

## ПРОБЛЕМЪТ ЗА ТЯЛОТО ВЪВ ФИЛОСОФСКИТЕ КОНЦЕПЦИИ НА Е. ЛЕВИНАС И М.

МЕРЛО-ПОНТИ

ВЕСЕЛИНА СЛАВОВА

Идеята за диалог между Мерло-Понти и Левинас се основава на факта, че и двамата черпят от общ извор – феноменологията на Хусерл и развиват идеите му за другостта. Въпреки това общо начало пътищата им ги отдалечават от „първоизточника“ (ако критиката и несъгласието с някои основни феноменологически тези могат да се определят като отдалечаване, защото те не могат да прекъснат връзката си с критикуваното, то е важно за тях, предизвикало ги е към размисъл). Стремещт да се открият нови територии на философската мисъл за другия, да се довърши започнатото от Хусерл, макар и в много случаи оспорвано и неприемано, сближава двете философските позиции, но и ги раздалечава в техните цели. Понятията, заложиени от Хусерл (интерсубективност, жизнен свят, хоризонт, тяло), придобиват съвсем ново звучене при Левинас и Мерло-Понти. В този смисъл Хусерл подготвя почвата за развитието на две от най-оригиналните концепции на съвременната ни философия. Настоящата статия ще проследи развитието на идеята за тялото при опита да се конституират идентичността и другостта.

Първата пресечна точка е понятието „жизнен свят“, определено като „хоризонт“ на субекта, на взаимоотношението му с Другия и света. Този „хоризонт“ се явява другото на субекта, несвоео, онова, което му противостои, но в същото време на фона на този „хоризонт“ се конституира субективността.

Връзката с Хусерл е прекъсната именно тук, с развитието на идеята за инкарнираното съзнание. „Жизненият свят“ на Хусерл се развива в понятието *безкрайност* на Левинас и в понятието *свят* на Мерло-Понти<sup>1</sup>. И двамата избират да обосноват критиката на солипсизма чрез идеята за телесността. Трансценденталният субект е телесен. Телесността не се разглежда в биологичен или физиологичен смисъл, а в един феноменологически аспект. Феноменологичното тяло е отнесено към света, открито за него. Това променя определението на понятията иманетност и трансцендетност.

Трансцендирането не е само акт на съзнанието, то е способност на тялото да излиза отвъд себе си, да е открито за другостта – при Мерло-Понти посредством докосването и виждането, а при Левинас – чрез насладата и ероса. Феноменологичното тяло е интенционално подобно на интенционалността на Хусерловото съзнание. Както при Хусерл съзнанието е нагласено към нещата около себе си и ги превръща във феномени, така и тялото е в света, в неговата осветеност, очевидност и сигурност, с което бива нагласено на честотите на другостта, тялото е открито за различното. Тялото е онова, което първо влиза в контакт с битието, то го възприема в неговата целокупност, битието се дава на тялото, преди да се приеме от мисленето. Тялото е открито да „приеме отражението на битието”. То предхожда осветяването на обектите, отваря път на значението, на изразяването – прим. Културната творба (картина, книга) изразява или пояснява епохата. „Значението предшества даденостите и ги пояснява”<sup>2</sup>. То се съдържа в сетивновъзприеманите елементи. Тялото удостоверява, че една мисъл е влязла в контакт със света, изразява го във времето, в което го мисли.

Според Левинас във философията на Мерло-Понти „тялото ще бъде мислено като неотделимото от творческата активност, а трансцендентността – като неотделима от телесното движение”<sup>3</sup>. Трансцендентността се основава на амбивалентността на тялото. Тялото е едновременно усетено (откъм субекта) и усещано (откъм обекта). „То единява субективността на възприемането (интенционалност, визираща обекта) и обективността на изразяването (операция във възприетия свят, твореща културни начини на битие – език, стихотворение, картина, симфония, танц, прояснявайки хоризонтите)”<sup>4</sup>. Левинас подчертава метафизичността на тялото, тялото не е онтологема, защото като такова ще бъде в услуга на същото, то е трансцендиращо, метафизично тяло, обърнато към другостта в различните ѝ форми – нуждата, желанието, наслаждението.

Културата е вид рецептивност. Имаме едновременно умението да се дистанцираме от света, да го възприемаме, но от друга страна ние сме част от света. Когато изразяваме сме едновременно и субекти на света и част от него. Приемаме/ възприемаме и изразяваме. Дистанцираме се и се потапяме. Тялото е двойствено, то може да затваря субекта в себе си като удовлетворява неговите

необходимости, да го откъсва от другостта, но в същото време то е излаз отвъд себе си, то е трансцендиране. Дори потребността не се разбира в един чисто биологичен или физиологичен смисъл, а по-скоро интерпретирана като стремеж към наслада става част от културата. В този смисъл тялото дава своя принос за умножаването ѝ, за едно културно съзиждане, основано на отношението с Другия, на отговорността към него. Въплъщението е невъзможност да избягаш от себе си и от отговорността си. Феноменологичното тяло е тяло в контекста на една етична относимост, не дори съотносимост. За да се преодолее Същото, трябва да се действа от Мен към Другия невъзвратно. Да не се очаква благодарност, тя ще ни върне към същото (своето). Резултатът да е безотносителен към действащия. Постъпката да има резултат в друго време, не в моето. Според Левинас по-важно е да сме отговорни за Другия като такъв, отколкото за конституирането на света и на другостта в съзнанието като феномени. Понятието „хоризонт” при Хусерл се модифицира в понятието „безкрайност” при Левинас, от епистемологията се преминава към етиката.

Развитието на идеята за тялото по този начин, променя разбирането за трансцендиране. Трансцендирането като „излаз отвъд” при Мерло-Понти се отъждествява с докосването и виждането, а при Левинас – с насладата и ероса. Трансцендирането според Левинас е преодоляване на същостта в отношението на Аза с другостта, проявена под формата на свят. То е отказ от всякакъв вид иманентизъм, без това е невъзможно да носим отговорност. Оттук нататък пътищата между двамата се разделят. Идеята на Мерло-Понти се доближава много до тази на Хусерл, развита в „Кризата...” – „Жизненият свят, пише той, и принадлежащите му характеристики са положени върху дълбоката основа от безмълвни “мнения”, втъкани в нашия живот”<sup>5</sup>. Понятието жизнен свят не е обективна реалност, а по-скоро предобективен, предтеоретичен свят, в който нещата и аза не са сами за себе си, а едни за други. “Жизненият свят” е субективен свят, неговото изследване е път към трансценденталната субективност. Новото е, че върху това понятие Мерло-Понти изгражда своята феноменологична концепция като въвежда две ключови думи – *СВЯТ* и *ПЪТ*.

Това са понятия, които запълват празнотите на Хусерловата теория. Мерло-Понти се опитва да възобнови диалога между света и възприемащото

тяло. Според него не трябва да търсим отговор на въпроса що е свят, а потапяйки се във възприятието да “осветим” себе си чрез света и света чрез себе си. Тялото заема средишно място в конституирането на света, заради своята нееднородна природа, то е едновременно възприемано и възприемащо, т.е. то е единосьчно с останалия свят, съставен от плътности.

Мерло-Понти търси основанията за връщане към естествената нагласа, разбирана като предхождаща натурализма, тя е нагласеността, в която пребивават неразличени субекта и обекта. Той полага именно този предмисловен пласт, т. нар. *Urdoxa*, в който все още се изключват всички амбивалентни понятия – “доксата на естествената нагласа е *Urdoxa*, тя противопоставя на изначалността на теоретичното съзнание изначалността на нашето съществуване”<sup>6</sup>. В тази изначалност, ние откриваме и мястото на телесността като белег за моята специфичност спрямо всичко останало, но също и като главен конституент при постигане на другия и на веществеността. “Дори само докосвайки нещата, в естествената нагласа, ние знаем много повече, отколкото теоретичната нагласа може да ни каже...”<sup>7</sup>

Тялото спада към онези “пред-дадености”, които или са “вече конституирани”, или “никога не са напълно конституирани”, т.е. нашето съзнание никога не върви редом с тях, а или избързва, или изостава. Ако решим да интерпретираме тялото, или го оставяме в мистерията на безсъзнателността, или прехвърляме съзнателността върху него, превръщайки го в предмет. Доближаването до телесността става посредством умението ѝ да бъде възприемаща и възприемана.

*Възприятието* е най-близкостоящото до предобективната действителност и като такава, то има най-голяма феноменологична стойност. Подобно на Хайдегер, Мерло-Понти подчертава мистичността на “дивото битие” и неговата неподатливост на обяснения. “Светът е това, което възприемам, но неговата абсолютна близост, веднага щом я проверя и изразя, също се превръща необяснимо, в неизлично разстояние. “Естественият човек” държи двата края на веригата”<sup>8</sup>. Подхождането към “дивото битие” се осъществява по пътя на “*перцептивната вяра*” в нещата. Под перцептивна вяра следва да разбираме вяра във видимото, вяра в това, “че съм включен в света чрез моя поглед...”<sup>9</sup>

Възниква въпроса как да обосновем предсъзнателното, без да накърняваме неговата цялост като използваме мислещото аз. Вариантът, който се предлага тласка нещата в света на необяснимото, на тайната и скритостта и се позовава на интуицията. Вместо да мистифицира света, Мерло-Понти предпочита да оголи неговата същност, свеждайки я до възприятието. Основната теза е, че между света и възприятието не бива да има дистанция, затова не бива да насочваме усилията си към отговор на въпроса “защо”, а по-скоро да премислим въпроса “как”. Оттук преобладава есеистичността на изложението, а също и подчертания интерес към изкуството и по-определено към живописата като сфера, подчинена на интуицията и законите на видимостта.

Във всяко възприятие имаме несигурност, но все пак остава нещо, което го прави неизменно, а именно това, че всеки опит принадлежи на света. “Успял съм да извикам света и другите при мен и да поема път на рефлексията само защото първо съм бил извън себе си, в света, при другите, тъкмо този опит идва да подхранва моята рефлексия във всеки момент”<sup>10</sup>. Предрефлективното пребиваване в света е пребиваване в другостта, неосъзналото себе си е извън себе си в изначална неразличимост с другостта на света.

*Око* о има привилегирован статут за философията на Мерло-Понти. То е предмисловен проект към света. Склопените или невиждащите очи на мъртвеца го затварят в самия него, докато живите очи ни откриват за света и другите. “Самозадвижващ се инструмент, средство, което създава своите цели, окото е това, което е било развълнувано от определено въздействие на света и го възстановява във видимото чрез следите на ръката”<sup>11</sup>. Виждането заличава разликата между виждащо и видимо, субект и обект, “виждането не е някакъв модус на мисленето или присъствие за себе си: то е средството, дадено ми, за да бъда отсъстващ от самия себе си...”<sup>12</sup> В невъзможността да отъждествявам и различавам, аз съм изведен от себе си, но аз съм и виждан от себе си. Приближаването до огледалния ми образ не ме слива с него, аз гледам на себе си като на друг, това ме отдалечава от мен самия, но ме доближава до другия. Има дистанция, която налага виждането, когато виждам между мен и нещата има празнота, разстояние, същото е когато виждам себе си. Когато се оглеждам в огледалото аз виждам другостта си, но мисълта ме връща при моята самост, тя

ми напомня, че това, срещу мен е мой образ и че аз си въобразявам своята другост. По този начин моята мисъл не оставя да просъществува моята другост, тя я провъзгласява за илюзия, за измама. Но всъщност това е един от начините аз да мога да се обърна срещу себе си и да видя себе си (другия е да се видя в очите на другия).

Аз гледам към Другия е вече равностойно на Аз виждам другия, при една такава центрирана позиция на погледа, аз изключвам автоматично онова, което не влиза в обсега на зрението ми. Видимото е познато, онова, което е останало извън моето виждане е пред-видимо по своята същност като възможно да бъде виждано. Онова, което не предполага такава възможност бива отхвърлено като невидимо. Тази центрирана гледна точка може да бъде променена, ако се появи другото гледане, т.е. не говорим за универсалното виждане, а за взаимното гледане (не разглеждане, не оглеждане, не вглеждане) – аз гледам и едновременно с това съм гледан (допускам, че някой би могъл да ме гледа, тъй както аз адресирам своя поглед).

Гледането трябва да се превърне в акт, а не в намерение, да проследява другостта, да я оставя в нейното разгръщане. Метафизика на гледането е възможна, когато има пресичащо действително, действащо гледане на Аз и Друг.

Левинас изразява несъгласието си с феноменологията на Хусерл и Мерло-Понти именно в този пункт. За него общението между мен и Другия се осъществява не в „светлината” на видимото, а по-скоро в сферата на разговора като призив от Другия към мен, на който аз съм длъжен да отговоря. Симетричното отношение между Единия и Другия, осъществено в „хоризонта” на света, бива преобърнато в асиметрично такова, при което аз съм обременен с вина и отговорност не само за своите действия, но и за тези на своя събрат. Виждането е заменено със словото, а това се отразява на концепцията за тялото и съответно другостта.

Въпреки, че за Левинасовата философия, тялото няма толкова основополагащо значение, както при тази на Мерло-Понти, то има поддържаща роля при разгръщането на идеята за другостта. Тялото като проблем присъства в основните произведения на философа, отношението към него търпи развитие заедно с развитието на идеята за Другия, за етиката като първа философия,

докато в крайна сметка се стига до един особен, привилегирован статут на тялото, възприемано като Лице.

В ранните съчинения на Левинас тялото е интерпретирано като проблем от феноменологията, който допуска нов начин на мислене, в „Теория на интуицията във феноменологията на Хусерл” той подчертава, че заслугата на Хусерл се състои в реификацията на съзнанието<sup>13</sup>. Във „Времето и другото” тялото е определено като „онтологично събитие”<sup>14</sup>, с което се поставя границата между Мен и Себе си. Тези идеи подготвят почвата за зрелия период, в който се появява „Тоталност и безкрайност”, когато тялото ще се разглежда в неговата двойственост и нееднозначност.

Тялото се появява при прокарването на разликата между нуждата, потребността и желанието и по-точно „метафизическото желание”, която от своя страна стои в основата на разликата между онтология и метафизика, разбираана като етика. Тялото като „онтологично събитие” затвърждава идеята за тоталността на същото. То затваря субекта в границите на неговата самодостатъчност. Да имаш тяло означава да си ограничен, да имаш потребности, които трябва да задоволяваш, за да подсигуриш съществуването си. Телесността в този случай е мост от съществуването към съществуващото, т.е. от безличната наличност на „il y a” към телесното аз, затворено в непроницаемата си монадичност<sup>15</sup>. Това е още една идея, заложена в ранните произведения на Левинас и доразвита в „Тоталност и безкрайност”. Потребността е различна от желанието, доколкото служи на тъждественото, тя превръща другото в свое. „Да бъдеш тяло значи да имаш време сред фактите да бъдеш Аз, макар че живееш в Другото”<sup>16</sup>, това означава да имаш способността да у-своя-ваш другото. Стремещт към насищане на потребността е стремещ към наслаждение, щастието е удовлетворяване на потребностите. Удовлетворяването на потребностите не претопява Другостта, а я използва. Поставянето на удовлетворението на потребностите като самоцел изключва отношението с Другия, втвърдява Аза в неговата тъждественост. Наслаждението е „егоизмът на живота”. То е преди рефлексията, но и след емоцията. Едновременно затваря субекта в неговата самодостатъчност, но допуска другостта на световите обекти, макар и в едно присвояване, в превръщането им в същото на аза. И все пак нещата,

необходими, за да живея, не са просто средство, а „благодатта на живота”, азът има отношение към тях, доколкото те са „радостта от живота”<sup>17</sup>.

Те са неща, различни от моята субстанция, но я конституират – те определят цената на моя живот. Тази нееднозначност на потребността поставя основите на съотнасянето с Другия. Конституирането на аза чрез световите дадености, макар и подчинени на неговата наслада, затворени в неговия егоизъм, допуска съществуването на другостта в себе си. Да не забравяме, че тялото е собствената ни другост, много често непреодолима и неусвоима. В определението за угодата и удоволствието също е заложена тази двойственост не са „не власт от една страна и зависимост от друга, а власт в тази зависимост”<sup>18</sup>. Това означава, че аз владее потребностите си, подчинявам ги, овладявам другостта си, включително тялото, но в същото време аз оставам зависим.

Левинас прави нов прочит на Хусерловата теза, че обектът на представата се различава от акта на представяне. „Азът на представата е естественото преминаване от отделното към универсалното”<sup>19</sup> – това е класическото разбиране за представа и познание, на което Левинас противопоставя способността на аза да се наслаждава на живота. *Наслаждението* има друг вид интенционалност, различна от интенционалността на *представата*. Интенционалността на представата няма връзка с метафизическото отношение (откритостта към Другия), тя е съзнание за обект и има познавателен характер. Разликата между двата вида интенционалност се състои в това, че имаме тяло, което е самото „възпроизвеждане на представата за живота”, различна от тази на мисленето, представа, положена преди всяка рефлексия. Тялото ни вписва в контекста на живеене, с екстериорността, със способността си да трансцендира към Другостта. „Тялото е постоянно оспорване на привилегията, дадена на съзнанието да „задава смисъл на” всяко нещо; тялото живее именно като такова оспорване”<sup>20</sup>. Интенционалността на „да живееш от ...” (на наслаждението) не е конститутивна не заради своята невъзможност да конституира, а поради промяната на посоката на конституирането. Сетивността превръща конституираното в условие. Нещата са в някакъв „терен”, „среда”, достъпна за всеки, те не съществуват в система, а



са подвижни, не са нечие притежание. Човекът става част от тази среда, той си създава „дом” в нея, култивира част от нея.

Насладата е безкористна игра, без онтологична цел. Тя е безгрижие, вкопчване в света. В потребността човек не се нуждае от Другия, той е егоист, той не иска и не може да общува с Другия, той не забелязва и себе си и Другия, защото е погълнат от насладата. Сетивността конституира задоволството, а не света. Тя се свежда до усещането за крайност.

Аз съм в света, той е хоризонт за мен, но не мога да го мисля, да го превръщам в обект, тъкмо, защото не мога да съм Аз без него. Той ме удържа в опита ми с обектите. Светът „поддържа” азността. Тялото стои в основата на тази поддръжка. Аз съм доколкото имам тялото си и благодарение на него съм положен в света. Тази положеност проправя път към наслаждението. Сетивността е необременена от рефлексията.

Изначално ни е дадено да сме щастливи, да обичаме живота, да му се наслаждаваме. Наслаждението е пълнотата на безкрайността, но и нуждата. Наслаждението е остров сред „стихията”, подложен на нейната намеса, на случайността, непридвидимостта. Това го прави кратко и уязвимо. „Страданието отчайва съществуването, приковано към битието и същевременно обичащо битието, към което е приковано”<sup>21</sup>.

Наслаждението кара човека да се *от дели* като се обвърже с нещата, които го правят щастлив. Затваря го при себе си, „у дома”. Няма смисъла на субект-обектен акт или на пространствено отношение. Само отделилия се Аз може да тръгне към Другия, но този път не е пътя на наслаждението. Тук не става дума за противопоставяне на същ и друг, на крайно и безкрайно. Домът не е част от обективния свят, а обратно – обективният свят е част от дома. „Съзнанието за света е вече съзнание вътре в този свят”<sup>22</sup>.

Наслаждението разкъсва тоталността на битието в трансцендирането към Другия, основана на телесността. То стои в основата на т.нар. „метафизично желание”.

„Метафизичното желание” е различно от обичайното. Обичайното е стремеж към усвояване, потребност, нужда, възстановяване на нещо, което сме имали, но сме изгубили, копнеж по нещо отминало. Постигането на желаното

води до насищане, удовлетворение и го превръща в част от Аза и неговата история. Метафизичното желание не е по нещо изгубено, то е по съвсем чуждото, което никога не ми е принадлежало като свое. Постигането на метафизическото желание не води до насищане, удовлетворение или не-удовлетворение. То се задълбочава все повече.

Да си Аз означава да се „отнасяш към...”, да се търсиш извън себе си, в промените. Възниква резонният въпрос „как Азът не загубва идентичността си в срещата си с Другия?”. Сам по себе си Другият е неподчиним. „Той не образува с мен множество”<sup>23</sup>. Отношението с Другия се осъществява в словото. Разговорът не клони към Тъждество, той едновременно утвърждава Единия като себе си и зачита Другия като друг и превъзхождащ. Разговорът е отдавана, даряване, излизане отвъд собственото. Тази връзка Левинас нарича „религия”.

Трансцендирането не е отрицание. Отрицанието е свързано с тъждественото, то е свързано с недоволство от едно състояние, в което си, и което е част от участта ти. Отричаш нещо настоящо (страдание, болка, самота, недоимък) и се стремиш към нещо друго, противоположното на това. Но това и другото са едно цяло, стремежът да се освободиш от едното и да постигнеш другото състояние те удържа в лоното на Тъждеството на живота. Този стремеж не е воден от метафизичното желание. Той е част от познатото, пред-полаганото, онова, което ми е принадлежало или може да ми принадлежи. Страдащия отрича живота в страдание, но търси неговата другост като живот, той остава в лоното на живеенето. Трансцендирането е излаз отвъд своето към другото, то е утвърждаване на другостта за сметка на самостта. Поставянето под въпрос на Единия от Другия е етика. Другият е мой учител, но не в смисъла на Сократовата майевтика, в която Азът изцяло подчинява Другия. Другият не може да бъде овластен.

Идеята за тоталност е чисто теоретична, а за безкрайност – чисто морална. „Същността на разума се заключава не в осигуряването на човека с фундамент и власт, а в запитването на човека за справедливостта и в приканването му към нея”<sup>24</sup>.

\*\*\*

Значението на тялото за възприемането на другостта е неоспоримо, както за философията на Мерло-Понти, така и за тази на Левинас. Неговата поява се осъществява на различни равнища.

Първо, тялото ни въвежда в света като обект сред обекти, от една страна става посредник между нас и света, от друга подчертава зависимостта ни от световото – чрез тялото ние оцеляваме, препитаваме се с труд.

Второ, чрез тялото се конституирам като точно това аз. Макар и случайно, само аз съм с това тяло, то е моята идентификация. Наличието на тяло едновременно затвърждава моята същост и предполага трансцендирането към една другост. Дотук възгледите на двамата философи не се различават съществено. Разликата настъпва, когато Левинас прекратява темата за интересубективността като част от философията на тоталното. С въвеждането на конкретното, асиметрично отношение Аз-Друг се излиза от сферата на онтологията и се навлиза в тази на етиката.

Оттук следва, че именно чрез посредничеството на тялото откривам Другия. Като телесно присъствие той е непроницаем, неговата същност се явява в лицето едновременно като тяло и „другояче” на тялото.

#### БЕЛЕЖКИ

1. Вж. изследването на Zielinski, A., *Lectures de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Presses Universitaires de France, 2002.
2. Левинас, Е., *Хуманизъм към другия човек*, СОНМ, София, 1997, с. 19.
3. Левинас, Е., *Хуманизъм към другия човек*, СОНМ, София, 1997, с. 22.
4. Ibid. с. 24-25.
5. Мерло-Понти, М. *Видимото и невидимото*, КХ, София, 2000, с.15.
6. Мерло-Понти, М., *Философът и неговата сянка*, КХ, София, 1996, с. 14.
7. Ibid.
8. Мерло-Понти, М. *Видимото и невидимото*, КХ, София, 2000, с. 20.
9. Ibid. с. 38.
10. Мерло-Понти, М. *Видимото и невидимото*, КХ, София, 2000, 59.
11. Мерло-Понти, М., *Философът и неговата сянка*, КХ, София, 1996, с.162.
12. Ibid. с. 184.

13. Levinas, E., Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl, Paris, Vrin, 1978, с. 32.
14. Левинас, Е., Времето и другото, СОНМ, София, 1995.
15. Levinas, E., De l'existence a l'existant, Paris, Fontaine, 1947, с. 26.
16. Левинас, Е., Тоталност и безкрайност, УИ „Св. Кл. Охридски”, София, 2000, с. 87.
17. Левинас, Е., Тоталност и безкрайност, УИ „Св. Кл. Охридски”, София, 2000, с. 82.
18. Ibid. с.84.
19. Ibid. с. 96.
20. Ibid. с. 98.
21. Ibid. с.115.
22. Ibid. с.121.
23. Ibid. с. 15.
24. Ibid. с.62.