в образовании пары. И если в начале Гуссерль исходит из апперцепирования, со-восприятия живого тела, то со временем он осознает его важность и отводит ему конститутивную роль в восприятии живого и духовного.

Мерло-Понти продолжает мысль Гуссерля: живое тело не должно быть ни натурализовано, ни идеализировано — его следует рассматривать в своей собственной стихии воплощенного сознания, через которое далее могут быть исследованы объективное тело и сознание. Психология как эмпирическая наука традиционно отказывается от реальности реального, берется объяснить иллюзию данного в чувствах, объяснить, каким образом физическое воздействие создает психический мир, но не отказывается от реализма того, что есть в чувствах, потому что чувство — это способность познающего субъекта, средство получения информации, пусть и требующее интерпретации. Мерло-Понти предлагает считать чувства способом доступа к воплощенным центрам действия мира. В

⁴⁷⁵ Behnke E. A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la perception*. P. 48-49.

отличие от Гуссерля он полагает, что сознание открывается им, а не конституирует их. Восприятие открывает объекты как существа, «приглашающие» к действию⁴⁷⁶. Философия Мерло-Понти приобретает онтологический характер, если мы можем проследить цепочку: поведение есть форма, есть живое тело, есть существование. В отношениях тела и сознания Мерло-Понти далее находит ключ к пониманию отношения языка и мышления — отношения, которое будет занимать его в более поздний период творчества.

3.1. Двухчастный проект «Структуры поведения» и «Феноменологии восприятия»

Мы видели, как в «Структуре поведения» Мерло-Понти находит в живом теле третье измерение между чистыми «для себя» и «в себе» — объектом и субъектом. Развитие найденного измерения должно происходить и в «Феноменологии восприятия». Как отмечает Бернхардт Вальденфельс, «проникновение в это третье измерение осуществляется в обоих ранних центральных произведениях различным способом: в “Структуре поведения” извне, через объективный взгляд науки, в “Феноменологии восприятия” — изнутри, через проживаемый мир опыта»⁴⁷⁷. У нас также есть возможность из первых рук узнать, как Мерло-Понти представлял суть своих произведений. Эти мысли разбросаны по различным лекционным материалам, статьям и неопубликованным заметкам философа. В частности, такую возможность дает нам резюме, в 1951 году направленное им в Коллеж де Франс⁴⁷⁸, — он уже пару лет читал там лекции, не имея должности профессора.

Мерло-Понти разделяет стремление эмпиризма к сближению понятий

⁴⁷⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 321.

⁴⁷⁷ Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. S. 151.

⁴⁷⁸ Впервые опубликовано как Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de métaphysique et de morale. 1962. № 4.

ощущения и опыта⁴⁷⁹, а соответственно, и понятий ощущения и восприятия⁴⁸⁰. В принципе это не противоречит феноменологическим поискам оригинального опыта, очищенного от возникающих в истории сознания установок, — в ощущениях должно быть дано нечто истинное о мире, стоит только провести редукцию. Но если ощущение телесно, а восприятие есть ощущение, то сознание как воспринимающее должно быть воплощено, что создает для Гуссерля известные проблемы: ведь он особо подчеркивал мыслимость сознания без тела. Мерло-Понти в своем проекте намерен «вернуть сознание к его телесным корням»⁴⁸¹. Таким образом, Мерло-Понти должен изменить трансцендентальный характер феноменологии⁴⁸².

В рассматриваемом нами резюме Мерло-Понти указывает на двухчастную композицию своего проекта. В «Структуре поведения» философ переосмысливает психологические представления об отношениях организма и его окружения, равно отвергая представления о вещественном теле: как механицизма, помещающего в него действие внешних объективных силы, так и идеализма, помещающего в него чистое и свободное сознание. Мерло-Понти открывает «“априори” организма, привилегированные поведения и законы внутреннего равновесия, предрасполагающие организм к определенным отношениям с его окружением»⁴⁸³. Устоявшееся «априори» более простых уровней поведения есть телесность сознания. Это стойкие формы существования как необходимое условие существования сознания. «Феноменологию восприятия» можно назвать соматологической частью проекта,

⁴⁷⁹ Локк отмечает, что весь материал нашего мышления получен из ощущения и рефлексии. В том же смысле он говорит, что материал рассуждения и знания разум получает из опыта. См.: *Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. // Локк Дж. Сочинения в 3-х томах. Т. 3. М., 1985. С. 154.*

⁴⁸⁰ В дискуссии 1947 года, представленной в *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques // Bulletin de la Société française de philosophie, tome XLI, no. 4, octobre-décembre 1947*, на замечание о том, что телесность важна скорее для ощущения, Мерло-Понти отвечает, что ощущение и восприятие неразличимы. См.: *Merleau-Ponty M. The Primacy of Perception. Evanston, IL, 1964. P. 42.*

⁴⁸¹ *Ibid.* P. 3.

⁴⁸² Например, довести трансцендентализм до его пределов. См.: *Toadvine T. Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited. P. 74.*

⁴⁸³ *Merleau-Ponty M. The Primacy of Perception. P. 4.*

исследующей данные формы изнутри, чтобы увидеть отношение души, тела и мира в конкретном физическом и историческом воплощении. Тело переосмысливается как телесная схема, то есть система возможных отношений организма с окружением, которая «населяет пространство или обитает в нем»⁴⁸⁴ и выражает в нем свои интенции. Феноменология позволяет очистить восприятие от уже выраженного и имеет для Мерло-Понти особый «археологический» смысл: «структура воспринимаемого мира погребена под отложениями более позднего знания»⁴⁸⁵. Данная археология находится вполне в рамках феноменологического проекта, хотя тот факт, что французский философ не считает возможной редукцию в полном объеме, оставаясь с естественной установкой на уровнях органического и духовного, отдаляет его от того, как представлял себе феноменологию Гуссерль.

Результатом раскопок становится узнавание устойчивых систем отношений феноменов и процессов их формирования, если, конечно, можно говорить о каких-либо результатах, поскольку открытость мира новому пониманию и выражению формирует все новые и новые физические и исторические воплощения, которые со временем открывают мир новому пониманию и выражению: «воспринимающий субъект переживает непрерывное рождение; в каждый момент он есть нечто новое»⁴⁸⁶. В случайности и неопределенности перерождения он схватывает уже знакомую структуру и использует новое наполнение для ее выражения — процесс, определяющий двойственность человеческого тела, как аффективной организации, находимой в мире, и действия, приносящего в мир значение.

Материалы лекций и статей Мерло-Понти дают нам ясное понимание того, как он воспринимает философию Гуссерля. При рассмотрении «Идей I» мы сталкивались уже с тем, что Гуссерль в развитие

⁴⁸⁴ Ibid. P. 5.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Ibid. P. 6.

картезианских начал считает чувственное восприятие основой генерального тезиса мира: «Все телесно данное вещественное может и не быть, но не может не быть ни одного телесно данного переживания»⁴⁸⁷. Так как Мерло-Понти занимается исследованием конкретного воплощения, то есть движется преимущественно в рамках естественной установки, неудивительно, что он продолжит данную линию Гуссерля и будет говорить о примате восприятия, которое в обращении к Французскому философскому обществу в 1946 году, вскоре после публикации «Феноменологии восприятия», назовет «основной модальностью сознания»⁴⁸⁸. Здесь мы снова встречаем двухчастный проект, который сводится к переопределению восприятия или сознания через доинтеллектуальную базу отношений между организмом и его окружением с последующим поиском различных структур восприятия, которые есть тело. Последний необходим, поскольку, с точки зрения феноменологии, фундаментальные структуры восприятия, такие его феномены, как, например, пассивный синтез или горизонт, приложимы к интеллекту, и описательная психология может иметь универсальное значение. Этому можно возразить, «что Я схватывает себя в чистой рефлексии, совершенно вне восприятия и что Я схватывает себя не сейчас как воспринимающего субъекта, привязанного телом к системе вещей, но как мыслящего субъекта, в корне свободного от вещей и тела»⁴⁸⁹. Мерло-Понти в ответ предлагает три понимания картезианской истины, к которой отсылает возражение. Как схватывание себя в психическом факте мышления она есть истина момента, не выразимая в конкретном и не выходящая за пределы субъективного опыта; Декарта можно упрекнуть в солипсизме. Как схватывание себя в факте мышления вместе с мыслимым, дающее факту и мыслимому одинаковую достоверность, она предполагает прозрачность субъекта самому себе, что возможно для Гуссерля, но уже

⁴⁸⁷ Husserl E. Ideen I. S. 98.

⁴⁸⁸ Merleau-Ponty M. The Primacy of Perception. P. 12.

⁴⁸⁹ Ibid. P. 21.

невозможно для Мерло-Понти. Он считает, что два указанных понимания не выдерживают критики, и предлагает понимать картезианскую истину следующим образом: мышление — это общий процесс, который схватывает себя в конкретном процессе, а как таковое оно должно быть привязано к телесности. Бестелесный интеллект отделен от чувственности и не может вступить в диалог с миром и с Другим, истина уже дана ему как неизменный момент, она есть, но как стаз, противоречащий факту существования. Тогда истина уже познана или непознаваема. Истина должна быть воспринимаема, и истине, считает Мерло-Понти, надо открываться, а «воспринимать — значит представлять перед чем-либо при помощи тела»⁴⁹⁰. В двухчастном проекте «Структуры поведения» и «Феноменологии восприятия» нам видится общая попытка показать противоречивость рассмотрения истины как познаной и непознаваемой соответственно. Поэтому, вопреки мнению Вальденфельса, что утверждаемое самим Мерло-Понти представление о единстве двух первых работ следует считать «чересчур гармонизирующим»⁴⁹¹, эти работы составляют целостный проект и не могут быть достаточно хорошо поняты одна без другой.

3.2. Феноменологический метод в детской психологии

Сама возможность открытия истине основана на том, что изначально субъект в постоянстве собственного тела исходит из «удавшейся» примордиальной коммуникации, а затем в спонтанности собственного тела заново встречается с плюрализмом сознания, с возможностью его разветвления и последующей неудачей понимания. При помощи своего тела, опыта символического поведения субъект находит Другого как структуру поведения «в себе» и вместе с этим коммуникацию как задачу

⁴⁹⁰ Ibid. P. 42.

⁴⁹¹ Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. S. 159. Следует обратить внимание и на другие варианты, предложенные Вальденфельсом, а также приводимые им аргументы в их пользу.

построения общего мира, между постоянством и спонтанностью⁴⁹². В этом свете проект оказывается мотивирован теми же проблемами, что и у Гуссерля, а обращение к телесности — снова связано с поиском решения интересующей проблемы. Однако в лице Мерло-Понти феноменология обращается теперь к конкретным воплощениям этой проблемы. Мы уже упоминали, что с 1949 по 1952 гг. философ читает лекции по детской психологии в Сорбонне. В лекциях рассматривается широкий спектр тем, касающихся человеческой природы, дается критический обзор обширного списка философской, психологической, этнографической и прочей литературы. Проводя анализ развития человека, Мерло-Понти, в частности, уделяет внимание вопросу о том, как ребенок приходит к восприятию Другого. В анализе восприятия ребенка он рассчитывает найти подтверждение феноменологическим теориям телесности, поскольку ребенок, из которого еще не выучена творческая связь с живым опытом и собственным восприятием, должен наиболее чисто и сильно чувствовать живое тело: «Ребенок способен к определенным спонтанным действиям, которые невозможны для взрослого в силу влияния культурных схем и подчинения им»⁴⁹³.

Проблема понимания ребенка, исследуемая детской психологией, упирается в проблему восприятия Другого. Анализ Мерло-Понти основан на двух идеях. Во-первых, это идея французского гештальт-психолога Поля Гийома, сформулированная в работе «Имитация у ребенка» (1925): ребенок не имитирует кинестетическое и визуальное тело, поскольку его сознание направлено на Другого еще до осознания собственного тела, но ориентируется на результаты видимых им действий и по-своему производит их, что в силу схожести устройства человеческих тел дает одни и те же движения. Если рассматривать имитацию, исходя из результата действия, а не только средств его достижения, то тело

⁴⁹² Совершая при этом движение, которое есть «циклическое рассмотрение» из «Картезианских медитаций» Гуссерля.

⁴⁹³ *Merleau-Ponty, M. Child Psychology and Pedagogy. P. The Sorbonne Lectures 1949-1952. Translated from French by Talia Welsch. Evanston, IL, 2010. 132.*

предстает как телесная схема, то есть система уже установившихся отношений с объектами, аспект понимания Другого, дополняющий восприятие поведения Другого. Предпосылкой такого определения имитации служит вторая мысль. Мерло-Понти выносит ее из данного Гуссерлем в «Идеях II» рассмотрения личности как субъекта свободного действия — «Я могу»⁴⁹⁴. Французский философ считает, что «ребенок непосредственно схватывает тело другого как носителя структур поведения и ... испытывает свое собственное тело как постоянную и общую возможность осуществления движений, наделенных конкретным значением»⁴⁹⁵.

Как мы уже отмечали, Мерло-Понти выявляет три понимания картезианской истины. В одном из них познание другого Я будет противоречивым, Я не может отказаться от себя как основы знания — самость не представима как образ в чужом сознании. Два Я взаимоисключающи, если не рассматривать их в одном живом отношении, как это делает Гуссерль. Другой не может быть чистым отражением Я, но лишь опосредованно присутствующей перспективой. В своем воплощенном присутствии эта перспектива содержит элемент недоступности: «там» Другого не может быть в полной мере «здесь» Я. Если Другой понимается через результат поведения, которое потенциально воспроизводимо в собственном теле, то речь идет не о локализации Я и повторении поведения, а об имитации неопределенного поведения. Восприятие Другого — предположение интенций несколькими организмами в образовании общности (Paarung Гуссерля). По мнению Мерло-Понти, Гуссерль не решает проблемы полностью, поскольку не отказывается от трансцендентальной субъективности и желает видеть в Другом альтер-эго.

С другой стороны, Гуссерль предлагает совершенно иную возможность решения проблемы. Разделение Я–Другой следует из опыта

⁴⁹⁴ См.: *Husserl E.* Ideen II. S. 257ff. §60. Person als Subjekt der Vernunftakte, als „freies Ich“.

⁴⁹⁵ *Merleau-Ponty, M.* Child Psychology and Pedagogy. P. 23.

совместного действия и не может быть представлено до него. Сознание может быть intersубъективно, и эту мысль развивает Макс Шелер, показывая, как из общего примитивного сознания через опыт символического, через выражение возникает самосознание. Он говорит о телесности — разделяющей сознание чувственной материи символического опыта, которая не может быть передана при выражении в отличие от интенции как значения какого-либо феномена. Заслугу Шелера Мерло-Понти видит в том, что он ограничивает сознание проявлением сознания. Ошибку — в том, что он «минимизирует сознание, сводя его к простому контакту с собой, контакту, который постепенно устанавливается в опыте, но никогда не может быть установлен»⁴⁹⁶. Для Мерло-Понти очевидно, что Я нельзя назвать врожденным, но подход Шелера делает полное индивидуальное понимание Другого недостижимым и рискует стать панпсихизмом, если будет опровергнута сама возможность переживания чувственной материи. В диалектике Я и Другого Гуссерль и Шелер выбирают каждый одну сторону, тогда как ключ к решению проблемы, по мысли Мерло-Понти, лежит в рассмотрении живого воплощенного опыта, который одновременно ситуативно индивидуален и надиндивидуален. Так, ребенок при овладении языком и языковым мышлением, как и при овладении своим телом, не восстанавливает скрытое за надиндивидуальным значение, поскольку тогда он должен уже обладать набором значений, но начинает с индивидуального действия выражения, проходит далее через осознание себя и Другого в надиндивидуальном благодаря внутренней и внешней критике языка и тела, и возвращается к обогащенному пониманию выражения, найденному у Другого и в себе самом, творчески расшифрованному заново.

В педагогике Мерло-Понти делает особый акцент на ситуативности. Традиционно педагогика связана с психологией и этикой и подчинена им,

⁴⁹⁶ Ibid. P. 32.

но при подчинении эти дисциплины привносят с собой предустановленные ценности. При осознании ценности ситуации ребенка самой по себе становится видно, что они представляют собой два аспекта одного процесса, в котором «взрослый одновременно учится понимать себя и узнает о ребенке»⁴⁹⁷: педагогика стремится к описанию образа, который взрослый предлагает ребенку, а детская психология стремится к восстановлению взгляда ребенка на этот образ. Мерло-Понти рассматривает два популярных пути исследования взгляда ребенка: это психоанализ, который связывает поведение человека с индивидуальной историей, и марксизм, который связывает его с историей общества.

Психоанализ, по мысли Мерло-Понти, считает, что за взрослым сексуальным поведением скрывается формируемые в детстве установки, выразимые универсальным языком бессознательного, которые вскрываются в момент болезни. При этом делается определенная генерализация в распространении генитального на сексуальное. Сексуальность — действительно неотъемлемый аспект телесного существования, который присутствует в отношениях человека с другими людьми, и ребенок действительно проходит в своем развитии этап осознания своего тела как образа в чужих глазах через знакомство с зеркалом, что приводит к созданию целостности из детской телесной расщепленности. Однако комплексы Эдипа и Электры, предлагаемые психоанализом, — конструкции, созданные взрослым мужским разумом, пытающимся объяснить любое развитие симметрично развитию мужчины: «В действительности кастрационные фантазии есть только частный случай разделенного тела, общий для всех фантазий»⁴⁹⁸, которая является важной ступенью к идентификации себя с телесным идеалом.

Исторический материализм, считает Мерло-Понти, рассматривает тело в контексте гегельянского понимания истории частной собственности. Как только человек осознает единство с собственным телом, он получает

⁴⁹⁷ Ibid. P. 68.

⁴⁹⁸ Ibid. P. 88.

возможность творческого отделения от коллективной анонимности и через тело утверждает себя как независимую силу и отчуждает свое тело от тела общества. Такой переход к существованию «для себя» лежит у истоков становления сознания, что действительно может быть видно в процессе рождения нового человека. Беременная женщина «чувствует, как отчуждается от нее ее собственное тело; оно более не является простым расширением ее собственной деятельности. Ее тело прекращает быть полностью ее; оно систематически населено другим существом»⁴⁹⁹. Уничтожение частной собственности способно привести к изменению данных отношений, человек более не будет относиться к человеку с позиции телесной силы. Проблема в том, что не только история и экономические отношения определяют развитие человека, и телесные отношения, например, между матерью и ребенком, не строятся на проявлениях силы — в рождении есть дарение жизни.

В основе двух подходов лежит общее мнение, которое Мерло-Понти называет «эволюционной метафизикой»⁵⁰⁰. Это распространение биогенетического закона о повторении филогенеза онтогенезом на культурное, языковое развитие. В соответствии с этой метафизикой, «сознание ребенка представляет собой архаичную стадию сознания взрослого, а патологическое сознание представляет собой регрессивное состояние»⁵⁰¹, что позволяет рассматривать все три состояния параллельно через норму взрослого человека. Больной человек впадает в детство — психоанализ, ребенок в своем развитии повторяет историю человечества — исторический материализм. С точки зрения феноменологии, здесь не может быть никакой параллели. Ребенка нельзя сравнить с больным, поскольку там, где больной вспоминает тело, которое потерял, ребенок его открывает. Ребенка нельзя сравнить с дикарем, поскольку дикарь обладает понятием взрослой жизни своего общества, где часто люди

⁴⁹⁹ Ibid. P. 78.

⁵⁰⁰ Ibid. P. 135.

⁵⁰¹ Ibid. P. 134.

других обществ, те же европейцы, не обладающие этим понятием, считаются детьми. Ребенку в любом обществе еще предстоит овладеть этим понятием: «ребенок и дикарь похожи друг на друга просто потому что в ребенке лучше видна некоторая общая точка человеческой жизни из которой произрастают культурные различия»⁵⁰². Похожее можно сказать и о больном, состояние которого показывает общую с ребенком точку гибкости человеческого сознания, сознания не созерцающего и систематизирующего в понятиях, но сознания, телесно действующего в исследовании мира, в создании баланса с окружением. Поэтому в детской психологии и педагогике необходимо исследовать не идеи, посредством которых можно толковать живой опыт, потому что ребенок вряд ли использует взрослые идеи, но «непосредственный опыт ребенка: опыт, еще не систематизированный языком и мыслью»⁵⁰³. Подходы психоанализа и исторического материализма, по мнению Мерло-Понти, страдают от интеллектуализма, ориентированности на владеющего языком взрослого как норму, о чем философ говорит, критикуя Пиаже (мы уже писали об этом в контексте «Идей» Гуссерля). Понимание тела как объективного связано с развитием в человеке самосознания, а «ребенок понимает под “телом” не объективное тело, но феноменальное тело: тело, которое ... испытывает во внутреннем опыте»⁵⁰⁴.

Исследование живого опыта ребенка показывает, что материя восприятия предстает перед ним иначе, чем перед взрослым человеком. Ребенок проходит не путь синтеза разрозненных ощущений, но путь анализа: при овладении суждением анализирует первоначальное синестетическое ощущение и постепенно научается их различению, поскольку изначальной для него является направленность на окружение целокупностью тела, а соответственно и связи между чувствами должны быть у него гораздо сильнее, чем у взрослого. Переход к членящему

⁵⁰² Ibid. P. 136.

⁵⁰³ Ibid. P. 141.

⁵⁰⁴ Ibid. P. 143.

мышлению, его освоение отражается моментом в развитии ребенка, когда тот начинает создавать внутренние модели объектов, что видно в детском рисунке, который «развивается параллельно осознанию живого тела»⁵⁰⁵. Схематично изображаемый «человечек» с осознанием ребенком собственного живого тела постепенно дополняется новыми частями, а затем, с развитием спектра активности ребенка — различными моторными интенциями. Данное развитие говорит уже о возвращении ребенка к целостному восприятию собственного тела, овладению телесной схемой.

Вслед за Анри Валлоном Мерло-Понти считает, что модель классической психологии, понимание Другого через кинестезу, несостоятельна, поскольку кинестеза «есть факт психологии взрослого. В отношениях со своим телом ребенок не различает то, что дано интроцептивно от того, что дано извне»⁵⁰⁶, поскольку еще не ограничен собственной жизнью. Он даже в прямом смысле есть в нескольких местах одновременно, пока, благодаря уже возможному для него телесному действию, не поймет идеального значения пространства, в котором его образ может быть отчужден от него Другим, и не откроет затем кинестезу. При том что ребенок не сразу приходит к отделению себя от своего отражения в зеркале, он уже обладает к этому моменту тем, что позволяет ему идентифицировать внешнее и внутреннее.

Это наблюдение подводит нас к пониманию еще одного смысла второй части проекта Мерло-Понти. Тело должно быть рассмотрено не как сумма внешних ощущений и кинестезы, но через систему эквивалентов телесных положений и окружения, которая «не может быть сведена к сумме ощущений, поскольку включает как пространственную осведомленность о собственном теле, так и единство, охватывающее все данное в ощущениях»⁵⁰⁷. Телесная схема мгновенно передаваема от одного человека к другому и не требует соотнесения каких-либо чувственных

⁵⁰⁵ Ibid. P. 171.

⁵⁰⁶ Ibid. P. 253.

⁵⁰⁷ Ibid. P. 145.

образов в классическом понимании как сохраненных в сознании и ослабевших восприятий. Мерло-Понти предполагает иное понимание образа — это убеждение, в котором слиты воедино воображение и воплощение. Так, актеру «удается воплотить другое лицо в субстанции — собственном живом теле, — которое совершенно отличается от воплощаемого лица», создать убеждение, при котором «тело населяется стилем поведения отсутствующего лица. Тело становится образом этого лица»⁵⁰⁸. Тело само оказывается исчерпывающим образом себя. С точки зрения детской психологии, тело не должно рассматриваться как объект, участвующий в развитии ребенка, а исследуется как центральный общий феномен коррелятивного развития феноменального тела и тела в межличностных отношениях. Детская психология и педагогика должны ориентироваться на этот живой образ, если хотят действительного понимания механизмов детского развития, ориентированного ни на цель взрослой рациональности, ни на чисто материальные причины.

3.3. Понятие телесной схемы в «Феноменологии восприятия»

Мерло-Понти впервые заводит речь о телесной схеме в «Структуре поведения» и говорит о ней как об образе организма в нервной системе: если нервная система целостна, то «более соответствовало бы фактам считать ее местом формирования общего “образа” организма, в котором находит выражение локальное состояние каждой части»⁵⁰⁹. Этот «образ», считает философ, можно также назвать телесной схемой.

Понятие телесной схемы появляется в неврологии и психологии в начале двадцатого века. Арнольд Пик в книге 1908 года «Исследования патологии мозга и психологии»⁵¹⁰ говорит о преимущественно оптическом представлении о теле, создаваемом сознанием из зрительных,

⁵⁰⁸ Ibid. P. 177.

⁵⁰⁹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 22.

⁵¹⁰ Pick A. Studien zur Hirnpathologie und Psychologie. Berlin, 1908.

осязательных и кинестетических данных в целях ориентирования, а Генри Хед в статье 1911 года «Сенсорные нарушения, вызванные церебральными повреждениями» связывает неспособность локализовать части тела и управлять их положением с разрывом или невозможностью отношений чувственных данных с установленной организмом схемой положений тела, которая есть «стандарт, по которому все последующие изменения положения тела оцениваются до того, как стать осознанными»⁵¹¹.

Терминологическое определение и широкое применение понятие находит у Пауля Шильдера, который посвящает сознанию собственного тела книгу «Телесная схема». Вслед за Пиком Шильдер определяет телесную схему как «пространственный образ каждого о самом себе»⁵¹², а вслед за Хедом развивает теорию о том, что мозг хранит впечатления, образующие с течением времени «организованные модели нас самих, которые можно описать как схемы; эти схемы изменяют впечатления чувствительности таким образом, что окончательное восприятие положения или места осознаются уже в связи с предыдущими впечатлениями»⁵¹³. Шильдер подробно рассматривает нарушения центральной нервной системы, вызванные ими патологии, например, аллоэстезию, а также феномены, следующие за нарушением целостности организма, такие как появление фантомных органов, — то есть тот спектр тем, который составляет материал для размышлений и у Мерло-Понти, в особенности его «Феноменологии восприятия».

Телесная схема у Шильдера приобретает объединяющую и управляющую функции. Организм объединяет части тела в телесную схему для лучшего управления ими. Причем создаваемая организмом схема никогда «не есть сумма своих частей, но есть новое целое, гештальт,

⁵¹¹ Head H., Holmes G. Sensory Disturbances from Cerebral Liasons // Head H. Studies in Neurology. Vol. II. London, 1920. P. 605

⁵¹² Schilder P. Das Körperschema. Heidelberg, 1923. S. 2.

⁵¹³ Ibid.

если пользоваться популярным выражением»⁵¹⁴, то есть в анализе действий организма следует исходить из целей всего организма. Схемы — это «целесообразные вспомогательные аппараты, посредством которых очень быстро может быть выполнена особая задача, которая в отсутствии подобных заранее подготовленных схем не может быть выполнена без затруднений»⁵¹⁵. Один из выводов Шильдера в отношении аномалий телесного контроля гласит, что следует «искать нарушение не в центральном двигательном аппарате ..., но в том, что потеряна воля к власти над аппаратом»⁵¹⁶, следовательно, отсутствует целеполагание, а потому нарушаются механизмы формирования и применения телесной схемы для действия.

Понятие телесной схемы, если судить по его выражению у Шильдера, согласуется с исследованием «Структуры поведения» в том, что отражает подход к организму как целостности и необходимость учета его целей, его активного участия во взаимодействии с миром. Оно будет импонировать Мерло-Понти как феноменологу, поскольку заменяет пространственность организма пространностью. Если, как он считает, состояние системы зависит от всех действий и рефлексов, имеющих в ней место таким образом, что каждый из них находит отклик в ее совокупности, локализация рефлексов в частях организма лишается определяющего смысла: в схеме на место одной части организма может встать другая, лишь бы она воздействовала подобным образом на весь организм. Взаимоотношение изменений организма и поведения может быть объяснено не причинной связью, к организму не применим принцип механистической каузальности «одна причина - одно следствие», а через изменение схемы в соответствии с жизненными требованиями, в первую очередь требованием сохранения жизни и поддержания ее равновесия в отношении организма и мира. В отличие от психологов, однако, Мерло-

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ Ibid. S.85.

⁵¹⁶ Ibid.

Понти, принимая эйдетическую редукцию Гуссерля и модифицируя ее в духе Шелера как уже готовую способность усмотрения, будет говорить о телесной схеме как факте мира до рефлексивной тематизации⁵¹⁷.

В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти разбирает концепцию телесной схемы более подробно, поскольку она становится центральной для его понимания живого тела. Гуссерль в «Идеях», описывая основные характеристики живого тела, говорит о нем как ограниченном в явленности субъекту центре локализации ощущений, ориентирования и преобразования причинности в условность. Мерло-Понти подчеркивает, что живое тело не может быть объектом. Если для феноменологии видеть объект означает видеть его с определенной точки зрения, которая обладает интенциональной структурой объект-горизонт, и если объекты показывают себя, коль скоро имеют возможность спрятаться во взаимоотношениях с другими объектами, то, считает Мерло-Понти, нельзя вывести объект из этих взаимоотношений. В отношении других объектов мы могли бы согласиться на то, чтобы, идеализируя их, отказаться от точки зрения, как это делает здравый смысл и наука, но точка зрения собственного тела не может быть отброшена, поскольку сама дает первое и принципиально незавершенное представление о точке зрения.

Рассмотрение тела как объекта вне какой-либо точки зрения приводит к утрате контакта с этой незавершенностью, в результате чего «тело увлекает за собой интенциональные нити, которые связывают его с его окружением, и в итоге являют нам как воспринимающего субъекта, так и воспринимаемый мир»⁵¹⁸. При этом, как отмечает Штефан Кристенсен, «то, что живое тело тем не менее остается центром действия и отношений, что из него упорядочено мое отношение к миру и что я могу быть замкнут на себя как живого телесного субъекта, предполагает, что живое тело структурировано определенным, возможно уже не предметным

⁵¹⁷ См.: *Tiemersma D.* Body schema and body image: an interdisciplinary and philosophical study. Amsterdam, 1989. P. 226f.

⁵¹⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 107.

образом»⁵¹⁹. Отказ от телесной точки зрения невозможен в первую очередь по причинам, которые рассматривались в «Структуре поведения»: «если бы мы захотели ввести организм в универсум объектов и тем самым закрыть этот универсум, потребовалось бы выразить функционирование тела на языке, свойственном “бытию в себе”, и вскрыть в поведении линейную зависимость стимула и рецептора, рецептора и воспринимающего»⁵²⁰. Но этот язык, как было показано Мерло-Понти, не применим к организму.

Организм не может существовать без способности к преобразованию мира в спонтанной организации стимулов согласно своим жизненным целям. Также стимул может существовать, только если будет понят, то есть оформлен в пределах жизненной проблемы, установленной самим организмом в рамках жизненной среды, на которую он направлен. Тогда «тело наполняется осознанием тела, все его части одушевляются, поведение выходит за пределы отведенного ему сектора центральной нервной системы»⁵²¹. Все объекты априори получают структуру, которая придает им целостность и наделяет их существованием, как дополнение к их дообъективному видению в принципиальной незавершенности. Эта структура — тело, «то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего срачиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться»⁵²².

Как у Гуссерля, у Мерло-Понти тело — это незримая точка отсчета в ориентации и локализации ощущений. Как нечто привычное она дает возможность стабильного вхождения в мир и позволяет видеть объект и себя вне среды. С другой стороны, как наличная она дает возможность спонтанного вхождения и действия. Поэтому в теле переплетаются случайность и механистическая закономерность, условное и причинное.

⁵¹⁹ Kristensen S. Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität // *Alloa E., Bedorf T., Grunz C., Klass T. N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen, 2012 S. 25.

⁵²⁰ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 108.

⁵²¹ Там же. С. 111.

⁵²² Там же. С. 118.

При первом приближении телесная схема рассматривается как устоявшаяся закономерность и служит для объяснения организации телесного опыта. Изменения в телесной схеме дают имманентное значение движения и переводят его на язык ощущений. Мерло-Понти при этом обращает внимание на то, что структура, которой является телесная схема, не должна быть понята как набор точек, в определенном порядке расположенных в пространстве, которым соответствуют образы независимых друг от друга органов.

Если Шильдер представляет телесную схему как аппарат на службе у сознания, который в ходе развития человека постепенно выстраивается, посредством ассоциации собирая воедино множество способных далее к все более быстрому возрождению восприятий, то Мерло-Понти отказывается видеть в ней такой аппарат, потому, что, как мы указывали выше, восприятия для него есть убеждения в телесном бытии, а не удерживаемые в сознании ощущения. Вместо того, чтобы представлять собой готовый «чертеж тела в многократной экспозиции»⁵²³ — соединение точек, полученное в опыте, телесная схема, по Мерло-Понти, в каждый момент заново простирается от целого к частям, чтобы обеспечить саму возможность такого соединения. Дело в том, что, как объясняет Кристенсен, Мерло-Понти придерживается «концепции субъективности, при которой первично не различие между временем и местом и при которой ни сознание, ни мир не обладают преимуществом. Субъект, который как воспринимает движение как феноменологическое структурирование поля восприятия, должен сам быть пространственной сущностью, которая одновременно обладает способностью открытия пространства»⁵²⁴.

Если теперь проанализировать пространственное существование тела в указанной динамике, то телесная схема может быть понята как форма. Представленная в контексте какой-либо конкретной задачи, телесная

⁵²³ Там же. С. 138.

⁵²⁴ *Kristensen S. Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität. S. 31.*

схема придает условную «пространственность ситуации»⁵²⁵, зависящую от ее «здесь» как от нулевой точки ориентирования, той зоны небытия, которая говорит о пребывании в мире. Сама не являясь точкой, эта зона обуславливает возможность существования точек и фигур. Мерло-Понти считает, что пространство умопостигаемое бессмысленно без пространности ориентирования в телесной схеме и показывает на примерах, как интенции схватывания, связанные с познанием, обладают приоритетом над интенциями указания, связанными с определением: «пространственность тела осуществляет себя именно в действии»⁵²⁶.

Раскрывая значение тела как места организма в мире, философ представляет его как «оболочку привычных действий»⁵²⁷ и «средство внедрения в привычное окружение»⁵²⁸. Знание этого места равно выполняющему задачи организма действию, вовлеченному в конкретную среду. При этом в человеке действие одновременно понимается как виртуальная возможность действия. Виртуальная телесная схема объясняет его способность отстраняться от мира, чтобы «провести в данном мире границы, наметить направления, установить силовые линии, обустроить перспективы, одним словом, организовать данный мир в соответствии с проектами данного момента, выстроить на основе географического окружения определенную среду поведения, систему значений, извне выражающую внутреннюю активность субъекта»⁵²⁹. Мерло-Понти предостерегает, что в отношении этой способности у нас не может быть никакого знания кроме индуктивного. Виртуальность, абстракция, представление служат лишь названиями центрального феномена, наблюдать который в полной мере невозможно, как невозможно перевести зрительные феномены в кинестетические. Мы можем, однако, видеть этот центральный феномен в принципиально

⁵²⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 139.

⁵²⁶ Там же. С. 142.

⁵²⁷ Там же. С. 144.

⁵²⁸ Там же.

⁵²⁹ Там же. С. 154.

незавершенных вариациях поведения, где чувственные феномены нераздельны. Такое видение требует иного мышления, чем нацеленного на существование тела и сознания «в себе». Рассмотрение тела и сознания через призму поведения сохраняет возможность их существования «для себя» различными способами, которые Мерло-Понти классифицирует с точки зрения структуры.

Тело, или телесная схема, — это такая общая для всего живого структура, которая обладает целостностным значением и как деятельность передает это значение различному опыту, «располагает объекты вокруг себя в качестве следов своих собственных действий, но и опирается на них, чтобы перейти к другим, спонтанным действиям»⁵³⁰. Эту деятельность самосоздания устойчивой целостности можно назвать сознанием. О сознании можно сказать, что нечто уже есть для него без всякого представления, если это нечто включено в мир посредством тела. Все действие в мире есть не действие в сумме предустановленных отношений точек времени и пространства, но синтез бесконечных отношений, в которые вовлекается тело, поэтому включение в мир надо понимать как слияние чего-либо с пространством и временем тела, определенную «практогнозию», существующую до сигнальных или символических структур: «нормальный человек обладает своим телом не только как системой актуальных позиций, но также и как открытой системой бесконечного числа эквивалентных позиций в рамках иных ориентаций. Телесная схема будет этой «системой соответствий, непосредственно данным инвариантом, который позволяет мгновенно переносить из одного места в другое различные двигательные задачи»⁵³¹.

Итак, согласно Мерло-Понти, тело — это система соответствий, и в случае человека сознание и тело может распространяться на объекты помимо собственного объективного тела. Основную задачу сознания можно представить как обновляющую реорганизацию телесной схемы, в

⁵³⁰ Там же. С. 183.

⁵³¹ Там же. С. 190.

которой происходит усвоение движений телом и согласование намерений и действия. Усвоение позволяет распространить границу тела за пределы его феноменальной объективной границы действия как границу намерений, поэтому телесная схема, по мнению Мерло-Понти, может включить в себя множество объектов и «привлечь их к участию в объемности собственного тела»⁵³². Таким образом, границы тела как способа обладания миром включают с одной стороны, действия, направленные на поддержание усвоенного, на поддержание жизни, и, с другой стороны, намерения, направленные на поиск нового значения, а так как не все значение может быть найдено действием объективного тела, сознание создает вокруг него мир культуры.

Синтез тела осуществляется в привязке к определенному миру, но нельзя понимать его как согласование чувственных аспектов и физических частей, поскольку тело есть уже данная в целостности значения согласованность, которая развивается в постоянном диалектическом поиске равновесия и выводящего из равновесия более богатого значения, уже присутствующего в нем в качестве постоянной нехватки. В этом свете «тело можно сравнить не с физическим объектом, а, скорее, с произведением искусства»⁵³³.

Телесная схема в ее естественном проявлении обнаруживается в общем пространственном действии тела и лучше всего может быть понята через динамический подход. Как формулирует его Бернхардт Вальденфельс, при нем «речь идет не только о простом образе или осознанной общности существующих частей тела, но об определенной позе живого тела, определенной действительными или возможными задачами»⁵³⁴. Телесная схема как культурное произведение наиболее отчетливо проявляется в таких сферах поведения и опыта, которые характеризуются очевидной интерсубъективностью: это половые

⁵³² Там же. С. 192.

⁵³³ Там же. С. 201.

⁵³⁴ *Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 114.*

отношения и язык. Видимое тело другого человека размечено для человека, имеющего представление о половом измерении жизни, дополнительной телесной схемой сексуального. Нормальная сексуальность является постоянным недостатком, который восполняется способностью «проецировать перед собой сексуальный мир, помещать себя в эротическую ситуацию, или же, когда ситуация наметилась, поддержать ее, дать ей ход вплоть до удовлетворения»⁵³⁵. Сфера сексуального поведения такова, что в ней значение существует исключительно в мире, в обращении между телами, оно не может быть понято без живого опыта сексуальности⁵³⁶. Психоанализ указал на преимущественную бессознательность сексуального бытия, не осознаваемую, но все же понимаемую и используемую человеком логику творения сексуального равновесия. К этому Мерло-Понти добавляет, что оно служит точкой перехода от личного к анонимному существованию и наоборот: предоставляет возможность сознанию стать анонимным и пассивным, а помещением в эротическую ситуацию открывает его миру, притягивает недоступной воплощенному существованию полнотой вещественного и одновременно формирует сознание неполноты формы действия. Сексуальность дает понять, что «человек — это историческая идея, а не естественный вид»⁵³⁷, он существует: с точки зрения мышления, человек не может быть привязан к телесной организации, он должен быть функциональным целым, но с точки зрения его общей жизненной функции, он не может быть чистым мышлением, поскольку только телесная организация оживляет мышление, наделяет его собственно человеческими способами оформления мира.

Еще одним таким моментом, где может быть видна телесная схема, то есть бессознательно соблюдаемая логика выхода из равновесия и его восстановления, является язык. Метафорически о языке можно сказать,

⁵³⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 208.

⁵³⁶ Это также область особого интенционального чувствования, о котором говорят Гуссерль и Шелер. См.: Waldenfels B. Das leibliche Selbst. S. 325f.

⁵³⁷ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 225-226.

что мысль населяет его так, как сознание населяет тело, и отношения эти двусторонние, то есть язык так же населяет мышление, как тело есть само обозначаемая им мысль или интенция. Язык предполагает постоянное помещение тела в ситуацию и «усилие по переоткрытию времени»⁵³⁸, так язык оглашением возвращает действие в прошлое или направляет его к будущему. Мерло-Понти считает, что язык как телесный жест основан не на интеллектуальной интерпретации общепризнанного значения в его вещественной идентичности, но на интуиции, имитации, «слепом признании»⁵³⁹ соединения мысли и выражения. Язык является аналогом телесного жеста, поэтому языковое понимание строится так же, как понимание телесного поведения, через интенции, которые «населяют» индивидуальные тела. В языковом, как и в сексуальном, каждое новое поколение живым опытом понимает жесты и соответствующие интенции без того, чтобы отдавать себе отчет в их языковой интерпретации. Спонтанность оформления живого опыта и его ситуативность определяют свободу жеста. Человек постоянно переоткрывает свое тело и мир, его тело «присваивает себе в бесконечной серии разрозненных актов ядра значений, которые превышают и преобразуют его естественные способности»⁵⁴⁰. Поэтому жест, в том числе язык как фонетический жест, есть искусственный знак, трансцендентный по отношению к биологической структуре тела, о чем свидетельствует разнообразие языковых и неязыковых способов выражения в различных культурах, и нельзя понять язык и тело с помощью идей. Это возможно только в живом опыте воплощения. Без онтологии этого опыта и без понятия телесной схемы, занимавших Мерло-Понти в «Структуре поведения» и «Феноменологии восприятия», не может быть раскрыто то «непонятное знание», о котором французский философ говорит в поздних лекциях, работах, заметках: «В поздней онтологии телесная схема получает так

⁵³⁸ Там же. С. 237.

⁵³⁹ Там же. С. 242.

⁵⁴⁰ Там же. С. 252.

сказать трансцендентальное значение, поскольку она представляет для субъекта невидимую и необходимую структуру его бытия-к-миру»⁵⁴¹.

⁵⁴¹ *Kristensen S.* Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität. S. 32. О трансцендентальном характере телесной схемы т.ж. см.: *Tiemersma D.* Body schema and body image. P. 232f.

4. Современные интерпретации феноменологической проблемы телесности

Теперь, обернувшись на историю появления понятия «живого тела» в феноменологии Гуссерля, его развития у Гуссерля, а затем у Мерло-Понти, мы можем попытаться понять, что же есть проблема телесности в феноменологии. Основу этой проблемы составляет выявление феноменологическим методом различий между установками, как то: естественная, психологическая, персоналистическая, феноменологическая и т. п. Каждая установка обладает особым пониманием тела; поэтому, следуя стремлению к универсальности, феноменология старается раскрыть те акты сознания, в которых создается представление о природном теле, одушевленном теле, воплощенном субъекте, и открыть в этих актах телесность в ее перводанном смысле. Изучая структуру телесного опыта и структуру телесного познания, отдельные модификации опыта, которые конститутивно связаны с телесностью, Гуссерль, конечно, задается вопросом: возможны ли опыт и познание без телесной устроенности вообще, является ли понимание телесности необходимым для понимания духа? Если нет, то, как предлагает Мерло-Понти, необходимо буквально понимать телесную метафорику, начиная с ранних работ Гуссерля. Наиболее конкретно эта проблема сформулирована у американского феноменолога Ричарда Занера на первых страницах «Проблемы воплощения»: ссылаясь на первую книгу «Идей», он считает что вопрос заключается в возможности трансцендентального характера сознания без его участия в природе как одушевленного организма⁵⁴².

Формулировка Занера охватывает два направления движения: от тела к сознанию и от сознания к телу. Так как эти направления присущи традиционной проблеме отношения тела и сознания, последнюю можно искать в феноменологии и принять за феноменологическую проблему

⁵⁴² *Zaner R.M. The Problem of Embodiment. P. vii ff.*

телесности. Разницу между ними отчетливо показывает статья современного бельгийского феноменолога Марка Ришира «Проблема воплощения в феноменологии». Ришир в первую очередь перечисляет варианты решения проблемы взаимодействия между неизменной самоочевидностью внутреннего и переменчивым потоком внешнего или «имманентной временностью развёртывания психической жизни и мышления и трансцендентной и “инертной” пространственностью внешней природы»⁵⁴³: естественные науки, психология, когнитивные науки стремятся редуцировать указанное взаимодействие к какому-либо виду каузальности: физическому, символическому или топографическому.

Если внимательно приглядеться к этим решениям, то окажется, что каждое предлагает лишь «новую версию “шишковидной железы”»⁵⁴⁴ — обращается к различным символам, тогда как в феноменологии само взаимодействие выявляется как абстракция, сконструированная для нужд определенной, нацеленной на функциональность бытия рациональности, поскольку внимание феноменологии направлено в том числе и на нефункциональное и не сводит феномены к «“стазису” совпадения себя с собой, автоматическому приведению себя в соответствие с собой»⁵⁴⁵, аналогичному самоочевидности сознания. Большинство феноменов, напротив, относятся к примордиальному и неочевидному, которое феноменология называет живым телом, где и рождаются неразделенными тело и душа. Для феноменологии их взаимодействия попросту нет, а есть проблема лежащего в основании временности и пространственности отношения живого тела к себе: загадочным образом при контакте с Другим внутреннее живое тело становится внешним, «воплощение в собственном теле делает недоступным мне прямое или непосредственное восприятие чужого внутреннего»⁵⁴⁶, но Я безошибочно узнаю в Другом

⁵⁴³ *Richir M.* Le problème de l'incarnation en phénoménologie // *Haroche, M.P.* (Ed.), *L'âme et le corps. Philosophie et psychiatrie.* Paris, 1990. P. 163.

⁵⁴⁴ *Ibid.* P. 166.

⁵⁴⁵ *Ibid.* P. 167. Против чего, согласно Риширу, направлено гуссерлевское «назад к самим вещам».

⁵⁴⁶ *Ibid.* P. 176.

обладающего телом, душой и отношением к миру. Натурализованное тело, в котором происходит воплощение, возможно, ради защиты от неясности примордиального, мешает нам видеть живое дорефлективное тело.

Мишель Анри известен как философ, вслед за Мерло-Понти сделавший тело одним из центральных понятий феноменологического исследования. В первую очередь он обращает внимание на бездну различия между объективным материальным телом физики и живым телом людей как воплощенных существ, которая не позволяет считать последние всего лишь более совершенным механизмом. В книге «Воплощение. Феноменология плоти» эта бездна приобретает особое значение. Для Анри ясно, что «воплощение не состоит в обладании телом, своего рода предложением себя как “бытия телесного” и, следовательно, материального, той неотъемлемой части вселенной, которой приписано качественное»⁵⁴⁷. Как и для Мерло-Понти, для него воплощение заключается в обладании знанием воплощения, пусть даже не отрефлексированным и концептуально невыразимым. Анри считает, что по этой причине через анализ тела можно прийти к анализу особого рода молчаливого истинного слова: в конечном счете феноменологическая проблема телесности выводит французского философа к основам христианства, а именно к пониманию концепции воплощенного Логоса. Некоторые исследователи отмечают, что хотя эта христологическая проблема находится за пределами интересов феноменологии, не имеет отношения к ее собственной проблеме телесности и может быть рассмотрена только как феномен религии, можно говорить о влиянии христологической проблемы воплощения на феноменологию, остатках христианства в философии Гуссерля. Это объясняет теологический поворот во французской феноменологии, в том числе в лице Мишеля Анри⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ Henry M. Incarnation. Une Philosophie de la chair. Paris, 2000. P. 9.

⁵⁴⁸ См.: Beaulieu A. L'incarnation phénoménologique à l'épreuve du «corps sans organes» // Laval théologique

Ранее Мишель Анри также продолжил исследования онтологического характера, начатые Гуссерлем во второй книге «Идей» и продолженные Мерло-Понти. Различения, проведенные Анри в книге «Философия и феноменология тела», имеют огромную ценность для понимания философии его предшественников. Согласно французскому философу, проблема телесности заключается в том, что, если феноменология изначально обращена к сфере имманентного сознания, понятие живого тела как бытия трансцендентного, не может не подвергнуться определенным модификациям, чтобы стать предметом феноменологической рефлексии. Обращая внимание на отношение тела и сознания, феноменология открывает, что это отношение «оказывается основой нашей идеи случайности, более того, основой самого факта, что такая случайность и даже случайные факты в целом возможны для нас, структурой, не только укорененной в человеческой природе, но необходимо ее определяющей»⁵⁴⁹. Поэтому феноменология не интересуется вопросом природы отношения души и тела, но находит в самом этом отношении «живое тело» как аномальный онтологический регион и даже нечто большее, поскольку для него возникает уже другая проблема — присутствия живого тела трансцендентного в имманентном и наоборот. Уже Мерло-Понти настаивает на том, что в силу необходимости решения проблемы телесности, понимания поведения и знания тела, феноменологическое исследование должно начинаться не с чистого, но с воплощенного человеческого сознания как примордиально вероятного. Взятое максимально широко, феноменологическое понятие живого тела отличается от тела биологии, одушевленного тела животных вообще, личного тела человека как феноменов — это фундамент каждого из онтологических регионов и особых типов феноменов, необходимый также для существования трансцендентальной субъективности. Благодаря

et philosophique. 2004. Vol. 60. Nr. 2. P. 301-316.; *Depraz N. L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique?* // Tijdschrift voor Filosofie. 1993. Nr. 3. P. 496-518.

⁵⁴⁹ *Henry M. Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, 2011. P. 2..

интересу к проблематике телесности, феноменология способна установить живое тело в качестве первого трансцендентального субъекта, таким образом переосмысливая классическое понятие трансцендентальности, приводящее к возникновению проблем для человеческой жизни.

Опасности нигилизма или психологизма, которые следуют из классического понимания трансцендентального, доведенного до его предела, заставляет нас вспомнить об Артуре Шопенгауэре, в диалоге с наследниками философских концепций которого рождалось феноменологическое понимание телесности. Можно считать Шопенгауэра идеалистом, тогда феноменологическая критика Мерло-Понти направлена и против него. Можно вспомнить также, что феноменология в лице Макса Шелера критикует Шопенгауэровский элемент в теории вчувствования Липпса. Но если принять во внимание то, что Шопенгауэр обладал особым пониманием идеализма, который противопоставлял метафизическому реализму, к представителям которого относил, например, такого общепризнанного идеалиста, как Гегель; если учесть, что Шопенгауэр, как и Мерло-Понти, критикует и механицизм, т. е. материализм, и витализм, т. е. идеализм, находя третий путь; немецкий и французский мыслители имеют больше общего, чем очевидное сходство в центральном положении тела в их философиях, в котором можно увидеть «экзистенциалистский» характер идей. Первые шаги к сравнению Шопенгауэра и Мерло-Понти, которое способно дать новый взгляд на мысли обоих философов и при этом является совершенно неразработанным направлением исследования, делает немецкий исследователь Даниэль Шмиккинг⁵⁵⁰. При минимальном влиянии Шопенгауэра на французскую философию в целом, Шопенгауэра и Мерло-Понти можно сопоставить по многим позициям. Помимо интереса к телу это обращение к человеку, это философия о людях и философствование не бестелесного духа, но подчеркнуто человеческое,

⁵⁵⁰ *Schmicking D.* Schopenhauer und Merleau-Ponty — eine erste Annäherung // *Jeske M., Kößler M.* Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012. S. 107-147.

которое определяется изначальной загадочностью знания, неоднозначностью целей и значений в жизни личности; это возможность подлинной жизни, примеры которой философы находят не в науке, но в искусстве. Наконец, это поиск новой рациональности, переопределение идеи разума через его нахождение в мире и вытекающий из этого отход от исследования исключительно позитивных измерений человеческой жизни.

Самое главное, что можно было бы вынести из подробного сравнения Шопенгауэра и Мерло-Понти, будь оно проведено, — это то, что при всем внимании к телу философия может оставаться трансцендентальной благодаря особому его пониманию⁵⁵¹. Анализ философии Мерло-Понти позволяет предполагать, что он, чтобы показать необходимость телесной интенциональности для формирования опыта, «применил к кантовской способности рассудка стратегию аргументации, которую Кант применяет к способности разума, и подверг кантовский идеализм критике, которой Кант подвергает трансцендентальный реализм»⁵⁵², что тоже наводит нас на мысли о Шопенгауэре и его варианте трансцендентального идеализма, поменявшем местами кантовские рассудок и разум, вернув их, как он считал, на их законные места. Эти изменения приводят к необходимости отказаться от тела как объективного и понять его в сокрытом за явлением или представлением дообъективном: живом теле Мерло-Понти или воле Шопенгауэра.

На том, что философия Мерло-Понти — это продолжение трансцендентальной феноменологии Гуссерля, т. е. сама имеет трансцендентальный характер, хотя роль трансцендентального субъекта в ней отдается телу, настаивает Дэн Захави в разделе «Феноменология» в «Гиде Рутледж по философии двадцатого века». Обращаясь к рукописному наследию Гуссерля, Захави указывает на несправедливость

⁵⁵¹ Так, Даниэль Шуббе предлагает считать волю у Шопенгауэра живым телом, которое тематизирует феноменология. См.: *Schubbe D. Schopenhauers verdeckte Entdeckung des Leibes - Anknüpfungspunkte an phänomenologische Beschreibungen der Leib- Körper-Differenz // Jeske M., Koßler M. Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012. S. 83-106.*

⁵⁵² Gardner S. Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception. на правах неопубликованной рукописи http://sas-space.sas.ac.uk/375/1/S_Gardner_Ponty.doc P. 24.

распространенного убеждения, что «Гуссерль до самого конца оставался интеллектуалистом, идеалистом и солипсистом, несмотря на то, что говорил Мерло-Понти в опровержение этого»⁵⁵³. Феноменология уже в лице Гуссерля делает шаг от кантианской трансцендентальной субъективности к трансцендентальной intersубъективности, а Мерло-Понти, пользуясь его наработками и не отказываясь от его общей теории, говорит о телесной природе этой intersубъективности — благодаря телу происходит осознание субъектом себя и своего отношения к миру. Указанные шаги феноменологии неизбежны. Развитие темы intersубъективности у Гуссерля в попытках преодолеть солипсизм приводит к тому, что, начиная с периода «Идей», немецкий философ приходит к необходимости понимания этой темы через воплощенное существование. Здесь Захави отсылает нас к тому Гуссерлианы «Трансцендентальный идеализм», где Гуссерль прямо заявляет: «Возможность опыта мира вещей ... предполагает, что субъект опыта принадлежит опытному миру, поскольку обладает в этом мире живым телом»⁵⁵⁴. Это, конечно, отнюдь не значит, что мы должны обратить внимание на феномен объективного тела или интроспективно данного живого тела, социального тела, каким мы можем описать его, поскольку «феноменологический интерес к субъективности не мотивирован относительно тривиальной идеей, что для понимания феноменов сознания необходимо учитывать перспективу от первого лица»⁵⁵⁵. Трансцендентальные структуры, которые выявляет феноменология, должны иметь другое отношение к опыту, если мы хотим, чтобы этот философский проект имел смысл. В этом ключе феноменологию можно было бы даже назвать личной наукой каждого, постоянной рефлексией и медитацией воплощенного субъекта. Она бесполезна для попыток

⁵⁵³ Zahavi D. *The Phenomenological Tradition // Moran, D. (ed.) Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. London, 2008. P. 662.

⁵⁵⁴ Husserl E. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, 2003. S. 133. Текст датирован 1914 годом.

⁵⁵⁵ Zahavi D. *The Phenomenological Tradition*. P. 674.

выяснить, что происходит в сознании демона Лапласа, но способна показать, зачем наука нужна человеку как один из способов придания смысла миру многих субъектов, раз мы обречены на смысл, как говорил Мерло-Понти.

Наука, однако, обеспокоена тем, что при современном положении дел в политике и этике ее исследования человеческого субъекта должны обращать внимание на область личностного содержания, но так как традиционными средствами науки пробраться в эту область затруднительно, она изыскивает пути применения результатов таких направлений мысли, как феноменология. Феноменология показывает, как сделать науку осмысленной, но не как наука. Феноменология настаивает на том, что правильное понимание мира требует отказа от его естественного принятия как данности. При этом она не открывает какого-то особенного измерения, она не приемлет реализма, а сознание феноменолога не переходит в иное состояние, оно работает с тем же восприятием. Просто акцент смещается, возможно так, как он смещается с вазы на лица в иллюзии вазы Рубина. Интересующее феноменологию там же, в сознании, на той же картинке, но очерчивает реальное научного или естественное сознание его значением и возможностью, которые, как показывают Гуссерль и Мерло-Понти, тесно связаны с существованием человека как живого тела. И «-логия» в ее названии сбивает с толку, если не признать, что феноменология — наука иного типа, как было отмечено выше, личная. В варианте, разработанном Мерло-Понти, ее даже можно назвать «трансцендентальной практикой». Таково не лишнее некоторой истинности мнение английского философа Барри Смита: феноменология Мерло-Понти — это «дело в генерировании “ситуативной мысли”, выражающей телесно-интенциональную ориентацию в (индивидуальном и общем) мире, — например, в практиках сопротивления угнетению»⁵⁵⁶. В своем трансцендентализме феноменология способна смотреть за пределы

⁵⁵⁶ *Smith B.* Merleau-Ponty and the Naturalization of Phenomenology // *Philosophy Today*. 2010. 54 (Supplement). P. 159.

философии в целом.

Несмотря на очевидность преемственности между Гуссерлем и Мерло-Понти сегодня существует распространенный взгляд на эту проблему. Тейлор Карман в статье «Тело у Гуссерля и Мерло-Понти» выражает этот взгляд так: «Феноменология Мерло-Понти является радикальным, хотя и осторожным отходом не только от гуссерлевской теории интенциональности в общем, но и от его представления об интенциональном конституировании тела и роли тела в опыте восприятия в частности»⁵⁵⁷. Более того, он считает, что Гуссерль вообще рассматривает живое тело как псевдо-объект, в котором интенционально локализуются тактильные ощущения, тогда как Мерло-Понти говорит о примате живой телесной интенциональности. Карман считает, что в свете этого радикального шага безуспешными становятся все попытки Мерло-Понти показать преемственность между своей и гуссерлевской феноменологией. Однако факт преемственности налицо: Мерло-Понти берет в свой инструментарий те свойства живого тела, которые выделяет Гуссерль во второй книге «Идей». В первую очередь, конститутивную роль тела в опыте как месте локализации ощущений.

В представлении Карманом концепции живого тела в феноменологии Гуссерля доминируют те элементы, которые мы отнесли бы к самым ранним попыткам разработки проблемы немецким философом. Живое тело описано как нечто из области реального, трансцендентного сознанию, как материальное природное бытие, которое приписывается воспринимаемому телу. Разворачивается теория об остаточном дуализме в философии Гуссерля, которая подкрепляется цитатами из первой книги «Идей» о сознании как отделенном от реальности пропастью смысла. Следует помнить, однако, что как Гуссерль различает живое тело и объективное тело, так он различает и два сознания. В данных отрывках речь идет о психологическом сознании, то есть о переживаниях

⁵⁵⁷ *Carman T.* The Body in Husserl and Merleau-Ponty // *Philosophical Topics*. Fall 1999. Vol. 27, no. 2. P. 205.

сознающего субъекта в мире, а то сознание, которое стремится раскрыть Гуссерль, и есть «пропасть значения» между объективным телом и психологическим субъектом. Возможно, оно и есть также живое тело, ведь Гуссерль развивает свое понимание тела не как материального тела, но как ускользающего от определения в качестве субъекта или объекта (традиционно души и тела). В этом развитии он постепенно приходит к тому, что личность как включающая живое тело предшествует психологическому сознанию, и о логичности такой позиции для феноменологии говорит пример Макса Шелера.

Тем не менее, Карман связывает тело исключительно с локализацией тактильных ощущений, что выдает натуралистический уклон его интерпретации. В защиту приведено несколько цитат из второй книги «Идей», но обращение к самому Гуссерлю показывает отход от его мысли. После рассмотрения локализации тактильных ощущений Гуссерль пишет: «Живое тело предстает в зрении как любая другая вещь, но живым телом становится через вложение тактильных ощущений, вложение болевых ощущений и т.п., говоря короче, благодаря локализации ощущений как ощущений»⁵⁵⁸. Когда Гуссерль говорит о том, что тело является местом локализации ощущений, речь идет не о видимом конституированном материальном живом теле и вложении в него каких-либо ощущений, а о живом теле как возможности локализации. Судить так нам дает антипсихологическая позиция Гуссерля в вопросе об интерсубъективности. Тело воспринимается как живое тело не потому, что в него можно вложить ощущения, но через саму возможность ощущения ощущения и благодаря ей. Там, где Карман находит различия между философией Гуссерля и Мерло-Понти, наша работа подтверждает модель развития идей Гуссерля, предложенную Мерло-Понти: в феноменологии Гуссерля заметен переход к новой концепции живого тела во второй книге «Идей». По сравнению с первой в этой книге живое тело уже играет

⁵⁵⁸ Husserl E. Ideen II. S. 151.

центральную роль, которая будет ключом к новому развитию проблематики у Мерло-Понти.

Статья Кармана заряжена особой интерпретацией Гуссерля через Фреге, предложенной Дагфинном Фоллесдалем и видящей в его феноменологии определенный дуализм объекта и содержания, с которым покончил Мерло-Понти, разработав свою онтологию, феноменологическую и одновременно лишенную важных феноменологических принципов. Поэтому многие философы, такие как популяризатор идей французского феноменолога в когнитивистике Хьюберт Дрейфус, ученик Фоллесдаля, считают, что можно не только результаты исследований в области когнитивной науки использовать для нужд феноменологии, но и результаты феноменологии — для модификации когнитивистского проекта. Эту программу смело называют натурализацией феноменологии. Примеры такой натурализации уже многочисленны. На опыт феноменологии стараются опереться исследования «воплощенного познания» в лингвистике, биологии, робототехнике и прочих областях науки, часто в рамках когнитивистики. Джордж Лакофф и Марк Джонсон в книге «Философия по плоти» предлагают проект эмпирической «когнитивной науки философии»⁵⁵⁹, а в известной книге «Метафоры, которыми мы живем» говорят о формировании языка и сознания телесным опытом. Они привлекают внимание к следующему факту: ориентационные метафоры языка зависят от того, что «наше тело обладает определенными свойствами и функционирует определенным образом в окружающем нас физическом мире»⁵⁶⁰. Такая постановка вопроса, однако, исключает обращение к феноменологии — Гуссерль выступал против какого-либо видового релятивизма⁵⁶¹. Британский философ Энди Кларк предлагает отказаться от теорий «искусственно разводящих мышление и воплощенное

⁵⁵⁹ *Lakoff G. Johnson M. Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York, 1999. P. 338.*

⁵⁶⁰ *Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 35.*

⁵⁶¹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. С. 111. и далее

действие»⁵⁶², предлагая модель циклов взаимодействия организма со средой, опираясь, в числе прочего, на работы Мориса Мерло-Понти и Жана Пиаже — философов, обладавших радикально отличающимися взглядами на психологию развития ребенка. И когда Дрейфус говорит о «роли тела в организации и интеграции нашего опыта»⁵⁶³, когда Франциско Варела⁵⁶⁴, Эван Томпсон и Элеанор Рош, ссылаясь на Мерло-Понти, предлагают рассматривать «тело одновременно как физическую и живую эмпирическую структуру — говоря короче, одновременно «внешнее» и «внутреннее», биологическое и феноменологическое»⁵⁶⁵, они демонстрируют искажение феноменологической позиции, потому что в таких проектах смешиваются важные различия, полученные Гуссерлем и Мерло-Понти в результате феноменологического анализа.

С одной из частей программы натурализации феноменологии — использованием науки для нужд феноменологии, казалось бы, не должно быть проблем: исследователи часто приводят в пример Мерло-Понти, который обращался к опыту гештальт-психологии при формировании собственной теории. Однако следует обратить особое внимание на то, как Мерло-Понти использует психологические описания. Если мы возьмем исследование патологий, то вряд ли феноменолога интересует то, что происходит в сознании у больного⁵⁶⁶. Это интерес свойственный психологии и современной когнитивной науке — понять, что происходит в наблюдаемом «черном ящике», как осуществляется «обработка информации». Феноменология же показывает сознание из самого сознания. Работы Мерло-Понти — о том, как воспринимается восприятие больного, здоровье, норма и т. п. И восприятие живого тела Другого не говорит феноменологу о том, что «внутри» происходит нечто аналогичное

⁵⁶² Clark A. *Being There: Putting Mind, World, and Body Back Together*. Cambridge, MA, 1997. P. xiii.

⁵⁶³ Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. М., 1978. С. 198.

⁵⁶⁴ Ученик Умберто Матураны, разработавший вместе с ним концепцию аутопоэзиса в биологии.

⁵⁶⁵ Varela F, Thompson E., Rosch E. *The embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, 1991, P. xv.

⁵⁶⁶ В этой связи Юрген Зеевальд говорит о том, что исследования сознания Шнайдера — карикатура на науку. См.: Seewald J. *Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*. S. 30.

его собственному опыту. Феноменологу оно дает понять нечто о себе, а точнее о том, что между мной и другим; восприятие живого тела обращает его к интересубъективному. Это определяет феноменологию как школу, признающую приоритетность сферы человеческих смыслов для философского исследования и решения философских проблем.

Обостренное внимание современности к этой сфере, вызванное политическими и этическими императивами, обращает к феноменологии не только междисциплинарные исследования научного характера. Еще до выхода на междисциплинарный уровень философия отличная от феноменологии пытается усвоить ее опыт. Так, к феноменологическим идеям обращается современный прагматизм. На проблематичность таких попыток обращает внимание Скотт Айкин в статье «Прагматизм, натурализм и феноменология». Его анализ показывает, что «прагматики должны отказаться либо от натуралистической сущности прагматизма, либо от феноменологической традиции как антинатуралистической»⁵⁶⁷. Сказанное справедливо и в отношении когнитивной науки. Прагматизм и когнитивная наука, ввиду естественно-научной направленности, не подходят для анализа концепций, лишенных, говоря языком Фреге, чувственно воспринимаемого экстенционала, таких как математические знаки. Так, прагматизм вообще обходит стороной проблему референции подобных знаков, поскольку отказывается от традиционной концепции знания как истинного обоснованного мнения, но видит его исключительно как (эмпирически) обоснованное мнение, для которого указанные концепции не имеют объектов. В определенной мере это, однако, совершенно не так, если признать неестественный характер данных объектов и далее говорить о них как объектах особого рода — психических (для Гуссерля это значения, которые благодаря эпохе изолируются от того, что мы понимаем под референтами, и могут быть рассмотрены в «априорном» виде). Проблема прагматизма и когнитивной

⁵⁶⁷ *Aikin, Scott F. Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology // Human Studies. 2006. Vol. 29, Iss. 3. P. 37.*

науки здесь очевидно заключается в том, что они исключают из поля своего зрения определенный род объектов: естественная наука и построенная по ее образцу психология как прагматические ориентиры не могут служить основой, как минимум, части нашего знания. Примером такого знания, недоступного натурализму в принципе, но на определенном уровне доступном феноменологии, является знание о чужом воплощенном Я не в форме слепого копирования Другого или копирования Я и вложения его в Другого, но в форме понимания. Резюмируя словами Бернхардта Вальденфельса, «мышление живого тела (родительный падеж следует понимать здесь в обоих значениях) никоим образом не может быть заменено исследованием телесных механизмов, генетических программ и нейробиологических сетей»⁵⁶⁸.

Современный повсеместный прагматизм и сциентизм, ориентированность на результат, становятся причиной появления интеллектуальных течений, говорящих о преодолении ограничений человеческого тела техническими средствами — так называемом улучшении или усовершенствовании человека. Эти течения возникают в ходе осмысления более глобального мультидисциплинарного явления, чем когнитивная наука. Начало XXI столетия в научно-техническом плане характеризуется взаимовлиянием и сближением нанотехнологий, биотехнологий, информационных технологий и когнитивной науки — областей с наибольшим на данный момент инновационным потенциалом. Данные технологии сегодня описывают популярным термином НБИК - акронимом, составленным из первых букв названий областей, а явление их сближения называют НБИК-конвергенцией. Термин был введен Майклом Роко и Уильямом Бейнбриджем в отчете «Конвергенция технологий и усиление возможностей человека»⁵⁶⁹, подготовленном ими в 2002 году по заказу Национального научного фонда и Министерства торговли США.

⁵⁶⁸ *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. S. 13.

⁵⁶⁹ См.: *Roco M., Bainbridge W.* Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science, 2002, http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/1/NBIC_report.pdf

При этом главное не то, что объективный взгляд на человека может взять верх над «взглядом от первого лица», дай технологии возможности легко изменять человеческое тело. Если мы обратимся к феноменологии, которая, исследуя восприятие, парадоксальным образом не говорит ни о восприятии собственного тела, ни о восприятии тела Другого⁵⁷⁰, то мы увидим, что изменяется при модификации живого тела⁵⁷¹. Мерло-Понти показывает, что изменения собственного живого тела, не объективного, но именно в феноменологическом понимании, приводят к потере способности к восприятию, поскольку с его изменением изменяется нечто в intersubъективном измерении. Феноменология подтверждает один из самых веских аргументов против технического усовершенствования человеческого тела: его критики опасаются, что трансчеловек будет неспособен к живому и ценному опыту — опыту, который с точки зрения феноменологии, стоит в основании самой возможности появления науки, несущей нам технический прогресс. В концепции природы, разрабатываемой Мерло-Понти, не может произойти отстранения субъекта из-за неразрывности сознания и мира. Техническое усовершенствование человеческого тела, подкрепляющее разрывы, удобные научному натурализму, рискует полностью закрыть путь к этой природе, а затем и к свободе.

Если человек обречен на смысл, то он не может не изменять свое тело. Но изменять его он должен не как объект, а как «я могу», то есть тренироваться, читать, в целом учиться новым навыкам и оттачивать существующие, чтобы обладать большей свободой. Горы никогда не станут ниже для человека, но мы вынуждены осмыслять их и эту ситуацию и стремиться к покорению горных вершин трансцендентальной

⁵⁷⁰ См.: *Madison G. Did Merleau-Ponty have a Theory of Perception? // Busch T., Gallagher T. (eds.) Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism. Albany, 1992. P. 83-106.*

⁵⁷¹ «Что будет с дискуссией о преимуществах и рисках «улучшения тела», если тело в этой дискуссии будет рассматриваться не как совершенствуемое тело как телесная машина — носитель жизни, но как живое тело в более общем смысле?» — справедливый вопрос редакторов сборника «Живая телесность». См.: *Alloa E., Bedorf T., Grüny C., Klass T.N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012. S. 3*

практикой преодоления себя для поиска границ своей свободы⁵⁷². При этом должна сохраняться рациональность, мотивация которой не основана на целеполагании, чтобы наши цели не эксплуатировали нас, и статистической возможности, чтобы возможность была наделена смыслом, более широким, чем простое «да» или «нет». В феноменологическом понимании тела объединяется расщепленное историей мысли духовное и материальное⁵⁷³, что исключает варианты, при которых указанная практика без религиозного или философского значения, как зачастую йога в развитых странах, превратится в простую гимнастику для повышения работоспособности члена общества. Вопрос в том, почему вообще нужно лезть в горы, а не почему нужно преодолевать или не преодолевать горы.

⁵⁷² См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 555.

⁵⁷³ См.: Waldenfels B. Das Leibliche Selbst. S. 255ff.

Заключение

Проблема тела и телесного опыта имеет давнюю историю философских исследований. Однако лишь на рубеже XIX–XX вв. создаются условия для ее превращения в одну из центральных проблем современности, интерес к которой проявляют как экспериментальные области научного знания, широкий спектр социально-политических дисциплин, так и сама философия. Одна из главных целей диссертационного исследования заключалась в реконструкции проблемно-теоретического поля, благодаря которому это становится возможным. Центральное ядро данной проблемы образуют размышления философов о возможности общего всем субъектам (или, иначе, «интерсубъективного») опыта, вопросы о том, как следует мыслить субъективность другого человека (т.н. проблематика «Другого» в современной философии), а также попытки реконструировать конкретные механизмы человеческого восприятия. Развитие проблемы телесности в трудах классиков философии XX в. открывает новые перспективы для философии, позволяя уточнить наши понимания «духа», «сознания» и человека в целом.

В рамках определенной цели исследования было необходимо сосредоточиться на реконструкции взглядов основных мыслителей, которые задают модели проблематики в современности. Главной темой анализа стали труды Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Если благодаря первому проблема телесности приобретает ранг самостоятельной философской проблемы, то благодаря его французскому последователю эта проблематика высвобождается из узких рамок трансцендентальной философии сознания и связывается с самым широким кругом гуманитарных дисциплин. Разумеется, исследования как одного, так и другого философа были встроены во вполне определенные дискуссии начала XX в., что потребовало не только реконструкции терминологического аппарата проблематики, но и сопоставления идей

двух основных представителей этой традиции с разработками их современников (Т. Липпс, М. Шелер).

В современных исследованиях доминирующий подход к проблеме телесности задают т.н. «когнитивные науки». «Телесность» конкретизируется здесь в проблеме телесного воплощения сознания и возможности существования сознания, не зависящего от природы. Однако проведенное исследование показывает, что философская классика начала XX в. значительно богаче как по детальности проработки этой проблемы, так и по продуктивным выводам, которые можно из нее извлечь для современного гуманитарного знания. В частности, показано, что хотя Гуссерль задумывается о возможности опыта сознания без телесной устроенности, для феноменологического метода проблема заключается, скорее, в различении между установками сознания и необходимости формирования такого понимания телесности, которое будет представлять ее в изначальном, «оригинальном» смысле. Стремление к раскрытию оригинального смысла заставит Гуссерля еще в «Логических исследованиях» обратиться к телесной терминологии и качественному различению типов психических фактов на воплощенные (*leibhaft*) и образные (*bildhaft*). Одновременно с этим в психологии наблюдается развитие интереса к феномену кинестез (телесных факторов нашей познавательной активности), позволяющих связать движение, телесную природу и традиционные проблемы восприятия и познания. Понимая перспективность этого развития и одновременно рассматривая живую телесность как то, что сознание приписывает воспринимаемому, Гуссерль встречается с противоречием наличия в опыте компонента, возможно не зависящего от сознания, и знакомится с темой интерсубъективности.

Знакомство проходит через предложенную мюнхенским психологом Липпсом теорию вчувствования, которая позволяет обойти заключение по аналогии в доступе к душевной жизни Другого, тем самым сохранив оригинальность этого опыта для сознания. Липпс подчеркивает, что

телесную деятельность, данную в телесном событии, где мы имеем дело с образом тела, следует отличать от деятельности тела, данной в переживании еще до обращения на нее внимания, а затем через телесность связывает два вида доступа к телесному движению: через апперцепцию и через перцепцию. Человек способен к пониманию телесного выражения как предмета до встраивания его в систему психических отношений путем апперцепции. Гуссерль понимает апперцепцию как избыточную по отношению к переживанию, которое в феноменологическом смысле есть воплощенный (*leibhaft*) психический факт сознания. При освоении проблематики живое тело (*Leib*) рассматривается как апперципируемое, трансцендентное чистому сознанию, поэтому в случае воплощенности фактов сознания можно говорить на этом этапе только о телесной метафорике, которая относится к субъективному опыту, и живом теле, которое является производением сознания, данным как один из слоев в имманентном восприятии, могущий быть отделенным для получения несомненного смысла. Здесь Гуссерль, однако, впервые сталкивается с двумя проблемами: опасностью солипсизма и парадоксальным статусом собственного живого тела как центра отношений, определяющего опыт окружения и предметности, о чем он говорит в лекциях о вещи в пространстве.

Попытки решения этих проблем, свидетельство которых мы находим в рукописях Гуссерля, в дальней перспективе приведут его к отказу от рассмотрения живого тела как одного из физических тел, характеризуемого апперципируемым смыслом переживания. Живое тело теперь определяется через феноменологическое единство — оно есть носитель перцептивных полей, в котором оригинально воспринимается как телесное, так и духовное. Восприятие Другого возможно как наделение его способностью к психическому, лежащее в основе человеческого самовосприятия и солипсической самости. Телесное будет уже не внешним слоем, за которым скрывается внутренняя жизнь, но

феноменом уровня общности, необходимо содержащим одновременно аспекты оригинальной данности и со-данности, обеспечивающей удержание данности в сознании. Гуссерль начинает склоняться к мысли, что ответ на вопросы, поставленные феноменом интерсубъективности, зависит от различения типов понимания телесного и формирования его феноменологического понятия. Путем недостававшего теории Липпса описания уровней вчувствования, выделяя в отдельных моментах до пяти таких уровней, феноменология отходит от изначального различения присутствия тела в чувствах и в чувстве тела, которое следует за предложенным Липпсом различением телесной деятельности и деятельности тела, иными словами, типа материального тела и типа личностного тела. Феноменологический анализ вчувствования определяет высшие его уровни как интерпретативную деятельность и выявляет живое тело как носителя смыслов и структуру, синтезирующую тело материальное и личное.

В период «Идей» феноменологический проект придает структуре живой телесности новый характер. В своем стремлении к раскрытию мира вне естественной установки, проникновению в неэмпирическую сущность мира через переживание, Гуссерль должен был отстраниться от всего телесного, чтобы полностью раскрыть конститутивные способности сознания. Однако полного отказа не происходит, и, в связи с императивом рассмотрения практического, в «Идеях» находит свое развитие отмеченное еще в ранних работах парадоксальное положение живого тела, выявляемого до предикации телесности как инструмента познания. Сказать, что этот допредикативный уровень, раскрываемый Гуссерлем через предложенное в «Логических исследованиях» понятие воплощенности, в действительности связан с телесным в прямом смысле невозможно, потому что эта воплощенность не синонимична предметной представленности, она относится к абсолютному переживанию трансцендентального сознания, не связанному с телесными

переживаниями, как они могут быть представлены в естественной установке. Однако, в одном случае воплощенное (*leibhaft*) переживание совпадает с переживанием живого тела (*Leib*) — это случай собственного живого тела субъекта. Обращение внимания на этот случай в конечном счете приведет феноменологию к переопределению понятия телесности и наделению его трансцендентальным смыслом самосознания воплощенного присутствия.

Остающееся в первом томе «Идей» в первую очередь физическим телом, апперципируемым, благодаря свойству быть центром ориентирования, как принадлежащее особому региону бытия, совмещающему в своей выразительной конституции материю и форму, во втором томе оно начинает составлять проблему для теории конституции. Исследуя живое тело как область интересубъективного понимания, не требующего предикативного мышления, Гуссерль находит то, что противоречит официальной линии его философии — до природы эмпирической он выявляет природу нередуцируемую, не могущую быть отнесенной к какому-либо онтологическому региону. Эта природа проявляется в видимых из духовной сферы исключительных свойствах феноменологического живого тела, заставляющих Гуссерля в новом ключе задуматься о сущности интенциональности, субъективности, пассивности. Существуют традиционно выделяемые свойства живого тела. Живое тело в первую очередь определяется одновременной конституированностью и в опредмечивании действий, и в их чувствовании — локализация составляет основу прочих его конститутивных признаков. Живое тело характеризуется также способностью к спонтанному движению и постоянно сопровождает «я могу» субъекта как система возможных действий.

К этим свойствам Гуссерль добавляет еще три. Во-первых, тело есть не просто центр ориентирования, но нулевая точка, постоянное «здесь», не зависящее от движения, которое, однако, может выступать одновременно

в роли «там». Во-вторых, живое тело ограничено в явленности субъекту, оно принципиально несовершенно. В-третьих, благодаря свободному движению тело служит точкой перехода от каузальных к кондициональным процессам. Сформулировав эти особенности, Гуссерль далее говорит о двойственности живого тела с интерсубъективной точки зрения и ставит его в основание двух установок: живое тело может быть натурализовано для объективной точности и одухотворено для целесообразной коммуникации. Благодаря такому взгляду на живое тело, объясняется свобода, которую мы видим в осмысленно проживаемых единствах, таких как человек и общество. Объяснение покупается ценой нередуцируемости живого тела к природе или духу, то есть признание существования области, недоступной конституированию. Там, где Людвиг Ландргебе счел, что найденная нередуцируемость обозначила провал исследования конституции и неудачу феноменологии, Морис Мерло-Понти увидел возможность предельного развития феноменологии от трансцендентальной субъективности и трансцендентальной интерсубъективности к интертелесности.

Знакомство Мерло-Понти с идеями Гуссерля шло разными путями, наиболее очевидным из которых являются: влияние «Картезианских медитаций», гештальт-психология, философия Макса Шелера и собственно изучение Гуссерля, в первую очередь его неопубликованных работ в Лувенском архиве. Доступность «Картезианских медитаций» определила ориентацию Мерло-Понти на позднюю концепцию неразрывно связанного с миром живого тела. Благодаря открытию нередуцируемой и действующей природы живой телесности в «Идеях» Гуссерль «Картезианских медитаций» видит определенную истинность в естественной установке, совмещающей субъективность и инаковость. Акцент теперь делается на замкнутости тела на самое себя, которое говорит о единстве или параллельности процессов конституирования мира и конституирования субъекта в живом теле, а также о необходимости

Другого для конституирования субъективности. Кроме того, Гуссерль говорит о перенесении способностей живого тела на мир и предметы в нем. Предметы мира воспринимаются изначально как живые тела, потому что только как живые тела они могут нести в себе смысл данности единичности для общности. Перенос возможен, поскольку Я и Другой даны в первичном образовании пары — интенциональной ассоциации аналогичных отношений живых тел с окружением, мотивированных в своей пассивности. В результате ассоциации происходит перекрытие физических живых тел и оба живых тела начинают восприниматься как модификации общего окружения. Это циклический, подобный герменевтическому кругу, процесс, в котором происходит попеременное пробуждение одного живого тела другим и постепенное приближение сходного к равному, который, впрочем, никогда не может быть завершен. Может показаться, что в этой теории говорится об эволюции формы живого тела, однако оно представляет собой идею иного порядка и может быть охарактеризовано как надвременная система сосуществования Я и Другого, общая для живого тела человека, общества, государства, определенной культуры и т. п. В конце философского пути Гуссерля телесность вливается в теорию основ социальности и культуры.

Выводы из теории образования пары имеют далеко идущие последствия для естественных и гуманитарных наук, для психологии и социологии. Они позволили гештальт-психологии, в частности Курту Гольдштейну, отстоять подход к исследованию организма как самоактуализующейся сущности, когда обоснования силы и власти бессознательных процессов над человеком и сомнения в доступности собственного сознания субъекту стали общей тенденцией развития западной мысли. Ярким и радикальным примером этой тенденции служит бихевиоризм. Подготовленный во многом работами Павлова, бихевиоризм натурализирует область духовного, культурного, характеризуя ее как высшую нервную деятельность, и сводит ее к базовым рефлекторным

реакциям, объясняя рефлексом даже целеполагание, то есть сводя интенциональность к биологическим началам. В то же время феноменология Гуссерля развивает положительное понимание аффекта и объясняет, что акты придания значения, интенциональные акты могут быть найдены даже в пассивной аффицированности социальным и мировым, которая в действительности оказывается центральной формой самоаффицирования, основой жизни субъекта, что приводит Мерло-Понти к усилению значения телесного и разработке онтологии воплощенного существования. При этом его не могло обойти стороной и развитие феноменологических идей в философии Макса Шелера. Известно, что Шелер одно время был даже более знаком французам чем Гуссерль. Ему посвящена первая статья Мерло-Понти — «Христианство и рессентимент», ссылки на его работы можно найти в «Структуре поведения» и «Феноменологии восприятия», и в содержании этих работ можно найти если не отголоски мыслей Шелера, то моменты, объединяющие Мерло-Понти с этим философом. Это отношение к живому телу как полю выражения или базовому символу распространяющему свою выразительную способность на окружение, это акцент на изначальной синестезии живого тела и схожее описание отличительных особенностей символического уровня поведения. Наличие перспектив такого развития феноменологической мысли еще в неопубликованных рукописях Гуссерля, подтверждает идею о том, что работа Мерло-Понти в архивах Лувена сделала его феноменологом, наиболее верным духу Гуссерля среди главных имен французской феноменологии того времени, таких как Сартр или Левинас, пусть Мерло-Понти и решается на смелое домысливание неосмысленного в феноменологии.

Обращение к неопубликованным работам в архивах позволяет Мерло-Понти провести критику идеалистических элементов феноменологии, опираясь на идеи самого Гуссерля, развитые на этапе возвращения к естественной установке в целях ее прояснения. Важнейшим открытием

феноменологии для Мерло-Понти является двойственность допредикативной телесной природы, исключая одновременно конституирование и нахождение живого тела в человеческом опыте. Французский философ осознает редукцию как принципиально незавершимый проект, а для описания «самой вещи», к которой призывал вернуться Гуссерль, обращается к таким терминам, которые нельзя полностью отнести ни к вещам, ни к идеям. «Структура», «схема» или «форма» в его философском словаре призваны передавать динамику символической функции живого тела, скрытую между конституированием и опытом. Мы не можем знать, задумывал ли Мерло-Понти свои первые произведения, «Структуру поведения» и «Феноменологию восприятия», как единый проект, но его собственная интерпретация, их объединяющая, может быть подтверждена как минимум общей для этих произведений идеей нахождения третьего пути между интеллектуализмом и материализмом, нового взгляда на психическое и физиологическое, лишаящего их инструментального характера.

В «Структуре поведения» Мерло-Понти стремится раскрыть не одностороннее, а взаимное отношение организма и мира, задавая такой вектор развития своей философии, который в стремлении найти доинтеллектуальную базу этого отношения связывает и в отдельных моментах идентифицирует организм и мир с живым телом, символизирующим динамическую норму соответствия организма среде. Вопреки реалистическим формам рассмотрения поведения, норма поведения не может быть схвачена ни исключительно действенной в себе, ни исключительно значимой для себя, что говорит о необходимости третьего пути. Таким путем могла бы служить феноменология, отказывающаяся от онтологических заявлений и ставящая онтологию на новые основания. Но если вещь изначально определяется через воплощенное восприятие, в-себе-бытие ее может быть интерпретировано как тень этого восприятия «для себя», и существует опасность

приближения феноменологического проекта к субъективно-дуалистической модели, где «для себя» оказывается вторым «в себе», с чем борется Гуссерль в интерсубъективной и телесной проблематике. Феноменология может быть спасена радикализацией понятия живого тела и намеренным распространением его на воплощенное восприятие, его буквальным толкованием. Живое тело превосходит при этом искусственные конструкции человеческой мысли, упрощающие понимание: абстракции и автоматизмы, но оказывается в области неопределенного. Однако, Мерло-Понти считает возможным говорить об этой неопределенности, прибегая к понятию формы как динамической системы смысла, возникающей в результате взаимоопределения двух порядков, обращений структуры в прошлое и будущее, ее седиментации и проекции, в принятии, освоении и закреплении организмом новых уровней равновесия с миром. Существует три таких базовых уровня: синкретический, сигнальный и символический, на последнем из которых живое тело становится первым символом и позволяет взглянуть на все остальные, до этого остававшиеся немymi и невыразимыми.

С переопределением живого тела пропадает отрицательное описание всего того, что не соответствовало предыдущим, статическим, способам понимания нормы поведения как предзаданной для определенной активной инстанции. Мерло-Понти считает, что необходимо вести речь о поведении больных, животных, детей, женщин, «примитивных» народов, необходимо признать наличие присутствия готовых быть выраженными структур сознания за всеми феноменами. Таким образом, феноменология живого тела находится в авангарде современного исследования телесности в гуманитарных науках. Феноменологическое понятие телесности позволяет наделить поведение положительным смыслом поднятия организации действия до определенных форм. Везде, где присутствует опыт и чувственность этих форм, есть до них, как говорит ранний Гуссерль, воплощенный опыт, и, как мог бы сказать Гуссерль позднего

периода творчества, опыт живого тела себя и Другого в образовании пары. Философия Мерло-Понти может быть понята одновременно как своего рода археология и проект онтологии воплощенного существования, следующий задаче прояснения этих форм в их живом телесном основании. Рассмотренные как части этого проекта, работы французского философа не могут быть поняты буквально, и «Феноменология восприятия», к примеру, не может быть трудом по эпистемологии; а лекции по детской психологии не могут быть психологическим исследованием, они как раз выявляют ошибочность теорий, распространяющих естественно-научные законы на культуру и культурное развитие.

Если в «Структуре поведения» Мерло-Понти искал третий путь в объективном взгляде науки, то в «Феноменологии восприятия» и других работах он развивает соматологическую часть проекта, исследует формы воплощенного существования изнутри, что позволяет открыть то общее в человеческой жизни, из чего произрастают существующие в ней различия. Здесь большую роль, чем в первом труде, играет теория живого тела как телесной схемы. Подхваченное Мерло-Понти как популярный термин нейрологии начала двадцатого века, оно позволит ему говорить о непредметном единстве живого тела, взаимоотношения частей которого не будут знать причинной связи, а будут объясняться подстраиванием схемы под изменение жизненных требований окружения и преобразованию окружения в спонтанной организации стимулов сообразно жизненным целям. Она также отвечает свойствам тела, выделенным Гуссерлем в «Идеях»: схема не имеет «здесь» и «там», ее части равнозначны, а потому она может быть всегда «здесь» и «там»; схема ограничена в явленности субъекту, она не завершена, не может быть явлена полностью, но лишь частями; наконец, одна схема может накладываться как на каузальные, так и на кондициональные процессы. Двойственность делает телесную схему применимой как к закономерностям, что помогает при объяснении существующей

организации телесного опыта, так и возможностям действия, что помогает при описании построения телесного в соответствии с определенной задачей. Трактовка живого тела как схемы служит пониманию действия организма, вовлеченного в исследуемую среду. Мерло-Понти, однако, в этой связи обладает особым представлением о знании. Это, если можно так выразиться, понимание до понимания, которое наиболее отчетливо проявляется в очевидно intersубъективных областях поведения: языке и половых отношениях. Здесь допредикативная, «бессознательно» соблюдаемая логика выхода из равновесия и его восстановления пассивно воспринимается в возможности последующего понимания на уровне действия, в живом опыте общения.

Современные обсуждения телесности зачастую имеют интердисциплинарный характер, но данное диссертационное исследование показывает, что понятие живого тела, разработанное феноменологией, не всегда совпадает с понятием телесности и его желаемыми применениями, а потому феноменология может оказаться невстраиваемой в интердисциплинарные обсуждения. Естественные науки, психология, когнитивные науки обращают внимание в первую очередь на проблему отношения тела и сознания и стремятся выразить их взаимодействие сведением его к физической, символической или топографической каузальности для нужд определенной рациональности, нацеленной на конкретные функциональности бытия. Феноменология в своем естественном развитии, противостоя психологии в вопросах intersубъективности, нейтрализует саму необходимость подобного объяснения обращением к живому телу, в котором получает доступ к неясной природе, из которой происходят тело и душа естественной и естественно-научной установок. Понятие живого тела как раз нацелено на раскрытие, не требующее преодоления, той бездны различия между объективным материальным телом физики и живым телом людей, которую стремится перепрыгнуть обыденное сознание и наука, оно

указывает на эту бездну. При этом феноменология, столкнувшись с необходимостью телесной, пассивной интенциональности для формирования опыта, переосмысливает классическое понятие трансцендентальности, включая в нее живое тело. Мерло-Понти продолжает развитие трансцендентальной философии Гуссерля, которая и сама уже отходила от понимания трансцендентального субъекта в кантианском смысле в попытках преодолеть солипсизм. Чтобы философский проект феноменологии имел смысл, его следует понимать как постоянную рефлексию и медитацию воплощенного субъекта. Его даже можно назвать трансцендентальной практикой, дающей субъекту доступ к личностному и одновременно intersubjectivному содержанию. Которого очень не хватает сейчас науке, о чем свидетельствует популярность феноменологических идей в таких ее областях, как когнитивистика. В целях натурализации феноменологии могут искажаться ее идеи и картина исторического развития. Так, чтобы использовать кажущийся психологическим анализ Мерло-Понти, его изображают радикально отступающим от феноменологического проекта. Но рассмотрев работы Гуссерля и Мерло-Понти через призму проблемы телесности, мы обнаружили факты преемственности и даже некоторую логику, ведущую феноменологию от ее истоков к ее пределам.

Список литературы

1. *Аристотель* О душе // *Аристотель* Соч. в 4-х томах. Т.1. М., 1976.
2. *Бескова И.А. (ред.)* Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009.
3. *Борисов Е.В.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // *Логос*. 1999. № 1 (11).
4. *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009.
5. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем В.И. Молчанова. М., 2010.
6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова // *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. III (1). М., 2001.
7. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. М., 2011. С. 361.
8. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Соч. в 2-х томах. Т.1. М., 1989.
9. *Декарт Р.* Страсти души // *Декарт Р.* Соч. в 2х томах. Т. 1. М., 1989.
10. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, 2007.
11. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург; М., 2010.
12. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб, 1996.
13. *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины. М., 1978.
14. *Куренной В.А.* «Прологомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о

психологизме // *Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. с нем.: Э. Бернштейн; науч. ред.: С. Франк, Р. А. Громов. Т. 1: Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011.*

15. *Куренной В.А. Психологизм и его критика Эдмундом Гуссерлем // Философско-литературный журнал "Логос". 2010. №5.*

16. *Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я // Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М., 1999.*

17. *Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.*

18. *Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц, Г.В. Сочинения в четырех томах. Том II. М., 1983. С. 111.*

19. *Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. // Локк Дж. Сочинения в 3-х томах. Т. 3. М., 1985.*

20. *Маслов Р.В, Телесность человека: онтологический и аксиологический аспекты. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Саратов, 2005.*

21. *Маслов Р.В. Философия телесности: зеркальная сущность человека. Саратов, 2004.*

22. *Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.*

23. *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб., 1999.*

24. *Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.*

25. *Мерло-Понти М. Человек и его злключения // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.*

26. *Молчанов В.И. Суждение и восприятие: вопрос о первоэлементах мира // Историко-философский ежегодник'2014. М., 2014.*

27. *Мотрошилова Н.В.* Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи в пространстве» 1907г.) // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. С. 301-329.
28. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Э. Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
29. *Мотрошилова Н.В.* Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи и пространстве» 1907 г.) // Историко-философский ежегодник 98. М., 2000.
30. *Нанси Ж.-Л.* Corpus / Пер.с фр.Е.Петровской и Е.Гальцовой. М., 1999.
31. *Николаева В.В., Тищенко П.Д. (ред.)* Телесность человека: междисциплинарные исследования». М., 1991.
32. *Павлов И.П.* Рефлекс цели // *Павлов И.П.* Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. М., 1951.
33. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
34. *Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995.
35. *Фролова С.В.* Человеческая телесность: онтологические начала и методологические основания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Саратов, 2000.
36. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумов под ред. И. Борисовой. М., 1999.
37. *Фуко М.* Рождение клиники. / Пер. с фр. А.Ш. Тхостова. М., 2010.
38. *Харитонова М.* Становление антропологии в XVIII веке // Историко-философский ежегодник 2011. М., 2012.
39. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. М., Т. 1. 1999.
40. *Ямпольская А.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы

метода. М., 2013.

41. *Abrams E., Chvatík I. (Eds.) Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology Centenary Papers. The Hague, 2011.*
42. *Agard O. La question de l'humanisme chez Max Scheler // Revue germanique internationale. 2009. №10.*
43. *Agard O. Max Scheler entre la France et l'Allemagne // Revue germanique internationale. 2011. №13.*
44. *Aho J., Aho K. Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness. Lanham, MD, 2008.*
45. *Aikin, Scott F. Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology // Human Studies. 2006. Vol. 29, Iss. 3.*
46. *Alloa E., Bedorf T., Grüny C., Klass T.N. Einleitung // Alloa E., Bedorf T., Grüny C., Klass T.N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012.*
47. *Alloa E., Depraz N. Edmund Husserl - "Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding" // Alloa E., Bedorf T., Gruny C., Klass T. N. (Hg.) Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012.*
48. *Ataria, Y., Neria, Y. Consciousness-Body-Time: How Do People Think Lacking Their Body? // Human Studies. 2013. Vol. 36.*
49. *Beaulieu A. L'incarnation phénoménologique à l'épreuve du «corps sans organes» // Laval théologique et philosophique. 2004. Vol. 60. Nr. 2.*
50. *Behnke E.A. Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II // Nenon T., Embree L. (Eds.) Issues in Husserl's Ideas II. Dodrecht, 1996.*
51. *Behnke E.A. Ghost gestures: Phenomenological investigations of bodily micromovements and their intercorporeal implications // Human Studies. 1997. Vol. 20. Iss. 2.*
52. *Behnke E.A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in Phénoménologie de la perception // Toadvine T., Embree L. (Eds.) Merleau-*

- Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology vol. 45. Dodrecht, 2002.
53. *Bermes C.* Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty // *Bermes C., Henckmann W., Leonardy H. (Hg.)* Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg i. Br. 2000.
54. *Bloom L.R.* "How can we know the dancer from the dance?": Discourses of the self-body // *Human Studies*. 1992, Vol. 15, Iss. 4,
55. *Brenner A.* Den Leib zur Sprache bringen. Würzburg, 2006.
56. *Butler J.* Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex". New York/London, 1993.
57. *Butler J.* Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception // *Allen J., Young I.M. (Eds.)* The thinking muse: Feminism and modern French philosophy, Bloomington/Indianapolis, 1989.
58. *Carman T.* The Body in Husserl and Merleau-Ponty // *Philosophical Topics*. Fall 1999. Vol. 27, no. 2.
59. *Clark A.* Being There: Putting Mind, World, and Body Back Together. Cambridge, MA, 1997.
60. *Coenen C., Gammel S., Reinhard H., Woyke A. (Hg.)* Die Debatte Über „Human Enhancement“. Bielefeld, 2010.
61. *Connolly M., Craig T.* Stressed Embodiment: Doing Phenomenology in the Wild // *Human Studies*. 2002. Vol. 25, Iss. 4.
62. *Connolly M., Lathrop A.* Maurice Merleau-Ponty and Rudolf Laban — An Interactive Appropriation of Parallels and Resonances // *Human Studies*. 1997. Vol. 20. Iss. 1.
63. *Coupland J., Gwyn R. (Eds.)* Discourse, the body, and identity. New York, 2003.
64. *de Saint Aubert E.* Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-

Ponty au tournant des années 1945-1951, Paris, 2004.

65. *de Saint-Aubert E.* Le scénario cartésien, recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty, Paris, 2005.

66. *Depraz N.* L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique? // Tijdschrift voor Filosofie. 1993. Nr. 3.

67. *Depraz N., Gallagher S.* Embodiment and awareness: perspectives from phenomenology and cognitive science. Torun, 2003.

68. *Depraz N., Gallagher S.* Phenomenology and the Cognitive Sciences: Editorial Introduction // Phenomenology and the Cognitive Sciences 2002, Vol. 1, Iss. 1..

69. *Dermot M.* Husserl and Merleau-Ponty on Embodied Experience // *Nenon T., Blosser P. (Eds.)* Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree. Contributions to Phenomenology. Vol. 62. Dordrecht, 2010.

70. *Dodd J.* Idealism and Corporeity. Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology. Dordrecht, 1997.

71. *Dreyfus H.L.* The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment // Electronic Journal of Analytic Philosophy. 1996, Spring. Iss. 4 (Existential Phenomenology and Cognitive Science) <http://ejap.louisiana.edu/ejap/1996.spring/dreyfus.1996.spring.html>

72. *Fechner G. T.* Elemente der Psychophysik. Leipzig, 1860.

73. *Fielding H.* Grounding agency in depth: The implications of Merleau-Ponty's thought for the politics of feminism // Human Studies. 1996, Vol. 19. Iss. 2.

74. *Fischer A.L.* Introduction // *Merleau-Ponty M.* The Structure of Behavior. Translated by Alden L. Fischer. Pittsburgh, PA, 1983.

75. *Frère B.* Le nouvel esprit solidaire, Paris, 2009.

76. *Gallagher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. New York, 2008.

77. *Gardner S.* Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception.

- unpublished manuscript. http://sas-space.sas.ac.uk/375/1/S_Gardner_Ponty.doc
78. *Gehlen A.* Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. Teil 1. Frankfurt am Main, 1993.
 79. *Goldstein K.* Aufbau des Organismus. Den Haag, 1934.
 80. *Guccinelli R.* Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty // Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia. 2009.
 81. *Head H., Holmes G.* Sensory Disturbances from Cerebral Liasons // *Head H.* Studies in Neurology. Vol. II. London, 1920.
 82. *Hearn, G.* James Aho and Kevin Aho: Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness // Human Studies. 2010. Vol. 33. Iss. 2-3.
 83. *Henry M.* Incarnation. Une Philosophie de la chair. Paris, 2000.
 84. *Henry M.* Philosophie et phénoménologie du corps. Paris, 2011.
 85. *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Dodrecht/Boston/Lancaster, 1987.
 86. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag, 1973.
 87. *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Den Haag, 1973.
 88. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976.
 89. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Den Haag, 1952.
 90. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. 2. Band, II. Teil. Halle, 1921.
 91. *Husserl E.* The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910-1911. Dodrecht, 2006.
 92. *Husserl E.* Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). Dordrecht, 2003.
 93. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem

- Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Den Haag, 1973.
94. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-1920. Den Haag, 1973.
95. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Den Haag, 1973.
96. *Janke W.* Perzeption // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.7. Basel, 1989.
97. *Joas H.* The Intersubjective Constitution of the Body-Image // Human Studies. 1983, Vol. 6, Iss, 1.
98. *Kristensen S.* Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität // *Alloa E., Bedorf T., Gruny C., Klass T. N. (Hg.)* Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012.
99. *Kristensen S.* Maurice Merleau-Ponty I. Körperschema und leibliche Subjektivität // *Alloa E., Bedorf T., Gruny C., Klass T. N. (Hg.)* Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen, 2012.
100. *Küchenhoff J., Wiegerling K.* Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog. Bd. 5. Göttingen, 2008.
101. *Lakoff G. Johnson M.* Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York, 1999.
102. *Landgrebe L.* Phänomenologie und Geschichte. Gutersloh, 1967.
103. *Lefort C.* L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire. Paris, 1981.
104. *Leroux H.* Sur quelques aspects de la réception de Scheler en France // *Orth E.W., Pfafferott G. (Hg.)* Studien zur Philosophie von Max Scheler : Internationales Max-Scheler-Colloquium Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, Universität zu Köln 1993. Fribourg, 1994.
105. *Levin D. M., Solomon G.F.* The discursive formation of the body in the history of medicine // *Journal of Medical Philosophy.* 1990. 15 (5).
106. *Lipps T.* Leitfaden der Psychologie. Leipzig, 1909.

107. *Löttsch F.* Apprehension // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1. S. 460.
108. *Madison G.* Did Merleau-Ponty have a Theory of Perception? // *Busch T., Gallagher T. (eds.)* Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism. Albany, 1992.
109. *Marion J.-L.* Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst // *Staudigl M. (Hg.)* Gelebter Leib — verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Würzburg, 2012.
110. *Melle U.* Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung: Unters. zu d. phänomenolog. Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch u. Merleau-Ponty. TheHague/Boston/Lancaster, 1983.
111. *Melle U.* Nature and Spirit // *Nenon T., Embree L. (Eds.)* Issues in Husserl's Ideas II. Dordrecht, 1996.
112. *Mensch J.* The a priori of the Visible: Patočka and Merleau-Ponty // *Studia Phaenomenologica*, 2007. 7:259-283.
113. *Merleau-Ponty M.* Child Psychology and Pedagogy. The Sorbonne Lectures 1949-1952. Tr. from French by Talia Welsch. Evanston, IL, 2010.
114. *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. Paris, 1980.
115. *Merleau-Ponty M.* La nature. Notes course du Collège de France. Paris, 1995.
116. *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. Paris, 1967.
117. *Merleau-Ponty M.* The Primacy of Perception. Evanston, IL, 1964.
118. *Merleau-Ponty M.* Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // *Revue de métaphysique et de morale*. 1962. no. 4.
119. *Merleau-Ponty M.* Christianisme et ressentiment // *La vie intellectuelle* 1935. 7:36.
120. *Mertens K.* Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics

- // *Depraz N., Zahavi D. (Eds.) Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl.* Dodrecht, 1998.
121. *Mertens K.* Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz. // *Husserl Studies.* 2000. 17: 1–20.
122. *Meyer-Drawe K.* Der Leib - “Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding”. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung // *Pöggeler O., Jamme C. (Hg.) Phänomenologie im Widerstreit - Zum 50. Todestag Edmund Husserls.* Frankfurt am Main, 1989.
123. *Mounier E.* Personalism. Eng. tr. Philip Mairet. London, 1952.
124. *Nagataki S., Hirose S.* Phenomenology and the Third Generation of Cognitive Science: Towards a Cognitive Phenomenology of the Body // *Human Studies.* 2007. Vol. 30, Iss. 3.
125. *Novotný K., Rodrigo P., Slatman J., Stoller S.* Corporeity and Affectivity: Dedicated to Maurice Merleau-Ponty. Leiden, 2014.
126. *Oliver K.* Bodies against the law: Abu Ghraib and the war on terror // *Continental Philosophy Review.* 2009. Vol. 42. Iss, 1.
127. *Pegatzky S.* Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. Würzburg, 2002.
128. *Petitot J., Varela, F., Pachoud B., Roy J.M. (Eds.)* Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science, Stanford University Press, Stanford (California), 1999.
129. *Pick A.* Studien zur Hirnpathologie und Psychologie. Berlin, 1908.
130. *Richir M.* Le problème de l'incarnation en phénoménologie // *Haroche, M.P. (Ed.), L'âme et le corps. Philosophie et psychiatrie.* Paris, 1990.
131. *Roco M., Bainbridge W.* Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science, 2002, http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/1/NBIC_report.pdf
132. *Scanlon J.* Objectivity and Introjection in Ideas II // *Nenon T., Embree L.*

- (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht, 1996.
133. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn, 1991.
134. *Schenck D.* The texture of embodiment: Foundation for medical ethics *Human Studies*. 1986. Vol. 9. Iss. 1.
135. *Schilder P.* Das Körperschema. Heidelberg, 1923.
136. *Schipperges H.* Kosmos. Anthropos. Entwurf zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart, 1981.
137. *Schmicking D.* Schopenhauer und Merleau-Ponty — eine erste Annäherung // *Jeske M., Koßler M.* Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012.
138. *Schmitz H.* System der Philosophie. Bd. II: 1. Teil: Der Leib, Bonn 1965.
139. *Schmitz H.* System der Philosophie. Bd. II: 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst, Bonn 1966.
140. *Schneck S.F.* Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany NY, 1987.
141. *Schubbe D.* Schopenhauers verdeckte Entdeckung des Leibes - Anknüpfungspunkte an phänomenologische Beschreibungen der Leib-Körper-Differenz // *Jeske M., Koßler M.* Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012.
142. *Seebohm T.M.* The Phenomenological Movement: A Tradition without Method? Merleau-Ponty and Husserl // *Toadvine T., Embree L. (Eds.)* Merleau-Ponty's Reading of Husserl. *Contributions to Phenomenology* vol. 45. Dordrecht, 2002.
143. *Seewald J.* Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung. // *Grathoff R., Waldenfels B. (Hg.)* Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Bd. 23. München, 1992. Waldenfels B.
144. *Skinner B.F.* Verbal Behavior. Englewood Cliffs, NJ, 1957.
145. *Smith B.* Merleau-Ponty and the Naturalization of Phenomenology // *Philosophy Today*. 2010. 54 (Supplement).

146. *Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. The Hague, 1971.
147. *Staudigl M.* Racism: On the phenomenology of embodied desocialization // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, Iss. 1.
148. *Staudigl M.* Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung // *Staudigl M.* (Hg.) Gelebter Leib - verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Würzburg, 2012.
149. *Stoller S.* Expressivity and performativity: Merleau-Ponty and Butler // *Continental Philosophy Review*. 2010. Vol. 43. Iss. 1.
150. *Tiemersma D.* Body schema and body image: an interdisciplinary and philosophical study. Amsterdam, 1989.
151. *Tiemersma D.* Phenomenology and the foundation of medicine: Structures of the lived body and life-world and the moral a priori // *Man and World*. 1983. Vol. 16. Iss. 2.
152. *Toadvine T.* Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited // *Toadvine T., Embree L.* (Eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology vol. 45. Dodrecht, 2002.
153. *Van Breda H. L.* Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain // *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol.67.№4, 1962.
154. *van Kerckhoven G.* Leiblichkeit und Komprehenz. Zu E. Husserls Ältesten Blättern Über Einfühlung // *Kühne-Bertram G., Scholtz G.* (Hg.) Grenzen des Verstehens: philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven. Göttingen, 2002.
155. *Varela F, Thompson E., Rosch E.* The embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA, 1991.
156. *Waldenfels B.* (Hgs.) Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Band 23. München, 1992.
157. *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main, 2000.

158. *Waldenfels B.* Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main, 1983.
159. *Weckewerth C.* Die Leib-Thematik bei Feuerbach - von pantheistischer Leib-Seele-Einheit zur leiblich fundierten Interaktion und Kommunikation zwischen Ich und Du // *Jeske M., Koßler M.* Der Beginn einer Philosophie des Leibes bei Schopenhauer und Feuerbach, Würzburg, 2012.
160. *Weiss G.; Haber H.F. (Eds.)* Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture. New York, 1999.
161. *Whiteside K.H.* Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics. Princeton, 2014.
162. *Wolfe C.T., Gal, O. (Eds.)* The Body as Object and Instrument of Knowledge Embodied Empiricism in Early Modern Science. Dordrecht, 2010.
163. *Wundt W.* Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1902.
164. *Yamaguchi, I.* Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit, München 1997.
165. *Young I.M.* Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comporment motility and spatiality // *Human Studies.* 1980. Vol. 3, Iss. 1.
166. *Zahavi D.* Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // *Inquiry.* 2010. Vol. 53. No. 3.
167. *Zahavi D.* Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal // *Toadvine T., Embree L. (Eds.)* Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dodrecht, 2002.
168. *Zahavi D.* Self-Awareness and Affection // *Depraz N., Zahavi D. (Eds.)* Alterity and Facticity. New Perstpectives on Husserl. Dodrecht, 1998.
169. *Zahavi D.* The Phenomenological Tradition // *Moran D. (Ed.)* Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy. London, 2008.
170. *Zaner R.M.* The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body. The Hague, 1964.