

ТЕЛЕСНЫЙ СУБЪЕКТ: Я КАК «МОЯ БОЛЬ» И «МОЯ ЛЮБОВЬ»

Ольга Шпарага

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии ЕГУ,
Адрес: Минск, 220005, пр. Скарины, 48а-5
Тел. ++172845048
E-mail: shparaga@ehu.by

Ключевой целью данного текста является обоснование значимости феноменологической модели субъекта, носящей обозначение «моей боли и моей любви». Такая модель является, во-первых, альтернативой классическому трансцендентальному субъекту, ядром которого был Разум, дающий самому себе общезначимый закон для познания и поступания. Во-вторых, выражает феноменологическое понимание субъекта как определенную версию «ложного сознания». Последнее, как известно, разрабатывается со времен «мэтров подозрения» (Маркс, Ницше, Фрейд) и нацелено на обнаружение различных форм обусловленности и укорененности Разума. В-третьих, является ответом на попытки полной редукции субъективности или самосознания (такой ответ разворачивается как полемика с размышлениями на данную тему М. Франка).

Феноменологический субъект является субъектом воплощенным, а именно, телесным. При этом телесность имеет три равноисходных измерения: отнесенность к миру (Weltbezug), отнесенность к себе (Selbstbezug) и отнесенность к чуждому (Fremdbezug) (Б. Вальденфельс). Эти измерения позволяют определять телесного субъекта как самость. В свою очередь понятие самости раскрывается как телесное воплощение к Другому. «Я как моя боль и моя любовь» выступает метафорой такой самости и выражает то, что понимание себя рождается внутри переживания боли и любви, т.е. в радикальном опыте своей телесностью, так и во встрече с конкретным, любимым Другим. Такое переживание может быть обозначено как процесс идентификация, имеющий открытый характер.

Телесность, телесный субъект или воплощенная к Другому самость, далее, вплетена в практики «социализации тела», которые должны подвергаться критике, поскольку обедняют и редуцируют многообразие опыта самости. Феноменология предлагает свое направление этой критики, показывая, что как бы Другой и различные социальные и культурные практики не задавали модели моего самовоплощения, ни одна из них не может свести на нет момент специфичности моей самости, поскольку именно эта специфичность является источником культурного и социального варьирования, и не наоборот. Это, однако, не отменяет критики различных форм «социализации тела», в особенности тех, которые выражаются в анонимизации и типизации многообразного самовоплощения.

Выводом статьи является необходимость создания проекта критической феноменологии. Такая феноменология будет содержать и этическое измерение, которое требует нового понимания этического как определенной формы критического самовоплощения к Другому.

Ключевые слова: телесный субъект, самость (отнесенность к себе), Другой (отнесенность к Другому), отнесенность к миру, критическая феноменология.

«Существует внутренняя связь между виртуализацией реальности и бесконечным причинением телу страданий, более сильных, чем обычно: разве биоэтика и виртуальная реальность не открывают новых, «расширенных» возможностей пытке, новым, неслыханным горизонтам расширения нашей способности переносить боль (посредством расширения наших сенсорных возможностей к перенесению боли через изобретение новых форм ее причинения)?»

С. Жижек

В дополнение к данной цитате можно сказать, что состояние позднекапиталистического общества С. Жижек характеризует как *дематериализацию самой «реальной жизни», превращение ее в призрачное шоу.* Событие 11 сентября 2002 года ознаменовало, по мнению Жижека, вхождение видения (экранных фантазий) в нашу реальность, и разрушение этой реальности как апогей дематериализации жизни, явилось последним произведением искусства с действительно волнующим эффектом. Это событие разоблало тот уровень, на котором разворачиваются сегодня войны и конфликты – *невидимый микроуровень перекраивания нашего тела* (с помощью таких видов оружия, как, к примеру, вирусы и яды, направленные на определенный геном, т.е. ДНК-терроризм). В один прекрасный момент может оказаться, что никакой материальной реальности и, прежде всего, *реальности тела* больше не существует, а значит, мы можем не заметить того, как сами сойдем со «сцены» жизни (Жижек: 2003, 196–211).

Предисловие

Данный текст представляет собой первую, более или менее самостоятельную попытку размышлений на такую тему, как *телес-*

ность, которая, на мой взгляд, является сегодня одной из отправных точек обращения к *проблеме субъекта и конституирования реальности* (повседневной, социальной, эстетической). В таком случае моей задачей является, скорее, постановка проблемы, чем ее скрупулезное исследование и, тем более, разрешение. Этот текст, далее, является реакцией, с одной стороны, на многие заявления постструктуралистски ориентированной философии о полном крахе субъекта (*преамбула 2*), с другой, – на размышления об этике в рамках ежегодного исследовательского семинара центра *Топос* при ЕГУ на тему «Перспективы неметафизической этики» (*преамбула 1*). Еще одной важной составляющей текста является обращение к статье М. Франка, посвященной редукции самосознания (*преамбула 3*). В завершающем текст фрагменте *Я есть моя боль и моя любовь* предлагается альтернативная версия осмысления субъекта сегодня, ведущая к понятию *самости как телесного самовоплощения к Другому*.

В силу наброскового характера этих размышлений мне не хотелось бы в ходе повествования подробно останавливаться на всех тех книгах, которые инспирировали этот текст. Поэтому заранее назову важнейшие из них. Это, прежде всего, *Феноменология восприятия* М. Мерло-Понти и *Телесная самость: лекции по феноменологии тела* (2000) Б. Вальденфельса (Waldenfels: 2000), а также *Социальное конструирование реальности* П. Бергера и Т. Лукмана (Бергер, Лукман: 1995). Под подструктуралистски ориентированными авторами подразумеваются, прежде всего, Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Бодрийяр и С. Жижек. Их позиция в отношении проблемы *телесности* может быть рассмотрена как противостоящая феноменологической

и отвечающая установкам «социализации тела» и/или ее критики (Фурс: 2002, 97–98).

Данный текст, как я надеюсь, будет иметь самое непосредственное отношение к книге *Феноменологии видимого мира*, над которой я сейчас работаю. Ее отдельные идеи уже предварительно представлены мной в рамках курса «Феноменология видимого мира» и в ряде опубликованных статей.

Преамбула 1: *Вместе с Кантом и против Канта*. «Моральный мир» И. Канта описывается на способность разума давать самому себе закон для поступания. Такая способность, согласно Канту, ниоткуда не выводится, иначе она не имела бы общезначимого характера. Из этого следует, что разум имеет общезначимость в самом себе (Кант: 1965, 249 и далее). Кант не обосновывает этот тезис, а исходит из него, следуя традиции рационализма: все мы в равной степени разумны, главное научиться пользоваться собственным разумом. Если как эмпирические субъекты мы и отличаемся друг от друга, то как трансцендентальные – тождественны друг другу, с одной стороны, в способности познавать по заданным законам (теоретическая сфера, физический мир), с другой, в способности свободно поступать (в сфере практики, или моральном мире). Однако при этом разум тяготеет к нарушению правил: теоретический разум хочет в познании выйти за пределы опыта, практический отклоняется от долженствования в сторону удовлетворения чувств. И все-таки сущность человека-разума заключается в самообладании и самоограничении: критика и добрая воля должны *взобладать*, чему должны, соответственно, служить критическая философия и сам поступающий человек.

Сильное место позиции Канта (в измерении практической философии) – тезис, что *в наших руках* возможность и способность

поступать справедливо и этично. Однако именно этот тезис и подвергся критике в последующей философии. Возник вопрос, как добраться до пресловутого «чистого разума», способного истинно познавать и этически поступать, ведь разум всегда уже «загрязнен»: волей к власти, социумом, бессознательными желаниями – до уровня «ложного сознания». Возможно, человек и предназначен для истинного познания и этического поведения, но, будучи не только разумным и автономным, но и чувственным и сосуществующим с другими, т.е. не только трансцендентальным, но и эмпирическим, он «загрязняет» свое сознание до такой степени, что вообще непонятно, в чем же сущность человека и что он такое. В результате постулирование «чистого разума» заменяется постановкой вопроса об идентичности и самоидентичности (иначе можно сказать о самости), например, в таком виде: имеется ли единый субстрат многих проявлений человека (многих субъектов)? Этот поворот может быть обозначен и как отказ от очевидности самосознания, тождественного самопознанию.

Преамбула 2: *Парадигма ложного сознания*. *Ложное сознание* – понятие, которое объединяет, прежде всего, трех мэтров недоверия (Маркс, Ницше, Фрейд)¹. Феномен *ложного сознания* – это феномен сознания, отчужденного от реального социального бытия мыслящего; это инструмент в борьбе за выживание и власть (Бергер, Лукман); это искаженная картина бессознательной аффективной жизни. Мэтры заявляют, что никакого иного сознания, кроме как

¹ О решающей роли «мэтров подозрения» кроме Бергера с Лукманом заявляют и такие авторы философии 20-го века, как М. Фуко и П. Рикер.

ложного, и нет. При этом все они на разных манер призывают к эмансипации, итогом которой должны стать социальные равенство и справедливость, полнота аффективного самовыражения и психическое здоровье, однако эти формы, как показала последующая критика, никогда не могут быть достигнуты в полной мере. Сознание, в лучшем случае, будет «зависать» между загрязнением и чистотой (но, в таком случае у нас уже должно быть понятие чистого сознания), в худшем, а он и оказывается оптимальным, – очищаться в направлении неопределенной цели ни ложного, ни чистого сознания (критическая философия после мэтров по существу не знает содержания того, к чему направлена ее критика). Права ли эта критика? Почему в какой-то момент «чистое сознание» превратилось в «ложное», «замутненное»? Оставляя эти вопросы в стороне, поскольку они образуют предмет отдельного разговора, скажем о некоторых следствиях парадигмы «ложного сознания».

Ложное сознание привело философские интересы в область *тела и аффектов, языка и символического, Другого и социума* (я настаиваю на понятии Другой: так, уже Ницше говорит о необходимости Друга, *моего Другого*, который только и способен удержать меня от бездны множества населяющих меня субъектов, может привести их к согласию, удерживая на поверхности (Ницше: 1998, 48) – отсюда, во многом, и метафора поверхности Делеза. При этом Ницше критикует общество и массовую культуру, т.е. *обобщенного Другого*. То же самое можно обнаружить и у Фрейда: психоаналитик (*мой Другой*) как критик общественной морали (*обобщенного Другого*). При этом все перечисленные понятия

оказались связанными, а не просто, как это часто кажется, начали репрезентировать различные философские направления. Поясним это.

Сильным и одновременно слабым местом философии «чистого разума» была ее *атопичность*, непривязанность к месту. Причем явление это отсылает нас не напрямую к истокам самой философии, т.е. к древним грекам, пространство и время которых наполнены, все события и стихии имеют свое место, небытия нет, причем как в отношении к природе, так и в отношении к социуму и мышлению, а в Новое время (Waldenfels: 2000, 108ff). Именно в Новое время возникает идея *безличного закона, свободной формы*, которая отражается, как в ньютоновских, так и в кантовских моделях пространства и времени: как пустой, вмещающей в себя формы. Воплощением этой формы и становится «чистый разум». Он не привязан ни к какому конкретному опыту, материалу, культуре и возрасту. В таком случае он произволен. И все-таки должен себя ограничивать. Что сложно, или практически невозможно, и все-таки желаемо и должно. Но как определить такой разум? Не будет ли всякое его определение относительно, т.е. нарушать идею самого разума, как, наконец, проверить, что мы определили именно *разум*?

В классической философии эта проблема имеет название *беспредпосылочности*: проверить правильность нашего определения невозможно – оно само раньше всякой проверки, будучи светом разума, его яснейшей и отчетливейшей идеей. Именно из него выводятся критерии истинного знания о внешнем мире: с одной стороны, внутренняя непротиворечивость, но таковая может характеризовать сразу несколько

внешне противоречащих друг другу положений (пример, антиномии Канта); с другой, эффективность, понятая как возможности получения все нового знания. Но и здесь, в сфере получения нового знания, возникают проблемы: заданная форма дает только такое новое знание, которое соответствует этой форме. Примером является Эвклидова геометрия, дополнение которой изнутри возможно, выход же за ее пределы – к неевклидовой геометрии – невозможен. В таком случае оказывается, что разум должен не разворачивать себя изнутри, а определяться и, соответственно, изменяться в силу собственной несостоятельности, неспособности решать проблемы, т.е. реагировать на возникающие ввне ограничения. Именно исходя из признания этого факта, стало возможным развитие гуманитарных наук: путем выявления качественно иного способа постижения предмета (истории, культуры, человека). Оказалось, что определить разум возможно только в каком-то предметном поле, и для решения проблем и избегания догматической чистоты необходимо исходить как из формы разума, так и из формы предмета, к которому разум всегда уже привязан.

Таким образом, *ложное сознание* открыло неизбежное укоренение разума, его *относительную* независимость от чувств, общества, знака. Иными словами: раз уж не так просто сказать, каков разум сам по себе, но при этом мы постоянно сталкиваемся с его якобы искаженными и частными формами внутри обществ, культур, человеческих практик, не следует ли повременить с идеей «чистого разума»? Не оказываются ли те или иные измерения разума, в том числе его способность давать себе закон, все-таки *обусловленными* – антропологически, лингвистически,

социально? При этом мне не хочется занять позицию некоторых постструктуралистов, заявляющих, что разум, сознание – это только функция безликих и бессубъектных процессов речи, желания или обществ. Такая позиция, как и, в частности, позиция Ницше, является оборотной стороной классической беспочвенности разума: если, согласно Ницше, все различно, то различие и становится новым принципом объединения в единство, как раньше таким принципом было тождество. Срединная позиция, а именно ее придерживается, на мой взгляд, современная феноменология – это *позиция относительности и разнородности, которые имеют тенденцию образовывать некоторые подвижные единства и конфигурации*. Эти единства не существуют на все времена и культуры, общества, а имеют свое место и время, возникают и распадаются. Так, способ теоретического познания, обосновываемый Кантом, является значимым внутри определенного понимания природы (как механизма), человеческого субстрата (как произвола доброй воли) и культуры (как универсальных на все времена принципов), остается значимым для такого понимания и сегодня, но само это понимание является только одним из пониманий, правота которого должна быть еще доказана в споре конкурирующих теорий. Поле конкуренции – это решение современных проблем.

Укоренен разум, на мой взгляд, прежде всего в *телесном существовании человека*. При этом *тело* человека не понимается как голый природный организм, а является природным и культурным, биологическим и социальным одновременно. Это и отражается в понятии *телесности* (синоним телесного существования) как всегда уже как-то проинтерпретированной природы человека. Будучи

таковым, *тело* человека то растворяется в институционализированных практиках, то сопротивляется им – в страхе перед смертью (Щитцова). О понятии *телесности* и пойдет речь далее.

Преамбула 3: Проблема самосознания, идентичность вместо самосознания (замечания по поводу статьи М. Франка (Франк: 2000, 4–22).

Проблема самосознания уже была затронута в моем тексте как проблема очевидности самообнаружения «чистого разума». Самосознание, далее, стало проблемой в современной, прежде всего, постструктуралистской философии. Статья М. Франка посвящена выявлению этой проблемы и фиксации некоторых ее следствий, а также возможности ее устранения. О чем же идет речь в статье?

О различных формах редукционизма самосознания в современной философии: редукции познаваемого или данного, предмета философского анализа к бессубъектным фактам – языку и его правилам, а также объективным предметам или событиям, от которых неотличимы факты моей внутренней жизни. Важнейшее следствие такой постановки вопроса – это уничтожение сферы этического, которая базируется на непредметной субъективности, т.е. на Я как основании поступка и ответственности. Что отвечает на это Франк?

Остаются еще такие направления в современной философии, которые проблематизируют *самосознание*: это феноменология и традиция немецкого идеализма. Как в них понимается самосознание? Как феномен «непосредственной близкой знакомленности». У меня есть *непосредственное чувство* самого себя, в обосновании которого я не нуждаюсь (Франк: 2000, 7).

Возникает это чувство, как это отмечает сам Франк, на фоне переживания *зубной боли, любовного страдания* или *страха перед экзаменом*. В перечисленных ситуациях я не размышляю о переживаемом, я просто им захвачен, *я и есть они*. При этом философы-аналитики говорят, что такого рода опыт не верифицируется: не переводится в понятия истинного и ложного, а, это значит, не является знанием. И все-таки, отвечает на это Франк, *я знаю*, что у меня болит зуб, когда он болит, и *я знаю*, что я влюблен, когда действительно влюблен. Сомнение появляется в тот момент, когда мне удастся дистанцироваться от боли и любви: вот тогда-то я и задумываюсь, какое содержание я вкладываю в слово «боль» и «любовь», т.е. когда занимаю рефлексивную позицию, сопряженную с языковой деятельностью. В итоге, такая позиция оказывается возможной на основании исходного знакомства-с-собой, которое язык описывает, а вернее, эксплицирует.

Итак, по мнению Франка, опыт *самосознания* является особого рода *самопознанием*, не опосредованным языком и, о чем далее идет речь в статье, Другими. Опосредование самосознания Другими как тема возникает, по мнению Франка, впервые не у Гуссерля, а у Гегеля. Однако критикуется Франком версия такого опосредования прежде всего в философии Хабермаса, у которого внеиндивидуальное социальное пространство оказывается первичным по отношению к моему самосознанию. Такое положение дел препятствует, согласно Франку, пониманию инновативности, творческого характера индивидуальности, т.е. ее способности изменять правила, «согласно которым она прежде была социализирована или вполетена в языковую картину мира» (Франк: 2000, 18).

Итак, вывод статьи Франка можно было бы сформулировать так: существует ни к чему не редуцируемый опыт *ознакомленности с самим собой*, по отношению к которому отношения с Другими и язык являются вторичными феноменами (что по существу приближает нас к «чистому разуму» с его центром в трансцендентальном единстве апперцепции). Выражается этот опыт в самоочевидности переживания мною *боли и любви*, самоочевидности, для удостоверения которой не нужен язык или другой человек. Именно здесь, на мой взгляд, и возникает парадокс: если переживание боли и может обойтись без языка (это не предмет моего рассмотрения теперь), то никак не может обойтись без *моего тела*, о котором Франк не говорит ни слова, которое-то и болит, и *этого Другого*, которого-то я и люблю. Я делаю акцент на этом, конкретном Другом, потому что люблю я именно конкретного Другого, если даже это образ, созданный на экране телевизора: именно в отношении *этого* образа Другого возникает мое Я. Самосознание принимает форму названия моего доклада: *я есть моя боль и моя любовь*. Это означает, прежде всего, исходную телесную воплощенность моего Я, неотъемлемым измерением которой выступает мое отношение к конкретному Другому.

Франк прав в своей критике редукции моего Я к ролям, которые возможны только благодаря культурному и социальному контексту. В таком контексте Я чаще всего оказывается отчужденным, вторичным. *Но чтобы это Я стало действительно моим, я должен обнаружить его/свое Здесь и Теперь, наиболее ярким индикатором которого и является боль (я обнаруживаю себя в месте и времени боли, которое выступает затянувшимся или, наконец, остановившимся телес-*

ным настоящим-мгновением, воплощенным присутствием), и которое возможно только в отношении к совершенно конкретному и индивидуализированному Там и Тогда, которым и выступает конкретный – любимый – Другой. Здесь, как и в случае *преамбулы 2*, мы приходим, прежде всего, к понятию *телесности*, о котором теперь и настало время сказать более подробно. Но уже сейчас можно зафиксировать два важнейших момента проблематизации *телесности*: *телесность* является исходным опытом *меня самого* (Ницше: тело – это великое множество (субъектов) с единым сознанием) *в отношении к Другому*. Сам этот опыт является *всегда уже как-то истолкованным*, что отражено в многообразных практиках «социализации тела» (Фурс) в самых различных дискурсах и повседневных практиках. К анализу этого опыта мы теперь и перейдем.

Я есть моя боль и моя любовь

Что бы было, если бы мы остались на позиции Франка, т.е. согласились с его признанием возможности опыта *меня самого*, но не привязали его к телу? Без тела мы оказались бы в ловушке Декарта: из «я мыслю» выводится существование моего Я, но не мира и Других. Откуда же, в таком случае, их взять?

Предыстория такой постановки вопроса может быть обнаружена уже в античной философии – в проекте Сократа. Сократ развивает так называемую *техноморфную* модель мышления бытия, или философии, формула которой: *Я знаю, что ничего не знаю*. Иными словами, существует достоверное знание («я знаю» – направлено против скептицизма софистов), но не существует достойного для него объекта («что ничего

не знаю» – направлено против догматизма досократиков, а еще точнее, против уверенности в бытии Парменида), если не считать самого знания, которое, таким образом, и становится *самосознанием* (Доброхотов: 1986, 21). Во внешнем мире нет достойного мышления объекта, к внешнему миру относятся, в том числе, и мои чувства и тело.

Оставляя в стороне все философские перипетии вокруг самосознания, можно привести один из заключительных ее примеров: борьбу с солипсизмом Э. Гуссерля в *Картезианских размышлениях* (Гуссерль: 1998, 182 и далее).

Именно обвинения в солипсизме приводят Гуссерля к проблематике Другого. И решается Гуссерлем эта проблема изнутри: да, есть другие люди (а не просто манекены, как это полагал Декарт), и вопрос заключается в том, такое ли у них сознание, как у меня? Такая постановка вопроса спровоцирована парадигмой набирающих в то время силу гуманитарных наук с их открытием историчности сознания: понять прошлое – это не то же самое, что понять настоящее; то, с чем имеют дело социально-гуманитарные науки, разнородно, т.е. принципиально отличается от предметности естественных наук, сущность которой заключается в ее тождественности во все времена или во все повторяющихся формах (экспериментах). Прошлое же – это *другое* сознание, значит, сознания различаются, и задача познания в том, чтобы понять *иное*, а не установить тождественное, т.е. подвести иное под известное.

Проблема Другого, таким образом, возникает первоначально как проблема *гносеологическая*: проблема постижения иного. И именно Гуссерль демонстрирует нам невозможность ее разрешения только лишь на

пути гносеологии: если я сначала знаю себя и только себя, то Другой для меня навсегда закрыт, все, что я могу, это приписать иному формулу себя самого. По существу, Гуссерль фиксирует *второй шаг* обращения к Другому: *постижение сосуществования во мне опыта меня самого и опыта чуждого (иного)*. Первым же шагом, как это затем показывают Хайдеггер, Сартр и Мерло-Понти, является *онтологическое признание Другого: Другой дан мне непосредственно, но не в опыте познания, а в опыте существования, в опыте исходного обхождения с миром, или исходном чувственном опыте мира. Другой дан в чувствах, как и моя боль, в рамках моего чувственно-телесного опыта, с которым сосуществует, а в генетическом плане – за которым следует – опыт меня самого. Онтология иного позволяет выйти нам за пределы двух разнородным миров: мира меня (мыслящей субстанции) и мира как такового (протяженной субстанции). А чтобы такая онтология возникла, необходима не-познавательная, а какая-то иная встреча с Другим, и эта встреча – чувственная, встреча двух взглядов и прикосновений, являющаяся одновременно и познанием этой встречи. Это встреча двух телесно существующих субъектов.*

Таким образом, *телесность* оказывается неотъемлемым измерением моего существования, позволяющим разрешить парадоксы классической философии: двойственности чувственного и интеллигибельного, мнения и знания, меня и Другого, бытия и сущего. *Мое тело*² вводит меня в мир и позволяет мне

² В этом тексте синонимичными являются понятия *телесности, телесного существования и моего тела. Телесность* и *мое, или собственное тело* (corpс propre) отсылают нас к философии М. Мерло-Понти, *телесное существование* – к философии М. Хайдеггера. Под всеми этими понятиями подразумевается особый статус *опыта человеческого тела*, который

освоить язык, поддерживающий общий мир. Проблематикой телесности, однако, анализ мира ни в коем случае не исчерпывается. С нее он только начинается (Бергер, Лукман). В социальном мире ролей и институтов, в мире науки *телесность* ускользает от нас, превращаясь в элементы социального, политического, культурного тела, поддерживаемого безличными механизмами типизации и институализации. Отсюда и та ситуация, которую описывают Фуко и Жидек: забвение моего конкретного тела может привести к уничтожению человека как такового. Но и здесь, особенно в современном, все более визуализируемом мире, *телесность* дает о себе знать и во многом, будучи перекраиваемой и управляемой, устанавливают границы волюнтаризму власти: так мода может заставить нас серьезным образом изменить наш внешний облик, сбросив совсем не лишние килограммы, но не может заставить нас перестать питаться вообще, иначе некому будет ей следовать. В социальном пространстве речь должна идти о диалектике (Бергер, Лукман) моего тела и метафорического тела социального, как бы постструктуралистам не хотелось превратить тело исключительно в заключенного того или иного дискурса. И все-таки, о конкретной телесности нужно и можно говорить, пусть и не отрываясь от ее соци-

альных и культурных выражений. К анализу этой телесности мы теперь и перейдем.

Итак, уже были зафиксированы *два важнейших момента телесности: телесность является исходным опытом меня самого (1) в отношении к Другому (2)*. Это формула *телесной самости*, которая и позволяет нам сохранить идею субъективности, укорененной в мире. Самость – это опыт собственного тела, который отсылает к Другому: исходный опыт самости имеет в таком случае вид *телесного самовоплощения к Другому. К Другому* не означает здесь ни полной от него зависимости, ни полной от него свободы: это сложное и многообразное отношение, *задающее меня каждый раз несколько иначе* (что и образует *процесс идентификации*). Сказанное мною может быть пояснено и дополнено идеей трех сосуществующих друг с другом и равносходных измерений телесности, выделяемых Б. Вальденфельсом: *отнесенность к миру (Weltbezug), отнесенность к себе (Selbstbezug) и отнесенность к чуждому (Fremdbezug)*. Остановимся на них более подробно.

1. *Отнесенность к миру* является по существу выражением двойственного статуса человеческого тела, которое одновременно видимо и видит (и даже видит себя *видящим*). Отнесено к миру мое тело, с одной стороны, как *видимое*: в таком случае я становлюсь вещью среди прочих вещей с такой же, как у них, внутренней связью, оказываюсь вплетенным вместе с другими вещами в мировую ткань (Мерло-Понти: 1992, 15). С другой стороны, как *видящее*: в этой позиции мое тело образует из прочих вещей сферу вокруг себя, так что вещи становятся продолжением и дополнением моего тела, оказываются как бы инкрустированы в его плоть. Если с точки зрения первого момента

всегда уже предполагает пересечение природы и культуры, биологического и социального. Используя мы понятие тела, сразу бы возникли коннотации слепого природного механизма, которыми содержание человеческого тела не исчерпывается. Б. Вальденфельс предлагает использовать понятие телесной самости, das leibliche Selbst, однако в немецком языке вербально зафиксировать своеобразие опыта телесности куда проще: этому служит нем. Leib – специфически человеческое тело, отличное от Коегег – тела вообще. Наш вариант – в силу особенностей русского языка – ближе французским и английским версиям.

мир поглощает мое тело, то с точки зрения второго – мое тело расширяется до мира. Таким образом, словами Мерло-Понти, происходит *генезис вещей в моем теле* и, можно добавить от себя, *генезис собственного тела в мире*, что и выражает содержание телесной отнесенности к миру.

Отнесенность к миру может быть рассмотрена и в качестве основания *интенционального сознания*. Можно даже сказать, что именно *телесность* как сознание-в-теле и является интенциональной, так как именно на чувственном уровне (сюда относятся и ощущение, *sentir* и *sensation*, и восприятие, *perception*) исходным и самым полным образом мне даны предметы: как видимые и осязаемые, обоняемые и слышимые и т.д.³ В таком случае, *мышление* предмета является разновидностью его чувственно-телесного полагания в качестве трансцендирования этого полагания: в качестве выхода за пределы конкретной ситуации видения, осязания, обоняния предмета и проецирования смысла этой ситуации, который Мерло-Понти обозначает «выразительным смыслом», на всякую ситуацию – «предметный смысл» или смысл как таковой. Чувства – это медиаторы; вещи всегда уже даны в чувствах – конкретных чувственных ситуациях. При этом в силу особого, исходного и постоянного взаимодействия чувств, или синестезии, мы имеем дело с целым – пусть и открытым – предмета и мира, а не отдельно со слышимым, отдельно с видимым и т.д. предметами, или аспектами предмета. Таким образом, уже восприятие дает нам целост-

ный предмет, а вместе с ним – и целое мира как единства единств, которому принадлежу и Я в моем теле.

Необходимо добавить еще, что чувственный генезис вещей (бытия) является культурно-историческим процессом: так ребенок в разные периоды своей жизни классифицирует цвета по-разному, как и в различных культурах существуют различные градации цветов. И последний момент: чувственное отношение к миру с самого начала не является нейтральным. В любой момент моего восприятия я нахожусь на грани его прекращения: слишком сильный свет ослепляет меня, слишком громкий звук – оглушает. Из этого следует, что на уровне чувств я знаю о своих мира границах, я знаю, что вынужден ограничивать себя и все-таки могу стремиться к полноте, которая имеет форму как оптимальной, так и максимальной полноты (как лучше слушать концерт: при максимальной или оптимальной громкости? Наверное, многое зависит и от того, симфонический это или рок-концерт, задействован ли в нем один исполнитель, хор или та или иная группа инструментов).

Как уже было отмечено, медиализированный чувствами мир начинает отличаться от моего тела с его медиаторами в тот момент, когда я застигаю себя за видением (осязанием, обонянием) (это, можно сказать, третий аспект телесности: мое тело не просто видимое и видит, но и видит себя видящим). Генетически опыт этот является вторичным, возникает на так называемой «стадии зеркала» и предполагает фиксацию кроме различения воспринимающего и воспринимаемого, различия внутри самого воспринимающего: то, что я существую для другого человека, не означает, что я и есть это существование для Другого. Если бы имело место такое совпадение, то мое

³ Интересны соображения по этому поводу Ж. Л. Нанси. В частности, Нанси считает, что именно *онтология тела* является онтологией в собственном смысле, так как именно тело *есть* бытие существования или дает всякому существованию его бытие. Ср. Нанси Ж. Л. *Corpus*. М., 1999. С. 38–39.

сознание оказалось бы тождественным сознанию Другого, т.е. мы имели бы дело с обратной солипсизму ситуацией. В постструктуралистских критиках субъекта и самосознания можно обнаружить как раз такую ситуацию. Из нее следует, что общество и культура имеют в своем багаже полный набор идентичностей и просто предлагают, или даже навязывают их мне в целях своего собственного самосохранения. В таком случае, невозможным становится непонимание людьми друг друга: коль скоро все эти идентичности уже до того согласованы в медиуме культуры и общества. На это можно найти такие ответы: идентичности разделены друг от друга разрывами, в результате, Другой не постижим, его можно только присвоить, совершив над ним насилие. И здесь отчасти постструктуралисты правы: не с насилием ли имеем мы дело в большей мере, не от отсутствия ли взаимопонимания страдаем? И все-таки было бы слишком поспешно говорить о полном отсутствии взаимопонимания. Как и о невозможности самости. Но для аргументации феноменологического ответа необходимо перейти ко второму моменту телесности: отнесенности к себе, имея в виду, что все три момента взаимосвязаны, являются тремя сторонами одного и того же феномена телесности.

2. *Отнесенность к себе тела* – это застигание себя за движением и восприятием, в качестве того, кто, собственно, и движет себя, как, собственно, и воспринимает. Это застигание является самоочевидным (но будем здесь все-таки осторожными!) фактом. То есть в состоянии, скажем так, бодрствования во время поворота головы и, тем более, вслед за совершением этого поворота, я могу констатировать, что поворачиваю,

или уже повернул, голову. На вопрос же, задаваемый шизофренику, где он находится, тот отвечает: я знаю, где я нахожусь, но я не чувствую, что я там. В этом смысле, словами Мерло-Понти, *человеческое тело* не просто является фигурой (как видимое) и фоном (как видящее), но еще и чем-то третьим – отношением между ними, или тем, что переводит фон в фигуру (Мерло-Понти: 1999, 140). И то, как *этот* фон переводится в *эту* фигуру, будет выражением именно *моего телесного опыта*: я и являюсь этим переводом – *моим уникальнейшим переживанием боли и любви*.

Как уже было сказано, в качестве моего *видимого* тела – я вещь среди вещей, вплетен в мировую ткань, в качестве *видящего* – плоть мира, в качестве *видящего себя видимым* – *Здесь и Теперь*, точка отсчета воспринимаемого мира: вещи в качестве дополнения и продолжения моего тела ситуированы в отношении к нему в своем Там и Тогда. Перспектива моего *Здесь и Теперь* специфична тем, что мы не задумываемся о ней, так как наш взгляд на нас самих нормализован взглядом Другого.

Э. Мах однажды сделал зарисовку того, каким я вижу самого себя из самого себя. В этой зарисовке нарушена привычная симметрия моего тела и мира. В ней ощутима незавершенность и недостача собственного тела, которая, возможно, является истоком нашей вечной тоски, ностальгии по полноте: мы смутно догадываемся о том, что зеркало нас обманывает и что мы – какие-то другие, нежели зеркальные, что в не-зеркальной действительности нам недостает видимой в зеркале целостности.

И все-таки, если вернуться к вопросу о достоверности самоотнесенности, *Здесь и Теперь* моего тела может быть подвержено сомнению: я часто и скорее нахожусь не в *Здесь*

и *Теперь* моего тела, а как раз в *Там и Тогда Других*. В этом заключается специфически человеческая способность дистанцирования от собственного тела: я не только *есть* мое тело, но и *имею* свое тело (Плесснер). Истоком такого «перемещения» является как раз определяющая для моего телесного конституирования роль *Другого*: то, что я вижу его целиком, выступает предпосылкой моего стремления к полноте. Согласно Лакану, я переношу эту целостность на себя, и никогда не могу сделать этого в полной мере, так как это полнота *Другого* (Горных: 2001, 45). На это можно ответить, что примирение на себя образа *Другого* принадлежит процессу идентификации, что идентичность и характеризуется незавершенностью, которая является как ее минусом, так и плюсом. *То, что я всегда еще могу быть другим, заложено в пластичности моих движений и восприятий, отвечающих движениям и восприятиям Другого, однако то, как я всякий раз становлюсь другим, могу только я.*

3. По существу, тут мы уже перешли к третьему измерению телесности – *отнесенности к иному, или чуждому*. Выражен он может быть лаконично (пожалуй, это самое многоплановое измерение, но в силу заявленного наброскового характера данной статьи, мы скажем о нем меньше всего) следующим образом: *друговость конститутивна для телесности* (Вальденфельс). Этот момент говорит нам сразу о нескольких феноменах: об исходной связи своего и чужого в рамках телесности и об исходной значимости иного и Другого для меня, т.е. об *интерсубъективном измерении телесности*, наконец, именно здесь мы и можем перейти к *этическому измерению телесности*. Казалось бы, раз друговость конститутивна для телесности, я не могу не культивировать разнообразия своих отношений с Другим, а значит, не могу не признавать, не уважать и не

сохранять друговость Другого. Однако в перспективе культур и обществ мы, скорее, имеем обратное, и этика с моралью нужны как раз для ограничения и пресечения моих направленных против Другого намерений и действий. Откуда же берутся последние? Не разнузданные ли, не управляемые разумом чувства их порождают? Этот вопрос возвращает нас к исходной постановке вопроса о «чистом разуме» и «ложном сознании»: если мы усомнились в идеале «чистого разума», прежнего стержня понятия субъекта, и реабилитировали чувственного, эмпирического, телесного субъекта, к каким выводам – в том числе и этического плана – мы можем прийти таким образом?

Выводы:

1. *Телесный субъект* (телесность, телесное существование, мое, собственное тело) рассматривается в этом тексте в качестве альтернативы трансцендентальному субъекту классической философии. Такое его определение как «*моя боль и моя любовь*» является выражением специфики *самости*, понятой как *мое телесное* и *мое направленное к Другому* движение идентификации. Три выделенные Вальденфельсом измерения телесности – *отнесенность к миру, отнесенность к себе и отнесенность к иному* – демонстрируют нам неизбежность обнаружения *себя* (2) *в мире* (1) *рядом с Другими* (3). В этом смысле, феноменологический анализ этих измерений и феномена телесности в целом является составляющей процесса идентификации. Однако такого анализа оказывается недостаточно, поскольку культурная и социальная интерпретация опыта телесности – практики «социализации тела» – уводят нас далеко за пределы «простого опыта мира» или непосредственного обхождения с вещами. Что же происходит там с телесным субъектом? И в какой сфере следует говорить об этике?

2. Типизации и институализации непосредственных отношений Я-Другой, истоки которых – в процессах телесной хабиитуализации (редукция многообразия и непредсказуемости телесности, спонтанности к освоенным и однозначным действиям, навыкам, ритуалам), являются основой генезиса социального мира, который одновременно обогащает и обедняет чувственный мир. Но, кроме того, этот генезис несет с собой вмешательство в человеческое тело, которое зачастую и позволяет сделать вывод о смерти субъекта. Бергер и Лукман выделили следующие виды такого вмешательства:

- а) общество детерминирует длительность и способ жизни индивидуального организма;
- б) общество может калечить и убивать, вспомнив Фуко, воспитывая и дисциплинируя;
- в) общество проникает в функционирование организма, в особенности в области сексуальности и питания;
- г) общество детерминирует также способы самовыражения, таким образом, конституирования телесности и идентичности: экспрессивность, походку, жесты.

Все это может привести нас к поспешным выводам, что именно сфера социального является антонимом этического. Однако сказать это, означает, забыть, что социальное не возникает *ad hoc*, а является определенным выражением все того же человеческого существования, при этом совершенно неизбежным и необходимым его выражением. Статус телесного субъекта в сфере повседневного существования и в сфере социального различен, это значит, что различается и его самость, однако, ни в коем случае не исчезает: как уже говорилось, как бы навязчива и искусственна не была та или иная социальная роль, исполнить ее так, как

исполняю ее я, не может никто другой. Однако это-то и необходимо *понять*, к чему и стремится феноменология. Иными словами, феноменологический анализ телесности может и должен дополняться критикой различных форм «социализации тела»: одно просто невозможно без другого. Остается вопрос: какое место в этой анализе занимает этика.

3. Здесь я признаюсь, что пока не готова ответить на этот вопрос. Можно наметить только его перспективу: этика не может разворачиваться вне и за пределами телесности («видимого мира»), поскольку телесным является само существование человека. Этика возможна не *вопреки*, а *в* чувствах, что заставляет нас пересмотреть ряд классических этических постулатов. Таким образом, возникает надежда, что именно реабилитация телесного существования в двух предложенных направлениях *феноменологического анализа телесности и критики «социализации тела»* даст нам новый, утраченный вместе с «чистым разумом», фундамент для этической постановки вопроса.

И еще одно замечание. Если предположить, что модель «чистого разума» оказалась недееспособной в силу неочевидности самосознания, в силу обнаружения, что самосознание еще должно быть достигнуто, а не всегда уже предполагается, то, возможно, центральным вопросом феноменологии телесности является вопрос о генезисе и различных формах самости, т.е. о связи измерений *телесности* с возможностью *социальной самости* или с критикой «социализации тела», не позволяющей принимать так просто на веру чужие мнения, одобрять чужие поступки и разделять чужие мысли. Возможно, что анализ телесности позволит по-новому взглянуть на феномен самосознания, без которого, скорей всего, этика просто немыслима.

ЛИТЕРАТУРА

- Waldenfels B. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main, 2000.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Горных А. А. Воображаемый «другой» Ж. Лакана // Философско-культурологический журнал «Топос». 2001. № 1 (4). С. 41–49.
- Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. СПб., 1998.
- Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // М. Турнье. Пятница. СПб., 1999.
- Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Жижек С. 13 опытов о Ленине. М., 2003.
- Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6-ти тт. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- Мерло-Понти М. *Око и дух*. М., 1992.
- Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. М., 1999.
- Нанси Ж. Л. *Corpus*. М., 1999.
- Ницше Ф. *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого*. М., 1990.
- Франк М. Самосознание и самопознание или о некоторых трудностях, возникающих при редукции субъективности // Топос, № 1 (4), 2000. С. 4–22.
- Фуко М. *Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы*. М., 1999.
- Фурс В. *Контуры современной критической теории*. Мн., 2002.
- Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997.

THE BODILY SUBJECT: THE SELF AS „MY PAIN“ AND „MY LOVE“

Olga Shparaga

Summary

The key task of my text is the justification of the use of on *phenomenological model of the subject* designated as a “*my pain and my love*”. First, such subject is seen as an alternative to the *transcendental subject of the classical philosophy*, which is characterized first of all as a rational subject. This rational subject is capable to give himself a generally valid rule of knowledge and action. Second, the phenomenological understanding of the subject represents a certain version of the “false consciousness”, which was developed from the “masters of the suspicion” (Marx, Freud, Nietzsche). Philosophy of the “masters” was intended to criticize the autonomy and absolutely self-determination of the rational subject and show the different forms of the conditionality on the Reason. Thirdly, the phenomenological understanding of the subject is a response to the different forms of philosophical reduction of subjectivity and self-consciousness. This response is developed in this text as a discussion with Manfred Frank.

The phenomenological subject is the *embodied or bodily subject*. This embodiment has three dimensions (B. Waldenfels): World-relation (Weltbezug), Self-relation (Selbstbezug) and Others-relation (Fremdbezug).

These dimensions allow to speak about the bodily subject as a *Self*, which is interpreted as *my embodiment to the Other*. “the I as my pain and my love” is a metaphor of this form of the Self, which means, that self-comprehension originates in the feeling of the pain and of the love, that is, in the certain experience of own body and in the act of love for this concrete Other. Such experience can be designated as a process of *identification*.

The bodily subject as *my embodiment to the Other* is strongly connected with different praxis of the “socialization of the body”, which are in need of the philosophical analyses and criticism. Phenomenology proposes its own direction of criticism, which intends to justify that *difference* of the social and cultural praxis themselves is based on the originality of *my embodiment to the Other* and not vice versa. Thus the explication of the originality of the Self must be connected with the analyses and criticism of the “socialization of the body”, which includes a new non-classical ethical dimension.

Keywords: Bodily subject, Self-relation (Selbstbezug), Other-relation (Fremdbezug), World-relation (Weltbezug), critical phenomenology.