

ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФИИ ТЕЛА И НОВЫЙ РЕАЛИЗМ

В статье представлен комментарий к статье Марио Теодоро Рамиреса «Тело как оно есть. От феноменологии тела к онтологии телесного бытия», в которой он пытается заявить о попытке построения реализма на основе корректно переосмысленной философии тела, позволяющей выстроить новый тип реалистической онтологии телесного субъекта. Подходы Мориса Мерло-Понти и Жана-Люка Нанси к телесности и плоти рассматриваются Рамиресом как наиболее важные шаги в так называемом 'повороте к телу' и создании концептуального фундамента онтологии Нового реализма.

Ключевые слова: корреляционизм, реализм, объект, субъект, тело, плоть, corpus.

1. Ошибка корреляционизма и Новый реализм.

Тема так называемого 'поворота к телу' достаточно прочно закрепились в рамках дискуссий среди представителей гуманитарных наук. Мы встречаем ее не только в философии, но и в лингвистике, литературе, психологии. Философским открытием рубежа XIX—XX веков стало осознание того, что субъект не равен себе ни как социальное существо, ни как природное. Человека стали рассматривать как живое телесное существо, наделенное полом, расой и прочими антропологическими особенностями [1]. И уже в тот период была необходимость найти подход, который бы позволял представить *невозможное тело*, хотя и *тело действительное*, — реальное, экзистирующее и мыслящее. Именно такой подход развивает Марио Теодоро Рамирес¹.

В статье Рамиреса «Тело как оно есть. От феноменологии тела к онтологии телесного бытия» [2], вышедшей в свет в августе 2016 года, анализируется 'поворот к телу' философии XX века. Философ возлагает надежды на возвращение к привычной реальности, отвергнутой современной философией, полагаясь на возможности переосмысления философии тела в рамках подходов Жана-Люка Нанси и Мориса Мерло-Понти. Такая философия тела, по мнению Рамиреса, способна стать фундаментом новой онтологии, новой концепции существования, материалистической и реалистической онтологии. Рамирес поддерживает проект Нового реализма, представленный Квентином Мейясу, Маркусом Габриэлем, Маурицио Феррарисом, Грэмом Харманом.

Реализм как тема для обсуждения в современной философии настолько многолик, что представляет собой серьезный интеллектуальный вызов для любого философа, который хотел бы разобраться в его хитросплетениях. Любые реалистические концепции принимают утверждение о том, что су-

ществует реальность, доступная познанию и вместе с тем не сводимая к представлениям об этой реальности в человеческом сознании либо к конструкциям, которые нами создаются в процессе познания.

Идея обновления реализма стала широко обсуждаться в Европе не так давно. Знаковым событием в этом отношении стала встреча 29 апреля 2007 года в Лондоне четырех философов — Квентина Мейясу, Рэя Брасье, Йэна Хэмилтона Гранта и Грэма Хармана. Целью встречи была попытка вернуть философии возможности поисков реальности как таковой, скрытой за языком, культурой, социальными и когнитивными структурами. В ходе дискуссии этих философов родился *спекулятивный реализм* как попытка возрождения спекулятивных способов мышления о реальности².

Спекулятивный реализм начинается с негативной программы критики континентальной философии на предмет различения первичных и вторичных качеств у Декарта и Локка, идеализма Гегеля и Фихте. Так, в частности, Мейясу ставит под сомнение как традиционную метафизику, так и доминирующую в XX веке феноменологию. Его критика обрушивается против того, что он называет 'корреляционизмом'. Желая установить возможность мысли о реальности как таковой, французский философ начинает свое изложение в своем знаменитом эссе «После конечности» [4] с реабилитации традиционного понимания первичных и вторичных качеств, в соответствии с которым первичные качества (например, форма объекта) являются объективными (полностью независимыми от особенностей нашего восприятия), в то время как вторичные качества (например, цвет объекта) — субъективно-объективными. Для того, чтобы разговор о реальности как таковой стал возможен, Мейясу также вводит так называемые «родовые объекты» — объекты, которые существовали

до появления какой-либо формы жизни и какого-либо сознания, а значит, и существовавших независимо от какого-либо акта восприятия или мысли. Идея 'родовых объектов' вступает в противоречие с базовым принципом корреляционизма, согласно которому существующее есть коррелят между мыслью и бытием [4, с. 11]. Мейясу находит в таком способе мышления о реальном причину многих затруднений и ограничений не только философской мысли, но и в целом современной гуманитаристики, указывая, что для того, чтобы быть последовательным, корреляционизм должен поддерживать два крайне спорных тезиса. Во-первых, вопреки интуициям реализма, он должен поддерживать метафизический примат коррелята. Во-вторых, корреляционизм должен поддерживать тезис о 'фактичности коррелята', поскольку только так можно избежать крайне нежелательного идеалистического заключения о том, что все существующее есть лишь составная часть ментальной реальности. Это означает, что корреляция сама по себе не имеет необходимых оснований, ведь тогда она будет зависеть от чего-то большего, а стало быть, и тезис о ее безусловном примате станет довольно сомнительным. Поэтому нам следовало бы согласиться с тем, что корреляция является условной, равно как и сам коррелят. Из этих аргументов, утверждающих условный характер человеческого опыта и основанных на нем определений реального, Мейясу выводит тезис о необходимой контингентности всего существующего, онтологическую случайность существования. Поскольку условный характер коррелята означает, что существующее может существовать только тем или иным способом, сама эта способность *быть каким-то способом* и есть то, что существует независимо от нас и наших концептуальных рамок, категорий и эпистемических предположений. Но тогда мы имеем право сказать: если это существует каким-то способом, значит — есть нечто за пределами нас. Так Мейясу доказывает необходимость контингентности того, что существует, и, конечно же, того, что существует вне нас. Необходимый характер контингентности существующего получает у Мейясу название 'принципа фактичности', где 'фактичность' указывает на онтологический характер контингентного, утверждаемый не на основе нашего опыта, а выводимый из самого существования. А значит, мы имеем здесь дело с абсолютным принципом, абсолютной истиной. Это позволяет нам преодолеть как метафизическое мышление, так и эпистемологический релятивизм. Как развитие своей концепции абсолютного становления Мейясу предлагает новую теорию возможного, где 'все возможно' и 'все может быть'.

Что касается позитивной программы спекулятивного реализма, то ее границы в достаточной степени размыты, ибо нет какого-то одного основополагающего 'твердого' текста, а скорее, имеется множество разногласий. К примеру, тот же Мейясу утверждает реальность как нечто поддающееся постижению с помощью математических инструментов, в то время как Брассье видит доступ к реальности через инструменты естественных наук. Харман, наоборот, отказывает наукам в познавательном приоритете и описывает 'пористую' реальность, изымающую из себя разнородные объекты. Грант описывает картину становления бестелесной виртуальной природы аттракторов и фазовых пространств [5], что во многом равносильно идеализму [ср. с этим: 6, с. 158].

2. Критика Нового реализма. Появление Нового реализма не могло пройти бесследно. В этом отношении показательна рецензия Глории Ориджи³ «What's New about 'New Realism'?» [7], опубликованная в *The Berlin Review of Books*, вполне правомерно задающаяся вопросом о новизне Нового реализма⁴. Беспокойство Ориджи, вызванное данным вопросом, побуждает ее разобраться с тем, почему мы должны возвратиться к подобного рода реализму.

Для Ориджи обращение к докантианской метафизике является своего рода анахронизмом на фоне все более уверенного распространения идей социального конструктивизма. Как следствие, она обсуждает ряд наивных, с ее точки зрения, заблуждений Нового реализма, представляющих собой определенного рода опасность в рамках философского дискурса.

Первым таким заблуждением, по мнению Ориджи, является признание Канта отцом конструктивизма, а значит — также и постмодернизма. Заменив понятие *реальности* понятием *объективности*, Кант дает описание структурированного мира, а не пространства желаний, дурного расположения духа или иных личных импульсов. Способность суждения субъекта для Канта — единственный способ сохранения целостности реальности.

Вторым заблуждением она считает попытки называть антиреалистами любых исследователей, кто утверждает, что объекты научных исследований являются не простыми материальными вещами, а сложными социокультурными конструкциями, построенными при участии политических и эмоциональных побуждений или нормативного давления интеллектуальных сообществ.

Третьим заблуждением является разграничение новыми реалистами онтологии и эпистемологии. Разделяя установку Уилларда Куайна о том, что только научные теории могут говорить о том, какие объекты существуют, а какие нет⁵ [см. например: 17, с. 77–78], Ориджи считает этого вполне достаточным и призывает не втягиваться в онтологические дебри, избыточно усложняя реальность. Как типичный модернист, полагающий, что наука — это лучший язык, который имеется у нас в наличии, для разговоров об эмпирической действительности, Ориджи настоятельно выступает против перезапуска старых онтологических дискуссий в попытках построить своего рода мост между онтологией и эпистемологией.

Четвертое заблуждение, по мнению Ориджи, состоит в том, чтобы в целом считать вопрос о существовании объектов и фактов достойным какого-либо философского обсуждения. Постановка подобного вопроса требовала бы от нас отказа от самой возможности объективности, позволяющей нам конструировать и проектировать реальность в интересах наилучшей нашей к ней адаптации как биосоциальных существ.

Пятым заблуждением Ориджи считает попытку со стороны новоиспеченных реалистов превратить онтологию в своего рода новую феноменологию, с ее ностальгией по здравому смыслу. Наивность проекта минималистского реализма заключается во взгляде на мир вне какой-либо научной и политической оптики. Такой взгляд невозможен, он всего лишь очередной продукт социального конструирования. Любой факт о реальности можно легитимировать, а знание передать, что и является основанием доверия к реальности происходящего.

Так или иначе, Ориджи считает попытки реформатирования онтологии в рамках зарождающейся традиции Нового реализма всего лишь анахронизмом, упрощающим реальность при помощи сложных спекулятивных инструментов.

3. 'Поворот к телу' и защита Нового реализма.

Позиция Марио Рамиреса — наглядный пример проекта, основанного на критике современной, преимущественно континентальной философии, получившей общее название 'спекулятивный реализм'. Рамирес пытается сформулировать концептуальные основания *новой онтологии*, опираясь на идею телесного субъекта. Говоря о так называемом 'повороте к телу', он указывает, что, наряду с религиозно-христианским взглядом на тело, который пользовался крайней популярностью в Средние века и раннее Новое время, существовал также и натуралистический взгляд, лаконично выраженный Бенедиктом Спинозой в знаменитом лозунге «никто не знает, на что способно тело» [подробнее см.: 18, с. 337–338]. По известным причинам долгое время эта мысль отвергалась и пресекалась, но так или иначе она возрождалась в философии романтизма и марксизма, ярче же всего — в ницшеанстве. В позитивизме критические черты философии телесности устраняются, тело рассматривается здесь как естественный объект или простая составляющая физической реальности. И только в феноменологии Гуссерля был осуществлен 'поворот к телу', фиксирующий концепцию тела в качестве компонента субъективно-трансцендентного измерения сознания и его отношения к миру.

По мнению Рамиреса, наиболее решительным шагом на пути формирования целостной 'философии телесности' являются творческие поиски Мориса Мерло-Понти и Жан-Люка Нанси. Первый из них пытается показать, что тело есть одновременно и субъект и объект, конкретная живая реальность человеческого существования, сознания, мышления и даже свободы, выводом тем самым тело на уровень онтологии. Для Мерло-Понти тело — способ, с помощью которого мы получаем доступ к осознанию превосходства Бытия над нашим чисто рефлексивным сознанием. Нанси же ставит перед собой задачу установить единство между категориями бытия и существования. Существование для Нанси является со-существованием, открытым отношением с другим, бесконечным отношением, а не только лишь человеческим существованием. Тело здесь рассматривается как способ взаимодействия со всем существующим. Иными словами, нет какого-то 'моего' тела, нет какого-то общего бытия. Бытие всегда есть то, что объединяет нас с другими, оно всегда совместно.

Рамирес усматривает во взглядах Нанси практически все идеи, связанные с переоценкой онтологии и распространением реализма в последние годы. Сделав ставку на анонимную феноменологию существования, Нанси пытается преодолеть релятивизм и субъективизм, привнесённый философией раннего Нового времени, совмещая атеизм, свободный от наивности, с онтологическим реализмом, свободным от догматизма. В практическом смысле Рамирес считает, что такое понимание тела позволяет избежать обращения философии тела в поверхностную материалистическую идеологию, в простую замену для идеи души, редуцирующей тело до роли простого инструмента, ведь взятое в таком контексте тело, по его мнению, является всего лишь материалом для разработки маркетин-

говых стратегий. Рамирес убежден в том, что философия тела — это адекватный путь к онтологии, где тело и телесное в целом может показать исключительную актуальность в том случае, если подходить к нему с точки зрения Нового реализма⁶.

Видный представитель Нового реализма итальянский философ Маурицио Феррарис, определяя пределы герменевтического мышления, задается вопросом о том, что обычно остается за его рамками. Для Феррариса источник подлинной реальности заключен в живом человеческом теле, а это значит — он ставит под сомнение гегемонию научного знания как единственного истинного дискурса о реальности. Однако он подчеркивает, что путь тела и путь чувственности — это в любом случае всего лишь первый шаг к доступу в онтологию [11, р. 126]. Другой яркий представитель Нового реализма — Маркус Габриэль, считает, что существование субъекта предполагает реальность включенности всех форм его проявления и телесную жизнь в том числе, ведь существуют не изолированные сущности, а сущности в области смысла. По смелому предположению Габриэля 'мир в целом' не существует, все имеет место быть 'как-то' и 'где-то' [16, р. 60, 122].

Однако Рамирес явным образом симпатизирует Грэмму Харману — основателю так называемой 'объективно-ориентированной онтологии'. Харман предлагает определение объекта как четырехмерной реальности, которая включает себя реальный объект, реальные качества, чувственный объект и чувственные качества. Тело как реальный объект обладает собственным бытием, недоступным рефлексивному сознанию, но доступному посредством чувственных качеств. Как чувственный объект тело выступает в качестве открытого единства в процессе практико-жизненного существования конкретного субъекта. Чувственные качества указывают, намекают нам на присутствие в мире реального тела, недоступного чувственному созерцанию. По мнению Рамиреса, самый важный вывод, который делает Харман, заключается в том, что предложенный им подход позволяет избежать очередной ошибки корреляционизма, отказывая субъекту в бытии. В этом смысле Новый реализм несет в себе высокую гуманизирующую роль, возвращая нашему телесному существованию таинственность и глубину, обесцененных современностью, как нашими естественнонаучными, так и феноменологическими взглядами.

4. Плоть как дорефлексивное существование.

Рамирес возлагает особые надежды на философию тела как отправную точку перехода к новой онтологии, в рамках которой сохранится интерес к ценности и бытию телесности. Поэтому вовсе неслучайно, что он предлагает понимать 'прекрасное' как онтологическое качество, поскольку тело является по своей сути эстетическим субъектом-объектом, приоткрывающим себя прежде всего в искусстве. Говоря об искусстве как поле 'приоткрывания' реальности, нельзя не упомянуть о поздней онтологии Мерло-Понти, где он раскрывает смысл бытия видения как единства видимого и видящего при помощи понятия плоти. Применяя ресурсы феноменологии, древнегреческой философии, французской философии искусства, Мерло-Понти демонстрирует *плоть как истину бытия*, приоткрываемую в непосредственном опыте тела, которое само изначально открыто существованию и реализует дорефлексивное предвзятие в жизненном мире. Видя в опыте искусства фундаментальное мышление, Мерло-Понти

стремится отыскать корректные выражения, позволяющие осмыслить плоть как истину и смысл бытия.

Понятие плоти появляется в поздних работах Мерло-Понти — в эссе «Око и Дух» [19], «Видимое и невидимое» [20], а также в рабочих записях и материалах лекционных курсов⁷. Эти работы представляют собой поиски выражения плоти философскими средствами как онтологического начала, что проявляется в не совсем отчетливом определении искомого понятия, а иногда и в открытом сомнении успешности подобного, как кажется, чисто формально-логического мероприятия. Незавершенность исследований Мерло-Понти нацеливает нас на выявление ориентиров, которые ведут нас к искомому понятию.

В ходе работы над своей 'онтологией видимого' Мерло-Понти опирается на интуицию о дорефлексивной связи с миром, в рамках которой невозможно понять человека вне внешнего мира и мир вне человека и его тела, как источника веры в реальность. Наше чувственное восприятие, область прямого чувственного взаимодействия с дорефлексивно нам данными вещами мира служит свидетельством его существования. В работах «Око и Дух» и «Видимое и невидимое» он показывает несостоятельность конструктивистской философии науки и ставит вопрос о проблематизации опыта этого взаимодействия. Наши научные теории, история и мир культуры используют подобный опыт в качестве источника, формируя мир объектов, язык и мышление. Мерло-Понти пишет об ощущении, речи и мышлении как особых таинствах, которые рефлексующее сознание лишь затемняет, не имея возможности осмыслить их происхождение. Именно поэтому наша новая философия тела должна рассмотреть открытый опыт 'видения', в котором обитают не обобщенные абстрактные конструкции сознания, а 'живые' и 'говорящие' сущности, приоткрывающие доступ к бытию.

Понятие предвзятия Мерло-Понти заимствует из работы Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [22], рассматривая его как концептуально близкое хайдеггеровскому анализу предструктуры понимания, в котором обращение к сущим не обязательно артикулируется в высказывании и является допредикативным видением и толкование подручного [20, с. 265]. Хайдеггер критикует гуссерлевскую идею чистого восприятия как прямого доступа к предмету «в плоти и крови», поскольку вещь как таковая уже в опыте сознания задана бытием-в-мире. Отталкиваясь от своей критики картезианских медитаций Гуссерля, Мерло-Понти исследует дорефлексивные структуры жизненного мира вне опыта любого сознания, в котором мы прямо открыты 'дикому', или 'вертикальному' бытию. В перцептивной вере человек осуществляется как искомое предвзятие бытия телом — процесс, являющий собой онтологическое размышление. Такое критическое отношение к рефлексивной философии оформилось во многом под влиянием Жана-Поля Сартра и Мартина Хайдеггера. Однако же тема единства человека и мира в работах Мерло-Понти обнаруживает и видимые следы концепций жизненного мира. В более поздние годы Мерло-Понти исследует учение Гуссерля о трансцендентальном генезисе и жизненном мире, считая, что феноменология освободит человечество от оков объективизма и откроет возможности подлинного существования. Впрочем, сам Мерло-Пон-

ти мыслит иначе и расширяет предметное поле феноменологии, соотнося действующую интенциональность и жизненный мир не с сознанием, а с человеческим телом.

Каковы аргументы Мерло-Понти? Главные из них касаются принципа трансцендентальной редукции Гуссерля, которая заключает за скобки реальный мир, чтобы обнаружить субъекта с его интенциональным миром, но при этом опираясь на структуры реального чувственного мира, 'более древнего', чем само мышление: «Идея субъекта, как и идея объекта, трансформирует связь с миром и нами самими, которую мы имеем благодаря перцептивной вере, в адекватность познанию. Эти идеи не проясняют, а втихомолку используют эту веру... Нам совершенно необходимо вернуться к этой вере, чтобы ее прояснить» [20, с. 38]. Редукция нейтрализует реальную вещь и естественную открытость человека в чувственном восприятии, трансформирует их в «рефлексируемое-восприятие и в вещь-воспринятую-в-рефлексируемом восприятии» [20, с. 59]. Невозможность полной редукции у Гуссерля наталкивает Мерло-Понти на то, чтобы она сама должна быть исследована как продукт жизненного мира⁸.

Мерло-Понти нацелен на поиск и последующее описание дорефлексивного жизненного мира, области 'сырого' чувственного восприятия, веры в трансцендентность вещей. Сверхрефлексия жизненного мира должна раскрыть тайну того, как вещи заявляют о своем существовании, обнаружить истину, дав вещам «высказаться», не облекая их в шаблонные схемы рефлексующего сознания. Для этого сверхрефлексия должна быть честной, самокритичной, не сглаживающей органические связи восприятия, использовать слова без заранее предустановленного значения. Вряд ли это возможно осуществить средствами рефлексивной философии, и Мерло-Понти обращается к разным источникам в надежде найти искомый язык, в том числе к французской традиции осмысления художественного опыта (Ш. Бодлер, П. Валери, П. Клодель) и Аристотелю.

Критикуя рефлексивную философию, он исходит из гипердиалектики, становления тотальности бытия: «... увиденного бытия, которое является манифестацией Себя, разоблачением на пути к этому становлению. В этом смысле она является тем, что мы разыскиваем» [20, с. 135]. Правда, методология обнаружения 'увиденного бытия', 'дорефлексивно-расслоения' представлена лишь в виде набросков, так что нам остается неясным как следует практиковать гипердиалектику и сверхрефлексию.

Понятие плоти у Мерло-Понти несет разную смысловую нагрузку в зависимости от контекста. Во-первых, как замечает Ольга Власова, понятие плоти, хоть и появляется, когда философ пишет о человеческом теле, но является не антропологическим или психологическим, а онтологическим [23, с. 27]. Во-вторых, понятие плоти у Мерло-Понти относится к бытию видимой вещи, где моя плоть неотделима от плоти вещей. Каждое ощущение «обретает вес, плотность и плоть именно потому, что тот, кто их схватывает, чувствует себя вынырнувшим из них... ощущаемое... оказывается перед глазами как дубликат или расширение плоти видящего» [20, с. 166]. Можно предположить, что в понятии плоти он пытается представить бытие видение как единство видящего и видимого: плоть — это истина бытия, которая открывается в допредикативном

опыте тела, а последнее само изначально открыто бытию. Плоть — это отношение к бытию через сущие видимые вещи, а с другой стороны, 'плоть мира' есть открытость бытия сущих для видящего, благодаря которой открывается царство видимого. 'Приоткрывание' видимого в плотском опыте возникает как 'осознание осознания' — ощущая себя, тело ощущает мир [20, с. 172]. Например, во время танцевальных движений присутствует несколько нюансов осознания: осознание звука, осознание поверхности, на которой производится движение как пассивное ощущение тела, и осознание себя танцующим в ситуации, когда я другой рукой касаюсь головы, бедер, волос или другого танцующего. Танцующее тело свидетельствует, что тело человека является видящим и видимым, или что видимость обладает своей рефлексивностью: мы чувствуем себя рассматриваемым некой аудиторией 'других', танцующих, просто 'жующих наблюдателей' и себя самого. Здесь видящий и видимое взаимообращаются так, что трудно понять, кто или что собственно 'танцует мое тело'. Однако, с другой стороны, аудитория 'других', выводя наружу мою плоть, делая для меня зримым в двигательной форме, позволяет мне наделять ею и другие видимые мною тела. Таким образом, мое тело может содержать 'кусочки тел других', и наоборот, 'другие тела захватывают мое собственное'. Так, в бесконечном переплетении тел выстраивается общий мир наличного бытия, который и роднит нас с 'другими'. Любое видение таким образом является конкретизацией видимости, где чувственный материал в нашем восприятии никогда не дан как завершенное тождественное себе качество.

Среди 'видящих', по Мерло-Понти, особое место занимает живописец. Ведь именно он изображает сокрытую плоть вещей, — то, что не способны передать чертеж или фотография. Процесс извлечения на поверхность этого смысла есть неконцептуализированное мышление, адекватное изображаемому началу. Вещи проникают в глаза художника, а рука выносит их на полотно: на картине представляется сама вещь с ее невидимыми для заурядного зрения излучениями. Художественное творчество всегда открыто, изображая полноту смысла бытия, которое всегда находится где-то 'вдали'. Взгляд художника осуществляется в горизонте возможностей жизненного мира, оставаясь всегда незавершенным вопрошанием бытия. Художник как бы переводит мир в живопись, обмениваясь с ним своим телом [19].

Мерло-Понти, таким образом, говорит об искусстве (за исключением музыки) как о способе видения бытия, расшифровки или выявления истинных 'вещей-слов' чувственного мира, чтобы выразить то, что они хотят сказать. Язык демонстрирует причастность человека бытию, а бытие несет в себе 'призыв к речи'. В своей новой онтологии Мерло-Понти ищет адекватные способы обращения к доконцептуальным структурам видения, мышления, открывающего 'сырые' смыслы бытия при помощи искусства. В этом отношении наиболее 'разговорчивым' способом расшифровки сокрытого является, на наш взгляд, искусство танца, где плоть раскрывает себя через себя, отражая в движениях 'несказанное'. Ведь в танце человек устремлен к преодолению собственной скованности, к динамическому выражению полноты своего существования. Танец своими корнями уходит в далекие архаические периоды эволюции и обладает более

универсальной ценностью по сравнению с вербальными видами коммуникации, охватывая всевозможные телодвижения, позы, жесты, выражения лица, последовательности и ритмы. Именно 'молчаливость' нашего тела побуждает нас выводить наружу 'несказанное', 'сырое', 'дикое' бытие — говорить⁹. Итак, как мы видим, Мерло-Понти дает представление о желаемом и возможном переходе экзистенциальной феноменологии к новой онтологии, в которой роль субъекта восприятия отводится человеческому телу.

5. *Cogrus* как субъект и со-бытие. Нанси во многом продолжает линию размышлений Гуссерля и Мерло-Понти, связанную с онтологическим приматом тела и абсолютизацией плоти, рассматривая тело как область 'между' и основу любого различия вообще, как 'операцию по доступу' к самому себе и другому. Основные идеи, связанные с проблемой тела, были сформулированы им в работе «*Cogrus*» [25], текст которой впервые был им опубликован в 1992 году, а затем несколько раз дополнялся в последующие годы.

Для философии тела Нанси характерны два ключевых момента. Во-первых, он понимает тело не как физический объект, а как общность операций или систему отношений, в которых 'Другие' — неотъемлемый атрибут *Cogrus*. Во-вторых, признавая язык важной формой существования мира, Нанси проводит очень условное разграничение между телом и сознанием, где тело включено в процесс мышления как элемент мира. Таким образом, *Cogrus* является ключевым звеном философской интуиции Нанси, границы которого он обозначает предельно широко и теологично: это и плоть, и политическая форма, и пространство языка, и юридическая система, и мистическая фигура [26, с. 95]. Мистическая составляющая задает иные представления о телесном, выставляя *Cogrus* как организм, где сознание, предметность, речь и плоть составляют единую систему, уравнивая в статусе идеи, концепт и тело [26, с. 96].

Cogrus как присутствие подразумевает включенность в систему отношений, порождая смысл. В таких условиях смысл всегда со-вместен и со-относим. Смысл обнаружения того, что мы называем *Cogrus*, заключается в том, чтобы подвергаться воздействию извне, а также в том, чтобы самому воздействовать на внешнее. Мы существуем со-обща, со-вместно с 'другими' и само это неустранимое присутствие 'со-' есть логика того, что не располагает полностью ни в области чисто внутреннего, ни в области чисто внешнего. В этом смысле *тело есть не бытие, а со-бытие*, понимаемое нами как обращенность множественных сингулярностей друг к другу. Такая обращенность существует до любой идентификации. Во взаимной обращенности мы способны открываться самим себе [ср. с этим например: 20, с. 92]. Онтология со-бытия — это онтология всевозможных тел: неодушевленных, одушевленных, чувствующих, говорящих, мыслящих, обладающих массой. *Cogrus*, или наше 'Тело' как таковое, прежде всего, означает то, что расположено вне, в стороне, напротив, рядом с (Другим) телом, подле Другого тела, в дис-позиции.

Нанси обращает внимание на то, что тело — это способ мышления, и на то, что мышление формируется на основании тел, находящихся в движении (появлении и исчезновении) [26, с. 96]. Спекулятивные лишены собственной динамики, они фиксированы в языке в виде знаков, движение же

подразумевает постоянное изменение тел и вещей, отсутствие фиксированных или завершенных сущностей и, как таковое, оно не является исчерпывающей или достаточной их характеристикой. Причем движение следует рассматривать как смысловую операцию, постоянное пребывание в области смысла. Движение дает возможность идентифицировать тело как инструмент действия. Телесная динамика позволяет Я перейти от 'я мыслю' к 'я могу', она есть и условие существования тела, и горизонт его возможностей [26, с. 92]. Именно возможность движения во многом определяет тело [26, с. 92]. Тело амбивалентно, оно включено в порядок и субъекта, и объекта. «Я обладаю моим телом, обращаюсь с ним как хочу, у меня на него *jus uti et abutendi*. Но и оно, в свою очередь, обладает мной: тянет меня и стесняет, застит, задерживает, толкает и отталкивает. Мы держим друг друга в руках, мы пара одержимых, чета демонических танцоров» [24, с. 131]. Как указывает Екатерина Васильева: «... тело преодолевает границы предметного мира и существует не только как абстрактная плотность. ... тело видимо — оно выступает с предметами в едином наборе правил. И если мир есть плотность, то вещи... и есть тело как с точки зрения объектов, так и в смысле их восприятия» [26, с. 96].

Таким образом, Новый реализм многим обязан философии тела XX века. Его концептуальные корни можно обнаружить в работах Мерло-Понти и Нанси [подробнее см.: 27], где тело впервые начинает рассматриваться как критерий нашего присутствия в мире и как точка доступа к реальности: «... мы вынуждены подвергнуть то, что я называю моим телом, самому строгому анализу, ... мое тело есть такая точка отсчета, по отношению к которой полагают себя все формы существующего, и именно здесь располагается демаркационная линия, отделяющая существование от несуществования» [28, с. 13].

Новому реализму, однако, еще только предстоит найти новый язык, способный описать тело как подлинное основание реальности.

Примечания

¹ Марио Теодоро Рамирес Кобиан (род. 1958 г., Окампо, штат Тамаулипас, Мексика) — мексиканский философ, ученый и основатель Института философских исследований «Луиса Виллоро» Университета Мичоакана в Сан-Николас-де-Идальго. Несмотря на весьма разнообразный круг интересов философа (феноменология, герменевтика, экзистенциализм, философия культуры), Рамирес в настоящее время сосредотачивает свое внимание на онтологическом повороте континентальной и англосаксонской философии, получившей название «новый реализм», или «спекулятивный реализм».

² Спекулятивный реализм довольно неоднородное течение и включает в себя радикально различающиеся концепции: прометеанство (Рэй Брассье), виталистический идеализм (Йэн Грант), объективно-ориентированную онтологию (Леви Брайант, Грэм Харман, Ян Богост), спекулятивный материализм (Квентин Мейясу). Помимо этих концепций Рамирес включает в состав данного течения также и подходы Лауреано Ралона, Марсело Гарсиа, Херардо Пенья [3].

³ Глория Ориджи (род. 1967 г. Милан, Италия) итальянский философ Национального центра научных исследований в Париже (Institut Jean Nicod). Является автором многочисленных статей по эпистемологии и когнитивистике, включая ее применение в новых технологиях. Рецензия Ориджи о «Новом реализме» вышла в 2016 году, на несколько месяцев позднее статьи Рамиреса.

⁴ Рецензия Ориджи является реакцией на некоторые разновидности «Нового реализма», предложенные европейскими философами [также см.: 8–10], — итальянцем Маурисио Феррарисом [11–13], французом Жосленом Бенуа [14] и немцем Маркусом Габриелем [15, 16].

⁵ Защищая позицию конструктивного номинализма в философии математики, Куайн считал бессмысленными утверждения о существовании так называемых «идеальных объектов». Куайн полагал, что в опыте вообще не может проверяться отдельное предложение, а только целостная их система (теория или группа связанных теорий). Если такая система не согласуется с данными эксперимента, научное сообщество обычно меняет в ней «крайние» элементы (расположенные ближе всего к опыту) и сохраняет «центральные» (в первую очередь принципы математики и логики).

⁶ Основной пафос «Нового реализма» Рамирес видит в рациональном, спекулятивном характере обоснования реалистического постулата, связанного некоторыми ограничениями в концепциях Мерло-Понти и Нанси (а также в работах Анри Бергсона, Мартина Хайдеггера и Жиля Делеза).

⁷ Обнаружить подобные размышления можно, в частности, в первой части «Фундаментальная мысль в искусстве», читаемого Мерло-Понти лекционного курса «Картезианская онтология и онтология сегодня» (1960–1961 гг.) [21, с. 38].

⁸ Разработка сверхрефлексии и новой редукции не получает у Мерло-Понти развернутого решения, в чем он сам и признается: «... мы смутно предвидим необходимость сверхрефлексии. Мы не знаем ни того, чем это предприятие закончится, ни даже того, возможно ли оно вообще» [20, с. 60–61].

⁹ Язык бестелесен, как говорили стоики. И хотя само по себе говорение телесно, ведь слышится голос и видна мимика, сказанное нами бестелесно: «Его нет в мире или внутри мира как тела, оно в мире-вне-мира... Бестелесное выставляет напоказ тела в их бытии-друг-с-другом, не изолированном или смешанном, а бытии среди них как первоначал» [24, с. 118, 119].

Библиографический список

1. Азаренко С. А. Сообщество тела. Москва: Академический Проект, 2007. 239 с.
2. Ramírez M. T. El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal // Open Insight. 2017. Vol. 8, no. 14. P. 49–68. DOI: 10.23924/oi.v8n14a2017.pp49-68.222.
3. El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI / Ed. M. T. Ramírez. México: Siglo XXI Editores, 2016. 280 p.
4. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
5. Grant I. H. Philosophies of Nature After Schelling. London: Continuum, 2006. 232 p.
6. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева. Москва: РИПОЛ классик, 2020. 290 с.
7. Ориджи Г. Что нового в новом реализме? URL: <https://fly-uni.org/stati/chto-zhe-realno-novogo-v-novom-realizme> (дата обращения: 10.05.2022).
8. Feis G., Tagliabue J. What's New About New Realism? Mereology and the Varieties of (New) Realism // Philosophia. 2015. Vol. 43, № 4. P. 1035–1046. DOI:10.1007/s11406-015-9641-3.
9. Попов Е. В. Новый реализм: идеи и границы // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 477. С. 67–73. DOI: 10.17223/15617793/477/7.
10. New Realism: Problems and Perspectives / Ed. A. Kanev. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2019. 293 p.
11. Ferraris M. Manifesto del Nuevo Realismo. Rome: Editori Laterza, 2013. 126 p.
12. Феррарис М. Что такое новый реализм? / пер. с ит. О. Поповой // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 145–160.
13. Ferraris M. Transcendental Realism // The Monist. 2015. Vol. 98, № 2. P. 215–232. DOI: 10.1093/monist/onv007.

14. Benoist J. Making Ontology Sensitive // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, № 3. P. 411 – 424. DOI: 10.1007/s11007-012-9228-7.
15. Gabriel M. Neutral Realism // *The Monist*. 2015. Vol. 98, № 2. P. 181 – 196. DOI: 10.1093/monist/onv005.
16. Gabriel M. *Fields of Science. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 386 p.
17. Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма / пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суровцева // *С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков*. Москва: Канон+ РООИ Реабилитация, 2010. С. 45–80.
18. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / пер. с лат. Н. А. Иванцова // *Сочинения: в 2 т.* Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т. 1. С. 251 – 478.
19. Мерло-Понти М. *Око и дух* / пер. с фр. А. В. Густыря. Москва: Искусство, 1993. 63 с.
20. Мерло-Понти М. *Видимое и невидимое* / пер. с фр. О. Н. Шпараги. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.
21. Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «онтологии видимого» М. Мерло-Понти // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение*. 2015. Т. 31, № 2. С. 38 – 45.
22. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* / пер. с нем. Д. В. Кузицина. Санкт-Петербург: Наука, 2013. 494 с.
23. Власова О. А. М. Мерло-Понти и Л. Бинсвангер: феноменология опыта // *Хора*. 2008. № 3. С. 21 – 31.
24. Нанси Ж.-Л. *Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле* / пер. с фр. А. Гараджи // *Синий диван*. 2006. № 9. С. 122 – 138.
25. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / пер. с фр. Е. Петровской, Е. Гальцевой. Москва: Ad Marginem, 1999. 256 с.
26. Васильева Е. В. Тело как объект: феноменология телесного и система моды // *Теория моды: одежда, тело, культура*. 2022. № 1 (63). С. 85 – 103.
27. Коновалов Г. *Corpus vs Object. Онтология тел Жан-Люка Нанси как объектно-ориентированная* // *Логос*. 2017. Т. 27, № 3. С. 113 – 126.
28. Марсель Г. *Опыт конкретной философии* / пер. с фр. В. П. Большакова, В. П. Визгина. Москва: Республика, 2004. 224 с.

ЖАПАРОВА Алия Каиргельдыевна, кандидат философских наук, доцент кафедры военно-политической работы в войсках (силах) Омского автобронетанкового инженерного института, г. Омск.
SPIN-код: 1890-9190
AuthorID (РИНЦ): 688319
Адрес для переписки: alfil82@mail.ru

Для цитирования

Жапарова А. К. Перспективы философии тела и Новый реализм // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2022. Т. 7, № 4. С. 130 – 138. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-4-130-138.

Статья поступила в редакцию 26.10.2022 г.
© А. К. Жапарова

PERSPECTIVES FOR PHILOSOPHY OF THE BODY AND THE NEW REALISM

The article presents a commentary on the article by Mario Teodoro Ramirez «The Body by Itself. From the Phenomenology of the Body to an Ontology of the Embodied Self», in which he tries to declare an attempt to build a realism based on a correctly rethought philosophy of the body. It allows building a new type of realistic ontology of the embodied subject. Maurice Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy's approaches to corporeality and flesh are seen by Ramirez as the most important steps in the so-called the 'Corporal Turn' and laying the conceptual foundation of the ontology of New Realism.

Keywords: correlationism, realism, object, subject, body, flesh, corpus.

Reference

1. Azarenko S. A. Soobshchestvo tela [Body Community]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2007. 239 p. (In Russ.).
2. Ramírez M. T. El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal [The Body by Itself. From the Phenomenology of the Body to an Ontology of the Embodied Self] // *Open Insight*. 2017. Vol. 8, no. 14. P. 49–68. DOI: 10.23924/oi.v8n14a2017.pp49-68.222. (In Span.).
3. El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI [The new realism. 21st century philosophy] / Ed. M. T. Ramírez. México: Siglo XXI Editores, 2016. 280 p. (In Span.).
4. Meillassoux Q. Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency] / trans. from French L. Medvedeva. Yekaterinburg; Moscow: Kabinetnyy uchenyy Publ., 2015. 196 p. (In Russ.).
5. Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum, 2006. 232 p. (In Engl.).
6. Harman G. *Spekulyativnyy realizm: vvedeniye* [Speculative Realism: An Introduction] / transl. from Engl. A. A. Pisarev. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2020. 290 p. (In Russ.).
7. Origgì G. Chto novogo v «Novom realizme»? [What's New about «New Realism»?]. URL: <https://fly-uni.org/stati/chto-zhe-realno-novogo-v-novom-realizme> (accessed: 10.05.2022). (In Russ.).
8. Feis G., Tagliabue J. What's New About New Realism? Mereology and the Varieties of (New) Realism // *Philosophia*. 2015. Vol. 43, no. 4. P. 1035–1046. DOI:10.1007/s11406-015-9641-3. (In Engl.).
9. Popov E. V. Novyy realizm: idei i granitsy [New Realism: Ideas and Limits] // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Tomsk State University Journal*. 2022. No. 477. P. 67–73. DOI: 10.17223/15617793/477/7. (In Russ.).
10. *New Realism: Problems and Perspectives* / Ed. A. Kanev. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2019. 293 p. (In Engl.).
11. Ferraris M. *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Rome: Editori Laterza, 2013. 126 p. (In Ital.).
12. Ferraris M. Chto takoye novyy realizm? [What Is New Realism?] / trans. from Ital. O. Popova // *Voprosy Filosofii. Voprosy Filosofii*. 2014. No. 8. P. 145–160. (In Russ.).
13. Ferraris M. *Transcendental Realism* // *The Monist*. 2015. Vol. 98, no. 2. P. 215–232. DOI: 10.1093/monist/onv007. (In Engl.).
14. Benoist J. Making Ontology Sensitive // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, no. 3. P. 411–424. DOI: 10.1007/s11007-012-9228-7. (In Engl.).
15. Gabriel M. Neutral Realism // *The Monist*. 2015. Vol. 98, no. 2. P. 181–196. DOI: 10.1093/monist/onv005. (In Engl.).
16. Gabriel M. *Fields of Science. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 386 p. (In Engl.).
17. Quine W. V. O. Dve dogmy empirizma [Two Dogmas of Empiricism] / transl. from Engl. V. A. Ladov, V. A. Surovtsev // *S tochki zreniya logiki. 9 logiko-filosofskikh ocherkov* [From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays]. Moscow: Kanon+ROOI Reabilitatsiya Publ., 2010. P. 45–80. (In Russ.).
18. Spinoza B. *Etika, dokazannaya v geometricheskom poryadke i razdelennaya na pyat' chastey* [The Ethics] / trans. from Lat. N. A. Ivantsov // *Sochineniya* [Essays]. In 2 vols. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. Vol. 1. P. 251–478. (In Russ.).
19. Merleau-Ponty M. *Oko i dukh* [Eye and Mind] / trans. from French A. V. Gustyr. Moscow: Iskustvo Publ., 1993. 63 p. (In Russ.).
20. Merleau-Ponty M. *Vidimoye i nevidimoye* [The Visible and the Invisible] / transl. from French O. N. Shparaga. Minsk: Logvinov Publ., 2006. 400 p. (In Russ.).
21. Sokolova L. Yu. Ponyatiye ploti v «ontologii vidimogo» M. Merlo-Ponti [Concept of Flesh in M. Merleau-Ponty's «Ontology of Visible»] // *Vestnik Sankt-Petersburgskogo universiteta. Seriya 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedeniye. Vestnik of Saint Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflict Studies. Culture Studies. Religious Studies*. 2015. Vol. 31, no. 2. P. 38–45. (In Russ.).
22. Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology] / trans. from Germ. D. V. Kuzitsin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013. 494 p. (In Russ.).
23. Vlasova O. A. M. Merlo-Ponti i L. Binsvanger: fenomenologiya opyta [Primary Experience in Existential Phenomenology of M. Merleau-Ponty and L. Binswanger] // *Khora. Khora*. 2008. No. 3. P. 21–31. (In Russ.).
24. Nancy J.-L. *Telo: vovne ili vnutri. Pyat'desyat vosem' pokazaniy o tele* [Body: Outside or Inside. Fifty-Eight Testimonies on Body] / trans. from Fr. A. Garadzha // *Siniy divan. Siniy Divan*. 2006. No. 9. P. 122–138. (In Russ.).
25. Nancy J.-L. *Corpus* / trans. from Fr. E. Petrovskaya, E. Galtseva. Moscow: Ad Marginem Publ., 1999. 256 p. (In Russ.).
26. Vasilyeva E. V. *Telo kak ob'yekt: fenomenologiya telesnogo i sistema mody* [Body as Object: Phenomenology of the

Corporeal and the Fashion System] // Teoriya mody: odezhd, telo, kul'tura. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*. 2022. No. 1 (63). P. 85–103. (In Russ.).

27. Konovalov G. Corpus vs Object. Ontologiya tel Zhan-Lyuka Nansi kak ob"yektno-orientirovannaya [Corpus vs Object: Jean-Luc Nancy's Ontology of Bodies as Object-Oriented] // *Logos*. 2017. Vol. 27, no. 3. P. 113–126. (In Russ.).

28. Marcel G. Opyt konkretnoy filosofii [The Experience of a Concrete Philosophy] / trans. from Fr. V. P. Bolshakov, V. P. Vizgin. Moscow: Respublika Publ., 2004. 224 p. (In Russ.).

ZHAPAROVA Aliya Kaïrgeldyyevna, Candidate of Philosophy, Associate Professor of Military and Political

Work in the armed troops (forces) Department, Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk.

SPIN-code: 1890-9190

AuthorID (RSCI): 688319

Correspondence address: alfil82@mail.ru

For citations

Zhaparova A. K. Perspectives for philosophy of the body and the new realism // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2022. Vol. 7, no. 4. P. 130–138. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-4-130-138.

Received October 26, 2022.

© A. K. Zhaparova