

**ТЕЛО И ДРУГОЙ
(ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ М. МЕРЛО-ПОНТИ)**

В. В. Феррони

Воронежский институт ФСИИ

Поступила в редакцию 5 августа 2015 г.

Аннотация: *в статье подробно анализируется феноменологическая концепция понимания Другого, принадлежащая французскому философу. Автор приходит к выводу, что, согласно разработкам М. Мерло-Понти, понимание Другого всегда связано с прямым действием по отношению к Нему и с Ним – касанием, сексуальностью, жестом; а также к идее о возможности не только отчуждения от, но и отчуждения для Другого.*

Ключевые слова: *М. Мерло-Понти, феноменология, «феноменальное тело», телесность, отчуждение, Другой.*

Abstract: *in this article the phenomenological concept of understanding of Another belonging to the French philosopher is analyzed in detail. The author comes to a conclusion that, according to elaborations of M. Merleau-Ponty, the comprehension of Other is always connected with direct action in relation to Him/Her and with Him/Her, including a touch, sexuality, gesture; and also to idea about the opportunities not only alienation from, but also alienation for Other.*

Key words: *M. Merleau-Ponty, phenomenology, «a phenomenal body», corporality, alienation, Another.*

Дано мне тело – что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?...

О. Мандельштам

Одной из ключевых проблем, которыми в XX столетии оказывается одержима европейская, а, в особенности французская мысль, стала проблема Другого. Другого как свой предмет философия обрела сравнительно поздно. Античность, не ведавшая концепта личности, не знала и проблемы различия, полагая в основание своей антропологической мысли сходство, исходя из всеобщей причастности Единому Разуму. Средневековье, открывшее личностное измерение в человеке и, тем самым, проложившее путь к проблематике Другого, тем не менее рассматривало его – Другого – либо в теологической (когда речь шла о Боге), либо в этической (когда речь шла о ближнем) плоскости. Только после Ренессансного открытия само-стояния человека и появления протестантской концепции одиночества человека, предстоящего без каких бы то ни было посредников перед бездной абсолютной инаковости Бога, а также после Великих Географических открытий, предъявивших Европе многообразие «других», оказался возможным как дискурс Другого, так и о Другом. Первопроходцами этой проблематики, на наш взгляд, явились Ж.-Ж. Руссо, с его образом «благородного дикаря» как альтер-

нативы «просвещенному» европейцу (впрочем, этот мотив характерен вообще для эпохи Просвещения – вспомним хотя бы Вольтеровского Простодушного!) и знаменитой фразой «Я есть Другой» (недавно обыгранной в лозунге мирного противостояния террористической угрозе «Je suis Charlie», ставшем уже открытым «Je suis...» – далее по выбору), а также И.-Г. Фихте, который через проблематику соотношения всеобщего «Я» как совокупного разума и субъективного «я» как единственно подлинной и доступной нам реальности, в их диалектическом противостоянии «не-Я», и через интерпретацию познания как деятельности открыл дорогу не только немецкой социальной философии, но и попытке объяснить парадоксальность существования Другого как равнозначного моему «я» деятельного и действующего субъекта, чья реальность, однако, мне непосредственно недоступна. Впоследствии проблематика, намеченная у Фихте, будет развернута Э. Гуссерлем в его проекте обнаружить методологические основания феноменологии Другого; проблематика же Руссо найдет продолжение в структурной антропологии К. Леви-Строса и в вытекающей из нее концепции мультикультурализма, которую сегодня, на наш взгляд, несколько преждевременно пытаются похоронить, исходя исключительно из эмпирических реалий текущего дня.

В многократных попытках философии понять Другого: Другой предстает перед мыслью то как «alter Ego» (Э. Гуссерль), конституируемое и наделяемое человеческими свойствами – подобием Мне, по принципу «аналогизирующей ашперцепции»; то как радикально инаковый Мне взыскующе взирающий на меня Лик Бога, явленный в нуждающемся и молящем о помощи (Э. Левинас) и открывающий для Меня выход из замкнутой тотальности бытия в трансцендентность вечности; то как непереносимый для Меня внешний Взгляд и непреодолимое препятствие, на пути реализации Моего «жизненного проекта» (Ж.-П. Сартр с его знаменитым афоризмом: «Ад – это Другие» [1, с. 218]). Нетрудно заметить, что в целом возможны два подхода к проблеме Другого – первый связан с поиском сходства (Э. Гуссерль), второй – с акцентом на радикализацию различия, как в позитивном (Э. Левинас), так и в негативном (Ж.-П. Сартр) плане. Как мы уже отмечали выше, первый подход идет от наследия Фихте, в то время как второй, возможно, имеет в большей степени руссоистскую окраску.

Тем более нам должен быть интересен мыслитель, в идеях которого прослеживается попытка объединить как немецкую феноменологическую, так и французскую экзистенциалистскую линии – М. Мерло-Понти. Француз по происхождению, он сложился как философ, главным образом, под влиянием идей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Среди многообразия тем его исследований присутствуют и онтология – проблема отношения человека и мира, и семантика – проблема феноменологии и природы языка, и философия истории. Но нас здесь будет интересовать его попытка решения проблемы понимания Другого, исходя из общего нам с Ним свойства, но не разумности, а – телесности.

М. Мерло-Понти, следуя в русле феноменологии, переосмысливает ее ключевые концепты, исходя из полагаемой им цели всякого философского исследования – рассказа о начале «жизненного опыта», о первичном «чувствовании» мира, еще не замутненной мыслью о мире. «Чувствование есть не что иное, как... жизненное сообщение с миром, которое делает для нас мир привычным местом нашей жизни» [2, с. 85]. Таким образом, Мерло-Понти различает «чувствование» и «познание» (последнее связано с «мертвыми» качествами, в то время как первое – с «активными свойствами»). «Чистое *quale* существует для нас лишь тогда, когда мир является чистым зрелищем, а собственное тело – неким познаваемым непредвзятым разумом механизмом», в то время как «чувствование... обогащает всякое качество жизненной ценностью, с самого начала его схватывает в его значении для нас, для этой грузной массы, какой является наше тело, вот почему оно всегда соотносится с телом» [там же, с. 84]. Ясно, что телесное «чувствование» как первичный контакт с миром для Мерло-Понти является примерно тем же, чем для Гуссерля «интенциональное переживание», которое сам Гуссерль характеризует следующим образом: «Что переживание – это переживание чего-либо, например, вымысел – это вымысел кентавра, а восприятие – восприятие “реального” предмета, суждение – суждение о соответствующем положении дел и т.д., – всё это относится не к переживаемому факту в мире, в особенности в фактической психологической взаимосвязи, а относится к чистой сущности, постигаемой через идеацию просто как идея» [3, с. 80].

Иными словами, Мерло-Понти, говоря о «чувствовании», не имеет в виду физиологию, равно, как и Гуссерль, говоря о «переживании» сознания, постоянно полемизирует с попыткой редукции феноменологии к психологии (правда, в отличие от Гуссерля, Мерло-Понти полагает, что начинать исследование все-таки необходимо с учетом психологических данных, однако при этом следует учитывать, что «любая психология сталкивается с проблемой конституирования мира», и, таким образом, «психологическая рефлексия, раз начавшись, неизменно выходит за свои рамки» [2, с. 93]. То обстоятельство, что в исходной точке философствования на месте гуссерлевского «потока сознания» становится «телесность», заставляет Мерло-Понти переосмыслить и другие ключевые понятия феноменологии. Так, гуссерлевская «*феноменологическая редукция*» из процедуры «заклучения в скобки» «естественной установки» сознания на существование эмпирического мира и фиксации внимания на самом «потоке “чистого” сознания» с целью обнаружения первичных, непосредственных аподиктических очевидностей, подобных картезианским «врожденным идеям», у Мерло-Понти становится поиском ответа на вопрос «Где рождается значение?» – ответа, призванного продемонстрировать смысловые связи человека с миром культурных смыслов. «*Интенция*» становится «формулой единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти, словом, особым способом оформления мира» [4, с. 18]. Даже само понятие «сознание» заменяется

концептом «опыт», так как, согласно Мерло-Понти, сознание не может быть «чистым» – оно всегда нагружено «духовной панорамой» прошлого, а следовательно, и само сознание связано неразрывной связью с «телесностью»: «Сознание есть бытие в отношении вещи при посредстве тела» [2, с. 186]. Мерло-Понти едко иронизирует по поводу попытки оторвать сознание от телесности: «При ранении “дух в нем был поражен через зрение”». Абсурдно, что осколок ... встретился с символическим сознанием» [там же, с. 171].

Под «феноменом», таким образом, французский философ понимает не гуссерлианское изначальное обретение бытия в сознании, путем к которому призвана стать «феноменологическая редукция» как «снятие» всего «внешнего», наносного по отношению к искомой первичности. Такой феномен оказывается слишком оторванным от мира, а для Мерло-Понти представляется важным обрести первичный элемент именно включенности человека в мир, узреть структуры «первичного открытия мира», отливающиеся в «опыт мира», аналогичный «поток сознания», предшествующему всякому мыслительному акту. Что же связывает человека с миром, что лежит по ту сторону субъект/объектных отношений, противопоставляющих мир и человека? Где же исходная точка *порождения* смыслов, возникающих в кратком просвете соприкосновения человека и мира и лишь вслед за этими краткими мгновениями понимания оседающих в качестве содержаний культуры?

Для Мерло-Понти искомая точка мгновенной вспышки смысла – это восприятие: «Наше восприятие останавливается на тех или иных объектах, и такой объект, когда он конституирован, оказывается основанием всего опыта, которым мы обладаем, или могли бы обладать в связи с ним» [там же, с. 101]. В этом он следует за А. Бергсоном, который, по словам самого же Мерло-Понти, «представил восприятие в качестве фундаментального способа нашего отношения к бытию» [5, с. 137]. Однако трактовка самого процесса восприятия у Бергсона иная. Так, Бергсон полагает, что воспринятый образ, «отраженный» сознанием, возвращается в свою исходную точку – в воспринимаемый предмет – и, следовательно, находится не в сознании, а в самой вещи, а процесс восприятия представляет собой осуществляемое сознанием «сжатие» стремящегося к бесконечности количества движений в конечное количество «состояний», т.е., иными словами, сознательную остановку потока времени – «воспринимать – значит иммобилизовать» [6, с. 626].

Соответственно, концепт восприятия у Мерло-Понти в еще более радикальной степени отличен от соответствующего термина научной психологии, под которым обычно подразумевается активное формирование целостного субъективного образа конкретных вещей на основе данных, полученных посредством отдельных ощущений. Таким образом, и психологическая наука, и философия, утверждает французский философ, «изначально веруют» в восприятие как на «выход в мир вещей», как на путь к «истине в себе, в каковой находится разумное основание всех явлений» [2, с. 86], как в то, что согласовывает опыт предыдущих и по-

следующих моментов времени, а перспективу единичного сознания – с перспективами сознаний Других. Но из такого понимания восприятия как завершенного в себе и обобщающего акта, согласно Мерло-Понти, выпадает... само восприятие: «Классическая наука есть не что иное, как восприятие, которое забыло о своих началах и мнит себя завершенным» [там же, с. 90]. Само восприятие есть феномен, «через который нам впервые даются Другой и вещи, вся система “Я-Другой-вещи” в момент ее зарождения» [там же]. Поэтому можно сказать, что на место гуссерлианского лозунга «Назад к вещам!» (дабы обрести их вновь в виде феноменов «чистого», не искаженного никакими внешними по отношению к нему схемами, сознания) Мерло-Понти имплицитно подразумевает выдвигание несколько иной программы – «Назад к восприятиям!». Так, гуссерлианский «жизненный мир» в интерпретации Мерло-Понти (который именуется им «феноменальным полем») становится не просто intersubъективным коррелятом опыта в повседневной данности, а обретает еще и историческое измерение в «слоях жизненного опыта», посредством которого нам оказываются даны не только вещи, но и Другой, а, таким образом, «первым собственно философским актом должно стать возвращение к жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нем мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира, вернуть вещи ее конкретный облик, организациям — их собственный способ отношения к миру, субъективности — неотъемлемую от нее историчность... только в нем мы могли бы вернуть к жизни восприятие, не поддавшись на уловку, в силу которой восприятие забывает о себе и о собственной фактичности в пользу объекта, каковой оно нам представляет» [там же]. На место же «Я», мыслимого как внешняя соотношенность с миром, философ должен поставить «Я» как «чистый источник любых значений».

Итак, «феномен» есть первичный акт открытия мира, а восприятие, в смысле, который ему придает феноменологическая концепция Мерло-Понти, представляет собой искомый мгновенный акт соприкосновения, взаимодействия человека и мира. Но восприятие невозможно без телесности, поэтому именно *тело* человека является «точкой сборки» единства человека и мира. Мерло-Понти не скупится на метафоры: он именуется тело и «часовым» (видимо, по аналогии со знаменитым Хайдеггеровским «стражем бытия»), и «осью мира», и «якорем», который закрепляет человеческое бытие в мире.

«Феноменальное тело» – центральный концепт феноменологии Мерло-Понти – не является ни объектом, ни представлением. Оно есть субъект восприятия. «Феноменальное тело» представляет собой некий интенциональный центр, узел, в котором сходятся в нерасторжимом единстве метафизические смыслы и чувственные данные. Если у Бергсона носителем воспринятых смыслов, в конечном счете, оказывался сам предмет восприятия, то Мерло-Понти неоднократно повторяет, что именно «феноменальное тело» является носителем метафизических смыслов, выполняя вместе с тем важнейшую функцию их «временного синтеза»,

обеспечивающего, с одной стороны, единство субъекта, а с другой – его укорененность во времени, следовательно, и историчность. Так преодолевается характерная для классической феноменологии проблема разрыва между предметным миром, в котором сами по себе смыслы отсутствуют, и интенциональным сознанием, представляющим собой творческое, смыслообразующее отношение сознания к предметному миру. Однако последний не является для сознания чем-то принципиально внешним, так как предмет возникает в сознании о нем как *уже* наделенный смыслами. Таким образом, интенциональность предстает не как простой маркер для различения внутреннего – психического и внешнего – физического (по мнению, например, учителя Э. Гуссерля Ф. Brentano, введшего сам термин «интенциональность» в современный философский обиход), а как сама структура переживания предмета в сознании, независимо от того, реален ли предмет, на который направлено сознание, либо он плод воображения или фантазии.

«Телесность» же, от которой, согласно Мерло-Понти, по сути, неотрывно сознание и в которой сознание укоренено, позволяет не только преодолеть указанную трудность, так как «феноменологическое тело» оказывается одновременно и предметным, и феноменальным, но и придать феноменологии историческое измерение, так как «нет ни единого... человеческого жеста – даже среди самых обыденных и произвольных, – которые бы не имели значения в отношении к ним /измерениям истории/» [4, с. 18].

Итак, феноменологический подход, дополненный идеей «телесности», способен открыться навстречу истории, преодолев пропасть между «историческим» и «логическим». Однако остается еще проблема Другого, которую можно сформулировать в данном контексте следующим образом: если моему сознанию доступна укорененность в истории посредством принадлежащего мне и доступного для моей интроспекции «феноменологического тела», с присущими ему актами восприятия и смыслообразования, то как обстоит дело с укорененностью в историческом процессе «феноменологического тела» Другого, мне не принадлежащего и недоступного; тела, наличие у которого сознания Я вообще конституирует лишь по аналогии *сходства*, коей в конечном счете является гуссерлианская «анализирующая апперцепция»? Не означает ли последнее, что, наделяя Другого сознанием по *сходству*, Я лишает его тем самым права на *различие*? Может ли Другой быть помыслен и понят как Другой, или Он есть бесконечно повторяемое, воспроизводимое миллионами зеркал, в которых теряется, пропадает даже сам источник изображения, То же Самое?

Посмотрим, в состоянии ли мы дать ответы на эти вопросы, обратясь к феноменологии восприятия и «феноменологической телесности» М. Мерло-Понти.

Основной проблемой понимающего познания Мерло-Понти полагает тенденцию к редукции целостного восприятия к отдельным ощущениям и впечатлениям, как то зачастую имеет место в психологической науке.

Эта тенденция, с одной стороны, сводит деятельность понимающего разума к работе «счетной машины, не имеющей понятия о том, почему ее результаты верны» [2, с. 39–40], а, кроме того, «ощущение не допускает иной философии, кроме номинализма, то есть сведения смысла к противосмыслу смутного подобия или бессмыслию ассоциации по смежности» [там же, с. 39]. С другой же стороны, поскольку в данном случае «познание оказывается своего рода системой подмен, в которой одно впечатление говорит о других, не будучи в состоянии их уразуметь, в которой слова предвещают ощущения, подобно тому, как вечер предвещает ночь» [там же]. Итак, если редуцировать целостное восприятие к его элементам, ни о каком понимании вообще, а не только о понимании Другого, не может быть и речи, так как именно подобная редукция приводит нас в результате к восприятию Другого как лишенного собственного смыслополагания *тела*, схожего со Мной лишь «по смежности», и, соответственно, произвольно наделяемого (или же не наделяемого) Мной теми свойствами (а следовательно, и правами, обязанностями, и т.п.), которые Я полагаю присущими Мне. Однако, рассматривая опыт тела в плане его редукции к структурным составляющим, мы неизбежно теряем не только Другого, но и себя, так как в данном случае мы снова впадаем в порочный круг, в котором «слова предвещают ощущения», что с неизбежностью вело к тому, что «неполнота моего восприятия понималась как некая фактическая неполнота, вытекающая из организации моих органов чувств; присутствие моего тела — как некое фактическое присутствие, вытекающее из его непрерывного воздействия на мои нервные рецепторы» [там же, с. 134]. Иными словами, в попытке обрести универсальные основания понимания в элементарных структурах восприятия ученые (в особенности Мерло-Понти относит это к психологам, что неудивительно в контексте вышеизложенного) в какой-то момент утрачивали саму полноту восприятия, которой, естественно, не может обладать ни одно эмпирически, «фактически» взятое тело. Глядя на Другого как на некую систему ощущений, пытаюсь постичь их механику и динамику, «психолог, на манер ученого, мог в какой-то момент осмотреть свое собственное тело глазами другого и в свою очередь увидеть тело другого как некую лишенную внутреннего мира машину. Данные чужого опыта стирали структуру своего опыта, и наоборот, утрачивая контакт с самим собой, психолог становился слеп к поведению других» [там же]. Итак, попытка универсалистского взгляда на природу Другого, в конечном счете, приводит к стиранию не только своеобразия Другого, его принципиальной «другости», но и к потере целостности самого себя. «У нормального субъекта нет тактильного и зрительного опыта, у него есть интегральный опыт, в котором нельзя измерить доли отдельных чувств» [там же, с. 162].

Поэтому Мерло-Понти предлагает начинать исследование «феноменального тела» не с поиска внешних по отношению как ко Мне, так и к Другому всеобщих оснований, искомых в пространстве ощущений, а с феноменологического взгляда на собственную телесность – на ее целост-

ность и пространственность. И тогда становится ясным отличие взглядов: если для универсалистского подхода части единого тела как бы «развернуть» рядом друг с другом, представляя собой некие «источники» обрабатываемых «счетной машиной разума» ощущений, то для подхода феноменологического они как бы «охвачены» друг другом. И тогда, отмечает философ, «мое тело не является для меня набором соседствующих в пространстве органов. Оно принадлежит мне как неделимая собственность, и мне известна позиция каждого из моих членов, благодаря телесной схеме, в которую все они включены» [там же, с. 137].

Так, уже не тело необходимо разлагать на составляющие его элементы, но само тело представляется ни чем иным как «элементом в системе субъекта и его мира» [там же, с. 147]. Это позволяет Мерло-Понти радикально развернуть ракурс взгляда на Другого: «Обыкновения нашей среды, состав наших слушателей мгновенно добиваются от нас соответствующих слов, жестов, интонации, и не потому, что мы стремимся скрыть наши мысли или понравиться, а потому, что мы в буквальном смысле есть то, что другие думают о нас, и наш мир – это и есть мы» [там же]. Данный вывод, в свою очередь, позволяет констатировать, что на Меня и на мое тело как некую внутреннюю целостность всегда существует два вида – «для Меня» и «для Другого». Здесь возникает соблазн провести разделение, указав, что «фактическое тело» принадлежит порядку «для Другого», в то время как «феноменальное тело» – к порядку «для Меня», но, согласно Мерло-Понти, хотя это отчасти и верно, но недостаточно, так как в таком случае мы утрачиваем собственное внутреннее единство. «Для Меня» и «для Другого» – это не два разных мира, это два разных порядка, сосуществующих в едином мире, о чем свидетельствует «мое восприятие другого, которое сразу сводит меня к состоянию объекта для него» [там же]. Так, тело становится специфическим «субъект-объектом», в котором неразрывны «фактическое» («для Другого») и «феноменальное» («для Меня»). Модель «Я воспринимаю, что Ты воспринимаешь, что Я воспринимаю, что...», сама рекурсивность языка, описывающего восприятие, как лингвистическая универсалия, переносится на мышление и понимание в целом, а классическая модель рекурсивных отношений – два зеркала, отражающие отражения друг друга, – становится приближением к пониманию Другого.

Мерло-Понти нигде, насколько нам удалось это выяснить, не употребляет термина «рекурсия», однако в своей «Феноменологии восприятия» он указывает на новую модель индукции, которая «достигает своих целей, если она не ограничивается перечислением присутствий, отсутствий и вариаций их сосуществования, если она осмысляет и постигает факты с точки зрения идей, которые в них не содержатся. Нельзя выбрать между описанием болезни, которое могло бы выявить для нас ее смысл, и объяснением, которое могло бы предоставить нам ее причины, не бывает объяснения без понимания» [там же, с. 157–158]. Иными словами, по отношению к телесности Другого, воспринимая ее как «фактическое тело», Я могу переключиться на собственный порядок «феноменально-

го», и наоборот. Поскольку «фактическое тело» дано именно в порядке «для Другого», посредством восприятия Другого Я могу выйти на уровень порядка «для Меня», т.е., осуществить акт самосознания, выйдя на уровень своего «феноменального тела», что частично решает проблему – Другой мне необходим, так Он делает Меня не просто «фактическим», но «феноменологическим телом», т.е. телом как источником самосознания и смыслополагания. Мир не имеет смысла без Другого, перед которым Я раскрываю многоцветье полагаемых мною смыслов, подобно павлину, разворачивающему роскошество своего хвоста перед невзрачной павой.

Нам становится понятно, в чем смысл Другого для Меня – он является необходимым зрителем, без которого не может начаться спектакль «театра одного актера», коим является, по существу, вся моя жизнь. Это наделяет определенным смыслом и саму мою жизнь – Я тоже необходим Другому как зритель Его неповторимого спектакля.

Но проблема остается в том, как Я могу выйти на уровень восприятия «феноменального тела» Другого из «не имеющей окон» монады-камеры «своего» «феноменального тела»; как Я могу признать не только зрительские, но и актерские качества Другого, признав тем самым наше равенство и взаимное достоинство. Иными словами, необходимо «обнаружить за рассеянными фактами и симптомами целостное бытие субъекта» [там же, с. 164]; бытие Другого, «окутанное атмосферой смысла, в которую переживающий стремится проскользнуть». Поскольку, как мы указывали выше, в феноменологическом учении Мерло-Понти гуссерлианское «переживание», как «единица» порождения смысла, переинтерпретируется, в связи с введением концепта «телесности», как «восприятие», проблема оказывается заключена в том, каковы наши возможности и ограничения в восприятии мира глазами Другого, а не только при Его необходимом соучастии. Интеллектуализм – от Декарта до Гуссерля периода классической феноменологии, – исследующий абстрактную «чистую сущность» сознания и игнорирующий «эмпирическое разнообразие сознаний – болезненное сознание, примитивное сознание, детское сознание, сознание другого» [там же, с. 170], не в состоянии решить эти проблемы, так как все эти сознания едины в том, что они не могут не совершать когитаций. Для понимания же Другого необходимо отыскать систему различий в их внутреннем ноэватическом единстве, а не единство, проецируемое затем на систему различий. Желание понять Другого настоятельно требует искать не первичного единства, просвечивающегося во множественности, а множественности, формирующей многообразные единства в потоке непрерывного становления...

Парадокс здесь заключается в том, что гарантией подлинного понимания Другого выступает интересубъективность как процесс естественного для Я конституирования Другого, но процесс подобного конституирования, в свою очередь, предполагает примордиальность Я, «Моего» опыта по отношению ко всем опытам Других. Из первоисходности Я вырваться невозможно. Даже «когда я беседую с другом, которого хорошо знаю, любое замечание каждого из нас заключает в себе, помимо понят-

ного всем значения, множество отсылок к основным свойствам наших характеров, иначе нам потребовалось бы возвращаться к прежним разговорам. Эти приобретенные миры, которые дают моему опыту его второй смысл, сами обретают контуры в пределах первоисходного мира, учреждающего первый смысл опыта» [там же, с. 175]. Иными словами, любому акту интересубъективного взаимопонимания, говорит Мерло-Понти, предшествует некая общая для Меня и Другого «ментальная панорама» (надо полагать, некий аналог гуссерлианского «жизненного мира», если даже не картезианских «ясных и отчетливых врожденных идей»), с более или менее четко очерченными внутренними областями, включающая, помимо всего, также и усвоенные нами понятия и суждения, «которые даются в совокупности, так что не нужно ежемгновенно осуществлять их синтез» [там же]. Более того, здесь, согласно Мерло-Понти, пролегает водораздел между психическим здоровьем и болезнью: «Для больного вообще не имеет места ничего, кроме того, что непосредственно дано. Ему никогда не будет сопутствовать мышление другого, поскольку он его непосредственно не переживает. Слова другого для него – это некие знаки, которые он должен расшифровывать один за другим, тогда как для нормального человека они – прозрачная оболочка смысла, в котором он мог бы жить» [там же, с. 179–180]. Но тогда любой случай взаимонепонимания, которыми столь богато наше едва начавшееся столетие, есть не что иное как патология; любой человек, не могущий (о нежелании речи нет вообще) понять Другого представляет собой клинический случай! Как же тогда быть с ситуациями взаимонепонимания, обусловленными радикальными культурными различиями? Не означает ли такая редукция взаимонепонимания, точнее, понимания как простого «считывания» подаваемых Другим знаков, к констатации наличия диагноза – того, что наше время вообще необратимо больно? И если так, то что тогда сегодня вообще является нормой в данном смысле, если «телесное», «физическое» сближение народов и культур в глобализирующемся мире не влечет за собой ни взаимопроникновения, ни взаимопонимания, ни даже попытки «непосредственного переживания», а лишь усиливает взаимное неприятие, как то заметно, например, из «языка вражды», давно наводнившего, в частности, российский сегмент Интернета и изливающегося бурными потоками в язык повседневности и даже в языки элит (СМИ и политиков)?

Мерло-Понти осознает проблему изначальной «чуждости» культур, проблему отсутствия на данном уровне примордиальных оснований для взаимопонимания, отсутствия единого горизонта «жизненного мира». Так, в своем тексте, посвященном восточной философии, он пишет: «Фотографии Китая дают нам представление о непостижимой для нас вселенной, если речь идет о выразительности, т.е., если они накладываются на *наши* ощущения, на *наши* мысли о Китае. Напротив, если фотография стремится запечатлеть китайцев в их совместном бытии, то – и это парадоксально – они оживают для нас и становятся понятными» [7, с. 117]. Парадоксальность же в данном случае кроется в том, что от-

сутствие «первоисходного мира» и единой «ментальной панорамы» компенсируется здесь... как бы само собою, через некий скачок к непосредственному переживанию запечатленных на снимке событий, что, однако, отнюдь не исключает их неверной последовательной «расшифровки». Иными словами, Мерло-Понти как бы предлагает понимать Других без предваряющего акт понимания анализа, подобно тому, как не подготовленный профессионально слушатель воспринимает музыку как некую целостность, в то время как изощенный слух знатока дробит единство звучащей музыкальной ткани на составляющие ее элементы, тем самым неизбежно упуская нечто важное, сущностно отличающее музыку от, скажем, математической структуры.

Единство переживания «над» и «вне» дробления его целостности на составляющие (что сближает Мерло-Понти вновь с Бергсоном, с бергсоновским пониманием интуиции как целостного схватывания предмета) обуславливается единством телесности: «Нельзя сказать, что наше тело существует в пространстве, или, с другой стороны, во времени. Оно слито с пространством и временем. Когда моя рука выполняет какое-то сложное перемещение в воздухе, мне не надо, чтобы узнать ее конечную позицию, складывать воедино движения нужного направления и отсекают движения противоположного направления» [2, с. 188]. В единстве телесного движения, во-первых, отсутствуют «промежуточные» микрорефлексии, что обеспечивает его целостную динамику и спонтанность (как тут не вспомнить древнеиндийскую притчу о сороконожке, которая задумалась о том, с какой ножки следует начинать свой прекрасный причудливый танец и в результате не смогла сдвинуться с места!); во-вторых, в движении тела, в жесте, даже произвольном, всегда присутствует некая имманентная целесообразность (отсюда следует исключить, безусловно, произвольные движения, вызванные болезненными состояниями организма, которые, впрочем, исходя из единства телесности и «феноменального тела» тоже оказывается возможным каким-либо образом интерпретировать). Протягивая руку за куском хлеба, я тем самым определяю и цель – утоление голода, и возможность ее осуществления – доступность желаемого предмета в пределах действия моей руки, и обнаруживаемое в этом движении потенциальное единство себя и чаемого предмета в его имманентной телесности. Когда же я *говорю* о своем желании, вне телесного движения, пускай даже самого символического, я имею дело уже не с конкретным куском теплого, ароматного хлеба в его непосредственной данности, говоря языком Хайдеггера, «подручности», но с идеей, понятием хлеба; не с предметностью, но с объектом. *«Понимать – значит чувствовать согласие между тем, чего мы добиваемся, и тем, что дано, между намерением и осуществлением, тело – это наше укоренение в мире»* [там же, с. 194]. Понимать Другого, добавим мы, значит воспринимать его, прежде всего, не как «идею», а как непосредственную феноменологическую телесность, данность, цель. «Тело можно сравнить не с физическим объектом, а, скорее, с произведением искусства. В картине или музыкальной пьесе идея не может передать

себя иначе, нежели в явлении цветов или звуков» [там же, с. 201]. «Роман, поэма, картина, музыкальная пьеса суть индивидуальности, то есть существа, в которых выражение нельзя отделить от выражаемого, смысл которых доступен лишь в непосредственном контакте с ними и которые излучают их значение вовне, не покидая своего временного и пространственного места. Именно в этом смысле наше тело можно сравнить с произведением искусства. Это ядро живых значений, а не закон, объединяющий некоторое число ковариантных терминов» [там же, с. 202].

Теперь становится еще более понятным, что подразумевает Мерло-Понти под «феноменальным телом» – оно представляет собой единство переживаемых значений, неразрывно связанных с живой телесностью и центрирующихся в восприятиях и движениях не мыслимого, а реального тела, со всей совокупностью его отпращиваний, влечений, жестов. Поэтому наилучшей «моделью» отношения с Другим является человеческая сексуальность – «не может быть такого объяснения сексуальности, которое сводило бы ее к чему-то иному, нежели она сама, ибо она уже и есть иное и, если угодно, наше бытие в целом» [там же, с. 226]. Но сексуальность не просто подразумевает, но требует, желает, вожделеет Другого (даже в крайнем случае нарциссизма, где – в пределе – Я сам выступаю в качестве объекта собственной сексуальности, т.е. как Другой). Сексуальность есть воплощенная диалектика, которая, согласно Мерло-Понти, «не является отношением между противоречащими друг другу и взаимосвязанными идеями: это устремленность одного существования к другому существованию, которое его отрицает и без которого тем не менее ему не быть» [там же, с. 223]. Но и метафизика, если ее понимать как «возникновение чего-то по ту сторону природы – не ограничивается областью познания: она начинается с открытости «другому», она повсюду, и в том числе в собственном развитии сексуальности» [там же]. Сексуальность из всех чувств теснейшим образом связана, прежде всего, с осязанием, а, как говорил П. Валери, самое глубокое в человеке – это его кожа, которая постоянно и непосредственно погружает Меня в бездны окружающего мира. «Трогать – и трогать себя... Они не совпадают в теле: трогающее – никогда не то же самое, что тронутое.... Нечто иное, чем тело, требуется для соединения одного с другим: оно имеет место в неприкасаемом. В том ином, чего я никогда не коснусь. Но того, чего я никогда не коснусь, другой тоже никогда не коснется: здесь «я» не имеет преимущества перед другим» (см. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Цит. по [8, с. 32]). Таким образом, подлинная интерсубъективность обретается не «внутри» пространства сознания, а «вовне» – в соприкосновении тел, где ощущающее и ощущаемое никогда не могут совпасть в своих восприятиях, но естественным образом дополняют друг друга. Понять Другого, с точки зрения феноменологии Мерло-Понти – значит не считывать его как систему знаков, не подводить его под некую родовую категорию «типического», и даже не просто сделать его зрителем своего жизненного спектакля. Понять Другого – означает ощутить его

телесность, погрузиться в нее и, посредством этого погружения, обрести в себе то, что ненаходимо Мною в Себе самом.

Итак, Другой – это зритель; Другой – это партнер. Но такое понимание Другого лежит практически по ту сторону рефлексии. Возможно ли иное понимание Другого – понимание в плоскости рефлексивного общения, без которого, например, представляется невозможным понимание философского меседжа? Или же ощущение, восприятие, переживание остаются единственными способами контакта с Другим?

Прежде всего, следует отдавать отчет в том, что Другой Мне несоизмерим, так как соизмеримость предполагает определенность, т.е. минимум неизвестности при максимуме известных данных. «В случае понимания другого», – пишет Мерло-Понти, – «проблема всегда является неопределенной, так как только ее решение может задним числом выявить совпадение данных, только центральный мотив той или иной философии, если его понять, придает текстам философа ценность адекватных знаков. Стало быть, существует подхватывание мысли другого с опорой на речь, рефлексия в другом, способность мыслить согласно другому...» [2, с. 234–235]. Иными словами, понимание должно быть направлено не на текст, а на то, что стоит за текстом, подобно тому, как мы интерпретируем жест Другого, исходя не из того, что этим жестом непосредственно демонстрируется, а из системы смыслов, в которую этот жест оказывается включен и из которой он проявляется в телесном движении. «Речь – настоящий жест, и она заключает в себе свой смысл, как жест – свой. Это и делает возможным общение» [там же, с. 240]. Однако здесь мы снова попадаем в уже известную ловушку смыслов: чтобы понять смысл жеста/слова, мы должны быть каким-то образом уже включены в систему порождающих его смыслов, которые сами по себе, вне их подлежащего интерпретации носителя, не существуют. Чтобы понять Другого, мы уже должны иметь общий для нас «конечный словарь», с известными нам обоим лексикой и синтаксисом. Но тогда общение, помимо телесного контакта, есть иллюзия. Существует ли выход из этого замкнутого круга?

Мерло-Понти видит возможность интеллектуального «прорыва» к Другому в том, что за всякой речью или жестом лежит интенция означивания, которая, собственно, и вызывает к жизни «слова другого». Эта интенция не является изначально ясной и отчетливой, она сама располагается на довербальном уровне и обретает смысл в процессе вербализации в акте парадигматического и/или синтагматического выбора, который является в данном случае не столько мыслительной операцией, сколько стремлением «феноменального тела» к обретению внутреннего равновесия и восполнению нехватки, лежащей в основе желания общения. Что это за нехватка, Мерло-Понти нигде не объясняет напрямую, но можно представить себе, что философ имеет в виду нечто аналогичное «жизненному проекту» Ж.-П. Сартра, связанному с желанием «присвоения» «бытия-в-себе», превращения его в «бытие-для-себя». Но для Мерло-Пон-

ти, хотя у него порой и звучат сартровские нотки¹ страха перед Другим, все-таки присутствие Другого является не столько источником перманентной тревожности – как вынужденное и непреодолимое препятствие на пути заведомо бесплодной, именно из-за существования Другого как носителя своего собственного, отличного от Моего «жизненного проекта», попытки реализовать собственный, мой, «проект», сколько источником моего внутреннего преобразования, «синхронной модуляцией моего собственного существования, преобразованием моего бытия» [там же]. Посредством речи Другого мы учреждаем себя: «Мы живем в мире, где речь учреждена» [там же]. Иными словами, в общении главное – не слова, а та «нехватка», что стоит «за» словами и производит речь; именно ее склонен Мерло-Понти именовать «интенциональностью», понимаемой в качестве (вспомним!) «формулы единого поведения перед лицом Другого».

Итак, не собственно биологическое тело человека, а именно «феноменальное тело», вбирающее в себя также способ употребления человеком собственной телесности² – демонстрацию, сексуальность, жест, речь, – является тем, что «укореняет» Меня не только в мире, но и в Другом. Понимание Другого – не только и не столько познавательная операция, сколько «гармонизация» моих интенций с интенциями Другого. «Общение, или понимание жестов, достигается во взаимности моих интенций и жестов другого, моих жестов и интенций, читающихся в поведении другого. Всё происходит так, как если бы интенции другого населяли мое тело, а мои интенции населяли тело другого» [там же, с. 242]. Смыслы не заложены ни в действиях Другого, ни в моих действиях – они самопорождаются «на границе» между Мной и Другим. Смысл не дан изначально, как бы будучи прописанным в некоем трансцендентальном «словаре» значений, имманентном сознанию – смысл жеста «понимается, то есть улавливается посредством действия наблюдателя» [там же]. Акт понимания жеста, действия Другого всегда предполагает прямое действие с Другим, возможно (об этом Мерло-Понти предпочитает не писать) даже насильственное....

Однако есть различие между жестом и словом: «Словесная жестикуляция, наоборот, имеет в виду мысленный пейзаж, который поначалу не является данным каждому и которым она обладает как раз для того,

¹ Сравним, например: «Человек не показывает свое тело просто так, и когда он это делает, его сопровождает либо страх, либо желание очаровать. Ему кажется, что чужой взгляд, обзирающий его тело, похищает его у него самого, или, напротив, демонстрация своего тела делает другого беззащитным, и этот другой тем самым будет обращен в рабство» [2, с. 221] и знаменитую сцену из автобиографической повести Сартра «Слова», когда маленький герой этого повествования впервые ощутил присутствие Бога как внешней, постоянно наблюдающей его инстанции: «Играя со спичками, я прожег маленький коврик. И вот, когда я пытался скрыть следы своего преступления, господь бог вдруг меня увидел – я ощутил его взгляд внутри своей черепной коробки и на руках; я заметался по ванной комнате, до ужаса на виду – ну просто живая мишень» [9, с. 411].

² «Способ употребления человеком своего тела трансцендентен по отношению к телу как биологическому бытию» [2, с. 246].

чтобы наладить общение. Но то, чего не дает природа, предоставляется в данном случае культурой. Имеющиеся значения, то есть предшествующие акты выражения, основывают в среде говорящих субъектов общий мир, к которому отсылает актуальная и новая речь, как жест отсылает к осязательному миру. И смысл речи есть не что иное, как форма ее обращения с этим языковым миром или форма модуляции на этой клавиатуре уже имеющихся значений. Я схватываю его в неделимом акте, столь же кратком, как крик» [там же, с. 243].

Но, в свою очередь, содержание культурных объектов становится таковым не иначе, как благодаря латентному присутствию в них Другого: «В культурном объекте я ощущаю скрытое под покровом анонимности близкое присутствие другого. Некто использует трубку для того, чтобы курить, ложку, чтобы есть, звонок, чтобы позвать кого-нибудь, и именно через восприятие человеческого действия и другого человека могло бы подтвердиться восприятие культурного мира» [2; с. 442].

Итак, намечается некий узел, цепочка связей в структуре Моего «феноменального тела»: мое биологическое тело – его способность к восприятию и действию – направленность действия «на» («интенциональность») – Другой как тот, на кого направлено действие – само действие, опосредованное «мысленным пейзажем», предполагающем культурные смысловые основания – культурный объект как носитель культурных смыслов – Другой как источник культурных смыслов, чье присутствие просвечивает в каждом культурном объекте – Я Сам как «феноменальное тело», как «точка сборки» культурных смыслов, порождаемых Другими. Таким образом, именно посредством Другого Я – не как некая общая объективная идея (которая уже содержит в себе парадоксальность, ибо как Я могу говорить о «Я» Другого, если не имею к нему непосредственного доступа?³), а как конкретное «феноменальное тело» – включаюсь в культуру, время, историю. «Первое среди культурных объектов и то, благодаря чему все они существуют, – человеческое тело как носитель определенного поведения» [там же, с. 444]. Подобно тому, как Я имею доступ к своей телесности в полноте ее ощущений и восприятий лишь посредством Другого, восполняющего изначальную нехватку касаний, Я имею доступ к культуре – в ее опосредованности Другим, а к Другому – в его включенности в непосредственно окружающее меня культурное пространство.

³ Мерло-Понти сам указывает на невозможность объективно помыслить Другого: «Существование другого создает трудность и является скандальным для объективного мышления... Существует два и только два типа бытия: бытие в себе, которое есть бытие объектов, расположенных в пространстве, и бытие для себя, которое есть бытие сознания. Но ведь другой оказался бы передо мной в виде бытия в себе и, однако, он существовал бы и для себя, он требовал бы от меня для его восприятия противоречивой операции, поскольку я должен был бы одновременно отличать его от самого себя и, следовательно, располагать его в мире объектов и вместе с тем думать о нем как о сознании, то есть как об особом типе бытия, не имеющего своего внешнего вида и составных частей, в которое я имею доступ только потому, что оно есть я сам... Таким образом, для других и для множественности сознаний не существует места в объективном мышлении» [2, с. 445].

Поэтому, наряду с телесным касанием, апогеем которого выступает сексуальность, как бы преодолевающим пространственное различие между Я и Другим, восприятие «культурных объектов» представляется еще одним привилегированным путем к пониманию Другого. С его помощью Я стремится преодолеть не только пространственные, но и временные «зазоры» между нами, включаясь в единство культурного поля посредством пользования теми же вещами, что пользовался Другой. Вне такой «телесной» преемственности, вне наследования и сохранения, таким образом, распадается не только «связь времен», но и связь людей⁴. Отказ от Другого, отчуждение, стремление обрести себя исключительно в Себе Самом, объективизация отношений с Другим – все эти пути равно ведут в тупик, как для индивида, так и для социума. Причина этого скрывается в том, что, согласно Мерло-Понти, Мое тело и окружающий Его мир не суть завершенные в себе объекты, связанные исключительно физическими функциональными отношениями. «Я имею мир в виде незавершенного индивида благодаря моему телу, являющемуся возможностью этого мира. Я воспринимаю положение объектов через положение моего тела или, наоборот, положение моего тела через положение объектов» [там же, с. 447]. Ни Я, ни мир не являются завершенными в-себе вещами, они находятся в процессе перманентного взаимоформирования. Но, поскольку мир оказывается незавершенным без Я, а Я, как уже отмечалось выше, в своей изначальной телесности всегда испытывает нехватку Другого, связанную с неполнотой ощущений и восприятий тела индивида, связка «Я-Другой-вещи» в своей постоянной открытости оказывается принципиально незавершенной. А если связь времен немыслима вне связи с Другим, то незавершенность понимания Другого предстает, таким образом, в качестве потенциальной бесконечности, открытости времени и выступает... залогом бессмертия Моего, если не физического, то «феноменального» тела!

Без прорыва к Другому, без заключения с ним договора, предоставляющего Другому место во Мне, а Мне – места в Другом, без создания «междумирия», разделяемого Я с Другими, Я, взятое исключительно как мыслящее *Cogito*, перед которым Другие предстают как конституируемые Им объекты, оказывается обречено на такую же объективизацию Себя Другим, и, как следствие, на отчуждение *от*. Однако Мерло-Понти указывает на возможность не столько избежать отчуждения вообще (это, в конечном счете, невозможно), сколько придать ему, отчуждению, позитивный характер *для*: «Без взаимности не существует *Alter Ego*, поскольку мир одного обволакивает мир другого, *так что один чувствует себя отчужденным в пользу другого*» (курсив мой. – В. Ф.) [там же, с. 455].

⁴ Примером этому может служить ситуация в современной России, где длительное принудительное забвение собственной истории и культурной укорененности привело сегодня к формированию общества с критической степенью атомизации и отчуждения, в котором «внутренний» Другой – «Иной» – воспринимается как источник потенциальной скрытой угрозы, а «внешний» – «Чужой» – вообще как враг.

Но парадоксальность и трагизм Моего существования с Другим заключается в том, что «это междумирие все равно является моим замыслом, и было бы лицемерием думать, что я желаю блага других так же, как своего, поскольку сама эта привязанность к благу другого идет от меня» [там же]. В конечном счете, из клетки Я окончательно не вырваться. Телесный контакт с Другим, акт коммуникации, отчуждение Себя в пользу Другого, чаемая взаимность, обретаемое единство – всё это краткие, единичные вспышки смысла, обретаемые в мгновения усилий Я вырваться за пределы Себя Самого, за пределы своего вынужденного солипсизма.

Однако именно здесь Мерло-Понти видит проблеск надежды. Осознавая свою, в конечном счете, неизбывную замкнутость в себе, в своем теле и сознании, и рефлексировав над ней, Я в результате строю солипсическую философию, но, даже «делая это, я допускаю общность говорящих людей и адресуюсь к ней»... «Отказ от общения – это тоже одна из форм общения. Переменчивая свобода, мыслящая природа, неустранимый фон, неопределяемое существование обозначают во мне и другом границы любого сочувствия, приостанавливают общение, но не уничтожают его. Если я имею дело с незнакомцем, который еще не сказал ни единого слова, то я, конечно, могу думать, что он живет в другом мире, где мои действия и мои мысли не заслуживают места. Но стоит ему сказать хотя бы одно слово или сделать жест, выражающий нетерпение, то он сразу перестает быть внеположным по отношению ко мне.... Всякое существование решительно внеположно другому лишь тогда, когда оно пребывает в праздности и довольствуется естественным различием» [там же; с. 460].

От простых восприятий телесных касаний и влечений к Другому, окрашенных сексуальностью, – до включенности в единое культурное пространство с Другим посредством телесного пользования вещами – «культурными объектами», когда-то испытывавшими касание Другого, – таковы пути преодоления отчуждения *от* Другого для того, чтобы испытать краткий миг отчуждения *для* Него; миг, открывающий дорогу к ощущению бессмертия «феноменального тела», формируемого, конституируемого Мною в интерсубъективном единстве с Другими – кратком единстве, в котором перестает существовать различие между нами: таков путь преодоления «праздности» и «естественного различия», загораживающих нам путь к пониманию Другого.

Из анализа довольно путаных построений феноменологии телесности, предлагаемой Мерло-Понти, напрашивается фаустовский вывод: «В начале было дело», – понимание Другого немислимо в рамках исключительно спекулятивного мышления, стремящегося к «объективности». Понимание Другого требует непосредственного взаимодействия, контакта, прямого действия по отношению к Другому, совместно с ним и для Него; акта, в котором задействована непосредственно данная Мне телесность. Мерло-Понти как бы пытается наметить черты новой рациональности – рациональности тела, а не рассудка. Вопрос, удалась ли эта затея, – остается открытым, но «за попытку – спасибо»...

Сам Мерло-Понти полагал, что «наши вопросы не всегда содержат в себе ответы, и повторять вслед за Марксом, что человек ставит только те проблемы, которые может разрешить, значит реставрировать теологический оптимизм и постулировать законченность мира» [там же, с. 505]. Существование Другого и тем более попытка понять Его есть прямой вызов завершенности познания и попытке утверждения абсолютной истины в ее самоудовлетворенности и успокоенности. Другой всегда будет являться вызовом, требующим ответа, и в таком диалоге действия формируются, конституируются, проявляются черты как Меня, так и Другого. Понимая Другого, Я понимает Себя самого, а именно это и было провозглашено целью философии, по крайней мере со времен Сократа.

Литература

1. Сартр Ж.-П. За закрытыми дверями / Ж.-П. Сартр // Экзистенциальный театр. – М. : АСТ, 2010. – 220 с.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента–Наука, 1999. – 606 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М. : Дом Интеллектуальной Книги, 1999. – 336 с.
4. Вдовина И. С. Предисловие / И. С. Вдовина // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб. : Ювента–Наука, 1999.
5. Мерло-Понти М. В защиту философии / М. Мерло-Понти. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1996. – 248 с.
6. Бергсон А. Материя и память / А. Бергсон // Творческая эволюция. Материя и память. – Минск : Харвест, 1999. – С. 414–670.
7. Мерло-Понти М. Всюду и нигде / М. Мерло-Понти // Мерло-Понти М. В защиту философии. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1996. – С. 99–141.
8. Эпштейн М. Философия тела / М. Эпштейн // Тульчинский Г. Тело свободы. – СПб. : Алетейя, 2006. – С. 9–195.
9. Сартр Ж.-П. Слова / Ж.-П. Сартр // Стена. – М. : ИПЛ, 1992. – С. 365–479.