

## **ЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ТІЛЕСНІСТЬ" ТА "ПРОСТІР" В РОЗРОБЦІ ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОЇ ТЕМАТИКИ (на основі робіт Едмунда Гусерля)**

*У цій статті проаналізовано поняття "простір" та його зв'язок з поняттям "тілесність" на основі робіт Едмунда Гусерля. Автор показує важливість цих понять у розумінні інтерсуб'єктивної тематики, що стала однією з основних тем у феноменології. У статті показано, що тілесність є вихідною у формуванні досвіду Я, зв'язку Я – Світ, Я – Інший. Простір, таким чином, не можна трактувати, як простір об'єктивних речей у світі. У зв'язку з цим змінюється і філософське розуміння поняття "місце", яке вже не можна розглядати як точку певного об'єкту серед інших об'єктів, а вихідним джерелом досвіду Я. Отже, вже у роботах Едмунда Гусерля поняття "простір", пов'язане з поняттям "тілесності" набуває екзистенційного характеру. Ця теза ще більше посилюється його послідовниками.*

**Ключові слова:** простір, місце, екзистенція, тілесність, інтерсуб'єктивність.

Тему інтерсуб'єктивності ґрунтовно починає розробляти Едмунд Гусерль, хоча лише на пізньому етапі своєї творчості. Найбільш цілісно вона представлена в його роботі "Картезіанські розмисли" – останній опублікованій за життя філософа роботі, основу якої склали доповіді, прочитані в Парижі у 1929 році. Завершальний розділ праці присвячений розробці трансцендентальної теорії розуміння Alter Ego. Але варто зазначити, що сама тема є для феноменології фундаментальною, адже посилає до витоків, тобто до цілей створення самого вчення Едмунда Гусерля.

Як відомо, уся творчість філософа пронизана приматом наукового знання, а розробка феноменологічного вчення є одночасно однією зі спроб в історії філософії обґрунтувати його можливість та істинність. З одного боку, Едмунд Гусерль звертається до шляху розмислів Рене Декарта, теми соліпсизму та проблем теорії пізнання, пов'язаних з пануванням у філософії суб'єкт-об'єктної парадигми, що веде свій початок ще з Нового часу. Це є пошук шляху від іманентності Его до трансцендентності Іншого. Відповідь на питання, в яких синтезах, інтенціональностях смисл Іншого Его формується у відповідному досвіді пізнання Іншого і підтверджується як суцільний, і особливим чином суцільний сам по собі.

Саме у зв'язку з розробкою теми інтерсуб'єктивності і пов'язане звернення Едмунда Гусерля до поняття тілесності та просторовості. Ці два поняття особливо досліджуються у його пізніх роботах, хоча він звертався до них ще на початку розробки феноменологічного методу як такого, зокрема у лекціях "Про річ та простір" 1907 року, де власне вперше з'являється ця проблематика.

Саме в цих лекціях, продовжуючи міркування Імануїла Канта, Едмунд Гусерль звертає увагу на те, що тіло визначає не лише просторову (трьохвимірну) орієнтацію у світі – ліве та праве, верхнє та нижнє і т. д. – але й визначає "стабільність", непорушність світу. За аналогією з Рене

Декартом, розуміння тіла як нульової точки (про що мова буде йти в "Картезіанських розмислах") призводить до розуміння Я як точки, опори у світі та цілісності усього досвіду. Рух у світі стає ніби не рухом самого Я, а рухом світу навколо Я.

Водночас, на відміну від своїх послідовників, Гусерль, говорячи про простір, не говорить про живий простір, який співвідноситься з живим тілом. Простір, для Гусерля, це простір об'єктивних речей, які тим не менш вибудовуються навколо мого живого тіла. Місце тілесності таким чином трактується просто як локація, не набуваючи екзистенційного значення [3, с. 218].

До того ж, багато дослідників зазначають, що на відміну від попередників, у тому числі й Імануїла Канта, Едмунд Гусерль надає простору такого ж значення, як і темпоральності. Просторово-темпоральна структура трансцендентальної свідомості є первинною до розмежування простору та часу. Так, ретенція та протенція описують не лише часовість свідомості (враховуючи, що мова йде саме про феноменологічний час), але й горизонт її розгортання [3, с. 217].

Власне, тему тілесності він вводить задля того, щоб показати, як можливий зв'язок між Его та Alter Ego, описуючи те, як Інший дається нам у досвіді. Це дозволяє йому показати, як трансцендентальне Я, власне, уможливило не просто конкретне Я, а уможливило конкретні взаємовідносини Я та Іншого, а отже й конкретну життєву ситуацію. Отже, варто розглядати питання інтерсуб'єктивності у феноменології Едмунда Гусерля в контексті розгляду питання самої людини. Власне Я людини пов'язується з Я трансцендентальним, до того ж, адекватне розуміння власного Я можливе лише після розгляду трансцендентального проекту філософії, тобто феноменології. Тематику власного Я філософ пов'язує з розумінням теорії інтерсуб'єктивності: моє власне Я передбачає спрямованість до Іншого, і водночас Інший допомагає зрозуміти сферу власного Его. Саме таке розуміння власного Я та Іншого досягається через розуміння свідомості як трансцендентально-іманентної: її цілісність передбачає вихід назовні до Іншого і водночас Інший як дещо трансцендентне завжди залишається іманентним свідомості.

Щоб осягнути власне Я, необхідно зробити крок назад від сфери трансцендентальної – потоку чистої свідомості – до Его Cogito як ядра, від якого відштовхується відкритий горизонт можливого досвіду. Можливість вирізнення сфери власного Я, можливість висловлювання "Я є" лише й ґрунтується на трансцендентальному досвіді як на горизонті можливого досвіду.

Отже Я, для Едмунда Гусерля, не є можливістю існування досвіду чи світу, як це пропонувалось у проекті Декарта. Трансцендентальне Я охоплює увесь можливий досвід як певний горизонт. Тому, Гусерль, розробляючи трансцендентальну філософію, формувє поняття Я як певну акумуляцію значимого для нього життєвого досвіду. Світ не є частиною Я, але навіть як певна трансценденція він набуває значення лише з самого Я, з актив його осмислення та обґрунтування світу.

Таким чином, психологічне Я, власне Я знаходить свої основи лише в актах трансцендентально-феноменологічного пізнання. А об'єктивний світ набуває своєї значимості лише відносно цього трансцендентально-го Я. Однак, трансцендентальне Я не може існувати без власного Я, бо досвід завжди є досвідом світу. Рух до інтерсуб'єктивності – це є власне рух досвіду, а не рух від світу. Сфера власного Я досягається шляхом редукції, яка б вказала, що світ утворився ніби лише для мене. Це є редукція від світу. Це веде до виявлення природи, але не в науковому значенні, а в значенні природи для мене.

Таке розуміння досвіду пізніше спонукає послідовника Гусерля Моріса Мерло-Понті поставити питання про можливість здійснення останньої редукції, тобто радикальної рефлексії. Феноменологічне гасло "назад до речей" розуміється Морісом Мерло-Понті як заклик до реальності, якою вона постає до виокремлення свідомості, до реальності, що визначається тілесним існуванням у світі [2, с. 9–10].

З іншого боку, деякі дослідники зауважують, що Моріс Мерло-Понті насправді не пропонує відкинути Гусерлеву редукцію: трансцендентально-феноменологічну, ейдетичну, чи обидві. Натомість він не заперечує методичний доробок попередника, а протестує лише проти інтелектуального розуміння редукції як мисленевого акту. Для Моріса Мерло-Понті, редукція це не інтелектуальна операція, що керується вольовим рішенням, а скоріше дещо, визначене формою пасивності [4, с. 127]. Моріс Мерло-Понті не відкидає редукцію, навпаки – він наполягає на її методичній цінності, але водночас необхідність редукції полягає в її принциповій частковій незавершеності. Завершення редукції означало б водночас і тотальне охоплення досвіду світу, утвердження всезнаючого розуму. Відкритість людського досвіду, безмежжя його горизонту й визначає неможливість здійснення радикальної редукції. Але трактування поняття редукції не є предметом цієї статті.

Отже, варто одразу зауважити, що в Едмунда Гусерля поняття редукції та тілесності як такої, що не може бути взята в дужки, безумовно пов'язані. Це і стане основою розуміння просторовості тілесного існування та подальшої розробки цієї тематики послідовниками Едмунда Гусерля.

Будь яке трансцендентальне Его повинно мати прояв у тілесності – у психо-фізичній єдності. Трансцендентальне Его має цей корелят в моєму Его. Тіло, що відкриваємо рефлексивно не є гіпостазованим, статичним, бо будується на основі актів свідомості, що проявляються як кінестези. Тіло як і природа розглядаються динамічно, як можливість, можливість досвіду. Тобто, можливість моєї тілесності й обумовлює можливість природи. Буття тоді розглядається як можливість буття. Моє персональне Я постає як кінестеза та можливість таких кінестез. Щоб вийти в сферу інтерсуб'єктивності, потрібно спочатку здійснити редукцію світу та Іншого. Редукована до сфери власного природа вміщує в себе психофізичне Я, що володіє тілом, душею та особистісним Я як абсолютно унікальними утвореннями у цьому редукованому світі. Власний світ

Я у своєму внутрішньому розгортанні, сам виявився як трансцендентність, як один із моментів зовнішнього світу: редуковане Я містить всі об'єкти навколо себе в інтенційному сенсі [1, с. 197].

Поняття кінестези "оживлює" і поняття місця як одного з понять, що окреслює просторовість досвіду, адже коли йдеться про кінестезу, мається на увазі конкретний рух тіла, освоєння конкретного місця. Отже, поняття кінестези пов'язане з конкретним досвідом місця. Тілесність пов'язується з найбільш наближеним простором (nearness), який і повинен визначити зв'язок тіла та місця, а простір, відповідно, можна тоді трактувати як розширення цього місця. Отже, в такій концепції простір абсолютно залежить від місця, яке в свою чергу залежить від тіла як нульової точки як "абсолютне тут" [3, с. 219–220].

Едмунд Гусерль пояснює цілісність простору цілісністю самого тіла, яка дається нам лише в русі (ходінні). Рух не можливий без внутрішньої єдності. Цю єдність філософ визначає не екзистенційно, а все ще функціонально, пояснюючи, що, наприклад, око діє узгоджено з рукою, завдяки "функціональному ego". Кінестетичні відчуття узгоджуються із зовнішнім просторовим рухом органів тіла [5, с. 248–249].

Таким чином, саме в русі моє тіло проявляє себе цілісно як один "когерентний організм", а кінестеза забезпечує цілісність не лише руху, але й самого тіла, а отже, й простору як оточуючого світу [3, с. 225]. Пізніше, цю ідею розвине і його послідовник Моріс Мерло-Понті, пояснюючи цілісність тілесної схеми, яка також проявляється в русі, хоча цим рухом і не формується, і не передує йому.

Будь-який смисл є смисл всередині мого інтенціонального життя і виходить з його конститутивних синтезів. Інтерсуб'єктивне конституювання – це є власне інтенціональний досвід Іншого, який здійснюється шляхом "вчування". Досвід Іншого не є безпосереднім, він завжди опосередкований діяльністю свідомості: Сприйняття іншого є єдиною аперцепцією, яку ж все-таки можна описати пошарово, а тілесність тут відіграє ключову роль:

Трансцендентальна аперцепція, хоча і є пасивним генезисом – актом свідомості, що не усвідомлюється, стосується актів самої свідомості.

Розробляючи тему інтерсуб'єктивності Гусерль трансформує положення про те, що всі акти свідомості виконуються чистим Я як інтенціональним корелятом та основою всього предметного універсуму вцілому – предмет даний в конститутивній генезі, актуальне розкриття якого забезпечується рефлексивним зверненням погляду.

Едмунд Гусерль приходить до теми "інтенціональної історії", про яку мова буде йти далі. Утверджуючи історичний аспект пізнання, конститутивний аспект пізнання можна розуміти лише як такий, що можливий в горизонті інтерсуб'єктивності. Тоді, конститутивний процес постає як конститутивна традиція, в межах якої одне Я впливає на інше, і навпаки, засвоює акти іншого Я, стаючи носієм його духовних функцій. Таким

чином, взаємовплив в межах інтерсуб'єктивності маніфестується для мене у формі "пасивного генезису": даність предмета, конституйованого в традиції. Приватна конститутивна діяльність не починається "з нуля", а завжди базується на пасивних даностях; окреме Я завжди продовжує конститутивний процес. А тому, конститутивна діяльність визначається його локалізацією в тій чи іншій традиції. Конституювання предмета є відмінною рисою пасивного генезису від природної настанови, де конститутивна активність свідомості в загалі не тематизується. Пасивне конституювання належить сфері суб'єктивності, а отже, його зміст може бути розкритий в рефлексії, до того ж не як дещо зовнішнє, а як сутнісно іманентне Я і стороннє йому лише по виконанню.

Будь-яка пасивна даність може бути реактивована, а стороння духовна функція засвоєна. Зняття трансцендентності предмета означає і зняття різниці між Ego та Alter ego.

Аперцептивний аналог – аналог сприйняття себе як монади, як психо-фізичного Я є Інший. Це є сприйняття Іншого за аналогією з тим, як я даний собі в першопочатковій природі. Аперцепція не є мисленевим висновком.

Апрезентація Іншого. Якби те, що належить сфері власного було дане безпосередньо, то його б було б неможливо з неї вирізнити. Тому апрезентація як приведення в-спів-присутність є опосередковуючою ланкою інтенційності по відношенню до Іншого. Апрезентація речі передбачає можливість досвідної перевірки (змістовного наповнення) того, що спочатку апрезентується. Сприйняття Іншого означає його сприйняття в області першопочаткової природи, тобто як тіло, що по відношенню до мене є трансцендентною іманентністю. Інше тіло, що знаходиться там, отримує смисл в результаті перцептивного перенесення від мого живого тіла. Ego та Alter Ego завжди дані в початковому подвоєнні.

Активність Я в рамках тілесного досвіду виявляється вкоріненою в пасивність: осягненню Себе та Іншого передую пасивне володіння світом, передданий світ досвіду. Тілесність забезпечує чуттєвість безпосереднього досвіду. Для його позначення Гусерль вводить поняття "життєвого світу". Пізнання можливе лише як зорієнтоване на можливість осягнення досвіду пізнаваного, тобто встановлення значущості пізнаваного для власного життя та життя Інших, тобто значення досвіду для всього життєвого світу.

У трансцендентальному сенсі життєвий світ є межею між пасивним та активним генезисом, між традицією та новацією. Життєвий світ як сфера пасивних даностей виконує функцію фундації по відношенню до активного конституювання. Лише всередині життєвого світу людина може ставити свої практичні та теоретичні питання, теоретично відноситись до світу, як до безкінечно відкритого горизонту непізнаваного.

Із вище сказаного випливає два висновки: по-перше, це те, що Я та Інший пов'язані, і цей зв'язок, як прагне показати Гусерль, міститься в

самій структурі трансцендентального Его, і саме тілесне сприйняття Іншого "за аналогією" відіграє ключову роль у цьому зв'язку; по-друге, використання поняття "тіла" (до того ж, розмежовуючи тіло як об'єкт та живе тіло як джерело досвіду (leib) водночас ставить питання і про "закріплення" цього тіла у світі, і про зв'язок його з певним місцем та ситуацією, що можливо завдяки введенню поняття життєсвіту. Життєсвіт та тілесність безумовно пов'язані, відкинути одне означало б відкинути інше, а відповідно й повернутися до проблеми соліпсизму. Тому трансценденталізм Едмунда Гусерля, на думку деяких дослідників, є більш послідовним, ніж, наприклад трансцендентальна філософія Імануїла Канта, адже врешті-решт Гусерль не зміг уникнути висновку про те, що трансцендентальна феноменологія вимагає повернення до світу (життєсвіту), а отже й живого тіла, яке цей життєсвіт й утримує в цілісності. Це, на думку зокрема Едварда Кейсі, вимагає також повернення проблематики просторовості, а саме розробки поняття "місце" [3, с. 217].

Розуміючи тіло як нульову точку, Едмунд Гусерль надає перевагу поняттю місця над простором. Адже місце як абсолютне тут, і визначає простір навколо мене. "Тут" не є просто протилежністю "там", адже жодне "там", в якому немає мого тіла, не існує і моєї орієнтації у світі. У такому випадку місце може означати, не просто прикованість до певної локальності, а те, що моя орієнтація у світі, врешті-решт ліве та праве, ніколи не зможуть визначатись по відношенню до зовнішнього об'єкта, а лише по відношенню до мого власного, живого тіла. Отже, хоча Едмунд Гусерль і звертався до теми простору як у своїх ранніх роботах, так і в пізніх, лише в "Картезіанських розмислах" місце не ототожнюється з позицією (локалізацією) об'єктів у світі, а простір, відповідно, не трактується, як простір об'єктивних речей. У своїй пізній творчості, вводячи поняття живого тіла, інтерсуб'єктивності та життєсвіту, Гусерль власне має на увазі і оживлене місце ("lived place"). Водночас наш досвід призводить до розуміння місця як системи місць, адже кожна річ набуває свого значення у цій системі [3, с. 225–226].

Місце, таким чином, не є просто точкою у просторі, позицією серед інших позицій. Місце – як місце мого живого тіла є вихідним джерелом мого досвіду, і рух у світі не означає зникнення місця, не означає, що можна потрапити з "тут" у "там", бо "там" – завжди залишиться лише перспективою розширення мого місця. Навпаки – у русі і виявляється цілісність мого тіла та навколишнього тіла. Рухаючись, змінюючи позиції у світі, ми врешті решт ніколи не покидаємо місця. Рух є доказом незмінності тіла як нульової точки. Полишитись місця, означало б для Едмунда Гусерля (хоча це чітко і не сказано) лишитись і тілесності, а отже досвіду як такого.

#### Список використаної літератури:

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2006. – 316 с.
2. Соколова Л. Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // Хора. – 2008. – № 3. – С. 9–13.
3. Casey E. The Fate of Place. – Berkeley ; Los Angeles : University of

California Press, 1998. – 470 p. 4. Heinämaa S. From Decisions To Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction // Merleau-Ponty's Reading of Husserl. – Dordrecht, The Netherlands : Academic Publishers, 2002. – P. 127–149. 5. Husserl E. The world of the living present and the constitution of the surrounding world external to the organism // Husserl: Shorter works. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1981. – P. 238–250.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

**О. В. Лымарь**

**ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ "ТЕЛЕСНОСТЬ" И "ПРОСТРАНСТВО"  
В РАЗРАБОТКЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЙ ТЕМАТИКИ  
(на основании работ Эдмунда Гуссерля)**

*В этой статье проанализировано понятие "пространство" и его связь с понятием "телесность" на основании работ Эдмунда Гуссерля. Автор показывает значимость этих понятий в понимании интерсубъективной тематики, которая стала одной из основных тем в феноменологии. В статье продемонстрировано, что телесность есть исходящей в формировании опыта Я, связи Я – Мир, Я – Другой. Пространство, таким образом, нельзя понимать как пространство объективных вещей в мире. В связи с этим, изменяется и философское понимание "места", которое уже не стоит рассматривать как точку определенного объекта среди других объектов, а как исходящий источник опыта Я. Таким образом, уже в работах Эдмунда Гуссерля понятие "пространство", связанное с понятием "телесность", приобретает экзистенциальный характер. Это утверждение еще больше усиливается его последователями.*

**Ключевые слова:** пространство, место, экзистенция, телесность, интерсубъективность.

**О. V. Lyumar**

**THE SENSE OF THE TERMS "CORPORALITY" AND "SPACE"  
FOR THE RESEARCH INTO THE TOPIC OF INTERSUBJECTIVITY  
(based on the works of Edmund Husserl)**

*Basing on the works of Edmund Husserl, the coherence of the terms "space" and "corporality" is analyzed in this article. The author demonstrates the importance of these terms for the research into the topic of intersubjectivity, which has become one of the main themes in the phenomenology. It is shown that corporality is the initial point for experience of I, for the I – World and I – Another relations. Consequently, we should not interpret "space" as a space of objective things in the world. Therefore the philosophical conception of the term "place" has also changed – it is not a point of an object among other objects, but the initial source of the experience of I. As a conclusion, the terms "space" and "corporality" gets the existential sense in the works of Edmund Husserl. This statement is more deepened in the works of his followers.*

**Keywords:** space, place, existence, corporality, intersubjectivity.