

## ТЕЛЕСНЫЙ СУБЪЕКТ: Я КАК МОЯ БОЛЬ И КАК МОЯ ЛЮБОВЬ

Ольга Шпарага

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

С. Жижек

Вслед этой цитате можно сказать, что состояние позднекапиталистического общества Жижек характеризует как *дематериализацию самой «реальной жизни», превращение ее в призрачный шоу*. События 11 сентября — это, по мнению Жижека, вхождение видения (экранных фантазий) в нашу реальность, и ее разрушение, как апогей дематериализации жизни, это последнее произведение искусства с действительно волнующим эффектом. Это событие разоблачило 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.

**Предисловие:** данный текст представляет собой первую, более или менее самостоятельную попытку размышлений на такую тему, как *телесность*, которая, на мой взгляд, является сегодня отправной точкой обращения к *проблеме субъекта и конституирования реальности* (повседневной, социальной, эстетической). В таком случае задачей становится, 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, реакцией на размышления об этике в рамках ежегодного исследовательского семинара центра *Топос*, на этот раз на тему «Перспективы неметафизической этики» (*преамбула 1*). В силу наброскового харак-

тера этих размышлений мне не хотелось бы в ходе повествования подробно останавливаться на всех тех книгах, которые инспирировали этот текст. Поэтому заранее назову только некоторые, самые важные из них. Это, прежде всего, *Феноменология восприятия* М. Мерло-Понти и *Телесная самость: лекции по феноменологии тела* (2000) Б. Вальденфельса<sup>1</sup>, а также *Социальное конституирование реальности* П. Бергера и Т. Лукмана (1966). Под подструктуралистски ориентированными авторами имеются в виду, прежде всего, Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида и С. Жижек. Их позиция в отношении проблемы *телесности* может быть рассмотрена как противостоящая феноменологической и отвечающая установкам «социализации тела» и/или ее критики (здесь важны соображения по поводу критической социальной теории В. Фурса<sup>2</sup>).

Данный фрагмент, как я надеюсь, будет иметь самое непосредственное отношение к книге *Феноменология 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 опирается на способность разума давать самому себе закон для поступания. Такая способность, согласно Канту, не выводится ниоткуда, иначе она не имела бы общезначимого характера. Из этого следует: разум имеет общезначимость в самом себе. Кант не обосновывает этот тезис, а исходит из него, следуя традиции рационализма: все мы в равной степени разумны, главное научиться пользоваться собственным разумом. Если эмпирически мы и отличаемся друг от друга, то трансцендентально — тождественны друг другу, с одной стороны, в способности познавать по заданным законам (теоретическая сфера, физический мир), с другой, в способности свободно поступать (в практике 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 возобладать, в этом соответственно предназначение критической философии и самого поступающего человека. 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 одиноким, не только трансцендентальным, но и эмпирическим, он загрязняет свое созна-

ние до такой степени, что вообще непонятно, в чем же сущность человека и что он такое. Постулирование «чистого разума» заменяется постановкой вопроса об идентичности и самоидентичности (иначе можно сказать о самости), например, в таком виде: имеет 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). 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 ложного, и нет. При этом все они на разный манер призывают к эмансипации, итогом которой должны стать существование равных и справедливых, 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 к неопределенной цели, ни ложного, ни чистого сознания (хритическая 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 (это 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 Другого: так, уже Ницше говорит о необходимости Друга, *твоего Другого*, который единственный способен удерживать тебя от бездны множества населяющих тебя субъектов, может привести их к согласию, удерживая их на поверхности — 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 (*твой Другой*) как критик общественной морали (*обобщенного Другого*). При этом все перечисленные понятия оказались связанными, а не просто, как это часто кажется, разрозненными репрезентантами различных философских направлений. Полясим 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, а в Новое время (Вальденфельс), так как греческие пространство и время наполнены, все события и стихи

имеют свое место, небытия нет, причем как в отношении к природе, так и в отношении к социуму и мышлению. 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 *беспредносьюлчности*: проверить правильность нашего определения невозможно — оно само раньше всякой проверки как свет разума, его яснейшая и отчетливейшая идея. Выводимые из него критерии истинного знания о внешнем мире: с одной стороны, внутренняя непротиворечивость, но такая может характеризовать сразу несколько внешне противоречащих друг другу положений (пример, антиномии Канта); с другой, эффективность в смысле 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 невозможно, выход же за ее пределы — к неевклидовой геометрии — невозможен. В таком случае оказывается, что разум должен не ограничивать себя изнутри, а реагировать и, соответственно, изменяться в силу собственной несостоятельности, неспособности решать проблемы, т. е. реагировать на возникающие вовне 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 определенном 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, являются оборотной стороной беспочвенности разума: если 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 институционализованных практиках, то сопоставляется им — в страхе перед смертью (Шитцова). О понятии *телесности* и пойдет речь далее.

Препамбула 3: *Проблема самосознания, идентичность вместо самосознания (замечания по поводу статьи М. Франка<sup>4</sup>)*. Проблема самосознания уже была затронута в моем тексте как проблема очевидности самообнаружения «чистого разума». Самосознание, дажде, 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 непрямой 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 ознакомленности». У меня есть *непосредственное чувство* самого себя, в обосновании

которого я не нуждаюсь<sup>4</sup>. 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 болят, и *я знаю*, что я влюблен, когда действительно влюблен. Сомнения возникают именно тогда, когда мне дается дистанцирование от боли и любви: вот тогда-то я и задумываюсь, какое содержание я вкладываю в слово «боль» и «любовь», т. е. когда я занимаю рефлексивную позицию, сопряженную с языковой деятельностью. Сам же язык оказывается возможным на основании исходного знакомства-с-собой, которое язык описывает, а вернее, эксплицирует.

Итак, по мнению Франка, опыт *самосознания* является особым рода *самоознанием*, не опосредованным языком и, о чем идет речь далее в статье, Другими. Сама тема опосредованности самосознания Другим 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 вплетена в языковую картину мира»<sup>5</sup>.

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, установлению 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 и болят, 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, неотъемлемой характеристикой которой выступает мое отношение к конкретному Другому.

Франк прав в своей критике редукции моего Я к ролям, которые возможны только благодаря культурному и социальному кон-

тексту. 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 затянутым или, наконец, остановившимся телесным настоящим-менованием, воплощенным присутствием) и которое возможно только в отношении к совершенно конкретному и индивидуализированному Там и Тогда, которым и выступает конкретный Другой. Если поверить Ж. Лакану, то именно мать является таким первым Другим, и именно любовь к матери выступает прообразом любви: все любимые мною мужчины и/или женщины будут нести на себе отпечаток моей матери и тем самым отличаться от бесчисленного множества абстрактных Других, вместе с которыми я учусь, работаю, живу. 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 проблематики 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 философских 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, конечно же, уже в античности — в проекте Сократа. Сократ развивает так называемую *техноморфную* модель мышления бытия или философии (Доброхотов), 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, которым, таким образом, и становится *самосознание*. 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 одну из заключительных ее примеров: борьбу с солипсизмом Э. Гуссерля в *Картезианских размышлениях*. Именно обвинения в солипсизме приводят Гуссерля к проблематике

Другого. И решает Гуссерлем эта проблема изнутри: да, есть такого рода объекты, которые в большей степени, чем все остальные, похожи на меня. Вопрос: 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 разнообразно, т. е. принципиально отличается от предметности естественных наук, сущность которой заключается в ее тождественности во все времена или во все повторяющихся формах (экспериментах). Прошлое — 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 — *отыт* меня самого. Онтология *иного* позволяет выйти нам за пределы двух разнородных миров: мира *меня* (мыслящей субстанции) и мира как такового (протяженной субстанции). А *какая-то иная онтология возникла, необходима непознавательная, 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 интеллектуального, мнения и знания, *меня* и Другого, бытия и сущего. *Мое тело* вводит *меня* в мир и позволяет мне освоить язык, с помощью которого и возможен 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, чтобы уступить место во многом бестелесной и поэтому волюнтаристской власти (имеется в виду не сфера ее приложения, там-то тела, как это хорошо показал М. Фуко в своем «Надзирать и наказывать», хватает, а, скорее, ее отправная точка — дискурсивное самоконституирование власти), опирающейся прежде всего на язык (в узком

смысле слова, «лингвистический» язык). Отсюда и та ситуация, которую описывают Фуко и Жижек: 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, устанавливает 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 метафизического тела социального, как бы постструктуралистам ни хотелось превратить тело исключительно в заключенного души. И все-таки, о телесности в собственном смысле нужно и можно говорить на уровне анализа повседневности, из которой вырастает этаблированный социальный мир. В эту сферу мы теперь и перейдем и затронем ряд аспектов телесности, важных для современной философии субъекта.

Итак, уже были зафиксированы два важнейших момента телесности: телесность является исходным опытом меня самого (1) в отношении к Другому (2). Это формула телесного самосознания, которое и позволяет нам сохранить идею самосознания (субъекта), одновременно связанного с миром (Другим). Самосознание — это опыт собственного тела, который отсылает к Другому: исходный опыт самосознания 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 (процесс идентификации). Сказанное мною может быть пояснено и дополнено идеей трех сосуществующих друг с другом и равноисходных 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 (или 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<sup>7</sup>. 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 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 соотнесенности с миром.

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 именно на чувственном уровне (сюда относится 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.<sup>8</sup> 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, восприятие дает нам целостный предмет, а вместе с ним — и целое мира как единства единств, которому принадлежу и Я в моем теле.

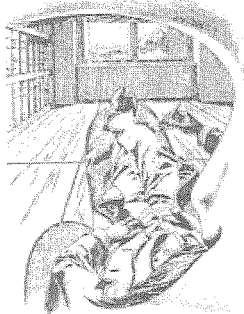
Необходимо добавить еще, что чувственный генезис вещей (бытия) является культурно-историческим процессом: так, ребенок в разные периоды своей жизни не различает цвета одинаковым образом, в разных культурах существуют различные градации цветов. И последний момент: чувственное отношение к миру с самого 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 и мира границах, я знаю, что вынужден ограничивать себя и все-таки 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, медиализированными чувствами мир начинает отлучаться от моего тела с его медиаторами в тот момент, когда я застаю себя за видением (осязанием, обонянием) (это, можно сказать, третий аспект телесности: мое тело не просто видимое и видит, но и видит себя видящим). Опыт этот является вторичным — возникает на так называемой «стадии зеркала» и предполагает фиксацию, кроме различия 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 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 эту ситуацию. Из нее следует, что общество и культура имеют в своем багаже полный набор идентичностей и просто предлагают или даже навязывают

мне их для собственного самосохранения. В таком случае, противоречием становится феномен непонимания людьми друг друга, если все эти идентичности уже до того согласованы в медиуме культуры и общества. На это можно найти такие ответы: идентичности разделены друг от друга разрывами, 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 самосознания (которое оказывается сознанием культуры и общества). 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 застывание себя за движением и восприятием в качестве того, кто, собственно, и движет себя, как, собственно, и воспринимает. Это застывание является самоочевидным (но будем здесь все-таки осторожными!) фактом. То есть в случае, скажем так, здоровой психики во время поворота головы и тем более вслед за совершением этого поворота я могу констатировать, что поворачиваю или уже повернула 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<sup>5</sup>. И то, как этот фон переводится в эту фигуру, будет выражением именно *моего телесного отыта*: 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* 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 сделал зарисовку того, каким я вижу самого себя из самого себя (см. рис.). 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, нестабильности 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. По Лакану, я переносю эту целостность на себя, и никогда не могу сделать этого в полной мере, так как это полнота *Другого*. На это можно ответить, что примеривание на себя образа Другого принадлежит процессу идентификации, что идентичность и характеризует незавершенностью, которая является как ее минусом, так и плюсом. *То, что я всегда еще могу быть другим, заложено в пластичности моих движений и восприятий, однако то, как я стараюсь быть 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 вещах: 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 разнужданные 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 чувственное, эмпирическое, телесное 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 специфичности самосознания (оно именно *мое*), но как *моего телесного и моего направленного к Другому движения* 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» — уведат нас далеко за пределы «простого опыта мира» или непосредственного обхождения с вещами, т. е. за пределы сферы *повседневного существования*. 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 к освоенным и однозначным действиям, навыкам, ритуалам), являются основой генезиса социального мира, который одновременно обогащает и обедняет мир повседневный. 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 самосознание, однако ни в коем случае не исчезает: как уже говорилось, как бы навязчива и искусственна ни была та или иная социальная роль, исполняя ее так, как исполняю *ее* я, не может никто другой. Однако это-то и необходимо осознать — теперь уже на уровне *социального самосознания* (*виртуального, дискурсивного*), которое, однако, приводит нас к *повседневной телесности*. Иными словами, феноменологический анализ телесности может и должен дополняться критикой различных форм «социализа-

ции тела»: одно просто невозможно без другого. Остается вопрос: какое место в этом 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 повседневной телесности* и *критики «социализации тела»* даст нам новый, утерянный 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 предпологается, то, возможно, центральным вопросом феноменологии телесности является вопрос о генезисе самосознания, т. е. о связи измерений *телесности* с возможностью *социального самосознания* 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.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2000.
- <sup>2</sup> Фурс В. *Контуры современной критической теории*. Мн., 2002. В особенности С. 97–98.
- <sup>3</sup> Франк М. *Самосознание и самопознание или о некоторых трудностях, возникающих при редукции субъективности* // Топос. № 1 (4). 2000. С. 4–22.
- <sup>4</sup> Там же. С. 7.
- <sup>5</sup> Там же. С. 18.
- <sup>6</sup> В этом тексте синонимичными являются понятия *телесности*, *телесного существования* и *моего тела*. *Телесность* и *моё*, или *собственное тело* (*corps 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 *всегда* уже предполагает переключение природы и культуры, биологического и социального. Использую мы понятие *тела*, сразу же возникли коннотации слепого природного механизма, которыми содержание *человеческого тела* не исчерпывается. Б. Вальденфельс предлагает использовать понятие *телесной сальности*, das leibliche Selbst, однако в немецком языке вербально зафиксировать своеобразие *опыта телесности* куда проще: этому служит нем. Leib — специфически человеческое тело, отличное от Коергер — тела вообще. Наш вариант — в силу особенностей русского языка — ближе французским и английским версиям.
- <sup>7</sup> Мерло-Понти М. *Око и дух*. М., 1992. С. 15.
- <sup>8</sup> Интересны соображения по этому поводу Ж. А. 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 (Нанси Ж. А. *Corpus*. М., 1999. С. 38–39).
- <sup>9</sup> Ср. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. М., 1999. С. 140.