



Yulia Barasheva

The Problem of Intersubjectivity in the Michel Henry's
Phenomenology of Flesh

“ The article treats intersubjective problems as a constitutive part of Michael Henry "philosophy of life." It is shown how in the context of phenomenological tradition i.e. against the background of Husserl's and Levinas's theories Henry makes intersubjective problems radical and explains how relations between "I" and the Other are possible. Life and our birth are shown as these possibilities. As a means of radicalization of the philosophical language of intersubjectivity Henry suggests a preliminary alliance of the philosophical and theological languages. The article discusses this suggestion.

Keywords: intersubjectivity, life, the Other, alive body, physical body, flesh, Mit-sein. ”

УДК 165.745

Интерсубъективная проблематика в "феноменологии плоти" Мишеля Анри

Юлия Барашева

В статье анализируется интерсубъективная проблематика как составная часть "философии жизни" Мишеля Анри. Показывается, что в контексте феноменологической традиции, а именно на фоне теорий Гуссерля и Левинаса, Анри радикализирует интерсубъективную проблематику, проясняя саму возможность возникновения между Я и другим каких-либо отношений. Жизнь и наше рождение раскрывается в качестве этой возможности. Рассматривается предложенный Анри предварительный союз философского и теологического языка для такой радикализации философского анализа интерсубъективности.

Ключевые слова: интерсубъективность, жизнь, другой, живое тело, физическое тело, плоть, "бытие-с" (Mit-sein)

Целью данной статьи является короткое введение в "феноменологию плоти" Мишеля Анри, представителя широкого движения в современной феноменологической философии, которое со времен выхода в свет работы Доминика Жанико "Теологический поворот во французской феноменологии" [4] связывается с тенденцией пересмотра основ феноменологического рассуждения, стремлением переступить через границы непосредственно явленного. Жанико было заимствовано выражение Хайдеггера "феноменология невидимо-

го", в рамках которой преодоление видимой феноменальности мира означает переход в *иную феноменологию*.

Высказыванием "любые реальные единства суть "единства смысла"" в § 51 Идеи I Гуссерль подытожил идею классического понимания сущности феноменологической редукции, в границах которой мир понимается не как единство вещей и фактов, но как единство операций по "наделению смыслом" (Sinnggebung) этого мира, как "гераклитовская река" возникновения смыслов. В центре рассуждения Гуссерля оказалось интенциональное сознание, и можно сказать, что собственно к нему и был сведен мир вещей и фактов. Левинас иронично заметил в этом отношении, что, принимаемая за реалистическую, гуссерлианская теория утверждает, что "объект сознания, отличный от сознания, является чуть ли не продуктом познания, как "предложенный" последним "смыслом", как результат Sinnggebung" [1, с.144].

"Новая французская феноменология" или "феноменология невидимого" намерена отказаться от субъективизма и трансцендентального идеализма гуссерлианской феноменологии, поскольку понимает последний как рецидив возврата к прежней метафизике. Представители новой феноменологии пытаются найти подход к проблеме возникновения смысла в мире без того, чтобы свести эту проблему к вопросам "смыслонаделения" мира благодаря работе интенционального сознания. Так в "Феноменологии восприятия" Морис Мерло-Понти обращается к "спонтанному смыслу" (sens spontané), а в "Видимом и невидимом" к пласту *видимых* явлений добавляет изнанку *невидимого* основания; в "Тотальности и Бесконечном" Эммануэль Левинас рассуждает о лице как источнике обращения Другого, в котором заключено все содержание "смыслонаделения"; Поль Рикер в своих работах обращается к феномену символа с его "избытком смысла", который вообще не относится к работе сознания; а Жан-Люк Марион в "феноменологии данности" утверждает следующее: данное необходимо понимать как некий дар, феноменологическая редукция как раз обнаруживает этот характер данности всего данного — в результате чего проблема смыслополагания подходит к проблеме избыточности данных насыщенных феноменов. Что

касается Мишеля Анри, то в "Сущности манифестации" он продемонстрировал, что сущность жизни, как воплощенной жизни, обращает нас к проблеме ее воплощения в некотором аффективном пространстве, которое предшествует сознанию и даже делает его возможным.

Работы большинства названных представителей французской феноменологии "теологического поворота" уже имеются в русском переводе, в отличие от творчества Анри, чьи основные работы не переводились до сих пор ни на украинский, ни на русский языки. Переводом небольшого фрагмента из работы "Воплощение. Феноменология плоти", а именно — ее двух последних глав, нам хотелось познакомить читателей со своеобразным стилем письма этого французского феноменолога, который здесь стремится актуализировать христианское понимание общности так, чтобы рассуждение начиналось не из утверждения различий, а тематизации существующего общего основания между нами, которое Анри называет "жизнью".

Невидимость плоти

В значительной мере феноменология телесности Анри оказывается феноменологией аффектов, аффективного восприятия. Анри анализирует ту очевидность принадлежности мне тела, которая дана в ощущениях. В отличие от прежних феноменологов телесности, Гуссерля, Мерло-Понти, тематизируя телесность, он хочет устранить дуальность видимого и невидимого в структуре нашего тела. И категорически постулирует принципиальную невидимость феноменологизируемой телесности. Как мы покажем ниже, это имеет важное значение в разворачиваемой соответственно феноменологии интерсубъективности.

Ответ на вопрос, что такое "моя плоть", Анри находит в плоскости "подлинного ощущения". Различие живого тела и физического тела, введенное Гуссерлем, в данном случае приобретает такую особенность — первое способно к ощущению, а второе относит человеческое тело к ряду мировых вещей. Как пишет Анри, — тематизируя подлинную плоть, нельзя остановиться на

ответе, предлагаемом Мерло-Понти, где плоть мыслится в единстве видящего/видимого, чувствующего/чувствуемого и т.д. — поскольку в ситуации двух рук, касающихся одна другой, следует заметить, что невозможно одновременное ощущение руки как чувствуемой и чувствующей. Ощущает лишь плоть; и когда рука останавливается на своей руке, как предмете, как мировой вещи, она относит ее к ряду физических тел, а это уже не "мое тело" как плоть. Всякое прикосновение плоти должно быть расцвечено переживанием. Строгое или/или касания и существования в затронутости указывает на то, что плоть как тело подлинного восприятия не может быть из мировой толщи. Плоть невидима и ее способность к восприятию полагается не из возможности частного тела. "Наше объективное тело (Körper) приобретает значение быть способным к восприятию; но редуцированное к себе самому, своим условиям как "вещи", своему вещному характеру, оно ничего не ощущает. Глаз не видит. Видит лишь наша плоть, наша душа, как сказал Декарт" [5, с.316].

Напротив, тело материального универсума — это тело, организованное согласно физическим законам, которое ничего не ощущает и не воспринимает. "Оно не ощущает и не воспринимает самого себя, оно не любит и не жаждет себя. И еще в меньшей степени оно ощущает, воспринимает, любит и жаждет что-то из окружающих его вещей" [5, с.14]. Задачей предпринимаемого исследования становится описание такого тела, которое переживает все то, что его касается в мире, то как оно переживает мир, будучи воплощенным, а также само это воплощение. В предисловии к "Воплощению" Анри дает терминологические прояснения касательно обозначенного различия в структуре телесности, и тело "материального универсума" называет "физическим телом" (corps), а тело переживания — плотью (chair).

Ниже мы рассмотрим ключевые положения феноменологии телесности или феноменологии плоти Анри в ее связи с интерсубъективной проблематикой. Это положения 1) о сущности "моей возможности" и 2) "плоти" как общем для "меня" и "другого" месте "воплощения в жизни". Проблематика обоих положений является также важной в контексте анализа той позиции,

которую занимает Анри по отношению ко всей предыдущей феноменологической традиции: развивая идею "моей возможности" Анри стремится показать неправомочность аналитики кинестетической возможности живого тела у Гуссерля, а располагая тело "я" и тело "другого" *по одну сторону*, Анри дистанцируется от Левинасовского решения тематизировать невидимую плоть через разрыв "моей" и "другой телесности". Но прежде обращения к интерсубъективной проблематике следует прояснить базовые основания феноменологии жизни Анри в их связи с классической феноменологической традицией.

Радикальная феноменология Мишеля Анри: явление самого явления

Феноменологический проект Анри также называется "радикальной феноменологией", где под радикализацией понимается пересмотр оснований, на базе которых выстраивается все феноменологическое знание. В разработанной им теории "феноменологии жизни" Анри заявил, что вопрос о последнем основании феноменологии все еще подлежит пересмотру. Речь идет о том спорном пункте, который ассистент Гуссерля Ойген Финк в лекциях на тему "Бытие, истина, мир", прочитанных им во Фрайбурге в 1955-56 гг., назвал "апориями понятия "феномен"". В этих лекциях, среди прочего, на вопрос о том, можно ли говорить о явлении самого явления, он ответил встречным: "Не приходим ли мы таким образом к бесконечному регрессу, не зайдем ли мы в мыслительный тупик?" [3, с.86].

Анри начал построение своей феноменологии жизни именно с этой точки, однако, придерживаясь противоположного мнения. В фокус феноменологии жизни он поместил не интенциональное сознание и не аналитику *Dasein*, а то, что стоит "за" ними — жизнь и ее трансцендентальную имманенцию в человеке. Тот факт, что именно само явление, а не акт явления (*phainesthai*), надолго оказалось в центре внимания приверженцев феноменологии, французский философ объяснил тем, что с самого начала развития феноменологического метода была допущена

ошибка скрытого замещения: поспешного перехода от глагола к существительному, от "показываться", "являться" (sich zeigen) к "самокажущему", "явлению" (Sichzeigende).

"Сколько явления, столько бытия" (Wieviel Schein, soviel Sein), "К самим вещам!" (Zu den Sachen selbst!) — эти столпы, на которых построено здание феноменологии, — говорит Анри, — демонстрируют категорическую неприменимость феноменологического метода в сфере субъективности, поскольку субъект не может стать предметом интенционального сознания так же, как любой другой феномен мира. Потому что последнее вновь грозит бесконечной регрессией.

Дан Захави, реконструируя сущность критики Анри классической феноменологии, приводит пример яблони как предмета интенционального сознания [7, с.224]. Феноменологии "есть, что сказать" о ней, исходя из бинарной структуры явления, имеющего свои дательный (кому?) и родительный (чего?) падежи (в данном примере — явление яблони мне), а также исходя из того, что яблоня, как и любой другой предмет интенционального сознания, — это не яблоня как таковая, но яблоня, видимая под определенным углом зрения, издали, вблизи ли, с той или другой стороны. Но как быть в таком случае с самим субъектом, который становится явлением для себя? Анри спрашивает: Если предположить, что субъект открывается себе так же, как некоторый предмет, например, яблоня, имеет ли его манифестация ту же бинарную структуру (явления чего-то кому-то)? Нет, я дан себе некоторым иным образом, чем яблоня в моем сознании. Разгадку этого "как", по мнению Анри, можно отыскать, вновь обратившись к "Медитациям" Декарта.

Анри является автором оригинальной интерпретации философии Декарта, усматривая в последней истоки самой феноменологии жизни. Анализируя то явление, в котором субъект дан себе, Анри настаивает на том, что человек в этом явлении — "больше не глина земли или некоторый материал подобного рода; это сама феноменальность, чистая феноменологическая материя, так что мы говорим: "Так что я определенно являюсь мыслящим существом, мыслящей вещью". Если материя, из которой

состоит человек, — это чистая феноменальность, явление как таковое, то следует сказать, из чего эта феноменальность состоит, как является явление" [5, с.109]. Анри приходит к выводу, что эта материя, декартовское *cogitatio* — и есть жизнь. Это, с большим трудом переводимое понятие *cogitatio*, которое мы переводим как "мышление" (*rensée* в тексте Анри), служит для обозначения явления, "из которого принципиально исключено всякое мышление, всякая видимость, очевидность" [5, с.111]. Это есть то явление, в котором я дан себе. Феноменология Гуссерля оказывается в контексте феноменологии жизни объектом для критики, поскольку она, словно не заметив этого *cogitatio*, осталась при своем *cogito* и разнообразных *cogitationes*, значимых для интенционального сознания. Совершив скачок к последнему, феноменология "запуталась" в плену видимого, не приняв в расчет невидимую подкорку — *cogitatio*, жизнь.

Анри говорит о том, наше сознание не может быть сознанием предметов самих по себе, поскольку то, что я их вижу, боюсь, чувствую их вкус или пробую наощупь, уже предполагает условия возможности их конституции в моем сознании. "Феноменологической материей", которая предшествует появлению *cogito* и *cogitationes*, в философии Анри оказывается переживание самого себя. Прежде чем сознание становится сознанием объекта, оно является сознанием самопереживающим, самопретерпевающим, причем так, что невозможно провести границу между этим переживанием и переживающим. Хитрость в том, что сознание может избавиться от своего объекта, каким бы он ни был, но невозможно отбросить переживание себя, как невозможно избавиться от себя в декартовском *cogitatio*, как невозможно избавиться от боли, в приводимом ниже фрагменте текста Анри.

"Чистая боль относится ни к чему иному, но к себе самой; она возникает из себя, в себя погружается, преодолевает свои границы, подавляет своим собственным весом. Чистая боль — это чистое страдание; это самоимманенция этого страдания — страдание без горизонта, без надежды, совершенно занятое собой, потому что оно занимает все место, так что для страдания не остается иного места, кроме того, которое оно занимает. Ему не дано

покинуть себя, ускользнуть от себя: в некоем преддверии самого себя, в то время как оно бросается наружу, как тот измученный, что выбрасывается из окна, чтобы убежать от преследователей — чтобы избежать пытки, своего страдания. Эта невозможность зависит между тем не от обстоятельств, местных предписаний, преследователей; в конечном счете, она зависит от внутренней структуры самого страдания" [5, с.97].

Понятие "моей возможности"

Феноменология возможности (*le pouvoir*) занимает существенное место в феноменологии плоти Анри. Здесь речь идет не о частном, индивидуальном спектре возможностей, предоставляемых и предоставленных живущим в контексте жизни. Феноменология жизни интересуется индивидуальной возможностью быть в силах в силу причастности возможности как таковой. Из приводимого выше фрагмента "Воплощения" о боли ясно, что означает тот факт, что тематизация возможности ведется автором одновременно с тематизацией абсолютной невозможности. В области феноменологии плоти это значит, что любое живущее существо не в состоянии освободиться от себя, а именно своего переживания, боли, страдания или радости. Любая возможность отмечена стигмой радикальной невозможности: мое тело — суть переживания, от которых я не в силах отказаться. Такое особое "владение телом", как признание того, что я не могу сбросить с себя иго всякого переживания, предполагает специфический способ тематизации возможностей этого тела. Радикализируя понятие "моей возможности", Анри стремится к прояснению истока любой возможности. Переживаемая мною плоть, как и возможности моего тела, в феноменологии жизни открываются через дар. Приведем основные тезисы касательно понимания сущности "моей возможности" в гуссерлианской феноменологии для того, чтобы прояснить, в чем состоит ее "радикализация".

В чем состоит специфика "живого тела", понятия вводимого Гуссерлем для феноменологического анализа телесности? Прежде всего, в том, что это собственное тело субъекта как

тело особого рода (*ein Ding besonderer Art*), которое отличает, как говорит Гуссерль, присущая ему "*кинестетическая способность*". Немецкое "*Kinästhesie*", проясняет Бернхардт Вальденфельс в лекциях по феноменологии телесности, составляет союз слов *Kinesis* (движение) и *Aisthesis* (восприятие). Так что буквально "*кинестетическая способность живого тела*" означает его способность к движению.

Признание того факта, что все земные тела находятся в плену причинности и всякое перемещение тела вызвано другим телом, грозит бесконечностью. Во избежание этого, необходимо согласиться с тем, что движение некоторых тел происходит непосредственно. И только "живое тело" является тем телом, причинные корни движения которого находятся в самом этом теле. "Живые тела" выступают "органом воли", а именно имеют кинестетическую способность. Гуссерль полагает, что "живое тело" с его кинестетической способностью — это тело, которое я нахожу в выделенном мировом слое особым, своим, таким, в котором "я властвую как в целом, так и в каждом его отдельном органе". Это означает, что любой акт движения, перемещения и т.д. изымает мое тело из череды причинности, господствующей в физическом мире. Здесь "я" — хозяин своих действий и поступков.

В то время как в "Картезианских размышлениях" Гуссерля "мое живое тело" конституируется в своей особенности через тот факт, что я заявляю о своей (принадлежащей мне) возможности, Анри проблематизирует этот момент, ссылаясь на фразу Лакана: "Безумец, который считает себя королем, — безумец, но король, который считает себя королем, — безумец вдвойне". Томас Карлейль высмеивает Людовика XIV за его "Государство — это я" ("*L'Etat c'est moi*"), сказанное в ответ на жалобу чиновника, — если для автора этих слов существенно предательство легитимированного права, то для Анри — онтологическая неправомерность подобных заявлений, поскольку любая возможность и сокрывшаяся в ее глубине тотальная невозможность сообщают моей плоти ее данность телу, а не изначальное наличие. Об этом говорят, рассуждает Анри, в том числе все наши способности восприятия. Поскольку тот или иной орган нашего тела (тело как

физическая данность) не способен воспринимать, для восприятия (согласно вышеприведенным словам Декарта) нужна "душа".

Анри также приводит наиболее характерные слова из Евангелия от Иоанна — ответ Христа Пилату: "Не имеешь силы кроме той, что дана тебе свыше". В этом месте, где соединены христианская онтология и этика, где, точнее говоря, проясняются условия последней, по мнению Анри, содержится возможность построения феноменологии тела, которая не отказывается принимать во внимание невидимый исток данного мне тела в живительном потоке жизни. Как пишет Анри: "Тот, кто старается вернуться к трансцендентальной возможности каждого действия, вместо того, чтобы держаться за их простое осуществление (или еще более наивно за объективное положение вещей, как оно показывается в мире), — должен проанализировать пристальнее эту трансцендентальную возможность — возможность иметь возможность я-могу, исходящую из плоти" [5, с.289].

Основанием всякой интенциональности в философии Анри признается трансцендентальная телесность, а условием трансцендентальной телесности — невидимая жизнь. Понятие невидимой жизни здесь означает то, что все живые тела обязаны своим существованием самой по себе субстанции жизни. Абсолютная жизнь, основывающаяся сама в себе самой, наделяет всякое живое тело способностью к восприятию и аффективностью как даром. В результате, любое сознание и действие оказывается возможным только через осознание этого опыта данности. Отсюда и проблема собственной возможности. Анри показывает, что возможность действовать безотносительно к любой внешней причине должна быть прежде дарована — это происходит только в жизни. "Поскольку самоданность абсолютной жизни, в которой самости дается она сама, осуществляется действительно в ней, каждая самость осуществляется как реальная" [5, с.288].

Человеческая возможность оказывается не самодостаточной из себя. Она является выражением большей, первоначальной возможности (здесь Анри использует понятия *hyper-pouvoir*, *Archi-pouvoir*). Именно об этой возможности говорит Христос, обращаясь к Пилату. Анри настаивает на том, что такую силу, ис-

точник возможности, никогда нельзя обнаружить ни в земле, ни на земле. Собственно, в этом месте и обнаруживается связь между всеми живущими, а следовательно, и выход из феноменологии телесности в феноменологию интерсубъективности. В отличие от Гуссерля, Анри стремится к тематизации не той частной "моей возможности", которая в феноменологии жизни понимается как иллюзия, но тематизации воплощенной возможности как таковой, данной нам в общности. Бессильные врознь, живущие связаны в этом даре возможности. Поскольку любая конечная жизнь существует внутри бесконечной жизни, связанность бесконечного и конечного осуществляется в определенной "пра-возможности". Рудольф Берне описывает это теологическим языком так: "Для христианина поступать этически означает выполнить волю Отца, таким образом, позволив Жизни осуществиться в Его действии. Следовательно, я использую свою возможность действовать не ради себя самого или своей собственной выгоды, но во имя Того, кто наделил меня этой возможностью" [2, с.335].

В связи с проблематикой "моей возможности" в христианской феноменологии Анри мы встречаемся с такой свободой, которая ведет не к некоторому частному "освобождению" бытия самости, здесь речь идет о свободе как изначальной возможности. Свобода, понимаемая в феноменологическом ключе, не может свестись к возможности некоторого фактического действия, и еще меньше — к действию из себя самого. Здесь свобода — это возможность иметь возможность. "Свобода — это ощущение самости, возможность осуществиться в любой возможности, которая принадлежит свободе" [5, с.290]. Каждая частная возможность, как и каждая часть плоти, косубстантивна целому. И Анри говорит в связи с этим о "принципе индивидуации", который ответственен за то, что частная возможность не отделена и не поглощена, но включена в единое. Через этот принцип индивидуации Анри хочет преодолеть ситуацию, которая сложилась, начиная с работы Шопенгауэра, где жизнь понималась как "анонимное и неличное пространство" [5, с.286].

Плоть как гарант общности сфер "моего" и "другого"

В тексте "Картезианских размышлений" Гуссерля мы не встречаемся с утверждением о том, что другой, так же как и любой другой объект мира, схватывается мною в процедуре по "наделению смыслом" (*Sinnggebung*). В отношении открытия для меня сферы другого Гуссерль (в контексте аналитики телесности) вводит понятие "апперцептивного перенесения" (от моего "живого тела", так что и другого я нахожу владельцем такого же "живого тела"). Обратим внимание на сходство между процедурой по "наделению смыслом" и процедурой "апперцептивного перенесения", а именно — на источник обоих: в философии Гуссерля нет некоторой сферы непосредственной очевидности другого (или мира) для самости.

Первооткрывателем такой сферы очевидности другого стал Левинас. Его подход был обращен в сторону анализа непосредственного восприятия другого, тем отношениям, которые создаются в пространстве предстояния лицу другого. При этом сферы телесности, моей и другого, оказались разными — речь о телесности желания и высоты. Понимание телесности у Левинаса в корне расходится как с телесностью в концепции Гуссерля, так и с представлением о сфере "межтелесности" (*intercorporéité*) в философии Мерло-Понти, который утверждал существование некоторой сферы телесности, где сплетены воедино мир, субъект и другой. В левинасовской теории телесность другого изъята из мирового контекста. Отношения субъекта с другим — это асимметрические отношения. И вот следствия "*dissymétrie de l'espace intersubjectif*" в перспективе телесности: если описывая феноменологию телесности самости Левинас говорит о плене желаний, чувственного наслаждения, то в лице другого — светится само Бесконечное. Описывая телесность другого, Левинас прибегает к световым метафорам, поскольку здесь речь идет о феноменологическом превосхождении телесности показа, видимой телесности. До лица (*visage*) другого нельзя дотронуться, невозможно рассмотреть черты этого лица, парадоксальным образом оно одновременно представлено в этом мире и сокрыто в своей транс-

ценденции, в недостижимой друговости. Отбрасывая всякую контекстуальную связь с миром, эпифания лица другого осуществляется всегда вне мира — другой приходит в образе чужестранца, сироты или вдовы — у него нет дома, нет одежд, нет культурных или социальных связей с миром. Так что вслед за светящимся образом лица другого, мы обнаруживаем, что сам он одет не в светящиеся ризы, но представляет собой саму наготу. И нагота такого лица обнажает все тело.

Однако это истолкование интерсубъективных отношений вызвало ряд вопросов, как-то: как я могу принять требование другого как этическое в то время, когда он остается человеком "таким же, как я", или что может быть основой такого принятия другого, чтобы ответом на его агрессию являлось мое служение ему. Как кажется, без опосредующей структуры, как гаранта гомеостаза такой системы интерсубъективных отношений, здесь сложно обойтись, и тот путь по направлению к анализу непосредственности взаимоотношений "я — другой", который предлагает пройти Анри, обнаруживает эту фигуру. Обнаружение "невидимого посредника" в сфере интерсубъективных отношений происходит в контексте радикальной феноменологии плоти: между мной и другим располагается сфера непосредственных переживаний, которые мы делим друг с другом в радости и печали.

В работе "Материальная феноменология" Анри высказывает к проблеме интерсубъективности в рамках классического феноменологического метода тот же "левиначеский" упрек: здесь Другой оказывается в сетях "смыслонаделения", интенциональности, которая необходимо является атрибутом самости, в то время как следует обратить внимание на ситуацию непосредственного опыта другого или ближнего [6]. Наше совместное бытие, к чему, как считает Анри, Гуссерль оказался невнимателен, упрочнено пафосом единого переживания, созидающего общность. Всякое воплощение в жизни предполагает существование жизни и плоти, которой всякая частная жизнь и плоть является причастной, и поэтому, проблематизируя отношения с другим, начинать следует не с частной жизни и не частной плоти.

Анри тематизує фон, на якому можуть розвернутися стосунки між "я" і "другим", він звертається до сфери непосредственной близости меня и другого, а именно — аффективному пространству "переживания вместе". Анри настаивает на а priori непосредственного опыта другого, опыта, который лежит в основе жизни, а не упрочен интенциональностью самости и конституирования [6, с.115]. Человеческая жизнь оказывается в условиях "совместного бытия" (Mit-sein), такого человеческого бытия, которое причастно "самооткровению жизни". В отличие от классической феноменологии здесь другой становится причастен единой для меня и для другого области плоти. "Другой, ближний (autre, autrui), означает "Dasein", следовательно, сам присутствующий а priori в мире сотворения — "он также присутствует и со-присутствует здесь" ("es ist auch und mit da [5, с.377]). Понять такое совместное "здесь-бытие", как "со-бытие" (Mit-sein), "здесь-бытие с другим" (être-avec-l'autre, Mit-dem-Anderen-da-sein) означает в феноменологии плоти прояснить исток взаимоотношений в контексте нашего общего с другим рождения в жизни.

Вместе с другим мы переживаем различные события нашей общей жизни, а также способны на тактильное взаимодействие. Анри настаивает на том, что стать затронутым и дотронуться не в состоянии тело-вещь, но только тело-плоть, эта способность дана нам вместе с нашей плотью в мистической плоти Христа, где совершается не только мое, но и рождение другого прежде нашего рождения в мире, наше рождение во плоти, в жизни. Поэтому мое отношение, близость другому и "желание другого" не могут реализоваться в некотором событии удовлетворения желания, поскольку желание само по себе — это не химико-биологический комплекс. Структура желания проясняется через ее опосредование нашим общим с другим рождением в жизни. "Каждое отношение одной самости к другой жаждет не саму эту самость, некое я — мое или я другого — его исток, но их общую трансцендентальную возможность, которая является ничем иным, как возможностью самих этих отношений, а именно, абсолютной жизнью" [5, 382]. Поэтому мое бытие-здесь с другим, а именно близким означает ту близость, в которой мы все являемся сыно-

выми, в причастии одной мистической плоти. "Общее бытие" в опыте другого — особенно ближнего в "mit-sein" — это не отношения в мире, как единстве "многих я", но это "абсолютная жизнь", как место психофизического рождения "я". Обретение себя — это акт рождения в процессе абсолютной жизни. Перворождение совершается согласно христианскому вероучению в ипсентите первого я. Таким образом, создается трансцендентальная возможность любого "я". Отсюда — отношения с Другим могут строиться только в контексте нашего общего с ним рождения в жизни.

Христианская феноменология Анри как феноменология переживания, радикальная феноменология, ставящая во главу угла трансцендентальную жизнь как источник всякой частной жизни, нацелена на то, чтобы, в отличие от этики Левинаса, перейти от анализа непосредственного контакта с другим (в котором может угадываться как высота другого (Левинас), так и его захватнические интенции (Сартр)) к прояснению самих условий такого контакта, месту, где всегда присутствуют основания опыта другого. Однако, следует обратить внимание на то, что не только фигура трансцендентального другого является основанием общения с другим, Анри обращает внимание также на совместный опыт переживания жизни. В отличие от основной идеи "Картезианских размышлений" совместный опыт переживания, о котором говорит Анри, предполагает не контакт автономных, замкнутых свобод "моей возможности", но деятельность в причастии единой плоти, так что существование последней гарантирует подлинность, а не иллюзорность контакта с другим.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эммануэль Левинас. Тотальность и бесконечное / Эммануэль Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное, М.; СПб.: Университетская книга, 2000, с. 66-291.
2. Rudolf Bernet. Christianity and philosophy // Continental Philosophy Review 32 (1999), pp. 325–342.
3. Eugen Fink, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, Den Haag: M. Nijhoff, 1958.



4. Dominique Janicaud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.
5. Michel Henry. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München: Alber-Verlag, 2004.
6. Michel Henry. *Material Phenomenology*, Fordham University Press, 2008.
7. Dan Zahavi. *Michel Henry and the phenomenology of the invisible* // *Continental Philosophy Review*, 32 (1999), pp. 223–240.

