

*Е. К. Краснухина*

## ТЕЛЕСНОСТЬ ПРИСУТСТВИЯ\*

В статье демонстрируется радикальная метаморфоза понятия тела в истории философской мысли, заключающаяся в переходе от определения тела в категориях внешнего, таких как форма, место, поверхность, к определению тела, данному в категориях сознания. Анализ внутреннего опыта телесности требует различать собственное тело и множество других одушевленных и неодушевленных тел. Автор делает вывод о том, что проблематика телесности оказывается в центре философского осмысления человеческого существования, поскольку именно тело придает ему характер фактичности, случайности, конечности и ситуативности. Проводя различие между телом и материей как бесформенной и неуловимой в понятиях, автор демонстрирует возможность гендерного анализа телесности и материальности в терминах «мужского» и «женского», «отцовского» и «материнского».

*Ключевые слова:* тело, плоть, материя, форма, экзистенция, присутствие, субъективность, восприятие, гендер.

*E. K. Krasnukhina*

### THE BODILY PRESENCE

The article demonstrates a radical metamorphosis of the notion of the body in the history of philosophical thought. It implies the turning from the definition of the body in terms of external, such as form, place, surface, to the definition of the body in terms of consciousness. Analysis of the inner experience of one's own physicality required to distinguish the own body and many other animate and inanimate bodies. The author concludes that the issue of corporeality stands at the center of philosophical understanding of human existence, because it is the body that constitutes this existence as factual, incidental, final and situational. Realizing the difference of the body and matter which is regarded as formless and elusive for concepts, the author demonstrates the possibility of gender analysis of corporeality and materiality in terms of "male" and "female", "fatherhood" and "motherhood".

*Keywords:* body, flesh, matter, form, existence, presence, subjectivity, perception, gender.

Первоначальные философские представления о теле были эйдетическими. Тело мыслилось геометрически — как образ, фигура, форма или часть пространства, ограниченная замкнутой поверхностью. Это тело было продуктом мысли и являлось чем-то невещественным. «Идея, — писал А. Ф. Лосев в книге «Диалектика мифа», — должна иметь и свое идеальное же, нестановящееся тело» [1]. Физикализм рассматривает тело иначе, а именно как материю или вещество, заполняющее определенную часть пространства, но и здесь тело, соотносимое с вещью, с предметом, трактуется как то, что открыто взгляду, явлено в вещах и в человеке.

Проблемы телесности возникают в контексте философии субъективации, поскольку под телесностью подразумевается феноменальный опыт телесного самобытия. Рационализм Декарта видит достоверность Я в ментальном акте самосознания, а не физического самоощущения. Перспективы феноменологической и экзистенциалистской философии включают в опыт самоналичия не только рацию, но и тело.

---

*Краснухина Елена Константиновна* — кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; lenakras@yandex.ru

*Krasnukhina E. K.* — Candidate of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; lenakras@yandex.ru

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 12-03-00247а.

Экзистирование имеет неустранимый телесный оттенок. Именно телесность задает локализацию нашего Я в мире, что и выражено Хайдеггером в экзистенциале «*Dasein*» как наличного здесь-бытия. «*Dasein*» в философии Хайдеггера занимает место субъекта. «Здесь» есть субъективное некоординатное обозначение местоположения человека в предметно-смысловом поле, форма его присутствия, его у-местность, данность, единичность и вовлеченность в мир человеческого существования.

Тело не есть предмет объективного анализа, нечто внешнее, лишенное внутреннего, некое органическое единство. Тело феноменально дано мне как мое тело в категориях сознания, бытие-в-себе феноменально дано через бытие-для-себя, поэтому Сартр и утверждает, что «из природы для-себя необходимо следует, что оно и есть тело» [2, с. 484]. Тело есть форма сознания, а сознание имеет телесную природу. Это справедливо не только в смысле внутреннего самоощущения своего тела, но и по отношению к человеческому бытию-в-мире. Сознание и мир не существуют в раздельности: сознание — это всегда сознание мира, а мир всегда дан через человеческую реальность, на невозможность его объективности указывает научный принцип неопределенности Гейзенберга. Эта ориентация мира по отношению к человеку, для которого быть означает быть-здесь, занимать определенное место в мире, разворачивать из этой позиции свои отношения с вещами и с людьми, свидетельствует о том, что именно «тело представляет индивидуальность моей включенности в мир» [2, с. 484] и именно тело упорядочивает тот мир, который человек называет своим.

Обращение к телу вводит в горизонт экзистенциалистской философии конечность, заброшенность и ситуативность человеческого существования. Конкретность экзистенции выражается через ее фактичность — индивидуальность и случайность человеческой ситуации в мире. Случайное есть невыводимое из чего бы то ни было. Фактичность человека заключается, во-первых, в том, что его существование или несуществование не имеют логических оснований и он может в равной мере как быть, так и не быть, а во-вторых — в незаданности качества существования, которое может быть и чем-то одним, и чем-то другим. Как бытие-здесь экзистенция случайна. Но эта случайность есть для нее онтологическая необходимость. Поскольку бытие-здесь и является моим телом, последнее определяется Сартром как «случайная форма, которую принимает необходимость моей случайности» [2, с. 484]. Однако случайность и конечность тела совместимы со свободой. Они не определяют существование человека, который, не имея внешних себе оснований, свободно проектируя себя, пытается дать себе собственное основание, воспринимая ситуацию как набор собственных возможностей, самоопределяясь в том, что просто дано, не столько избавляясь от своей фактичности, сколько делая ее предметом своего выбора.

Гуссерль вводит в структуру субъективности не только временность, но и телесность. Чужое тело дано мне иначе, чем свое собственное, вследствие чего возникает философская необходимость различать тело свое и чужое, живое тело и теловещь. Гуссерль различает *Körper* — чувственно воспринимаемое тело как вещь среди других вещей и *Leib* — мое собственное тело. При этом он замечает что, с одной стороны, мое тело может быть дано мне как тело другого (первым *alter ego* для *ego* является его собственное тело), а с другой стороны, тело другого может быть воспринято мной как одушевленное тело-*Leib*. Моя телесность дана мне самым непо-

средственным образом, она центрирует собой горизонт моего мира. «Мое живое тело, как соотнесенное с самим собой, обладает способом своей данности в качестве центрального “здесь”; всякое другое тело и, таким образом, тело “другого” обладает модусом “там”», — писал Гуссерль в пятом из «Картезианских размышлений» [3, с. 67]. Полнота телесного присутствия предполагает не только мое «здесь», но и «теперь» — опыт настоящего. Анализ внутреннего опыта действительности самого себя вынуждает различать тело и плоть. «Плоть есть то, что ощущает, в то время как тело есть то, что ощущается» [4, с. 270]. Тело может восприниматься другими извне, плоть дана только во внутреннем опыте самовосприятия; тело объективно, плоть входит в структуру субъективности. Я сам могу быть дан себе и извне как собственное тело, и изнутри как собственная плоть. Тело физично или геометрично, плоть аффективна, чувственна.

Тело визуально, осязаемо, оно обладает поверхностью. Отличие моего тела от всех прочих тел мира заключается в том, что «другое тело воспринимается визуально; но мое тело, как правило, не воспринимается мной визуально — а если и воспринимается, то только частично» [5, с. 60]. Из этого обстоятельства в психоанализе выводится необходимость стадии зеркала в формировании эго. Без собственного зеркального нарциссического образа наше Я не может обрести полноту и целостность того тела, которым оно обладает. Речь идет о возможности увидеть себя в зеркале в качестве кого-то другого и одновременно увидеть, как кто-то другой смотрит на меня извне, встретиться с этим другим взглядом.

Тело оказывается продуктом интересубъективных отношений. «Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает, ваяет его, производит таким, каково оно есть, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет — секрет того, чем я являюсь» [2, с. 558]. Бытие нашего тела — это всегда бытие под взглядом другого. Плоть есть нечто иное. Внутренний опыт своей телесности исключает восприятие поверхностей. Если человек касается поверхности своего тела, то он является одновременно и тем, кто ощущает, и тем, что ощущается. Однако в обеих этих ипостасях выступает именно тело, а не плоть, ибо опыт восприятия собственной корпоральности в принципе идентичен опыту восприятия чужого тела — ведь при этом я ощущаю свое тело как тело другого и ощущаю свое прикосновение к нему как прикосновение другого. Поверхность тела-вещи, тела-фигуры ощущается зрительно или осязательно. Понятие плоти, в отличие от понятия тела, строится на необходимости «отграничить ощущаемо телесное от зримо или осязаемо корпорального» [6, с. 233]. Таким образом, если свое собственное тело видимо лишь частично, то плоть в принципе не относится к сфере визуального.

Отношения человека со своим телом двойственны: человек есть тело и имеет тело. Проблема тела двоятся в терминах бытия и обладания. Двойственность этого отношения заключается в том, что «мое тело и принадлежит мне, и не принадлежит» [7, с. 127]. Быть телом значит зависеть от него, существовать как нечто страдательное. Тело, как и жизнь, лишь частично находится в нашей власти, в нашем ведении, но полностью никогда нам не принадлежит и от нас не зависит. Невозможно полное присвоение своей телесности. В «Очерке феноменологии обладания» Г. Марсель указывает: бытие необладаемо в принципе, о моем присутствии нельзя сказать, что я его имею как атрибут. Бытие телом центрично, а обладание телом строится на возможности эксцентрической позиции человека, на выстраивании с собственным

телом субъект-объектного отношения. Иметь тело — значит владеть им, контролировать, использовать его инструментально. Последняя форма телесности является историческим продуктом освоения социокультурных телесных практик, обретения практических навыков и умений.

Лингвистический поворот в философии превратил весь мир в текст, а любую реальность — в реальность языковую. В этом контексте феминизм задается вопросом: есть ли в теле (прежде всего — женском) что-то нередуцируемое к дискурсу, биологически эссенциальное? Материальное устойчиво ассоциируется с женским, а потому с происхождением или порождением. Материя в греческой мысли не была чем-то подлежащим внешнему означиванию. Аристотелевское понимание материи как возможности подразумевает материализацию как процесс становления объекта тем, что он значит. В физическом теле заключена динамика самоосуществления. Нерасторжимость понятий материальности и значения Дж. Батлер находит в семантике современного английского языка, «где “*to matter*” означает сразу и “материализовывать” и “значить”» [8, с. 287]. Это позволяет сформулировать трудно передаваемый по-русски тезис: «*That which matters about an object is its matter*» — «то, что в объекте имеет значение, есть его материя» [9]. Тело не является чем-то бесформенным, оно всегда имеет форму, в том числе и грамматическую.

Феминистская мысль обращается за обоснованием дискриминации женского не к идеям Аристотеля, а к диалогу Платона «Тимей». При интерпретации платоновского учения о материи речь идет не о материальности пола, а о поле материальности, об отождествлении формы с мужским, а материи с женским началом. Физическая природа, в интерпретации Платона такими философами-феминистками, как Иригарей или Батлер, обладает лишь функцией воспринимать, принимать форму. При этом она лишена всякого подобия вечным сущностям, являющимся прообразами универсальных форм телесности. Об этой женственности или материи утверждается, что «она не может принять форму, *morphe*, и в этом смысле не может быть телом» [8, с. 303]. Материя и тело различны. Взятая как *chora*, а не *physis*, материя лишается материнской силы порождения, которая передается форме как отцовской способности аутогенеза.

Умопостижимость материального может быть поставлена под вопрос. Можно ли утверждать, что «тело невозможно помыслить, если каждый раз мы всё равно сталкиваемся с мышлением», что «единственный способ схватывания самого тела при посредстве мышления — фиксация его в моментах сбоя мышления, в ситуациях его разрывов, в умножающемся течении прерывности акта мышления»? [10] Сказанное о теле справедливо и по отношению к материи. Бесформенное невыразимо в слове. Современная мысль склонна превращать любую проблему в проблему языка, рассматривать смысл как процесс означивания. Сама оппозиция форма/материя является философским дискурсом, а стало быть, обе ее составляющие захвачены мужским актом означивания. Собственно женское определяется феминистской философией как бестелесная материальность, как нечто, вытесняемое за пределы категориальной бинарности, но обуславливающее ее возможность. Материя, сливающаяся не с телом, а с ничто, оказывается чем-то радикально внешним языку, исключенным из дискурса метафизики. Отождествление материального с женским раскрывает женское как лишенное собственной природы или сущности. Однако парадоксальность данных рассуждений заключается в том, что пребывание материальности по ту сторону языка само постулируется средствами языка.

Тема внешнего дискурсу, синтаксису и логике разворачивается Ю. Кристевой в ее философии материнского. Философия материнского является спецификацией философии женского и не совпадает с последней. Сфера материнского — это «странное пространство, которое мы вслед за Платоном (Тимей, 48–53) назовем вместилищем, или “хорой”» [11, с. 50], это сфера естественного, или внешнего символическому порядку культуры. Позаимствованный у Платона термин «хора» употребляется Кристевой для обозначения концептов, устанавливающих нечто внешнее наименованию, называющих неназываемое.

Материнское начало порождает ужас. Запрет на инцест и другие нормы древних культур свидетельствуют, что материнское конституировалось в них как отвратительное, влекущее и одновременно отталкивающее, запрещенное. Философия материнского эксплицируется через понятие «*abject*» — франкоязычное именование отвратительного, созвучное понятию «объект». Проблемное поле философии материнского составляет сфера субъективации. «*Abject*», как и «объект», противостоит субъективности Я. Однако если понятие объекта предполагает противостоящий субъект и является условием субъект-объектной дифференциации, то «*abject*» есть угроза всякому эго и всякой самости. «*Abject*» материнской стихии — это сфера нерасчлененности, сфера симбиотических отношений телесности ребенка и телесности матери. Субъективная аутентичность возникает только как разрыв, преодоление такого рода симбиоза. Материнское, или отвратительное, очерчивает границу частного, его отличие от универсальной природы естества. Материнское связано с рождением нашего Я из того, что является ему как отвратительное ничто, влекущее к смерти или «обратному творению» как возвращению к небытию.

При этом философия отвратительного отличается и от дискурса интерсубъективности. Речь в ней идет не о материнской этике заботы в межличностных отношениях «ребенок — мать». В философии Кристевой «мать является доэдипальной и существует поэтому вне структуры Другого» [12, с. 141]. Подлинно другое не персонально, оно имеет ужасный лик господства соматического и физиологического. Не только сознание, но и телесность человека в процессе его субъективации становятся продуктами культуры и власти. «Тело не должно сохранять на себе никакого следа своего долга по отношению к природе: оно должно быть чистым, чтобы быть полностью символическим» [11, с. 138]. В этом рассуждении мы сталкиваемся с определенной игрой смыслов французского термина «*propre*», который одновременно означает и «чистый», и «собственный», «отдельный», «личный», «индивидуальный». Очищение от архаической материнской стихии подразумевается всяким процессом индивидуации, в том числе и телесной. Роль тела заключается не только в том, чтобы обеспечивать включенность человека в мир, но и в том, чтобы дать ему способ обособленности и индивидуализации.

Психоаналитические концепты отцеубийства и матереубийства имеют противоположную направленность. Убитый отец съеден. Убийство матери, напротив, тематизируется как ее «выблевывание» в качестве отвратительного. Материнское начало в принципе не может быть инкорпорировано. Материя как таковая не может стать телом. Тело — продукт отцовства, порядка и закона культуры, становления тем, что значит. Тело человека производится и актуализируется идеальными структурами языка и власти. Поэтому в интерпретации М. Фуко не тело есть темница души, как формулировал Платон, а душа — это тюрьма тела.

Таким образом, необходимо констатировать радикальный пересмотр философской традиции рассмотрения тела как материальной вещи, идеального предмета или автономного механизма, действующего по своим собственным законам и имеющего сознание в качестве свойства или дуалистически противопоставляемой ему субстанции. Феноменологические идеи предполагают, что человеку свойственно не обладание, а бытие телом. Экзистенциальное отношение сознания к телу заключается не в том, что аффективность дает внепространственной плоти переживания боли и наслаждения, а в том, что сознание телесно, поскольку именно тело определяет фактичность и случайность нашего присутствия, а также место человеческого существования в мире как здесь-бытия. Различие материи и тела ставит проблему формы, которая по-разному разрешается в гендерном, психоаналитическом и экзистенциальном ракурсах философствования.

## Литература

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 560 с. URL: [http://philosophy.ru/library/losef/dial\\_myth.html](http://philosophy.ru/library/losef/dial_myth.html) (дата обращения: 31.01.14).
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: АСТ, 2009. 925 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 315 с.
4. Гугутцер Р. Что такое тело? // Архетипы телесности. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 278–322.
5. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
6. Шмитц Г. Феноменология телесности // Архетипы телесности. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 219–263.
7. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. 160 с.
8. Батлер Дж. Тела, которые значат. О дискурсивных пределах понятия «пол» // Архетипы телесности. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 278–322.
9. Butler J. Bodies that matter, on the discursive limits of «sex». URL: <http://ru.scribd.com/doc/61698723/Judith-Butler-Bodies-That-Matter> (дата обращения: 02.02.2014).
10. Кузин И. В. Коррекция рефлексии. Размышления над книгой В. В. Савчука «Топологическая рефлексия» // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 163–169. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=745&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=745&Itemid=52) (дата обращения: 15.05.2014).
11. Кристева Ю. Силы ужаса: Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
12. Жеребкина И. Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2014 г.