

Г.А.Валенса

**«Тіло» та «тілесність» у соціально-філософському контексті:
термінологічні розвідки.**

Стаття присвячена пошуку адекватного визначення тілесності в соціальній філософії і містить порівняльний аналіз сучасних підходів до співвідношення тілесного та соціального на термінологічному рівні.

Ключові слова: тіло, тілесність, організм, плоть, соціальне, тілесне, соціальна феноменологія, соціальна топологія, суб'єктивне, інтерсуб'єктивне.

Статья посвящена поиску адекватного определения телесности в социальной философии и содержит сравнительный анализ современных подходов к соотношению телесного и социального на терминологическом уровне.

Ключевые слова: тело, телесность, организм, плоть, социальное, телесное, социальная феноменология, социальная топология, субъективное, интерсубъективное,

Для чіткого виокремлення проблематики тілесності в соціальній філософії та ролі цього поняття у соціально-філософському дослідженні важливі термінологічні розвідки стосовно двох понять – «тіло» та «тілесність».

Філософський дискурс «тіла», як невід'ємного атрибуту «людського», триває віки і має численні інтерпретації, вписані в соціокультурний контекст. Велика кількість експлікацій «тілесного» утворює у сучасному полі філософських досліджень строкате розмаїття підходів, парадигм та кутів погляду. Для нас важливо розібратися в тому, які саме підходи до визначення «тілесного» побутують у соціальній філософії. Які аспекти багатовимірного поняття «тіло» використовуються? Які явища соціального досліджуються з явним чи неявним використанням поняття «тіла» або «тілесності»? Як, врешті решт, функціонує саме поняття «тіло», «тіло людини», «живе тіло», «тілесність» у сучасному соціально-філософському дискурсі?

Слід зауважити, що проблема тілесності в історії філософії є одним з мотивів, що визначають сам стиль філософського мислення. Як зазначає дослідниця історії питання тілесності О.Гомілко, «генезис та теоретична еволюція західної метафізики невід'ємні від апеляції до тілесності» [1, ст.13]. А, отже, у зв'язку з цим поняттям, у ставленні до нього, знаходить свій відбиток сама суть того чи іншого філософського напрямку.

Передусім зазначимо, що розмежування понять «тіло» і «тілесність», особливо у соціальній філософії, є надзвичайно складною проблемою. Це пов'язано по-перше із «самозрозумілістю» або «природною очевидністю» тіла, на яке, свідомо чи ні, покладається більшість дослідників, намагаючись висвітлити цей феномен, а по-друге – з традиційною опозицією природничих та гуманітарних наук у стратегіях дослідження «природи людини».

У побутовій мові поняття «тіло» та «тілесність» вживаються майже синонімічно. Та й у філософському дискурсі, коли тілесність не є безпосередньо предметом дослідження, маємо вільне застосування обох понять. Філософія має серед наук виключне право «особливого» використання мови і традиційно досить вільно послуговується великою кількістю «буденних» аналогій. Це пов'язано з тим, що саме у філософському дискурсі відбувається формування понять і створення адекватної основи розуміння явищ та термінологічного апарату їх дослідження, вивчаються критерії та межі застосування понять у найширшому контексті. Сьогодні філософська проблема тілесності, як невід'ємного атрибуту «природи людини», досягла такого рівня розвитку і розмаїття тлумачень, що вимагає глибокої розробки та концептуалізації.

Отже, маємо справу з однокореневими словами, які вільно використовуються, хоча кожне вказує на унікальну філософську глибину і власний сенс.

Зв'язок та перехрестя понять «тіло» та «тілесність» важливо показати у таких напрямках:

1. «Фізичне тіло» як матеріальна річ та тіло людини, як «живе тіло».
2. «Організм» як науковий конструкт і «тіло», як ми його відчуваємо у суб'єктивному досвіді.
3. «Тілесність» – як здатність свідомості існувати власним тілом: «Я» – і є моє тіло.

Серед історичних етапів у формуванні сучасного ставлення до понять «тіло» і «тілесність» важливими є по-перше, дослідження Декарта і проблематика «психофізичного дуалізму», що знайшла відбиток у підходах Новочасної науки до тіла, по-друге, ставлення до тіла у філософії Життя Ніцше, по-третє, народження і розвиток філософського поняття «тілесності» у феноменології Гусерля, Сартра, Мерло-Понті, Шюца, Вальденфельса і, нарешті – погляд сучасної соціальної топології Фуко, Дельоза, Бурд'є на роль і місце тіла людини у соціальному просторі.

Поняття «тіло» - осередок зазначеної проблематики – має величезну кількість експлікацій в усіх сферах людського життя: від побуту – до релігійних практик, від медицини – до мистецтва, від особистих стосунків – до соціальних ролей.

У широкому розумінні «тіло» – це матеріальна річ, фізичне тіло, предмет. «Тіло людини» - більш вузьке поняття - серед інших матеріальних речей воно є чимось особливим та унікальним. Поєднуючи нас із речами, іншими «фізичними тілами» у світі, - воно є чимось значно більшим за них! Зрештою, тіло людини здатне перетворитись на справжню «фізичну річ» - лише у якості трупа. Тому, говорячи далі про «тіло людини», маємо звернутися також і до поняття «живе тіло».

Поняття «організму» виникло і набуло великого соціального значення з часів стрімкого наукового розвитку трьох минулих століть. У

міфологічному та релігійному баченні тіло людини – грало містичну та символічну роль унікального осередку буття людини. І лише Новий Час дав поштовх розглядати тіло, як набір органів, що працюють на кшталт механізму або машини.

Психофізична проблема, як проблема нездоланного протиріччя між душею та тілом набула свого теоретичного підґрунтя у раціоналістичному вченні Рене Декарта (1596 - 1650). Його знамените «*cogito, ergo sum*», покладене як основа методу універсального сумніву, дало значний поштовх для розробки і розвитку тогочасних наук. Але, разом з тим, декартів підхід являв собою крайній дуалізм – дуалізм тілесної та мислячої субстанції. «Моя сутність, - пише Декарт у «*Метафізичних розмислах*», - полягає лише в тому, що я мисляча річ, або субстанція, вся сутність або природа якої полягає тільки в тому, щоб мислити. ... з одного боку, я маю ясну й чітку ідею мене самого як речі, що тільки мислить і не має просторовості, а з другого – чітку й ясну ідею тіла як речі просторової і не мислячої...» [2, С.63].

Слід зазначити, що радикальний сумнів із висновками про те, що сумніватися неможливо лише в собі – у тому, хто сумнівається, належить ще Августину Блаженному. Декарт же робить цей підхід ключовим у власному раціоналістичному методі.

Кожна з субстанцій - *res cogitans* (річ мисляча, але не протяжна) та *res extensa* (річ протяжна, але не мисляча) перебувають, за Декартом, у своїх автономних сферах. І головною проблемою тут постає пояснення їх взаємодій у таких повсякденних явищах як людське буття і взаємодія зі світом через тіло. Як може дещо, що займає певний простір, впливати або зазнавати впливу чогось поза тілесного, позапросторового? Як тіло інформує розум про свої бажання і потреби? Як може свідомість керувати рухами тіла, його сприйняттями? Як здійснюється двостороння комунікація ?

Картезіанський дух, без сумніву, мав величезне значення для розвитку новочасної філософії та більшості тогочасних наук. Самосвідомий суб'єкт, який з часів Декарта стає головною дієвою особою, носієм ідеї нового методу пізнання, зводить своє існування до здатності рефлексії. Тіло ж цього абстрактного суб'єкта в принципі позбавляється теоретичної значущості і є лише матеріалом для емпіричних досліджень та анонімним інструментом життєдіяльності та пізнання. Так, саме Декарт дав обґрунтування медичної практики, що мала справу з організмом – «машиною людського тіла».

За часів панування дуалізму субстанцій - психофізична проблема вважалась настільки ж складною і нерозв'язною (хіба що за допомогою поняття Божественної волі), наскільки і зайвою.

Дослідниця історії питання тілесності Ольга Гомілко говорить в своїй роботі «Метафізика тілесності» про два основних наслідки зведення тіла до поняття «організму». «Людське тіло поринає у природу і розчиняється в ній... Можна назвати цей наслідок редукцією особовості тіла до чуттєвої субстанції. Другим наслідком є встановлення «неперелазої стіни» між Я та тілом, котре тепер для Его винесене назовні та вписане у предметно розгорнуту перед ним картину світового цілого. Отож, власне тіло стає для людини предметом і передусім предметом її діяльності або засобом її цілеспрямованих дій». [1, ст.42-43].

Таким чином, основою сучасного наукового поняття «організм» - є підхід до тіла, як до «фізичної речі».

Звичайно, у XVII-XVIII столітті такий підхід був революційним, новаторським і містив колосальний пізнавальний потенціал. Дослідження організму заради вивчення його будови, законів і принципів функціонування органів та систем, дозволили підвищити якість життя усього людства до такого рівня, який зараз є обов'язковим

елементом культури. Роль самого Декарта у становленні та розвитку наук і філософії важко переоцінити.

Але, на сучасному етапі розвитку людства наукове розуміння організму змінило ставлення людини до власного тіла. Сцієнтизоване суспільство сьогодні включає наукові конструкти у побутові практики на буденному рівні. «Тіло» тепер, навіть у побуті – це «організм», машина тіла, правила використання якого відомі та мають застосовуватись, аби людина залишалась здоровою та працездатною. «Організм» перетворився на владний елемент культури, який діє за власними законами, що відомі певним особам у суспільстві (науковцям, медикам, психоаналітикам, технологам соціальних перетворень та представникам влади тощо). При цьому ставлення до тіла, як до машини, що має виробляти певний коефіцієнт корисної дії, а за умов болю чи хвороби – «його легко полагодити» - призводить подекуди до втрати сучасною людиною особистої відповідальності за власне життя та здоров'я.

Цю проблему піднімає І.М.Биховська, коли говорить про цінність здоров'я на тлі аксіології тілесності: «...периферійність проблеми людського тіла у межах соціально-гуманітарного знання ... не являється надто раптовою: стереотипи інтерпретації людського тіла як біологічного феномену традиційно включають його у контекст природничо-наукового пізнання, а зовсім не у лоно наук про «світ культури». Відхід від цього стереотипу – справа складна і довга.» [3, С.63] Говорячи про необхідність прориву у сучасному баченні людської тілесності, авторка акцентує увагу на дослідницькій парадигмі М.М.Бахтіна, для якого проблематика «тіла як цінності» має чітко відмежовуватись «від біологічної проблеми організму, психофізіологічної проблеми психологічного і тілесного та від відповідних натурфілософських проблем» [4, С.44]

Також виразним прикладом біологістського ставлення до природи людини є дискусії, що точаться навколо новітніх розробок нейрофармакології, застосування генетики для покращення генотипу людини та різновидів клонування. По суті своїй ці проблеми не можна вирішити, залишаючись у парадигмі «організму» та, пов'язаній із нею, проблемою «мозку» як біологічного ґрунту ментальності. Адже, як зазначає Френсіс Фукуяма у роботі «Наше постлюдське майбутнє»: «Область, у якій найбільш яскраво проявляється нездатність сучасної редуціоністської науки пояснити явища, що спостерігаються, - це питання людської свідомості. Під свідомістю я розумію суб'єктивні ментальні стани ...» [5, С.236] Автор обґрунтовує необхідність для вирішення нагальних проблем людства, пов'язаних з бурхливим розвитком новітніх біо-соціальних технологій, повернутися до вивчення проблеми «природи людини», зокрема визначення дійсно людських прав та гідності людини. Але уся робота Фукуяма, побудована на аналізі цілковито «організмичної парадигми», лише констатує глухий кут останньої у питаннях морально-політичної межі впливів на людські тіла.

Очевидно, що біологізм, маючи під собою концепт тіла як організму, не здатен відповісти на сучасні запити філософської, наукової та соціальної думки. Тому слід звернутися до принципово іншого підходу, що його пропонують філософія життя та феноменологія.

Безумовну значущість тілу надавав Фрідріх Ніцше. Тіло постає у нього могутньою силою «природного» в людині, що протистоїть амбіціям раціональності та зазіханням «слабких нікчем» на права влади. Жадання влади приписується у Ніцше – «організові»! Як це не дивно, але тут термін «організм» використовується зовсім у особливому сенсі: людське тіло, як і тіло тварин, покликане до самовідтворення і прагне домінувати над іншими тілами. «Організм»

для Ніцше – не просто сцієнтизований набір органів, інструмент, від якого вимагають найвищого ККД (коефіцієнту корисної дії). Органи і сам організм, усі прояви людської тілесності – універсальні прояви «волі до життя» і прагнення усього живого до самоствердження. Тіло у Ніцше набуває пафосу і сили, самостійної активності та провіденціальної ролі. [6, С. 343-436]

Скот Леш у «Соціології постмодернізму» аналізує концепцію тіла у Ніцше, що дозволяє йому показати необхідність та важливість створення теорії тіла для соціальної теорії. Як важливий фактор тут постає розуміння ролі несвідомого у соціальній дії. Можна погодитись з автором стосовно того, що біологічний підхід Ніцше в цілому слід відкинути, але важливість функціональності, сукупності механізмів тілесного самовідтворення, є суттєвими в дослідженні соціальної дії. Тобто активність тілесності, певна інтенційність, властива їй у здатності знаходити та скеровувати ресурси в інтересах власного відтворення, варте уваги та серйозного соціально-філософського дослідження. [7, С.87-93]

Розмежовуючи поняття Надлюдини та звичайної людини, Ніцше говорить, що, можливо, людська пристрасть до пізнання природи є лише засобом, за допомогою якого тіло прагне досягти досконалості. Уся еволюція духу може розглядатися як проблема тіла!

Таким чином, очевидно, що навіть таке поняття як біологічний організм може використовуватись у філософії прямо протилежним чином: від «організму як інструмента духу» у традиції Новочасної науки - до «організму як керівника духовної еволюції» у філософії життя.

Принципово іншого змісту поняття тілесності набуває у ХХ сторіччі у феноменологічних відкриттях Е.Гусерля. Значення терміну «тілесність» у феноменології пов'язане з розрізненням понять – Leib (живе тіло, нім.) та Körper (річ, фізичне тіло, нім.). Відповідно, поняття «Leiblichkeit» – «тілесність», вказує на унікальну особливість людського

тіла «бути живим», «уособлювати суб'єктивність», бути «джерелом досвіду».

Гусерль фактично підносить тілесність до рівня базових екзистенціалів людського буття, таких як інтенційність, темпоральність та інтерсуб'єктивність. У процесі феноменологічного дослідження в «Картезіанських медитаціях» свідомість (трансцендентальне Его) виявляється соліпсично замкненою, такою, яка не вимагає існування «іншого». Гусерль фактично стикається у своїх дослідженнях з «ego cogito» Декарта, яке дійсно не вимагає інших умов існування, крім себе самого! Але Гусерль іде далі – і ставить питання про те, як можливий спільний світ таких окремих суб'єктивностей? Яким чином ми наділяємо іншу людську істоту правом «бути самим собою», бути суб'єктивністю? За Гусерлем, саме тілесність може вважатися джерелом існування іншої свідомості у нашому особистому досвіді. Це відбувається через так звану «аппрезентацію» - своєрідне поєднання за аналогією – мого тіла з тілом іншого. Адже своє власне тіло не викликає сумнівів, сприймається як носій мене самого! Тому і тіла інших – у полі нашого погляду природно сприймаються як носії унікальної суб'єктивності. Так, за Гусерлем – основою інтерсуб'єктивного світу, онтологічного ґрунту соціальності – виступає саме тілесність.

Крім того, важливим на наш погляд є акцент Гусерля на ролі, яку грає тілесність для самоідентифікації, усвідомлення себе самого, свого Я.

«Виокремлення мого тіла, редукованого до власної сфери, є вже зокрема виокремлення специфічної сутності об'єктивного феномену *Я як ця людина*. Коли я редукую інших людей до моєї власної сфери, то я одержую у цій сфері тіло (Körper); коли я редукую себе як людину, я одержую своє тіло (Leib) і свою душу, або себе як, психофізичну єдність, і в ній – своє особисте Я, котре діє в цьому тілі (Leib), і за його

допомогою у зовнішньому світі або сприймає вплив цього світу, і взагалі конститується, таким чином, у психофізичній єдності з тілесною плоттю (Leibkörper) завдяки стійкому досвіду цієї неповторної співвіднесеності Я та життя.» [8, С.390-391] Не випадково наведена саме дана цитата - вона демонструє застосування Гусерлем в одному абзаці трьох термінів, які ми досліджуємо: тіло, живе тіло, плоть. При чому слово «плоть» підкреслює засадничий характер тілесності для співвіднесення Я з усіма життєвими процесами, як внутрішніми, так і зовнішніми. Вводячи поняття «тілесності», Гусерль коректно поєднує різні рівні тілесного буття і вказує на їх виключну конституюючу роль для самосвідомості суб'єкта та такого явища як інтерсуб'єктивність.

Подальші дослідження проблематики тілесності у руслі феноменології розвинули розуміння цього поняття – як «свідомості, яка існує власним тілом» (Ж.-П. Сартр), «феноменального тіла», «плоті» (М. Мерло-Понті).

Феноменологи підкреслюють той факт, що «організм» в особистісному сприйнятті постає як штучний конструкт і у філософському сенсі грає роль «ідеального об'єкта» (як «ідеально тверде тіло», «ідеальний газ» у фізиці). Стиль вивчення організму в біології та медицині має суто природничий характер, досліджуючи загальні закономірності розвитку та підтримання процесу життєдіяльності людською істотою, і не стосується наших суб'єктивних переживань. Ми не відчуваємо своє тіло «організмом»!

Такий підхід виявився досить плідним для соціально-філософських досліджень. Так Альфред Шюц, спираючись на феноменологічну парадигму, формулює умови та критерії соціально-філософського дослідження. Тут важливу роль грає широке розуміння «життєвого світу» Гусерля, який Шюц вважає основою адекватної експлікації соціальної реальності. Тілесність, як

екзистенціал, що необхідно пов'язаний з інтерсуб'єктивністю, постає центром «біографічної ситуації» людини у соціумі. Уся система релевантностей, структура суспільних пріоритетів та значущості, зосереджена для суб'єкта у соціальному середовищі навколо його «біографічної ситуації». Основні ж елементи цього визначального становища у соціальному середовищі, такі як народження, вікові зміни, праця, система родових стосунків, смерть, - пов'язані з тілесністю. [9, С.371-385]

Отже, вимога концептуалізації поняття «тілесність» у соціальній філософії пов'язана з важливим місцем, яке посідає ця тема у соціальній онтології.

Наведемо приклад сучасної спроби поєднання різних підходів до концептуалізації поняття «тілесність». Так Медведєва Н.С. у своїй дисертації «Проблема співвідношення тілесності і соціальності в людині і суспільстві.» пропонує багатомірний підхід до проблеми тілесності.

«Тілесність – це субстрат людської життєдіяльності, що являє собою багатомірне утворення, яке існує в трьох вимірах: біологічне (природне) тіло, внутрішня тілесність, зовнішня тілесність, і конструюється на їхньому перетині.

Перший вимір: біологічне тіло людини – тіло як організм.

Другий вимір: внутрішня тілесність – містить у собі сукупність тілесних відчуттів людини, почуття “самості”, відчуття “Я” – тіла в тілі.

Третій вимір: зовнішня тілесність – тіло для інших – тіло як символ, що відображає особистісні характеристики людини, а також, за допомогою якого здійснюється самовираження, те, що безпосередньо сприймається оточенням, завдяки якому людина включається в соціальні зв'язки.

Людина, за своїми основними сутнісними характеристиками, тілесно-соціальне утворення. Все людське існування обумовлене

взаємодією і взаємовпливом його тілесності і соціальності на кожному рівні.» [10, С. 9.]

Звертаючись у статті «Проблема тілесності в психології та філософії» до понять «тіло» та «тілесність», Г.Найдьонова послуговується схожим підходом. Вона розглядає тіло в межах різних підсистем буття людини: у природному вимірі, як «соціальне тіло» та як «культурне тіло». При цьому «тілесністю» називається – сформований на основі тіла як природного об'єкта «соціально детермінований» та «культурно забарвлений» феномен. Авторка підкреслює, що соціокультурний напрям, а також сучасна психологія тілесності розрізняють поняття «тіло» та «тілесність». «Тілесність утворюється в контексті генотипу, статевої приналежності та унікальних біопсихічних особливостей індивіда в процесі його адаптації та самореалізації. ...тілесність виникає лише у людини, яка є соціальною істотою». [11, С. 95] Отже, за двома попередніми прикладами, межа розрізнення вище зазначених понять – між природним та соціальним.

Також, як зазначає Найдьонова, «Наявність самосвідомості відрізняє тіло людини від тіла тварини, яка позбавлена усвідомлення свого Я. ...Людина усвідомлює себе носієм тілесності. Саме тому вона виходить за межі власного тілесного існування і стає чимось більшим, ніж просто тіло – особистістю.» [Там само]

Тобто мова іде про індивідуалізуючу функцію тіла для свідомості, «мати тілесність» фактично означає «бути особистістю».

Нарешті, глибинний взаємозв'язок тілесного і соціального виразно постає у роботі сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вальденфельса «Топографія Чужого». «Чуже являє себе як таке, на що ми відповідаємо, коли ми щось говоримо або робимо. Воно діє як домагання, оклик, збудження, вимога або виклик, як провокація у багатозначному сенсі слова. Між домаганням і відповіддю немає ніякого консенсусу, ніякого єднання, ніякого порівняння, оскільки

домагання та відповідь у своїй презентації пов'язані не з чимось третім, а одне з одним,» [12, С. 65.] Парадокс стосунків тілесного досвіду Свого та Чужого полягає у тому, що якби Своє і Чуже були б цілком автономними, то неможливим би виявився зв'язок моїх власних живого (Leib) та фізичного (Körper) тіл, а також зв'язок із Іншим у його живому тілі, бо бракувало б «єдиного поля досвіду». Та, разом з тим, Своє та Чуже неможливо також і вивести одне з одного, адже кожна людина певним тілесним чином незалежна одна від одної. Отже, тілесність у Вальденфельса постає як необхідна умова досвіду Чужого, а відтак і соціальності людського буття. Топологія, запропонована Вальденфельсом – дає можливість розглянути тілесність на перетині соціального та індивідуального.

Для Мішеля Фуко – топологія тілесності являє собою перетин трьох онтологій – влади, пізнання та суб'єктивації. Увага Фуко спрямована на те, яким чином та у яких формах відбувається своєрідна розплата тіла за людську потребу пізнання. Він детально розглядає варіанти руйнації тіла владою в просторі соціальних інститутів. Це численні «режими», способи формування тілесного, такі як ритм праці та відпочинку, «отруєння» їжею, цінностями та звичками, які ми споживаємо в суспільному середовищі. Відповідно, становище в соціумі має викликати та викликає опір тілесності. У теорії Фуко є спроба створити особливі теоретичні засоби такого опору, щоб надати можливість тілу говорити власною мовою. Адже у мовному просторі культури відбувається постійна репресія явищ тілесного порядку. Тілесність постає у Фуко гіпостазованою, такою, що втрачає власний сенс та разом з тим дезінтегрує особистість як носія підвладного тіла. Тіло вимушене платити надзвичайно високу ціну за можливість пізнання у владному середовищі соціального. Тож, очевидно, говорить Фуко про «тіло», а концептуалізує «тілесність», якщо під останньою розуміти особистісний сенс тіла, як джерела пізнання і досвіду,

суб'єктивного світу тілесних переживань та осередку свідомого і безсвідомого опору владі.

Дослідник соціології постмодернізму Скот Леш, порівнюючи підходи Фуко і Дельоза до проблеми тілесності, відмічає, що останньому вдалося продемонструвати в «Анти-Едипі» більш активну роль тіла у соціальному середовищі. На думку автора цього вдалося досягнути за рахунок розгорнутого поняття «бажання», яке здатне чинити достатній опір владним структурам у порівнянні зі страждаючим тілом у Фуко. Але, як і у Фуко, у Дельоза тілесність постає як суттєвий засновок усієї топологічної структури соціального. Тілесність демонструє факти взаємодій соціальних акторів та процеси форматування соціального простору, являючись безумовним представником суб'єктивності, ба – навіть самою суб'єктивністю - на рівні відтворення соціального. [7, С. 71-96]

Цікавим здається соціально-філософський підхід П'єра Бурд'є, який розглядає соціальний світ як багатовимірний простір розподілу капіталів – економічного, політичного, соціального, культурного тощо - серед яких велике значення мають стосунки володіння, привласнення, відтворення. За Бурд'є, «людські істоти являються в один і той же час біологічними індивідами і соціальними агентами» [13, С. 48]

Тобто, як окреме поняття Бурд'є не використовує «тілесність», але вище зазначені теми його творчості вимагають більш ніж біологістського підходу до тіла.

Таким чином, у сучасних спробах концептуалізації поняття тілесності спостерігається шалене розмаїття підходів та способів розгляду даного поняття. Більшість дослідників на сьогодні чітко розмежовують тіло як фізичний об'єкт і живе та діюче тіло людини. Проблематичною залишається межа «життєвості».

Також зрозуміло, що поняття «організм» можна інтерпретувати цілком протилежним чином – від біологічної умови людського існування

в природничо-наукових концепціях, до єдиного джерела і причини усіх духовних поривань людства (як у Ніцше). При цьому слід зазначити, що на сьогодні наукові уявлення про будову і принципи функціонування людського організму являються обов'язковим елементом культури. Тому слово «організм» має широкий побутовий вжиток та власну серію інтерпретацій, що вимагають окремого дослідження.

Стосовно поняття «тілесність» можна виділити дві межі, на яких увесь час балансують спроби адекватного опису даного поняття. Це по-перше – перехрестя природного та культурного, а по-друге – межа індивідуального, суб'єктивного та соціального, інтерсуб'єктивного. Тілесність вважається поняттям, ширшим за поняття тіла. І це розширення – стосується важливого для гуманітарних наук дослідження «людської природи». Тілесність підкреслює особистісність та унікальність людського буття на тлі природного існування і, одночасно, дає можливість втілення і реалізації духовних аспектів людини у соціокультурному середовищі.

Отже, вивчення і подальший розвиток теорії тілесності – є вкрай необхідним завданням соціальної філософії. Плюралістичність та суперечливість сучасного дискурсу тілесності свідчить про актуальність даної теми на тлі серії кризових змін сьогодення. Проблемне поле соціально-філософських досліджень тілесності, на думку більшості дослідників має багато «білих плям». Відчувається недостатність класичної методології у вивченні проблеми тілесності. Тому, на наш погляд, важливим є застосування некласичних методів соціально-філософського дослідження, таких як феноменологія та соціальна топологія, які дають можливість експлікації поняття тілесності та соціальності у адекватних категоріях (соціальне поле, соціальний простір, агент та його положення у просторово-часовій єдності вказаного поля).

1. Гомілко Ольга, Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наук.думка, 2001. -340с.
2. Декарт,Рене Метафізичні розмисли / Пер. з фр. З.Борисюк та О.Жупанського. – Київ.: Юніверс,2000. – 304с.
3. Быховская И.М. Аксиология телесности и здоровье: сопряженность в культурологическом измерении.// Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В.П.Зинченко, Т.С.Леви. – М., АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – 731, [5]с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. С.44//Цит. за Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В.П.Зинченко, Т.С.Леви. – М., АСТ: АСТ МОСКВА, 2005. – 731, [5]с.
5. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф.Фукуяма;пер.с англ..М.Б.Левина.- М.: АСТ:АСТ МОСКВА, 2008.- 349,[3]с.
6. Ніцше, Фрідріх. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П.Тарашука. – К.: Основи, 2003. – 437с.
7. Скот Леш Соціологія постмодернізму./ Перекл. з англійської Юрія Олійника. – Львів: Кальварія,2003. – 344с.
8. Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / Сост. В.А.Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») - 464 с.
9. Размышления о проблеме релевантности , Глава 7: Биографическая ситуация / /Шюц А. Избранное: Мир светящийся смыслом / Пер. С нем. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.- 1056с. (Серия «Книга света».)
10. Медведева Н.С. Проблема співвідношення тілесності і соціальності в людині і суспільстві. – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, – Київ, 2005.
11. Проблема тілесності в психології та філософії. Ганна Найдьонова// Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. Матеріали наукової конференції 2-3 жовтня 2008р.- Чернівці; Рута, 2008р. – 472с.
12. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ : ППС – 2002,2004. -206с – («Сучасна гуманітарна бібліотека.»).
13. П.Бурдьє «Физическое и социальное пространства»\ П.Бурдьє «Социология социального пространства», СПб.: Алетейя, 2007. -288с.