

РАЗВИТИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕЛЕСНОГО ОПЫТА: ОТ ГУССЕРЛЯ К МЕРЛО-ПОНТИ

А.А. ЧИКИН

В феноменологической философии XX в. есть одна проблема, развитие которой позволяет не только наглядно показать трансформации исследовательских программ отдельных мыслителей, но и объяснить механизмы развития самой феноменологии в разных национальных традициях. Проблема эта связана с пониманием тела и телесного опыта. В данной статье будет показано, что мотивировало ее разработку в философии основателя феноменологического движения, Эдмунда Гуссерля, а также какие идеи Гуссерля вдохновляли затем французскую феноменологию.

Для Гуссерля проблематика телесного опыта становится необычайно важной с переходом к трансцендентальной феноменологии. Проблему тела приходится затрагивать при решении множества частных проблем: взаимоотношения материального и идеального, восприятия, intersубъективности, вещи в пространстве, кинестезии, фантазии, солипсизма, интроспекции, собственной субъективности. Мы с полным правом могли бы сказать, что «телесность» – проблема того же уровня важности, что и «intersубъективность», «жизненный мир» и др. Тем не менее проблеме телесности у Гуссерля не посвящено отдельного тома Гуссерлианы. Если бы мы поставили задачу такой том составить, его пришлось бы собирать из текстов и фрагментов, имеющих не менее чем в десятке изданных к настоящему времени томов.

Казалось бы, ранняя логическая проблематика Гуссерля не предполагает обращения к этой интересующей нас теме. Однако первые упоминания телесной терминологии обнаруживаются именно в «Логических исследованиях». Качественное различение типов психических фактов в реальном телесном присутствии (*leibhaft*) и в воображенном вероятном (*glaubhaft*), конституирование вещи в пространстве, т.е. теоретико-познавательные задачи, например, необходимость очищения теории познания от психологизма, на наш взгляд, – это тот контекст, в котором живое тело создает проблемы для феноменологического метода и в котором последний признает его особый статус. Исследования кинестетического приводят Гуссерля к необходимости особого понимания живых тел, через вчувствование (*Einfühlung*), и тема телесности оказывается для него тесно связанной с проблемой intersубъективности. Живое тело субъекта становится для Гуссерля позднего периода, в «Картезианских медитациях», основой конституирования субъективного и intersубъективного опыта.

Субъективная телесность «Картезианских медитаций»

Развитие феноменологических идей в герменевтическом повороте, начиная с Хайдеггера, приводит к позиции, отличной от позиции Гуссерля: субъект оказывается изначально вброшенным в свой опыт, находит себя в нем, разбирается в своем опыте, но не конституирует его. Гуссерль же не видел иной возможности, кроме развития картезианского пафоса, хотя во многом выступал анти-картезианцем в описании субъект-объектных отношений. Идея конститутивности опыта прослеживается в его философии на всем протяжении ее развития. Гуссерль ставит субъекта в центр отношений в опыте окружения; субъект конституирует опыт трансцендентный, идя от непосредственного к невидимому, интендируемому; чужой опыт конституируется на основании собственного кинестетического опыта и прочих собственных, примордиально присутствующих, элементов опыта в целом, и Другой относится к той сфере, которая раскрывается только путем развития изначального субъективного опыта. Цель Гуссерля — рассмотрение сознания в его пассивности, в допредикативном, как наивного, 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 есть мир общего развития; поэтому необходимо в первую очередь обратить внимание на пассивность, аффективность живого тела.

Гуссерль начинает свою философию с редукции к субъективному, на что естественным возразением 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 — это отражение Я, «Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого»¹, но не в обычном смысле отражения или аналога, тогда обвинение в солипсизме справедливо, а как одно с Я в общности пары, где уже возникает 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 путем редукции. Тем не менее мир уже дан в единой связной идее в базовом природном смысле, не естественнонаучном, отмечает Гуссерль, но в смысле приотечения мировости из природы субъекта. Этому противостоит критика антропоцентризма Хайдеггером, построенная на той идее, 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 преданность для создания смысла дальнейшего участия в ней.

Для пост-хайдеггеровской феноменологии крайне важна интуиция Гуссерля, что Я делит мир культуры с Другим, Я обращается на общность объективного мира и придает ей значение. Если в природном Я есть для себя и Другой есть для меня, то в культурном Я для себя уже есть Я для Другого, есть Другой для другого Я. Однако для них этот уровень, служащий дополнительным уровнем общности у Гуссерля, есть основной. Это несет с собой более отчетливую ориентацию на язык и культуру, поскольку Я оказывается доступным — в первую очередь как человеческое Я — в выражении воплощенного субъекта. Феноменология ориентируется на «невывыказанное», 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, потому что психическая жизнь доступна мне непосредственно через самоочевидность существования меня как субъекта. В обращении к субъективному, на чем будет строиться возникающий в XIX в. психологический метод интроспекции, рождались и психологические понятия. Так, для Локка психологические понятия как сложные идеи должны состоять из рассудочной комбинации внутренних, рефлексивных, впечатлений и внутренне же отраженных внешних данных чувственного восприятия, т.е. 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 отношением 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 делает посредником в аналогии живое тело, которое одновременно и внешнее, и внутреннее, мое и чужое и при этом едино — 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 Другого, поскольку субъекту непосредственно доступен только взгляд от первого лица. Липпс в качестве решения предлагает 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 в себе и которым поддаюсь в силу своего инстинкта подражания. Душевная жизнь начинает вытесняться в область интерсубъективного.

Вслед за Липпсом и Гуссерлем на первых порах отрицает заключение по аналогии, правда, принимая и развивая идею вчувствования, он, в конечном счете, не стремится расставаться с аналогией и сохраняет ее, пусть и в измененном виде. В «Картезианских медитациях» Гуссерль представляет аналогию как пассивную аналогизирующую апперцепцию. Пассивность отличает ее от аналогии в известном смысле: она есть «не заключение, не мыслительный акт» в смысле логическом. Апперцептивность же ведет Гуссерля от конкретного человеческого «я» 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. Вместе с Гуссерлем мы обнаруживаем, что психологическое — это результат взаимодействия Я и Другого, поэтому психологическое — это культурное, а психологические состояния — культурные феномены. Гуссерль, однако, не знает еще новой психологической и натуралистической критики субъективного.

Бихевиоризм и критика субъективного

В XIX в., благодаря шопенгауэровской «воле» и гегелевской «хитрости разума», мы, с точки зрения философии, увидели, 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. XX в. принесет перманентную критику картезианской модели и 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.

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. Когда перед Павловым встает проблема объяснения целенаправленности психических актов, аффицированности и мотивированности человека неопределенным, он объясняет ее через рефлекс цели, основанный на существовании препятствий, которые выступают здесь раздражителями, и необходимости их преодоления, а по особенностям проявления и по характеру сравнимый с пищевым рефлексом². Тем самым Павлов натурализирует целевое и подчиняет его в полном объеме произвольным 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 связей³. В модели бихевиоризма субъект предстает аффицированным и мотивированным только внешним и неинтенциональным. Вербальные акты основываются на автоматической реакции на стимулы, идущие от окружения, и не выражают стремления субъекта к сообщению информации, не являются «актами придания значения» или «интенцией значения»⁴, на которой, с феноменологической точки зрения, должна строиться коммуникация.

Если восприятие своей душевной жизни, как подразумевает бихевиоризм, — это 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 в саму интроспекцию, т.е., в конечном счете, к отрицанию рационалистической формулы Лейбница: «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума»⁵. 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, при изучении Другого признание субъекта разумным, признание его апперцепций оказывается более глубоким и надежным, чем признание его перцепций — верований и эмоций. Признание разумным осуществляется на основании интенциональности субъекта и его аффицированности социальным и мировым, добавим, через имманентный субъекту мир, что 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»⁶. Иными словами, позиция феноменологии предполагает, что равенство или подобие человеческих субъектов следует искать в социальном и культурном. Субъекты подобны не столько потому, что одушевлены, о чем говорит теория аналогии душевной жизни Другого, подвергнутая критике Гуссерлем, сколько потому, что они обладают одинаковыми отношениями с миром природы и культуры или функциональным сходством. Таков, вкратце, посыл феноменологической теории живой телесности. Ведь нечто может быть признано разумным по своему устройству, которое подразумевает наличие живого тела — действующего и чувствующего действие, аффективного и чувствующего аффективность.

Анализ живого тела выявляет пассивную телесную рефлексивность в двойном ощущении при замыкании тела на самое себя. Она есть одновременная направленность на некий материал, с одной стороны, внешняя аффицированность в кантовском смысле и, с другой стороны, самоаффицированность в ощущении себя ощущающим. Под аффектами с древних времен понимается все то пассивное, что внезапно или по привычке движется в душе человека — страсти души в том смысле, в каком о них пишет Декарт в одноименном труде: «восприятия, или ощущения, или душевные движения, которые относятся в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»⁷. 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 «Ничто великое не свершается без страсти» у Фихте и Гегеля, 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.

Через историю понятия аффекта 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.

Многозначность аффектации и мотивации, значение культуры, не позволяют в конкретных моментах понять, что аффицирует человека, если пользоваться методами лишь эмпирической психологии и говорить о природном как аффицирующем. Эти методы должны быть дополнены феноменологической (рациональной) психологией, чтобы можно было учесть не только природные, но также социальные и культурные факторы. Субъект пассивно мотивируется ассоциативным пробуждением (*Weckung*): так чужое живое тело мотивирует его к началу восприятия, и активно — принятием точки зрения (*Stellungnahme*) через мир социального. Движения сознания должны быть сведены к построенной ассоциативно оригинальной 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 субъекта, сущности его поведения, — это, помимо понимания аффектов субъекта, понимание его мотиваций как активной интенциональной самоаффектации.

Проект нового понимания телесности в «Структуре поведения» Мерло-Понти

Такие взгляды определены феноменологическим проектом очищения понятия сознания от разного рода онтологического реализма и изгнания из области сознания каузальных отношений. В работе «Структура поведения» (1942) Мерло-Понти выступает с приложением этого проекта к области анализа организма. Во вступлении к ней философ определяет общие недостатки реализма, но в первую очередь обращает внимание на то, что реализм порождает заблуждения в выросшей из реалистической философии науке психологии. 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. Путь к выполнению этой задачи он начинает с критики теории рефлекса, основанной на достижениях гештальт-психологии, в первую очередь ведущих к предположению,

что поведение представляет собой постоянно изменяющийся круговой процесс взаимоотношения организма с миром.

Если Гуссерль в официальной своей философии не показывает ее связей с психологией своего времени, то Мерло-Понти к достижениям психологии проявляет нескрываемый интерес. Особое влияние на него оказывает гештальт-психология, в частности в лице Курта Гольдштейна, отстаивавшего холистический подход к исследованию организма как самоактуализующейся сущности и в работе «Организм» (*Aufbau des Organismus*, 1934) подвергнутого критике бихевиористское понятие рефлекторной дуги, предполагающее локализацию функций организма в отдельных его аппаратах. На богатом исследовательском материале Гольдштейн последовательно показывает несостоятельность учения о рефлексе как константной реакции изолированных аппаратов организма на события окружающей среды.

Позиция Гольдштейна сродни феноменологической. В «Идеях II» Гуссерль говорит, о том, что «картины... понимаются как „действительные вещи” только через конститутивную связь, т.е. мотивацию, которая ставит их в однозначное отношение с системой мотивированных множественностей восприятия»⁸, а «покой и движение, изменение и неизменность имеют смысл благодаря конституированию вещиности как реальности»⁹. 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 которой 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.

Модель Гольдштейна также переключается с метафизическими результатами феноменологического исследования, проведенного Гуссерлем в «Картезианских медитациях»: общности, формирующиеся для отдельных групп монад, — это «с необходимостью суть просто окружающие миры этих intersубъективностей и лишь аспекты одного-единственного, общего им объективного мира»¹⁰. 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 установ-

ленная 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)»¹¹. Деятельность организма как целого определяется стремлением к достижению динамической нормы соответствия среде — образа, требующего выравнивания того, чем организм является в себе и для себя.

В «Структуре поведения» Мерло-Понти впервые говорит о существовании такого образа организма в нервной системе, который можно назвать телесной схемой: если нервная система целостна, то «более соответствовало бы фактам считать [ее] местом формирования общего образа организма, в котором находит выражение локальное состояние каждой части»¹². Понятие телесной схемы согласуется с исследованием «Структуры поведения» в том, что отражает холистический подход и необходимость учета целей организма, его активного участия во взаимодействии с миром. Если 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 с требованием сохранения жизни и поддержания ее равновесия в отношении организма и мира.

Тело символическое и конкретное

В случае отношения организма и мира непонятно, как нечто более простое и малое может соотноситься 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. «Теория условных рефлексов — конструкция, вдохновленная атомистическими постула-

тами реального анализа»¹³, она считает «общее возбуждение суммой возбуждений от каждого отдельного стимула»¹⁴. 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, т.е. «структурой, определенной ситуацией»¹⁵, ее смыслом.

Подобные смысловые структуры неизбежно возникают и уже даны в восприятии, рассматриваемом от 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, т.е. антропоморфного сознательного объяснения: так Павлов вводит «сложную систему возбуждений, торможений и растормаживаний»¹⁶, которые не ближе к гипотетической бессознательной реальности, чем обычное описание поведения, притом, 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 суть субъективные цели исследователя.

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»¹⁷ — 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.

Рассматривая отношения души и тела, Мерло-Понти проводит историко-философский анализ и показывает, как формируется это представление, эта «объяснительная мифология»¹⁸, ставящая тело между субъектом и миром и объявляющая телесную 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 субстанции»

альных различий между организмом, мышлением и протяженностью, в прямом общении с существами, вещами и собственным телом»¹⁹. 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 происходит извне, помимо внутренней воли, то должно быть восприятие здоровое, должно быть нечто, какая-то образцовая причина, которая истинно соответствует человеческому «могу», несмотря на состояние тела. И это нечто 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 — пользуясь метафорой Аристотеля, отношение корабля и корабельщика²⁰. Тело при этом становится видимым, благодаря тому, что в феномене его раскрываются неизвестные непосредственному опыту, внешние телу формы: механизмы и силы реального, отделимые от него, поскольку они не относятся к какому-либо конкретному телу. Видимое может двигаться и меняться, покуда формы действуют на тела, отпечатываясь в них, оставляют свои подобия — это называют восприятием, если следовать, по терминологии Мерло-Понти, реализму чувственного.

Декарт, как отмечает Мерло-Понти, отказывается от этого реализма, причем еще в оптических исследованиях: «Между внешними телу вещами, физиологическими феноменами и тем, что воспринимает душа, не обязательно предполагать какое-либо подобие»²¹. Душа невыводима из материи и «недостаточно, чтобы она помещалась в человеческом теле, как кормчий на своем корабле»²². 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»²³. После Декарта наука пытается разработать схемы, по которым эта случайность может быть понята как закономерность, пытается 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. Притом что Декарт в поисках основы восприятия ограничился ментальным, 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. Трансценденталь-

но, 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 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, в порядке событий восприятия. В этом смысле оно является частью мира, поскольку может быть помещено в отношения, его конституирующие»²⁴. Критическая философия при этом разводит конкретное воплощение сознания в опыте и невыводимое из опыта общее сознание, в котором заключается смысл, не содержащийся в конкретном.

Мерло-Понти стремится увидеть человека конкретного воплощения и человеческого смысл сознания. В живом единстве опыта триада физического, физиологического и психического неразделима и представляет собой единую структуру с разными уровнями интеграции, высшие уровни которой просто обладают дополнительными измерениями. В случае организма таким измерением можно назвать типичную деятельность — дескриптивное содержание, несводимое ни к одной из чувственно воспринимаемых перспектив, поэтому для Мерло-Понти тело — это в первую очередь «живая оболочка наших действий»²⁵. 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.

Исследования Гуссерля, в частности, популярный 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 действий²⁶. Тело, таким образом, может быть понято и как знак, и как значение. Однако оно не является ни тем, ни другим, его живая смыслообразующая активность делает его принципиально неполным, поскольку доступна только ограниченному рассмотрению через субъективный или интерсубъективный опыт, и 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, притом что они делают невозможным проект науки, если мы признаем необходимость нахождения смысла опыта пассивности для живого сознания. Чтобы понять феномены пассивности, необходимо «узнать в них значение, которое согласуется с содержанием моего восприятия»²⁷ и быть способным локализовать это значение «в виртуальном образе

своего тела»²⁸, что открывает определенную свободу культурного существования человека, способность «в рефлексии схватывать себя как спонтанный порождающий источник по эту сторону случайных форм, которые он приобрел в определенной среде»²⁹.

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»³⁰. В приведенной цитате очерчивается вся исследовательская программа Мерло-Понти: он обращается к конкретному существованию человека и к проблеме его живого опыта. Как видно уже из «Структуры поведения», философ принимает и вместе с тем несколько изменяет феноменологические и психологические идеи. В «Феноменологии восприятия» становится очевидно, что он делает это с намерением развить онтологию воплощенного существования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М., 2000. С. 122.

² Павлов И.П. Рефлекс цели // Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. — М., 1951. С. 199.

³ Skinner B.F. Verbal Behavior. — Englewood Cliffs (NJ), 1957. P. 130.

⁴ Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band. I. Teil. — Den Haag, 1984. S. 45.

⁵ Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipie: nisi ipse intellectus (*Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // *Лейбниц Г.В.* Соч. В 4 т. Т. II. — М., 1983. С. 111).

⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999. С. 461.

⁷ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1989. С. 494.

⁸ Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. — Den Haag, 1952. S. 61.

⁹ Ibid.

¹⁰ Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 178.

¹¹ Heraussschälen буквально — очистить от кожуры, скорлупы (*Goldstein K.* Aufbau des Organismus. — Den Haag, 1934. S. 58).

¹² Merleau-Ponty M. La structure du comportement. — Paris, 1967. P. 59.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. P. 62.

¹⁷ Ibid. P. 63.

¹⁸ Ibid. P. 206.

¹⁹ Ibid. P. 204.

²⁰ Впрочем, для Аристотеля это лишь предположение, он сомневается «есть ли душа энтелегия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелегия судна» (*Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. I. — М., 1976. С. 396).

- ²¹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.
²² Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 284.
²³ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.
²⁴ Ibid. P. 216.
²⁵ Ibid. P. 203.
²⁶ Мерло-Понти предлагает различать естественное тело и тело культурное, как оригинальную и вторичную пассивность, различаемые Гуссерлем.
²⁷ Ibid. P. 233.
²⁸ Ibid.
²⁹ Ibid. P. 238.
³⁰ Ibid. P. 240.

REFERENCES

- Aristotle. O dushe // Aristotle. Sochineniya v 4 tomakh. Vol.1. – Moskva, 1976.
Descartes R. Rassuzhdeniye o metode // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1.
Descartes R. Strasti dushy // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1. – Moskva, 1989.
Goldstein K. Aufbau des Organismus. – Den Haag, 1934.
Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. – Den Haag, 1952.
Husserl E. Kartezianskiye meditatsii. – Moskva, 2000.
Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band. I. Teil. – Den Haag, 1984.
Leibniz G.W. Noviye opyty o chelovecheskom razumenii avtora sistemy predstanovlennoy harmonii // Leibnits G.W. Sochineniya. V 4 tomakh. Vol II. – Moskva, 1983.
Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya. – Saint Petersburg, 1999.
Merleau-Ponty M. La structure du comportement. – Paris, 1967.
Pavlov I.P. Refleksy tseli // Pavlov I.P. Dvadsatiletniy opyt ob'yektivnogo izucheniya vyshey nervnoy deyatel'nosti (povedeniya) zhivotnykh. – Moskva, 1951.
Skinner B.F. Verbal Behavior. – Englewood Cliffs (NJ), 1957.

Аннотация

Проблема понимания тела в феноменологической философии XX в. позволяет не только наглядно представить трансформации исследовательских программ отдельных мыслителей, но и объяснить механизмы развития самой феноменологии в разных национальных традициях. Рассмотренная через призму этой проблемы «Структура поведения» Мерло-Понти показывает, как философ принимает и изменяет психологические идеи и в каком направлении он ведет феноменологию. Его исследовательская программа – обращение к конкретному существованию человека и его живому опыту.

Ключевые слова: феноменология, тело, телесный опыт, Мерло-Понти, «Структура поведения».

Summary

The problem of understanding the body in the phenomenological philosophy of the 20th century allows not only to demonstrate how the research programs of certain thinkers transformed, but also to explain the mechanisms that drove phenomenology in different national traditions. Examination of Merleau-Ponty's *Structure of Behavior* through the lens of this problem shows how the philosopher adopts and changes psychological ideas and in which direction he takes phenomenology. His research program is a turn to particular human existence and lived experience.

Keywords: phenomenology, body, bodily experience, Merleau-Ponty, The Structure of Behavior.