

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 114

*Ю.А. Бедаш*

### АНАЛИЗ ПРОСТРАНСТВА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ И МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

*Представлен систематический анализ концепций пространства Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти. Речь идет о подходе, который автор статьи называет парадигмой телесности, сравнивая ее с парадигмой значимости, сформировавшейся в рамках феноменологии Мартина Хайдеггера. Делая отправной точкой в исследовании пространства человеческое тело и опыт восприятия пространственной вещи, Гуссерль и Мерло-Понти сформировали подход, который позволяет преодолеть логоцентризм и реизм, характерные для метафизических концепций пространства.*

**Ключевые слова:** пространство, феноменология, парадигма телесности, парадигма значимости.

Для феноменологии, ставящей вопрос об изначальной феноменальности, проблема пространства имеет особое значение. Цель феноменологии пространства не только в раскрытии того, как протекает восприятие, но и в обнаружении условий, при которых вообще оказывается возможным опыт пространства. Конституирующие опыт пространства структуры феноменология выводит, основываясь исключительно на исследовании антропологического измерения пространства, не прибегая при этом к тезисам о пространстве, разработанным в других теориях. Именно ориентация феноменологии на рассмотрение пространства в опыте отношения человека и мира позволяет охарактеризовать соответствующую теорию пространства в качестве «жизнемировой» (*lebensweltliche*).

В истории феноменологических исследований можно выделить, на наш взгляд, две парадигмы в анализе пространства: парадигму *телесности* (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти) и парадигму *значимости* (М. Хайдеггер). Несмотря на широко распространенное мнение о несовместимости этих концепций, они, на наш взгляд, находятся по отношению друг к другу скорее в состоянии продуктивного спора и взаимодополнительности, нежели противоречия. Эксплицированный в феноменологии Мартина Хайдеггера феномен значимости заключает в себе не только смысловое измерение изначального опыта пространства, но и «первичную» – всегда уже ориентированную в мире – телесность (т.е. тот дотеоретический опыт тела, который отличает практическую установку в отношении мира и себя самого). С этой точки зрения парадигма значимости не является противоположностью по отношению к парадигме телесности. В нижеследующем мы попытаемся систематически изложить и проанализировать особенности парадигмы телесности в феноменологии пространства, то есть концепции Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти, указав на их связь и имеющиеся разногласия с парадигмой значимости М. Хайдеггера.

Следует заметить, что у Гуссерля, равно как и у Мерло-Понти и Хайдеггера, мы не найдем завершенной теории пространства. Рассуждения о пространстве разворачиваются у них, как правило, в более широком контексте, что следует рассматривать скорее как достоинство, нежели как недостаток этих концепций. Так, в цикле лекций летнего семестра 1907 г., часть из которых была опубликована под названием «Вещь и пространство», Гуссерль ставит перед собой цель дать обзор основных частей будущей феноменологии опыта [1. С. 3]. И тот факт, что исследование опыта пространства здесь играет ключевую роль, тоже не является случайным.

Развивая трансцендентально-субъективистскую концепцию пространства И. Канта, Гуссерль исходит из феномена горизонта, составившего основание феноменологической теории пространственности. Согласно этой теории, изначальная пространственность представляет собой не факт «внешнего мира», а трансцендентальную структуру перцептивного опыта. Пространство – это не столько «предмет» опыта, сколько условие его возможности.

Что же вынуждает Гуссерля обратиться к проблеме пространства? В упомянутом выше курсе лекций 1907 г. он рассматривает тему конституции пространства в связи с проблемой восприятия пространственной вещи. Проявление конституции пространственной вещи предполагает рассмотрение корреляции между единством являющегося (вещью как неким идентичным «что») и множественностью явлений (способами данности этой вещи, ее «как»), а также описание этой множественности явлений в ее эйдетическом единстве. Правила, в соответствии с которыми образуется это единство множественности способов явления, впервые обнаруживаются в региональной идее вещи, и именно поэтому регион «вещи» играет у Гуссерля роль *путеводной нити* как для анализа интенциональности в целом (центральной темы его феноменологии), так и для анализа конституции пространства в частности.

Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль приходит к выводу, что любое восприятие пространственной вещи является *перспективно-односторонним*. В восприятии вещь (например, дом) нам никогда не дана целиком, мы воспринимаем ее лишь в некоторых аспектах или оттенках. Но, несмотря на односторонность нашего восприятия, мы все равно, воспринимая вещь лишь в какой-то одной перспективе, получаем целостное представление о ней: актуально не воспринимаемые аспекты вещи всегда соплагаются в актуальном восприятии.

Таким образом, вещь всегда оказывается чем-то большим, нежели тем, что нам дано в актуальном созерцании. Это обстоятельство Гуссерль пытается разъяснить при помощи понятий «пустое соподражание» и «предподражание» как интенциональную связность. Лишь соподражаемые аспекты не присутствуют для наблюдателя наглядным образом. Правда, они могли бы стать присутствующими. Пока наблюдатель обходит вокруг дома, ему в каждый момент доступна только одна перспектива, в то время как прочие «мысленно» добавляются. Вместо речи о предположениях относительно других перспектив Гуссерль говорит о «пустых подражаниях». Именно с ними он связывает возможности обмана или подтверждения. Это позволяет прояснить презумптивный характер восприятия, связанный с подтверждением или разочарованием. Мир дан нам в подобных рядах восприятий. Такого

рода интенционально конституированная связность опыта составляет основание нашего представления о мире и реальности.

Человеческий опыт конституируется во взаимосвязях актуального и потенциального аспектов восприятия. Гуссерлевское описание восприятия предмета не ограничивается, таким образом, констатацией аспектной односторонности: всякое восприятие пространственной вещи содержит целый горизонт интенций, аспектов, выходящих за пределы актуального созерцания и предвосхищающих дальнейший ход протекания опыта [2].

Именно тот факт, что бытие (*esse*) пространственной вещи не сводится к тому, что дано нам в восприятии (*perceptio*), позволяет сделать вывод, что вещь существует независимо от нашего восприятия, а значит, что она существует «сама по себе». А это, как известно, противоречит высказыванию Гуссерля о том, что «первоосновой и носителем» для всякой предметности является сознание [1. С. 40].

В лекционном курсе «Вещь и пространство» предмет опыта определяется как «единство во множестве явлений» [1. Гл. 10]. Речь идет о том, что всякой вещи – поскольку она простирается в пространстве и времени – коррелятивно принадлежит «множество явлений». В духе Канта, Гуссерль в анализе временного и пространственного измерений опыта обнаруживает конституирующий предмет *синтез*, благодаря которому достигается его единство в качестве тождества многообразных явлений. Причем у Гуссерля, как и у Канта [3], это единство конституируется в сознании самого субъекта. Содержания ощущений «как таковые» представляют собой простой чувственный «материал», который еще не дает тождественного предмета. И лишь благодаря синтезу, придающему форму этому «материалу» посредством «оживляющего схватывания» (*beseelende Auffassung*) [4. С. 48], становится возможным предметный опыт.

Несмотря на существенное влияние Канта и трансцендентального идеализма на его концепцию, Гуссерль тем не менее критикует кантовский метод, называя его «вымышленной конструкцией». То, что Кант покидает область созерцательно данного и пытается описать принципы и законы, по которым протекает человеческий опыт, без всякой примеси чувственного, влечет за собой опасность принимать за истину произвольные утверждения.

Однако стоит заметить, что и самому Гуссерлю не удастся до конца следовать собственному методу, в соответствии с которым все высказывания трансцендентальной феноменологии должны удостоверяться в феноменологической интуиции. Так, например, проводимое им различие между ощущениями и «оживляющим схватыванием» не основывается на интуиции. В феноменологической интуиции мы имеем дело не с простыми ощущениями, а с единством чувственного «материала» и предметной «формы», то есть с результатом конституирующего предмет синтеза.

Всякому «аспекту», «оттенку» вещи соответствует, по Гуссерлю, определенное «*ориентирование*», т.е. пространственное расположение вещи относительно воспринимающего субъекта. Потенциальным – актуально не воспринимаемым – аспектам этой же вещи соответствуют другие ориентации, которые могут быть реализованы в процессе *движения* субъекта и вещи по отношению друг к другу. Именно поэтому Гуссерль, после обоснования кон-

ститутивного значения визуального и тактильного поля для опыта пространства и пространственной вещи, заявляет об их недостаточности для конституции пространства как такового, поскольку всякая пространственность, с его точки зрения, конституируется в движении [1. С. 156].

Понятие «кинестезы» (греч. «kinesis» – движение, «aisthesis» – восприятие) Гуссерль использует в отношении дескриптивных данных, свидетельствующих об участии *живого тела* в процессе восприятия. Плотское сознание (*Leibbewusstsein*), тело, является органом восприятия: мы воспринимаем некий предмет в его единстве благодаря тому, что чувственные впечатления подтверждаются благодаря кинестетическим движениям. Другими словами, «идентифицирующий синтез» (который Гуссерль называет еще «переживанием очевидности») становится возможным только благодаря телу как связующему пункту, из которого задаются и упорядочиваются все позиции и ориентиры. «Телесное движение осуществляется для того, чтобы обрести новые впечатления и связанные с ними новые способы видения. В этой целенаправленной телесной активности осуществляется соединение друг с другом отдельных сенсорных впечатлений. Сознание новых возможностей опыта для того связано с плотским сознанием (*Leibbewusstsein*), чтобы иметь возможность добыть себе чувственные впечатления. Таким образом, речь идет уже не просто об ощущениях как о предельных составных частях сознания. Скорее, кинестезы представляют собой исходно-предельные данности» [2. С. 50].

Связывая друг с другом отдельные чувственные впечатления, кинестетическое сознание обнаруживает свою продуктивность для постижения (синтеза) тождественной пространственной вещи. Тем самым Гуссерль указывает на конститутивную роль тела для человеческого опыта: обнаруживая себя в качестве воплощенного сознания (*Leibbewusstsein*), тело оказывается центром (ориентиром), из которого задается все многообразие пространственных отношений. «В этой функции – быть точкой ориентации для пространственно-перспективного упорядочения – становится отчетливой конститутивная продуктивность тела относительно пространственного восприятия и пространственного мышления» [2. С. 51].

В этом, по сути, и заключается основная черта парадигмы телесности в феноменологии: пространство испытывается как пространство только тогда, когда оно обнаруживается как ориентированное. Таковым оно становится только благодаря «я» как живому телу, абсолютному «здесь», по отношению к которому другое «я» (*alter ego*) является абсолютным «там». Так, ориентированность пространства (речь идет о всевозможных пространственных разделениях: там/здесь, верх/низ, близкий/далекий, правый/левый и т.д.) возможна лишь постольку, поскольку именно тело (человеческое «здесь-бытие») является тем центром («нулевой точкой»), из которой задаются все остальные пространственные координаты и отношения.

Исследования кинестетического сознания и телесности, проведенные Гуссерлем, оказали существенное влияние на последующее развитие феноменологии пространства. Оба момента, вложенных Гуссерлем в понятие «кинестезы», – «самодвижения» и «синхронного осознания этого движения» – указывали на уникальность и особую роль человеческого тела. На эту уникальность Гуссерль указал, приводя пример, когда одна ощупывающая рука

может ощупываться другой рукой. К этому примеру, демонстрирующему особый характер живого тела как органа восприятия, часто обращается Морис Мерло-Понти [5], разрабатывая свою феноменологию восприятия, в которой воплощенное сознание (тело) является отправной точкой для анализа мира вообще и пространства в частности.

Если у Гуссерля телесность тематизировалась в горизонте идеи трансцендентального субъекта, то у Мерло-Понти (в результате его критики трансцендентального субъективизма Гуссерля и последующего тезиса о невозможности заключения мира в скобки и достижения области «чистого сознания») телесность рассматривается в единстве трансцендентального и эмпирического измерений. Сознание описывается им *реляционно*: как отношение к миру при конститутивном участии тела. Тело слито с пространством и временем, а не существует в них.

Для Мерло-Понти лозунг о возвращении «к самим вещам» означает «вернуться к этому миру *до* знания, о котором всегда *говорит* знание и в отношении которого всякое научное определение будет абстрактным, знаковым и зависимым: так география описывает пейзаж, на лоне которого нам довелось узнать, что такое лес, долина или река» [5. С. 7]. Тематизировать телесный опыт (а значит, опыт пространства) можно, таким образом, только из мира повседневной жизни.

Концепцию Мерло-Понти можно определить как попытку дифференциации связи воплощенного субъекта и мира, которую он называет *восприятием* и описывает как «нашу соприродность вещам» [5. С. 448]. «Восприятие не есть знание о мире, это даже не акт, не обдуманное занятие позиции, восприятие – это основа, на которой разворачиваются все наши акты, и оно предполагается ими. Мир не есть объект, закон конституирования которого я держу в своих руках, мир – это естественная среда и поле всех моих мыслей и всех моих отчетливых восприятий» [5. С. 7]. Основой любого восприятия (ориентации в пространстве) является опыт, который описывается как корреляция между воспринимающим (живым телом) и воспринимаемым (миром). При этом, замечает Мерло-Понти, важно отдавать себе отчет, что мир – это не то, что мы думаем, но то, в чем мы живем [5. С. 16–17].

Свое понятие мира Мерло-Понти разрабатывает на основании хайдеггеровского анализа «мировости мира», который называет «большим завоеванием феноменологии» в целом. Мир повседневной жизни, считает Мерло-Понти, наполнен смыслом, который всякий раз воплощается в человеческом действии. «Если рассматривать событие вблизи, в тот момент, когда оно переживается, кажется, что все происходит случайно, что все решилось благодаря каким-то амбициям, удачной встрече, благоприятному стечению обстоятельств. Но одна случайность уравнивается другой, и вот уже собирается множество фактов, вырисовывается определенный способ выбирать позицию в отношении человеческой ситуации, *событие*, контуры которого определились и о котором можно говорить» [5. С. 19]. Другими словами, в мире нет чистой случайности: любое действие в нем впоследствии обретает смысл. Однако этот смысл не является чем-то, что творит воплощенный субъект в одиночестве. Смысл действия (ситуации) всегда имеет хиазматическую (интерсубъективную) структуру – это то, что «проявляется на пересечении

моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого; благодаря сцеплению тех и других он, стало быть, неотделим от субъективности и интерсубъективности, которые составляют единое целое благодаря возобновлению моих прошлых опытов в моих настоящих опытах, опыта другого – в моем опыте» [5. С. 20].

Телесность, «вырастающую из мира» [5. С. 111], необходимо мыслить как *межтелесность* [6]<sup>1</sup>. Человеческое тело – это не просто объект, физическая оболочка и набор органов (Körper). Хотя в определенных случаях (в теоретической, объективирующей установке) оно может быть реифицировано и фрагментировано, однако исходным является опыт единого живого тела (Leib), пространственность которого не похожа на пространственность вещей: в первом случае речь идет о «*пространственности позиции*», в то время как во втором – о «*пространственности ситуации*». «Слово «здесь», примененное к моему телу, обозначает не позицию, определенную по отношению к другим позициям или к внешним координатам, но установку первичных координат, сцепление активного тела с объектом, ситуацию тела в отношении его задач» [5. С. 140]. Таким образом, замечает Мерло-Понти, тело не является всего лишь фрагментом пространства – не обладай человек телом, пространство для него не существовало бы. Это же относится и к телу другого, которое уже является не просто фрагментом мира, но определенным «видением» мира», децентрирующим и релятивирующим «мое» положение в этом мире [5. С. 452]. Этот перспективизм означает, что тело есть «местонахождение, точка зрения, Здесь и Теперь, из которой и становится опытно данным все остальное, будучи всегда как-то ориентировано другим телом, то к нему приближаясь, то от него удаляясь. Тело образует уже упомянутую «нулевую точку», в которой возникают и избирательно разворачиваются временные и пространственные порядки. Это ведет к ограниченным полям опыта, речи и действия; и то, что в них возникает, не может быть определено в полной мере и окончательно» [7. С. 388].

Только благодаря своему живому телу субъект, согласно Мерло-Понти, может ориентироваться в мире (воспринимать нечто как близкое/далекое, правое/левое, высокое/низкое и т.д.), поскольку существует «общая среда» (Milieu) сосуществования «моего» живого тела и мира. Эта «среда» представляет собой фон живого тела, почву восприятия. Конституция этого «пространственного уровня» является, таким образом, одним из необходимых условий для конституции мира как смыслового целого. Другим условием является, конечно, конституция «временного уровня».

---

<sup>1</sup> Ввиду объективных причин мы вынуждены оставить вопрос о соотношении «раннего» («Феноменология восприятия») и «позднего» («Видимое и невидимое») Мерло-Понти за рамками настоящей статьи, отдавая при этом себе отчет, что в строгом смысле к парадигме телесности, как мы ее трактуем здесь, можно отнести только «раннего» Мерло-Понти. В поздний период своего творчества М. Мерло-Понти занимает асубъективную установку, что сказывается и на его понимании тела. Так, центральным понятием его позднего периода становится *плоть* (*chair*), которое, как замечает Б. Вальденфельс, в большей мере выражает «текстуальность и материальность тела и оттесняет момент *собственного*, который уже заранее указывает на определенную форму присвоения. Сюда же относится и то, что такое понятие тела... включает в себя и плоть мира, плоть бытия, идеи, языка, времени» [6. С. 394].

Однако специфика человеческого существования, замечает Мерло-Понти, состоит в том, что мы всегда вынуждены предполагать пространство как *уже данное*, поскольку «быть» означает всегда уже быть ситуированным. «Тело не только открывает пространства возможного и невозможного, но и сталкивает нас с действительностью, которая никогда не дается и не оказывается данной, а всегда только пред-дана, начиная с момента рождения как изначального прошлого, которое никогда не было настоящим» [5. С. 311]. Другими словами, «бытие» обретает смысл благодаря нашей пространственно-временной ситуированности в мире и ориентированности в нем.

Эта идея преданности («всегда уже») пространства может показаться несколько противоречивой в контексте феноменологической программы Мерло-Понти: с одной стороны, речь идет о центрированной на действии (восприятии) концепции пространства, с другой – говорится о некоем предданном пространстве. Стоит заметить, что Хайдеггер также указывает на эту преданность пространства (мы всегда, так или иначе, уже сориентированы в этом мире). Речь при этом идет не о метафизических импликациях этих концепций (это не рассуждение о пространстве как некоем Целом, которое всегда больше своих частей), а о том, что опыт пространства невозможно рассматривать лишь в синхроническом срезе, не менее важным здесь оказывается и диахроническое измерение: рождаясь, мы оказываемся всегда уже включенными в так или иначе структурированное и оформленное пространство жизненного мира, в котором телесное и смысловое оказываются неразрывно связанными. Особенно удачно, на наш взгляд, этот момент представлен в концепции Мартина Хайдеггера, рассматривающего человека (человеческое тело) как всегда уже ориентированное в мире как «взаимосвязи значимости».

Если в парадигме телесности феномен пространства эксплицировался на основе анализа восприятия пространственной вещи (Э. Гуссерль) и интерсубъективного измерения телесности (М. Мерло-Понти), то для Мартина Хайдеггера (парадигма значимости) смысл изначальной пространственности может быть постигнут посредством анализа комплексного феномена, именуемого им «фактической жизнью», «вот-бытием» или «бытием-в-мире». Другими словами, если у Гуссерля и Мерло-Понти пространственные возможности (любое «здесь» и «там») фундированы в феномене тела (воплощенном сознании), то у Хайдеггера они конституируются прагматическими возможностями той или иной ситуации жизненного мира. Телесность не представляет собой, с точки зрения Хайдеггера, исходного (или даже самостоятельного) феномена, поскольку она всегда уже так или иначе ориентирована в мире как смысловом единстве, – взаимосвязи значимости.

#### Литература

1. *Husserl E.* Ding und Raum: Vorlesungen 1907. Hamburg: Meiner, 1991.
2. *Прехтель П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993.
4. *Лефевр А.* Производство пространства // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2, № 3. С. 1–3.
5. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента Коллизей, 1999.

6. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н. Шпараги; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006.

7. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006. С. 379–399.

**Biedash Yuliya A.** National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

#### **SPACE ANALYSIS IN EDMUND HUSSERL'S AND MAURICE MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY**

**Keywords:** space, phenomenology, body-oriented paradigm, world-oriented paradigm

There are two phenomenological paradigms in space analysis: body-oriented paradigm (Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty) and world-oriented one (Martin Heidegger). In this article we will consider key features of the body-oriented paradigm, shortly examining its relationships with the world-oriented one. Husserl and Merleau-Ponty refuse to understand space metaphysically, i.e. as an abstract object uprooted from the life world and acting subject. Their post-metaphysical understanding of space begins with the analysis of constitutive role of human body as a "zero point" setting system of coordinates for human orientation in the world. This creative aspect of human body (incarnated consciousness) reveals within the analysis of spatial thing perception (E.Husserl) and intersubjective dimension of body experience (M. Merleau-Ponty).

#### **References**

1. Husserl E. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. Hamburg: Meiner, 1991.
2. Prechtl P. *Vvedenie v fenomenologiyu Gusserlya* [Introduction to Husserl's phenomenology]. Translated from German. Tomsk: Vodoley Publ., 1999.
3. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Translated from German by N. Losskiy. Translated from German. St. Petersburg: TAYM-AUT Publ., 1993.
4. Lefebvre A. Proizvodstvo prostranstva [The production of space]. *Sotsiologicheskoe obozrenie – Sociological Review*, 2002, vol. 2, no. 3, pp. 1–3.
5. Merleau-Ponty M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. Translated from French by I.S. Vdovina, S.L. Fokin. St. Petersburg: Yuventa Kolizey Publ., 1999.
6. Merleau-Ponty M. *Vidimoe i nevidimoe* [Visible and invisible]. Translated from French by O.N. Shparaga. Minsk: Logvinov, 2006.
7. Waldenfels B. *Klyuchevaya rol' tela v fenomenologii Morisa Merlo-Ponti* [The key role of the body in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty]. In: Merlo-Ponti M. *Vidimoe i nevidimoe* [Visible and invisible]. Minsk: Logvinov, 2006, pp. 379–399.