

ТЕЛО КАК ОНО ЕСТЬ. ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ТЕЛА К ОНТОЛОГИИ ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ

В статье анализируется 'телесный поворот' философии XX века. Автор отталкивается от переоценки тела, предпринятой Ницше и направленной против традиции, которая, как кажется, чрезмерно акцентировала духовность души, полностью отрывая ее от нашего тела. Правильная 'философия тела' вполне могла бы вернуть нам реальность, от которой столь радикальным образом отошла современная критика. Для выхода из универсального солипсизма необходима философия тела, способная переосмыслить Реализм. С этой целью представлены философские подходы Мориса Мерло-Понти и Жан-Люка Нанси к телесности и плоти. Рассматриваются следствия 'телесного поворота' философии для онтологии: показывается путь от тела к Бытию. Экспонирование-показ, с помощью которого Нанси определяет тело, позволяет со-вместить и со-настроить — в перспективе имманентной философии, которая не является завершенной, закрытой или определенной, — лишенный наивности атеизм и особого рода Онтологический Реализм, свободный от догматизма и абстракций. В заключение предлагается подход 'Нового Реализма', отстаиваемый Маркусом Габриэлем, Маурицио Феррарисом и Грэммом Харманом. Цель статьи — представить способ, с помощью которого можно разрабатывать новую Онтологию, новую концепцию бытия и существования, реалистическую, материалистическую онтологию телесного существования в той мере, в какой оно представлено вне-телесно.

Ключевые слова: тело, плоть, философия телесности, материализм, новый реализм.

Одной из самых известных и даже самых популярных новинок философии, да и в целом мысли XX века, является то, что мы можем назвать 'телесным поворотом' [el giro corporal]; то есть позиционирование (человеческой) телесности как актуальной темы теоретических и социокультурных исследований. Он ознаменовал настоящую философскую революцию, поскольку парадигма сознания ('души') как центра и привилегированного ориентира мышления и, в частности, понимания природы человека подошла к концу. Однако если мы не хотим, чтобы 'тело' просто выступало заменой 'сознания' или если мы не хотим погрязнуть в 'корпорализме' [corporalismo], то есть идеологическом, упрощенном и фрагментарном взгляде на телесность, нам необходимо перейти от 'философии тела' (и культуры тела) к переосмыслению на основе парадигмы тела наших общеполитических концепций.

В принципе, речь идет о формировании новой Онтологии, новой концепции бытия и существования, которая может быть выведена или согласована

с философией тела; это материалистическая, реалистическая онтология как внетелесного, так и телесного бытия.

Ниже мы представим общие предпосылки телесного поворота в философии XX века, затем остановимся на основных положениях философии тела как ориентирах новой онтологической концепции и, наконец, в общих чертах обозначим принципы реалистической онтологии телесного субъекта.

Телесный поворот. Тема тела опосредованно присутствовала в истории философии с момента ее возникновения¹, например, в натуралистических и материалистических концепциях античной философии и в культуре классического греко-римского мира в целом, о чем нам напомнил Мишель Фуко в проекте этики заботы о себе (о телесном субъекте) [2, 3], выстраиваемом за пределами предписаний трансцендентного или теолого-морального характера. Как известно, на протяжении всего Средневековья и модерна концепция тела была ограничена религиозно-христианским мировоззрением, в котором тело было представлено как низ-

шая или подчиненная инстанция по отношению к инстанции *души*, божественной и нематериальной составляющей человека, способной преодолеть смерть тела, быть бессмертной. И все же, несмотря на сохранение общей антителесной концепции в рамках антропологической перспективы модерна, постепенно начинает формироваться новый взгляд на телесное измерение человеческого субъекта вместе с натуралистическим и материалистическим видением мира. Парадигматический пример такого мышления мы находим в философии Спинозы. «Никто не знает, на что способно тело» — это изречение Спинозы стало лозунгом нового философского мировоззрения². Правда, в то время с этими взглядами боролись и пресекали, откровенно подавляли или игнорировали. В конце XVIII века и затем на протяжении XIX века тема телесности вновь появляется в более или менее открытых формах. Например, размышления о телесности прослеживаются в философии романтизма или материализме Карла Маркса. Как и во многих других вопросах, именно Ницше, действуя прямо и радикально, придает форму этой скрытой традиции, которая возносит тело над душой, проецируя ее в общеполитических масштабах, что, помимо прочего, во многом определяет дух и стиль мысли и культуры XX века. Ницшеанцы мыслят телом и при помощи тела. Именно душа должна быть подчинена телу, если мы хотим окончательно преодолеть метафизический и религиозный нигилизм, в котором мы пребываем на протяжении веков.

Так или иначе, дух романтизма и либерализма (а иногда и необузданности) — дух XIX века претерпел изменения в начале XX века. Имманентизм превратился в плоский позитивизм, который устранил все разрушительные и критические черты философии телесности, сведя тело к его физико-биологическим характеристикам; превращая его таким образом в простую сущность, естественный объект или простую фактическую реальность. Однако феноменология, уже начиная с Гуссерля, раскрывает и выстраивает концепцию тела как компонента субъективно-трансцендентального измерения сознания и его отношения к миру³. Собственно телесный поворот в философии XX века и был вызван гуссерлевской философией, а позднее уточнен и конкретизирован его многочисленными последователями. Среди которых выделяются французские мыслители Габриэль Марсель, Жан-Поль Сартр и Морис Мерло-Понти⁴; особенно последний, желающий разработать то, что можно назвать 'философией телесности' [filosofía de la corporalidad] во всей полноте ее смысла и сложности.

Решающий и наиболее важный момент философии Мерло-Понти состоит в том, что он настаивает на понимании человеческой телесности (телесного в целом) как изначальной и исходной инстанции; то есть как способа существования, полностью отличного от имманентного мира сознания, а также от любой его редукции к чистым физико-материальным аспектам⁵. Тело не является ни субъектом, ни объектом; вернее, оно является субъектом и объектом одновременно, — это субъект-объект. Твердо придерживаясь феноменологической установки, Мерло-Понти раскрывает, как никто другой, загадки и возможности телесной жизни. Он показывает нам, что тело является чем-то большим, чем простой субстрат или подпорка, — это конкретная интенсивная реальность человеческого существования, сознания, мышления и даже свободы. Но Мерло-

Понти не стремится оставаться на простом уровне антропологии или философии опыта и сознания. Он стремится выйти через тело за его пределы, к определению новой онтологии, которая делает понятие 'плоти' (чувственного бытия) основным, общим понятием мышления о Бытии⁶. 'Плоть' означает принципиальное обобщение бытия телесности на все сущее. Но речь здесь идет не только о метафоре или онтологических привилегиях человеческих способов существования. Для Мерло-Понти тело есть 'бытие' субъективности, 'бытие' мышления; и в то же время способ, которым мы получаем доступ к Бытию или, вернее, способ, которым мы раскрываем себе превосходство Бытия над нами (т.е. над нашим чисто рефлексивным, интеллектуальным и познающим сознанием).

Философия тела XX века достигает высшей кульминации в необычных размышлениях Жан-Люка Нанси. 'Необычных' в том смысле, что размышления этого страсбургского философа вряд ли можно отнести к какому-либо из течений или направлений, вошедших в моду во второй половине XX века или даже сейчас. И хотя собственные размышления Нанси, по всей видимости, тесно связаны с хайдеггеровской философией, на самом деле он незаметно (и по возможности вежливо) критически дистанцируется от этого немецкого мыслителя и вполне явно — от наиболее ревностных его последователей. Весьма схематично мы могли бы охарактеризовать это размежевание как попытку окончательной децентрации человеческого опыта, направленную на новое онтологическое толкование этого опыта, довольно сдержанное в его представлении. Так получилось, что Нанси практикует довольно своеобразную форму выражения своих мыслей, далекую как от типичной академической статьи, так и от исчерпывающего трактата с претензиями на определенность. То, что он делает, можно отнести скорее к определенному литературно-философскому эксперименту, где он стремится как бы 'вытянуть' [estimar] свое выражение, свое письмо, с целью вызвать эффекты остранения и экстерииоризации [efectos de extrañeza y exterioridad]. Наиболее интересные и оригинальные его философские положения органически связаны с этими выразительными операциями — лаконичной речью, игрой с двусмысленностью слов, с такими языковыми средствами, как предлоги, глагольные формы и т.д.; например, одно из его творений — бытие-к (*être-à*) [10, p. 20], которое указывает на реляционный характер и открытость Бытия. По мнению Нанси, все дело в том, чтобы сделать письмо способом 'экскрипции'/'выписывания' (*excritura*): способом выхода за границы языка или, может быть, даже способом введения его в границы самого опыта как опыта Бытия, опыта существования, — чего-то, что само по себе является чем-то внешним [11, p. 19]. Аналогичным образом Нанси доводит элементы философии Хайдеггера до таких крайностей, которые невероятны с точки зрения строгой хайдеггеровской ортодоксии.

Задачей Нанси, по-видимому, является установление единства между категориями Бытия и Существования. Таким образом, он совершает движение, в котором понятие существования освобождается от привычной антропологической ограниченности, типичной для экзистенциализма и, в какой-то мере, для хайдеггеровской фундаментальной онтологии, чтобы вернуться к классическому (метафизическому) смыслу существования, относящемуся ко всему, что имеет место, ко всему, что есть в мире⁷.

Существовать, иметь свое бытие вне себя, быть заброшенным во внешний мир (фактичность) — это свойство всего сущего, а не только человеческого существования. Если мы говорим об 'экспонировании' [exterioridad] как принципе, то существование, по мнению Нанси, не тождественно физически-предметной реальности, сущности или материальности, — но это не означает также, что оно оторвано от нее. 'Существование' указывает, прежде всего, на относительное, *пространственное* изменение Бытия. Следовательно, всякое существование есть в то же время со-существование, открытое отношение с другим, бесконечное отношение. Существование есть 'бытие-во-вне' [estar-fuera], — это вне-положенность, присутствие, бытие-к-бесконечности.

В соответствии с этими взглядами, 'тело' рассматривается как ключ к существованию и исходный принцип всей онтологии. Наше тело есть, прежде всего, нечто внешнее: неоспариваемая пространственность, со-существование как судьба и истина. Одновременно это и наш способ общения со всем сущим, с самой бесконечностью, которая находится рядом с нами. С телом все приходит, в нем все находится, через него все есть. Наше тело уже есть самодовлеющее тело, тело мистическое. Как пишет Нанси: «Космическое тело: дойм за доймом, мое тело касается всего. Мои ягоды моего стула, мои пальцы клавиатуры, стул и клавиатура стола, стол пола, пол фундамента, фундамент раскаленной земной магмы земли и разрывов тектонических плит. Если я двинусь в другом направлении, сквозь земную атмосферу, я касаюсь галактик и, наконец, безграничных пределов Вселенной. Мистическое тело, вселенская субстанция и марионетка, которую держат за ниточки» [13, р. 21].

Можно сказать, что философия Жан-Люка Нанси предстает перед нами как имманентная граница феноменолого-герменевтической традиции XX века, как путь, ведущий нас за пределы всего того, что считалось само собой разумеющимся. Итак, теперь мы можем обозначить ключевые идеи Нанси в следующем порядке: (1) переход от философии антропологического существования к философии онтологического со-существования; (2) окончательное преодоление парадигмы сознания в поисках онтологии тела (*corpus*); (3) оспаривание доминировавшей с раннего модерна и вплоть до XX века 'гуманистической' (антропоцентрической) перспективы; (4) эмансипация свободы: размещение свободы в плоскости существования, эмансипация ее от редукции и отождествления с измерением воли и желания; восстановление связи свободы с непредвиденностью, случайностью, фактичностью и открытостью существованию как таковому, или не что иное, как онтологизация свободы [14]; (5) окончательное низведение всякой онто-теологии (философии, которая сводит 'Бытие' к 'сущности', 'Богу') до концепции бытия (включая собственно 'божественное') как *открытой бесконечности* [15,16].

От тела к Бытию. На самом деле во взглядах Нанси уже присутствуют все идеи, привнесенные переоценкой онтологии и распространением онтологического реализма в последние годы. В частности, французский философ совершил прорыв, который казался невозможным: выйти из мира сознания и языка, концепта и дискурса, чтобы вновь уловить бытие, чтобы снова увидеть вещи, восстановить дух философской мысли. Методика этого прорыва со-

стояла именно в том, чтобы сделать ставку на некую анонимную феноменологию существования, на описание опыта мира вне допущений субъекта или сознания; или, скорее, при том допущении, что сознание действительно столь интенционально, что мы можем спокойно говорить о том, ЧТО существует, без необходимости добавлять навязчивые ссылки 'для меня' или 'для сознания'; говорить о 'смысле мира', не добавляя претенциозного 'смысле для меня' или 'для субъекта'. В действительности именно тождество между смыслом и существованием позволяет нам преодолеть релятивизм и субъективизм философии модерна. Смысл не принадлежит самому себе. Это я принадлежу смыслу и, следовательно, существованию. Прежде всего 'я существую' (*ego sum*)⁸, или просто — 'существует нечто', 'существование есть'⁹.

Способ экспонирования-показа, с помощью которого Нанси определяет тело, позволяет нам совместить и со-настроить — в перспективе имманентной философии, которая не является закрытой или завершенной, — лишенный наивности атеизм и особого рода Онтологический Реализм, свободный от догматизма и абстракций. Онтологическая ценность тела заключается именно в том, что оно разрушает изнутри, из своего собственного бытия, привилегию единства и субстанциальности сущности в поисках концепции бытия как фрагментарности и дисперсности, — удивительным образом здесь находит свой отклик знаменитая и в то же самое время загадочная делёзовско-ваттарианская формула 'тела без органов' [19]. Мы, со своей стороны, считаем, что такое понимание в конечном счете устраняет любой регресс к метафизическому видению, где, как мы уже говорили, тело становится просто заменой для 'души' с теми же функциями и теми же привилегиями, но под другим названием. Хотя, прежде всего, это позволяет нам избежать превращения философии тела в поверхностную, телесную и материалистическую идеологию. Именно такая ситуация в последнее время сложилась в так называемом обществе потребления развитого капитализма. Это идеология и даже *религия тела*, которая сегодня заполняет все пространства жизни и повседневной культуры.

На протяжении всего XX века и вплоть до сегодняшнего дня набирает обороты идеологическая концепция, которая практически полностью отдаёт предпочтение телесному и материальному измерению существования, правда, лишь в рамках редукционистского и, в конечном счете, обнищавшего механицизма. Это атеистический импанистизм модерна, обычно принимаемый как философия 'нет ничего, кроме этого'; это, так скажем, конформистская и тенденциозно нигилистическая идеология. Это просто безнадежный взгляд на мир, на котором основан большой бизнес современного потребления, функционирующий путем простого инвестирования во все то, что когда-то было второстепенным, однако теперь вышло на первый план. Тело против души, здоровье тела против полноценного здоровья, спорт против культуры, секс против эротики и любви; и наконец, индивидуалистический и эгоцентричный интерес против любой идеи трансцендентности, ценности, смысла... Недаром мир нам видится как безразмерное пространство бессмыслицы и никчемности. Поверхностный (*light*) индивидуализм постмодернистского общества тесно связан с подобным редукционистским взглядом, идеологией тела, которая сводит философию

тела к объективистским и даже маркетинговым вопросам¹⁰. Все считают, что тело есть последний и единственный оплот человека. Тело навязчиво и невротично превращается в единственного субъекта и единственную цель 'жизни'. Девиз Мерло-Понти 'Я — это мое тело' перевернут в рекламный слоган 'Мое тело — это Я'. Эта всепроникающая биополитика хорошо описана Фуко в форме представления о теле как о референте и субстрате стратегий господства и контроля над жизнями людей.

Как добиться того, чтобы философия тела не исчерпала себя в этой идеологии тела? Как выйти за пределы тела, не утратив того, что оно нам позволило, без необходимости возвращаться к спиритуализму антителесной перспективы, столь же нигилистической и связанной со стратегиями власти и господства? Именно здесь мы считаем необходимым сделать шаг от философии тела к новой онтологии, к материалистической и реалистической философии, в которой тело находит свое понимание и в которой мы можем избежать идеологических и, в конечном счете, нигилистических последствий, 'корпорализма' без ясных оснований и точного значения. Проще говоря, мы считаем, что философия тела есть адекватный путь к онтологии, к утверждению Бытия за пределами всякой философии сознания; но в то же время мы считаем, что тело — и все телесное вообще — может показать исключительную актуальность и оригинальность только в том случае, если подходить к нему с онтолого-реалистической точки зрения. По крайней мере, именно это выявило философское движение последних лет: необходимость возвращения мысли к онтологии в ее сущностном смысле.

Тело в новом реализме. Давайте теперь рассмотрим так называемый 'новый реализм'¹¹ [*nuovo realismo*], характерное направление философии XXI века. Молодые мыслители, такие как Квентин Мейясу, Маркус Габриэль и Грэм Харман, а также уже не столь молодой Маурицио Феррарис, очень по-разному поднимали вопрос о необходимости переутвердить в мышлении примат реального, существования или объекта над эпистемологией, познавательным актом и философией субъективности, которые в целом доминировали весь модерн (в рамках кантианской парадигмы). Такая постановка вопроса особенно оправданна перед лицом катастрофических последствий так называемого 'Постмодернизма', течения мысли и культуры, который вошел в академическую моду в последние десятилетия и для которого столь характерно продвижение крайнего релятивизма, а иногда оправдание иррационализма или даже чистого нигилизма. Новый реализм, однако, не просто отрицает постмодерн, а стремится сохранить его положительные стороны и устранить отрицательные посредством онтологически-рациональной основы своего подхода. Это значит, что новый реализм не просто ратует за возвращение к докритической метафизике или к какой-либо из форм реализма, которые были представлены в истории философии. Это совершенно новая концепция, ведь она сочетает в себе реалистический постулат (существует реальность, независимая от сознания) с рационалистическим постулатом (существование может и должно быть доказано аргументированно и дискурсивно). Именно рациональный, рефлексивный или спекулятивный характер нового реализма отчетливо отделяет его от других примеров онтологической мысли в философии XX века. С философской точки зре-

ния, проблема заключается не в том, чтобы утверждать, что существует реальность за пределами нас — это то, что, строго говоря, никто не может отрицать, — но в том, как мы можем обосновать такое утверждение. То, что можно наблюдать в различных образцах философской онтологии XX века, — это отсутствие такого обоснования либо неадекватный или непоследовательный поход, с помощью которого такое обоснование давалось, — как в аналитической, так и в феноменолого-герменевтической философии. В частности, именно такого рода ограниченность демонстрируют нам авторы онтологических концепций, о которых мы упомянули ранее — Мерло-Понти и Жан-Люк Нанси, равно как и другие мыслители, вроде Анри Бергсона, Мартина Хайдеггера или Жилия Делёза.

Далее мы кратко изложим, как тема телесности явно или неявно переосмысливается авторами нового реализма, его наиболее выдающимися представителями. Наш подход двоякий: с одной стороны, мы пытаемся проследить, каким образом философия тела становится способом создания онтологической концепции и, с другой стороны, как эта новая концепция наделяет новым значением и смыслом философию тела.

Начнем с подхода итальянского философа Маурицио Феррариса, который из критической концепции герменевтики приходит в новый реализм. Именно то, в чем никогда не был убежден герменевтик Феррарис — большой знаток философии Гадамера и ученик Жака Деррида [21], — так это в радикализации или гиперболизации данной позиции; то есть в ее релятивистских и субъективистских последствиях в полном соответствии с принципом, что все опосредовано значениями (так как нет чистого присутствия) и что империя интерпретации не знает границ. Феррарис намерен определить условия и границы применимости герменевтического мышления. Он хочет установить, насколько разумно сохранять свойственный ему охват и где мы вынуждены признать наличие сферы реальности, которая должна быть постулирована как предшествующая или находящаяся за границами герменевтического поля. Если мы, подобно Декарту, ищем несомненный источник реальности, способный поставить под вопрос герменевтический абсолютизм, то что мы находим? Как Мерло-Понти и Нанси, Феррарис находит доказательства нашего телесного существования: «Что существует? В настоящий момент существует живое человеческое тело, которое является *моим* телом, которое родилось в определенное время в прошлом и с тех пор существует без прерыва, хотя и не без изменений; в том смысле, например, что при рождении и до определенного момента времени оно было намного меньше, чем сейчас. С момента своего рождения оно всегда было в контакте или почти не отделялось от земной поверхности; и с этого же момента всегда существовало множество других предметов трехмерных форм и размеров» [22, р. 105]. Из этой установки Феррарис фиксирует онтологический примат вне границ универсализма герменевтики. По крайней мере, у Феррариса 90-х годов он фиксируется для перцептивной онтологии, связанной с нашим чувственным опытом, *эстезисом* [*aisthesis*]. Это признание и допущение реальности вне нас посредством нашей телесности и чувственности также ограничивает и гегемонию научного знания как единственного истинного дискурса о реальности. Феррарис с некоторой долей

юмора ставит под вопрос привычные научные гипотезы: «Реальность, в которой формируются понятия реальности, субъекта, объекта, сущности и явления, — это не реальность физики как Теории Всего, где можно обойтись без наблюдателя, и даже можно говорить о вещах, которые находятся вне поля нашего зрения, а реальность, формируемая органами чувств. Как бы то ни было, глупо утверждать, что наука не мыслит; однако, в определенных рамках, допустимо говорить, что она не чувствует, так как было бы немного странно думать, что действительно мы могли бы придумать мир, в котором мать скажет ребенку, что вот-вот обожжется о плиту: 'ты возбудишь свои С-волокна'. Не трудно догадаться, что она скажет — 'ты обожжешься' или 'ты поранишься' — на языке, который имеет смысл своего существования лишь в мире чувств» [22, р. 106].

Однако, как позже признает сам Феррарис, его вышеприведенное описание может привести нас только к 'негативному реализму'; то есть к философии, которая говорит о том, чем реальность 'не является', но не о том, чем она 'является', — что вряд ли станет чем-то новым, поскольку 'негативная' философия имеет длинную историю, которая восходит ко временам греческих скептиков и апофатического богословия Псевдо-Дионисия и сохраняет свое значение вплоть до Канта, Кьеркегора, Хайдеггера, Батая, Адорно, Деррида и многих других. Таким образом, путь тела и путь чувственности есть лишь только первый шаг к Онтологии доступа. Признав, что существует реальность за пределами нашего интеллекта, мы должны перейти к утверждению, что эта реальность существует сама по себе, независимо от нашего интеллекта и нас, людей. Именно этот шаг делает Феррарис в своих последних философских исследованиях [23].

Хотя в новом реализме немецкого философа Маркуса Габриэля и нет прямого указания на телесность, она в нем так или иначе присутствует. Его способ поставить под сомнение и преодолеть примат эпистемологии над онтологией в философии XX века состоит в том, чтобы посредством чистой саморефлексии напомнить нам, что Субъект 'существует'.

Действительно, пресуппозиция любой эпистемологической перспективы заключается в утверждении, что, поскольку мы не можем знать сами вещи, мы должны сосредоточиться на познании способов, которыми мы знаем вещи; то есть на анализе структур самого познающего субъекта, будь то ментальных, лингвистических или концептуальных. Но если это является истиной либо претендует на некоторого рода достоверность, тогда исходное утверждение о том, что вещь непознаваема, несостоятельно в той степени, в которой мы должны предположить, что и сам этот субъект существует как часть мира либо что его когнитивные структуры действуют где-то и откуда-то.

Таким образом, всякий познавательный акт уже предполагает существование субъекта и чего-то другого, места или пространства, где этот субъект появляется. Якобы сомнительное или непостижимое 'существование' предвосхищается и предполагается в наших самых элементарных познавательных актах. Следуя по пути философии Шеллинга, Маркус Габриэль утверждает, что такое предполагаемое существование действительно не может быть 'объектом' познания, поскольку, естественно, в этот момент оно перестает иметь характер 'пресуппозиции', обретая статус 'позиции' (чего-то 'рас-

положенного'), чего-то объективно и дискурсивно определенного [24, 25]. Дело в том, что в тот момент, когда пресуппозиция становится объектом познания, возникает новая пресуппозиция, которая, в свою очередь, предстанет как не проясненная или не приобретенная знанием. Процесс не останавливается. Принимая во внимание нашу непреодолимую конечность как познающих субъектов, мы никогда не сможем обеспечить себе место, свободное от пресуппозиций; поэтому мы никогда не можем окончательно усомниться в том, что нечто 'существует' до нас и вне нас.

Конечно, Маркус Габриэль не приписывает никакой выдающейся роли телесному состоянию человеческого субъекта, но в его основном тезисе 'субъект существует' — он понимается как часть мира; поэтому он предполагает, что все, чем является субъект, включая его телесную жизнь, становится частью реальности того, что существует. Тем самым, Габриэль выдвигает оригинальный тезис о том, что сущее, — это не изолированные сущности, а сущности, которые существуют в некотором смысловом поле (стулья — в смысловом поле мебели; *Тайная вечеря* — в смысловом поле живописи эпохи Возрождения; единорог — в смысловом поле фантастической зоологии и т.д.). Со своей стороны мы можем сказать, что наше тело также существует в поле смысла (в поле смысла моего конкретного существования или поле существования одушевленных сущностей) и оно не может быть постулировано, как это делала феноменология, в виде привилегированной или особой сущности, оно не может быть таковым, как в общем не может быть таковым и сам 'субъект', потому что предположение об едином и централизованном субъекте означало бы, соответственно, принятие того факта, что существует единый объективный мир, один и тот же для всех существ. По смелому предположению Габриэля 'мир не существует'. Существует все, существует множество всего такого, о чем мы могли бы упомянуть: бутылки с текилой, улыбка Чеширского кота, кошмары, комары, русалки, единороги, но не существует мир. Поскольку не существует целого как совокупности всех вещей — ведь если все, что существует, существует где-то, то где бы тогда существовало само это целое? Универсального вместилища существования не существует.

Учитывая опыт американского философа Грэма Хармана в области феноменологии, он может быть наиболее полезен, чтобы взглянуть на тему тела с точки зрения философии нового реализма. Харман предлагает так называемую 'объектно-ориентированную онтологию'. Это онтологическая концепция, которая, в отличие от всей современной философии, ориентированной на 'доступ' субъекта к объекту, стремится понять неопределенную множественность объектов, составляющих существующую реальность. Выступая против тотального примата эпистемологии в современной философии, будь то позитивизм и сциентизм либо герменевтика и постмодернизм, Харман пытается установить, как и другие авторы нового реализма, примат онтологии. Так, для разрешения извечного конфликта между эпистемологией и онтологией он предлагает представить эпистемологию, весь эпистемологический процесс, как часть онтологии или аспект самой реальности объекта. Вместо субъект-объектного дуализма (всегда космологически антропоцентричного) он предлагает дуализм между его реальной стороной (реальным объектом) и чувственной стороной

(чувственным объектом). 'Реальный объект' — это то, что существует само по себе, автономно и независимо от чего-либо еще, будь то объект или субъект. В свою очередь, 'чувственный объект' — это то, что существует реляционным образом. Это, несомненно, связано с тем, как объект представлен субъекту, или с тем, как он появляется в нашем сознании, — это и есть тот самый 'интенциональный объект' феноменологии. Но это также, и даже в большей степени, связано с тем, как объект представлен для других объектов. Принимая гуссерлевское различие между объектами и качествами, а также различие между 'реальными качествами' и 'чувственными качествами' как двумя разными функциями, Харман предлагает определение объекта как четырехмерной реальности (хайдеггеровская четырехмерность Бытия), которая включает в себя реальный объект, реальные качества, чувственный объект и чувственные качества [26–28; также см.: 29].

Исходя из этой концепции объекта, мы можем, наконец, установить неореалистический взгляд на тело. Как еще один 'объект' мира, тело также обладает двумя ипостасями: тело как реальный объект и тело как чувственный объект, каждый из которых обладает соответствующими качествами. Как реальный объект, тело (или, феноменологически выражаясь, 'мое тело')¹² обладает собственным бытием, конечным и недоступным для собственного сознания, к которому мы получаем доступ только через то, как чувственные качества (его ощущения, его органы, его действия) выражают его качества реальные (скрытые в плотских глубинах моего бытия). Как чувственный объект, мое тело — это реляционное бытие ('бытие-при-мире' [ser-del-mundo], как говорил Мерло-Понти), конституированное как открытое единство благодаря жизненно-практическому существованию конкретного субъекта. 'Чувственное тело' на уровне чувственности (чувствительности, восприятия, ощущения) связано со всеми чувственными объектами мира, хотя такая связь и не нарушает недоступности остальных объектов как реальных объектов. Безусловно, чувственные качества имеют некоторое отношение к реальным качествам объектов, они дают нам понять (через аллюзию), что есть нечто за пределами того, что мы видим или осязаем, реальное бытие объекта, которое ни одно обследование, чувственное или теоретическое, никогда не сможет постичь и исчерпать. Но то же самое верно и для тела, для нашего тела. Вот, пожалуй, самый важный вывод, который мы можем извлечь из онтологического реализма Хармана: само тело, человеческий субъект в целом, в его экзистенциально-конкретной реальности, также освобождается от современного 'корреляционизма'¹³, который не только утверждает, что не существует объекта без субъекта, но и то, что не существует субъекта без объекта (и мира), а значит, что субъект не имеет 'бытия'. В этом случае, говорит он, тело можно только предполагать, как субъективность без места и, в конечном счете, без истины. Напротив, с точки зрения нового реализма, есть реальное бытие нашего тела, которое не исчерпывается никаким реляционизмом, которое в полной мере не достигается ни одним сознанием; это реальное бытие нашего тела, всего нашего существа, возвращающее нашему существованию таинственность и глубину, — существованию, которое было обесценено современными прозрениями, как научными, так и феноменологическими¹⁴. Бу-

дучи одновременно реальным и чувственным объектом, наше тело, таким образом, может сохранять в общих границах онтологии объекта все свои способности, всю свою силу и всю свою истину.

Заключение. Философия тела XX века была точкой перехода к новой философии, к новой онтологии. Безусловно, мы должны придерживаться вывода о том, что онтологическому реализму новой философии XXI века пришлось поставить под сомнение все еще привилегированный или центральный образ человеческого тела в самых разных областях теоретизирования — в феноменологии, в постмодернизме, в таких дисциплинах, как антропология, психология и т.д., и даже в массовых социальных и культурных практиках. Однако критика субъективистских, антропоцентрических и идеологических оплотов, которые оставались в философии тела, не должна препятствовать сохранению интереса к ценности и бытию телесности как таковой и нашей собственной телесности в частности. По сути, речь здесь идет о том, чтобы в общих рамках реалистической онтологии переосмыслить бытие тела, существующие практики телесности и способы мышления о нем, как мышления тела из него самого и *за его пределы*.

Естественно, что философия тела во многих случаях (например, у Мерло-Понти) оказывается связанной с темами эстетики: 'тело' эстетический субъект-объект *par excellence*.

Подходы, которые мы здесь обсуждали, получают свое наиболее точное освещение в общем перепозиционировании Эстетики в качестве главного пути развития для реалистической онтологии. Из чисто 'субъективно-телесного' качества 'прекрасное' должно быть переопределено как онтологическое качество, возможно, как онтологическое качество *par excellence*.

В то же время искусство может быть переосмыслено как способ доступа к реальности, более оригинальный и более радикальный, чем научный или другие способы. Но эту историю придется рассказать в другой раз.

Примечания

¹ Отличный исторический обзор темы телесности в философии можно найти в сборнике *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* под редакцией Марии дель Кармен Лопес Саенс и Хасинто Риверы де Росалес [1].

² Особого внимания заслуживает реабилитация философии Спинозы в структурализме, особенно в работах Жюль Делёза [4].

Рассмотрим восстановление философии Спинозы в структурализме, в частности, проведенное Жилем Делёзом (2004).

³ Это можно видеть в идеях, относящихся к чистой феноменологии и феноменологической философии [5, p. 188–189].

⁴ 'Телесный поворот' все еще присутствует в религиозной феноменологии [6].

⁵ Полезно ознакомиться с первой частью *Fenomenología de la percepción* [7, p. 87–216]. Также о творчестве этого французского философа см. мою книгу *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* [8].

⁶ Именно это Мерло-Понти и попытался сделать в своей последней работе *Lo visible y lo invisible* [9], которая, к сожалению, осталась незавершенной.

⁷ Концепция мира как фрагментированной, открытой и нетотализируемой множественности изложена Нанси в его книге *Ser singular plural* [12].

⁸ Здесь я имею в виду предложенную Нанси оригинальную и критическую интерпретацию картезианской [17].

⁹ Таков тезис, которого придерживается мексиканский философ Луис Виллоро в своем авторитетном исследовании Декарта [18].

¹⁰ Показателен пример Мексики. Единственные заботы, вызывающие беспокойство многих людей, связаны с вопросами 'гардероба', диеты и полноты; отсюда широкое продвижение на рынок препаратов для похудения и обретения 'лучшего' тела. Подчиненные этой логике предприниматели и торговцы не руководствуются соображениями здоровья.

¹¹ Сборник *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* [20] представляет собой хорошее введение в работу ряда его представителей; она включает в себя тексты Маурицио Феррариса, Квентина Мейясу, Маркуса Габриэля и Грэма Хармана.

¹² В данном случае я придерживаюсь изложения феноменологической философии Хармана [30], в частности, в разделе *The style of things*, который посвящен Мерло-Понти.

¹³ При помощи понятия 'корреляционизм' спекулятивный реализм определил дуалистический характер философии Модерна в том смысле, что субъект и объект полностью коррелятивны, и поэтому мы не можем говорить об 'объекте-в-себе' [objeto en sí] как существующем независимо от какого-либо субъективного определения. В первую очередь, новый реализм ставит под вопрос именно корреляционизм. Знаковой работой здесь является книга Квентина Мейясу *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* [31].

¹⁴ Том Спарроу в своей работе *The End of Phenomenology* [32] попытается показать преемственность и разрыв между феноменологией и спекулятивным реализмом. В более позднем тексте [33] он предложил в рамках концепции 'пластичности' переопределение феноменологической трактовки телесности с точки зрения спекулятивного реализма (2015).

Библиографический список

1. El cuerpo. Perspectivas filosóficas / Eds.: J. Rivera de Rosales, M. C. López Sáenz. Madrid: UNED, 2002. 338 p.
2. Foucault M. El uso de los placeres (Historia de la sexualidad, 2). México: Siglo XXI, 1986. 238 p.
3. Foucault M. La inquietud de sí (Historia de la sexualidad, 3). México: Siglo XXI, México, 1987. 232 p.
4. Deleuze G. Spinoza: filosofía práctica. Madrid: Tusquets, 2004. 160 p.
5. Husserl E. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: UNAM, 1997. 520 p.
6. Henry M. Encarnación: Una filosofía de la carne. Salamanca: Sígueme, 2001. 336 p.
7. Merleau-Ponty M. Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península, 1974. 474 p.
8. Ramírez M. T. La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. México: FCE, 2013. 248 p.
9. Merleau-Ponty M. Lo visible y lo invisible. Barcelona: Seix-Barral, 1970. 272 p.
10. Nancy J. L. El sentido del mundo. Buenos Aires: La Marca, 2003. 240 p.
11. Nancy J. L. Corpus. Madrid: Arena, 2003. 104 p.
12. Nancy J. L. Ser singular plural. Madrid: Arena, 2006. 200 p.
13. Nancy J. L. 58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma. Buenos Aires: La Cebra, 2007. 68 p.
14. Nancy J. L. La experiencia de la libertad. Barcelona: Paidós, 1988. 192 p.
15. Nancy J. L. La desclósión. La deconstrucción del cristianismo I. Buenos Aires: La Cebra, 2008. 272 p.
16. Nancy J. L. En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre 'Dios' a los niños. Buenos Aires: La Cebra, 2000. 64 p.

17. Nancy J. L. Ego sum. Barcelona: Anthropos, 2007. 145 p.
18. Villoro L. La idea y el ente en la filosofía de Descartes. México: FCE, 1965. 182 p.
19. Deleuze G., Guattari F. El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia. Madrid: Seix Barral, 1974. 422 p.
20. El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI / Ed. M. T. Ramírez. México: Siglo XXI / UMSNH, 2016. 280 p.
21. Ferraris M. Historia de la hermenéutica. Madrid: Akal, 2000. 448 p.
22. Ferraris M. La hermenéutica. México: Taurus, 1999. 179 p.
23. Ferraris M. Manifiesto del nuevo realismo. Madrid: Biblioteca nueva, 2013. 184 p.
24. Gabriel M. Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel acerca del estatus modal del espacio lógico // Ideas y valores. 2010. Vol. 59, № 142. P. 5–23.
25. Gabriel M. Por qué el mundo no existe. México: Océano, 2016. 247 p.
26. Harman G. The Road of Objects // Continent. 2011. Vol. 3, № 1. P. 171–179.
27. Harman G. Hacia el realismo especulativo. Buenos Aires: Caja negra, 2015. 296 p.
28. Harman G. El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger. Barcelona: Anthropos, 2016. 141 p.
29. Ramírez M. T. Prologo // Harman G. El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger. Barcelona: Anthropos, 2016. P. vii–xvi.
30. Harman G. Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the carpentry of things. Chicago: Open Court, 2005. 280 p.
31. Meillassoux Q. Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Buenos Aires: Caja negra, 2015. 208 p.
32. Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 197 p.
33. Sparrow T. Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology. Londres: Open Humanities Press, 2015. 291 p.

Сведения о переводчике:

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

Источник перевода:

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.

Ссылка на полный текст статьи:

<http://openinsight.com.mx/index.php/open/article/view/222/.pdf>

Для цитирования

Рамирес М. Т. Тело как оно есть. От феноменологии тела к онтологии телесного бытия = Ramírez M. T. El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal / пер. с исп. А. К. Жапаровой // // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2022. Т. 7, № 4. С. 139–147. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-4-139-147.

Статья поступила в редакцию 18.10.2022 г.

© М. Т. Рамирес

THE BODY BY ITSELF. FROM THE PHENOMENOLOGY OF THE BODY TO AN ONTOLOGY OF THE EMBODIED SELF

This article analyzes the «corporal turn» of Philosophy in XX Century. It parts from the revaluation of the body undertaken by Nietzsche against a tradition that probably emphasized too much the spirituality of the soul, ripping it from the body. A properly thought «Philosophy of the body» could bring back that reality which modern criticism has driven so far away. To offer a way out of universal solipsism, it is necessary a Philosophy of the body capable of rethinking Realism. Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy's approaches to a Philosophy of corporality and of flesh are presented, then. The next section deals with the consequences of the corporal turn of Philosophy in relation to Ontology: it shows the way from the body to Being. The exemplar exteriority with which Nancy defines the body allows us to calibrate — in the sense of an immanent Philosophy which is not done, closed or definite — an atheism free from nanve and a kind of Ontological Realism free from abstractions or dogmatism. To close the cycle, «New Realism» approach, defended by Markus Gabriel, Ferraris and Harman, amongst others, is presented and defended. The intention of this article is to present a way in which it is possible to formulate a new Ontology, a new conception of Being and existence, a realistic, materialistic ontology of the corporal being inasmuch the extra-corporal being.

Keywords: body, flesh, Philosophy of corporality, Materialism, New Realism.

References

1. El cuerpo. Perspectivas filosóficas [The Body. Philosophical Perspectives] / Eds.: J. Rivera de Rosales, M. C. López Sáenz. Madrid: UNED, 2002. 338 p. (In Span.).
2. Foucault M. Historia de la sexualidad Vol. 2. El uso de los placeres [The History of Sexuality. Vol. 2. The Use of Pleasure]. México: Siglo XXI, 1986. 238 p. (In Span.).
3. Foucault M. Historia de la sexualidad. Vol. 3. La inquietud de sí [The History of Sexuality. Vol. 3. The Care of the Self]. México: Siglo XXI, México, 1987. 232 p. (In Span.).
4. Deleuze G. Spinoza: filosofía práctica [Spinoza: Practical Philosophy]. Madrid: Tusquets, 2004. 160 p. (In Span.).
5. Husserl E. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book Studies in the Phenomenology of Constitution]. México: UNAM, 1997. 520 p. (In Span.).
6. Henry M. Encarnación: Una filosofía de la carne [Incarnation: A Philosophy of the Flesh]. Salamanca: Sigueme, 2001. 336 p. (In Span.).
7. Merleau-Ponty M. Fenomenología de la percepción [Phenomenology of Perception]. Barcelona: Península, 1974. 474 p. (In Span.).
8. Ramírez M. T. La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty [Philosophy of Chiasm. An Introduction to Thought by Maurice Merleau-Ponty]. México: FCE, 2013. 248 p. (In Span.).
9. Merleau-Ponty M. Lo visible y lo invisible [The Visible and the Invisible]. Barcelona: Seix-Barral, 1970. 272 p. (In Span.).
10. Nancy J. L. El sentido del mundo [The Sense of the World]. Buenos Aires: La Marca, 2003. 240 p. (In Span.).
11. Nancy J. L. Corpus [Corpus]. Madrid: Arena, 2003. 104 p. (In Span.).
12. Nancy J. L. Ser singular plural [Being Singular Plural]. Madrid: Arena, 2006. 200 p. (In Span.).
13. Nancy J. L. 58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma [58 Indications on the Body. Extension of the Soul]. Buenos Aires: La Cebra, 2007. 68 p. (In Span.).
14. Nancy J. L. La experiencia de la libertad [The Experience of Freedom]. Barcelona: Paidós, 1988. 192 p. (In Span.).
15. Nancy J. L. La deconstrucción. La deconstrucción del cristianismo I [Dis-Enclosure: The Deconstruction

- of Christianity I]. Buenos Aires: La Cebra, 2008. 272 p. (In Span.).
16. Nancy J. L. En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre 'Dios' a los niños [In Heaven and on Earth. Lecture on 'God' to Children]. Buenos Aires: La Cebra, 2000. 64 p. (In Span.).
17. Nancy J. L. Ego sum [Ego sum]. Barcelona: Anthropos, 2007. 145 p. (In Span.).
18. Villoro L. La idea y el ente en la filosofía de Descartes [The Idea and the Being in Descartes' Philosophy]. México: FCE, 1965. 182 p. (In Span.).
19. Deleuze G., Guattari F. El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Madrid: Seix Barral, 1974. 422 p. (In Span.).
20. El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI [The New Realism. The Philosophy of the 21st Century] / Ed. M. T. Ramírez. México: Siglo XXI / UMSNH, 2016. 280 p. (In Span.).
21. Ferraris M. Historia de la hermenéutica [History of Hermeneutics]. Madrid: Akal, 2000. 448 p. (In Span.).
22. Ferraris M. La hermenéutica [The Hermeneutics]. México: Taurus, 1999. 179 p. (In Span.).
23. Ferraris M. Manifiesto del nuevo realismo [Manifesto of New Realism]. Madrid: Biblioteca nueva, 2013. 184 p. (In Span.).
24. Gabriel M. Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel acerca del estatus modal del espacio lógico [Contingency or Necessity? Schelling and Hegel on the Modal Status of Logical Space] // Ideas y valores. 2010. Vol. 59, no. 142. P. 5–23. (In Span.).
25. Gabriel M. Por qué el mundo no existe [Why the World Does Not Exist]. México: Océano, 2016. 247 p. (In Span.).
26. Harman G. The Road of Objects // Continent. 2011. Vol. 3, no. 1. P. 171–179. (In Engl.).
27. Harman G. Hacia el realismo especulativo [Towards Speculative Realism: Essays and Lectures]. Buenos Aires: Caja negra, 2015. 296 p. (In Span.).
28. Harman G. El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger [The Fourfold Object: The Metaphysics of Things After Heidegger]. Barcelona: Anthropos, 2016. 141 p. (In Span.).
29. Ramírez M. T. Prologo [Foreword] // El objeto cuádruple: Una metafísica de las cosas después de Heidegger [The Fourfold Object: The Metaphysics of Things After Heidegger] / Harman G. Barcelona: Anthropos, 2016. P. vii–xvi. (In Span.).
30. Harman G. Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the carpentry of things. Chicago: Open Court, 2005. 280 p. (In Engl.).
31. Meillassoux Q. Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Buenos Aires: Caja negra, 2015. 208 p. (In Span.).
32. Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 197 p. (In Engl.).
33. Sparrow T. Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology. Londres: Open Humanities Press, 2015. 291 p. (In Engl.).

About the translator

ZHAPAROVA Aliya Kaigeldyyevna, 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

Ramírez M. T. The body by itself. From the phenomenology of the body to an ontology of the embodied self = El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal / trans. from Span. A. K. Zhaparova // Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity. 2022. Vol. 7, no. 4. P. 139–147. DOI: 10.25206/2542-0488-2022-7-4-139-147.

Received October 18, 2022.

© M. T. Ramírez