

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>

УДК 1.11.122/129

Віталій Гетьман

## ТРАНСФОРМАЦІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА В КІНЦІ ХХ, НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Французька філософія тіла останніх десятиліть сформувалася на перетині феноменології переживання, інтерсуб'єктивної онтології та історико-культурних режимів дисципліни. За умов, коли цифрові інтерфейси, екзосоматичні носії пам'яті й нові режими видимості радикально змінюють практики уваги, турботи й взаємодії, постає потреба у рамці, що пояснює не лише «що таке тілесність», а й «як і чому» змінюються її інтерпретації. Попри велику літературу, цьому полю досліджень бракує цілісної рамки, що з'єднала б «першу особу» тілесного переживання з міжтілесною адресованістю й інституційними механізмами нормалізації. Через це описи лишаються фрагментарними, або «зсередини» досвіду, або «ззовні» через норми, техніки, інтерфейси. Запропонована модель медіальної тілесності поєднує феноменологічні описи з емпіричними протоколами, відкриваючи шлях до порівняльного аналізу культурних «економік уваги» й етико-правового осмислення протезованих форм утілення. *Метою* дослідження є реконструкція та теоретичне обґрунтування трансформацій французької філософії тіла наприкінці ХХ і на початку ХХІ століття шляхом інтеграції афективно-феноменологічних, інтерсуб'єктивних і подієво-феноменологічних підходів з історико-культурними й техномедіальними опосередкуваннями, з виявленням механізмів еволюції ключових концептів і формуванням робочої моделі «медіальної тілесності». У статті здійснено огляд сучасних підходів до філософії тіла у французькій традиції, що поєднують феноменологію переживання, інтерсуб'єктивну онтологію й історико-культурні / соціальні реконструкції. Серед ключових авторів і корпусів, на які спирається огляд, слід виділити: Мішеля Анрі, Жана-Люка Нансі, Жана-Люка Маріона, Моріса Мерло-Понті (як фундамент попереднього етапу), Мішеля Фуко, Жоржа Вігарелло, П'єра Бурдьє, Бернара Стіглера, Катрін Малабу, Поля Вірільйо, а також міждисциплінарні розвідки з медіафілософії, культурної історії та соціології тіла (Давід Ле Бретон та ін.). Міждисциплінарний підхід, поєднання феноменології з історико-культурною генеалогією дисципліни / самодисципліни й медіа-філософією екзосоматичної пам'яті, пластичності й інтерфейсів. Компаративно зіставляються французькі концепти з англomовними embodiment-studies для узгодження теорії з емпірією. Були застосовані контент і дискурс аналіз, медіаархеологічне картографування, аналіз філософських текстів, історико-політичних документів, матеріалів медіа культури.

**Ключові слова:** французька філософія тіла, автоафекція, пористість, дисципліна/самодисципліна, екзосоматична пам'ять, пластичність.

У 1990–2000-х роках французька філософія тіла здійснила справді радикальний зсув: від корпусно-об'єктного бачення – до розуміння тіла як первинного джерела афективної самоданності. Центральним каменем повороту стала концепція автоафекції Мішеля Анрі. Він формулює автоафекцію як безпосередній акт самопочуття, що не потребує зовнішнього свідка: «Усякий біль чи радість є внутрішньо тілесним даром життя самому собі» [Henry, 2015, с. 35]. Анрі послідовно стверджує, що афект не є наслідком зовнішнього подразнення, а актом внутрішнього само-породження сенсу. У «De la subjectivité: Phénoménologie de la vie» автоафекція постає як «affectivité originaire», тобто як структура суб'єктивності, що передує рефлексії та концептуалізації [Henry, 2011]. Втім, такий монадичний пріоритет викликає питання: чи не схильна ця модель до «афективного соліпсизму», який недостатньо враховує історичну опосередкованість тілесних почуттів інституціями, техніками й владними розподілами? Щоб уникнути такого ризику, дехто з інтерпретаторів Анрі пропонує читати його «життя» у сполученні з модусами між тілесної адресованості, не розчиняючи однак первинності відчуження, і саме тут відкривається поле

© Гетьман В. С., 2025.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

порівняння з Жан-Люком Нансі. У «Corpus» Нансі вводить категорію тіла / плоти як міжособистісного простору взаємодії: «Плоть не є статичною субстанцією, а подією, що спілітає мене з Іншим і світом» [Nancy, 2008, с. 46]. Ключовою є ідея пористості (*porosité*) тонких прошарків відкритості, через які кожне тіло містить «відбиток» іншого [Nancy, 2008, с. 48]. Ця інтерсуб'єктивна динаміка перекроєє межі «суб'єкт–об'єкт» і надає тілесності етичний вимір взаємної відповідальності.

Однак критично постає інше питання: чи не потребує Нансі, попри заявлену «подієвість» плоти, все ж таки первинного осердя самопереживання, без якого відкрита множинність ризикує втратити критерії диференціації болю / радості, уразливості / опору? Інакше кажучи, як уникнути редукції афективної інтимності до чистої циркуляції слідів? Жан-Люк Маріон, зі свого боку, розширює горизонт постфеноменології, розглядаючи тіло як насичене явище, що перевищує межі рефлексивного сприйняття: «Феноменальність тіла полягає в його здатності дарувати себе надмірно, виходячи за рамки можливостей усвідомлення» [Marion, 2013, с. 14]. Досліджуючи еротичну інтимність як простір перенасичення, він говорить про «безумовний дар» тіла, який відкриває горизонт діалогу з Іншим поза бінарними обмеженнями «я–об'єкт» [Marion, 2006, с. 60].

Водночас можна сумніватися, чи не загрожує концепт насиченості естетизувати матеріальну обмеженість і крихкість тіл, а саме біль, інвалідність, виснаження працею. Там де політична економія тіла вимагає тверезого аналізу норм і владних технологій. Автоафекція Анрі, міжсуб'єктивна пористість Нансі й надмірна даність у Маріона не лише взаємодоповнюють, а й взаємокоригують одна одну. Афективна самоданність забезпечує невід'ємну першу особу тілесного досвіду, пористість же відкриває його у спільний простір взаємної адресованості, а насиченість фіксує подієвий надлишок, завдяки якому тілесність щоразу виходить за межі наявних схем. Але це залишиться абстракцією, якщо не показати механізм історичної еволюції інтерпретацій тіла, тобто те, як попередні ідеї переходять у нові, чому саме виникають зсуви, і як конкуренція трактувань вмонтована в інституційні режими. Саме тут історико-культурний поворот кінця XX, початку XXI століття демонструє, що соціальні інститути не тільки «споглядають» тіло, а й конструюють його як об'єкт норми, контролю та символічного капіталу.

Жорж Вігарелло показує, як у XVIII столітті в аристократичних салонах і військових академіях постають практики «випрямлення» постави, які з естетичного критерію поступово перетворюються на техніки соціального виховання й моральної регуляції [Vigarello, 2004, с. 58]. У подальшій монографії він розширює перспективу до медичних інструкцій, гігієнічних норм і порад щодо харчування другої половини XIX століття, через які формується уявлення про «правильне» тіло, тобто здорове, продуктивне, морально «чисте» [Vigarello, 2017]. Ця реконструкція механізмів дисциплінування історично пояснює, чому з'являються нові інтерпретації тіла, – тому що вони відповідають на потребу узгодити тілесні практики з мінливими соціальними стандартами та технонауковими знаннями. Внесок Мішеля Фуко додатково радикалізує цю лінію. У «Наглядати та карати» він аналізує, як дисциплінарні матриці від розкладу рухів до тренування «коректної» постави перетворюють індивіда на «робоче тіло», вбудоване у схеми корисності [Foucault, 1995, с. 138]. Переконаливість цієї «мікрофізики влади» полягає в показі того, що дисципліна пронизує повсякденність; слабким місцем може бути ризик функціоналізму, коли різноманіття мотивацій і локальних практик підпорядковується єдиній логіці продуктивності. Тут доречно згадати аналітику П'єра Бурдьє: як через взаємодію об'єктивних структур і вкорінених тілесних звичок («габітусів») формується спосіб бути-у-світі, який автоматично відтворює ієрархії у манері тримати тіло, говорити, рухатися [Bourdieu, 1980, с. 134].

Однак і ця оптика зазнає критики, підкреслюючи інкорпоровану відтворюваність, вона недооцінює епізоди активного розриву й креативного переосмислення тілесних норм. Наприкінці 1990-х рр. фокус досліджень закономірно зміщується до професійних і рекреаційних практик, поява медичної гімнастики, поєднання фізіології, гігієни та

поведінкових приписів показують, як наукове знання втілюється в щоденні режими, переводячи дисципліну в площину самовиховання. До кінця XX століття механізми зовнішнього контролю дедалі частіше інтеріоризуються як добровільні програми «самооптимізації». Журнали здоров'я та фітнесу задають культурно нормований стандарт «ідеального» тіла, якого слід досягати власними зусиллями. Саме ця динаміка, від гетерономної дресури до автономізованої самодисципліни, пояснює множинність сучасних трактувань тіла: вони варіюють залежно від того, як перерозподіляються межі між приватним афектом, міжтілесною відкритістю й інституційними формами регуляції.

Узагальнюючи, 1990–2000-ті рр. не просто поєднали три теоретичні моделі (Анрі, Нансі, Маріон), а вписали їх у історико-культурний наратив дисципліни тіла (Вігарелло, Фуко, Бурдє). Філософія тіла має розгортатися як критична теорія «медіації тілесності», де афективна самоданність, міжсуб'єктивна пористість і подієва насиченість аналізуються разом з інституційними механізмами нормалізації, економіями уваги та технонауковими інфраструктурами. Лише така комбінована оптика дозволяє виявляти не тільки потенціал етики тілесності, а й слабкі місця відповідних аргументацій, від можливого афективного соліпсизму до естетизації надлишку й редукції практик до владних функцій.

Отже, постфеноменологічний поворот вивів філософію тіла за межі класичних дуалізмів, утвердивши тіло як динамічну подію на перетині афекту, відкритості й надмірності; історико-культурні дослідження показали, як ця подія вмонтовується у режими дисципліни й самодисципліни. Надалі я розгляну основні напрями сучасної французької філософії тіла, послідовно співвідносячи їх із механізмами еволюції ідей та із тим, як попередні концепції спричиняють появу нових інтерпретацій, етики уразливості, міжтехнологічної кіберизації та соціально-політичних практик сьогодення. У середині 1990-х рр. Бернар Стіглер аргументує, що техніка є не просто інструментом, а органічним «протезом», який радикально реформує як індивідуальну, так і колективну пам'ять [Stiegler, 2008, с. 47-50]. Водночас вже сама сила цієї тези викликає сумнів: чи не схильна вона до технологічного детермінізму, що недооцінює інерцію тілесних навичок і соціальних практик пам'ятання? Стіглер вводить поняття «екзосоматичної пам'яті», підкреслюючи, що з друкарським верстатом, кінопроектором чи комп'ютером людський організм втрачає власну монополію на зберігання знань і переживань, передаючи їх «зовнішнім» засобам [Stiegler, 2008, с. 52]. Проте, якщо прийняти цю екстеріоризацію буквально, ми ризикуємо описати тіло як «пасивний порт» для технічних носіїв, тоді як історико-філософський аналіз потребує показати механізм зворотного впливу, як саме інституції письма, кіно й коду перекроюють не тільки контури пам'яті, а й режими уваги, темпоральності й інтерсуб'єктивності. Інакше кажучи, від руки, що фіксує текст, до машинного запису тіло не стільки «втрачає» самодостатність, скільки вбудовує зовнішню пам'ять у власні ритми, стає вузлом у мережі протезів, які не просто підтримують, а перевизначають його межі.

Паралельно Катрін Малабу у роботі «Plasticité» [Malabou, 2000, с. 102–138] демонструє, що пластичність мозку й тіла не є «біологічною даністю», відокремленою від зовнішнього середовища, а результатом безперервної взаємодії з технокультурними структурами. Вона стверджує, що вплив цифрового інтерфейсу, нейро-модуючих приладів і віртуальних середовищ формує «онтологію» тілесності, нервові шляхи переструктуруються не лише генетичною програмою, але й алгоритмами, мерехтінням екранів, ритмікою сигналів [Malabou, 2000, с. 115]. Ця позиція добре пояснює механізм еволюції інтерпретацій тіла в межах діджиталізації, однак потребує уточнення. Чи не розширює «пластичність» свій обсяг настільки, що починає означати все й одразу, від нормальної адаптації до травматичних «перекроювань»? Залучення попередніх досліджень показує, що пластичність має дві сторони, формування й деформацію, і тому її слід мислити як політичну категорію, здатну описувати як емансипацію, так і нові форми підлеглості. У цей же час Поль Вірільйо в «La Machine de vision» [Virilio, 1988, с. 33–60] аналізує, як швидкість та віртуальні медіа створюють новий тип «тіла зору». На відміну від класичного спостереження через оптичні лінзи, сучасні відеокамери, датчики руху й

голографія «розсіюють» центр сприйняття по всіх точках тіла, породжуючи відчуття «декорпоралізації», коли власна тілесність перебуває одночасно тут і там, у віртуальному просторі. Порівняння з позиціями Стіглера й Малабу підказує інтерпретацію: «тіло зору» не зникає, а перемодельюється через екзосоматичні носії й пластичні перебудови, тож замість єдиної «присутності» суб'єкт постає як конфігурація сигналів і вражень, що розгортаються поза межами шкіри. Усвідомлення того, що тіло в епоху інформаційних технологій є одночасно «джерелом» і «споживачем» зовнішньої пам'яті, породжує новий гібридний дискурс. Якщо раніше техніка вважалася доповненням до природних сил тіла, тепер тіло і протези постають нероздільним синтезом, у якому змінюються не тільки фізичні можливості, але й базові структури самосприйняття й соціальної взаємодії.

Разом із тим, слабким місцем цієї лінії є ризик ототожнити онтологічні трансформації з інтерфейсними новаціями, тобто не кожна зміна медіуму є зміною онтології. Саме продуктивною є позиція, згідно з якою технічна медіація є не «заміною» тіла, а історично варіативним режимом його актуалізації. Такий підхід робить видимими умови появи нових інтерпретацій тіла в 1990–2000-х рр. і пояснює, чому вони стали підґрунтям для постгуманістичних і кібернетичних досліджень, де тіло вже не мислиться як «натуральна» підстава, а як результат безперервного технічного проектування. Упродовж 2010–2025-х рр. французька філософія тіла зазнала суттєвого посилення інтердисциплінарних зв'язків із нейронауками, феміністською теорією, культурною історією й медіафілософією. Поняття «пластичності» набуло нового значення завдяки працям Катрін Малабу, яка поєднала гегельянську діалектику з клінічною неврологією. У «*Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie clinique*» вона доводить, що не лише мозок, а й тіло загалом постійно перебуває в стані реконструкції й самоорганізації, що руйнує традиційні дуалістичні уявлення про «душу» й «тіло» [Malabou, 2007, с. 34]. Критично тут важливо не підміняти опис можливості зміни її нормативною вимогою «бути змінним». Пластичність не гарантує емансипації, вона так само може консолідувати сліди травми. У «*Avant demain: Épipénèse et rationalité*» Малабу розвиває ідею, що здатність тіла до адаптивного перебудування стає ключем для розуміння сучасного суб'єкта в умовах технологічних катаклізмів і колапсу інституційного наративу [Malabou, 2023, с. 88]. Це добре пояснює перехід від зовнішньої дисципліни до інтеріоризованих програм «самооптимізації», але залишає відкритим питання про межі: скільки «перебудови» витримає вразливе тіло без втрати ідентичності? Паралельно в межах феміністської філософії Камілла Фруадево-Меттері акцентує увагу на політичній тканині жіночого тіла. У «*Le corps des femmes: La bataille de l'intime*» вона показує, що жіноче тіло є ареною змагання між метафізичними уявленнями й інституційними практиками, де кожен акт самопрезентації одночасно несе ризик ерозії автономії [Froidevaux Metterrie, 2018]. У «*Être humain?*» Фруадево-Меттері аналізує, як законодавчі й медійні дискурси продовжують маргіналізувати жіноче тіло, утруднюючи його визнання повноцінним політичним актором [Froidevaux Metterrie, 2022].

Порівняння з технофіломорфними наративами про «алгоритмічні протези» виявляє певну напругу. Якщо, як стверджується, людина відчуває себе радше «технічним пристроєм», ніж традиційним тілесним суб'єктом, тоді чи не перерозподіляємо ми владу над тілом від патріархальних інституцій до інфраструктурних платформ [Stiegler, 2015]? Саме тут критичний аналіз повинен фіксувати не лише нові форми агентності, а й нові конфігурації підлеглих. Історико-соціальну перспективу доповнив Жорж Вігарелло, проаналізувавши в «*Les métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité*» перетворення уявлень про дисципліноване тіло через призму норм тіла й естетики здоров'я [Vigarello, 2013]. Цей підхід демонструє, як «нейтральні» настанови здоров'я легко перетворюються на процедури моральної стратифікації. З антропологічної позиції Давід Ле Бретон показав, як емоційні переживання, від болю до задоволення, структурують тілесність крізь призму суспільних практик і символічних уявлень [Le Breton, 2021], як важливе застереження проти редукції тілесного досвіду до нейро- або медіа-пояснень.

Нарешті, в контексті постколоніальних й політичних студій Ахіль Мбембе в «Néropolitique» розглядає тіло як поле суверенних рішень про життя та смерть, де насильство держави й комунальних структур формує нові форми тілесної вразливості й спротиву [Mbembe, 2019]. Тут сильний бік – це висвітлення «граничних» режимів тілесності, а слабкий – ризик узагальнення, яке затіняє локальні економії турботи й взаємодопомоги. Такі напрями, як нейропластичність, гендерна політика, технологічна медіація, соціальна історія й політика тілесності, справді конституують багатовимірний образ тіла в сучасній французькій філософії, де змішуються біологічне, соціальне й технічне й відкриваються перспективи міждисциплінарних досліджень. Водночас дослідницьке завдання полягає не в інвентаризації вимірів, а в поясненні їхньої взаємної еволюції: як екзосоматичні носії (Стіглер) створюють умови пластичних перебудов (Малабу), як режими швидкості та видимості (Вірільйо) змінюють політичну економію вразливості (Фруадево-Меттері, Мбембе), і як історичні норми тіла (Вігарелло) модулюють спектр емоційних значень (Ле Бретон).

Значущим баченням у розвитку феноменології тіла в цей період стало інтерв'ю Рено Барбараса «La phénoménologie et le concept de vie», де він обґрунтовує необхідність розуміти тіло не як застиглу форму, а як безперервний рух–життя, у якому кожен імпульс свідомості й тілесного досвіду формує простір взаємодії з навколишнім світом [Dika, 2011, с. 160]. У цьому ж ключі Каміль Рікер в праці «La vie au cœur de la phénoménologie française» показує, як феноменологічне осмислення вразливості тіла стає точкою перетину екзистенційних, соціальних і екологічних контекстів, де тіло постає як відкритий на інші «інтерсуб'єктивний простір», здатний реагувати на виклики кліматичної та соціальної нестабільності завдяки здатності до неперервного оновлення своїх смислів і форм [Riquier, 2013, с. 230]. Щоб уникнути як технодетерміністських, так і нейроесенціалістських спрощень, слід розробляти «модель медіальної тілесності», у якій екзосоматичні носії описуються як історично змінні умови актуалізації тілесного досвіду, пластичність мислиться двобічно: і як потенціал формування і як деформації; політичні режими видимості й уразливості аналізуються крізь призму конкретних інституцій і практик. У цифровій культурі та віртуальних реаліях тіло дедалі рідше постає як стабільне біологічне утворення й радше як змінна мережа сенсорно-технічних контингентностей, у якій фізичний досвід переплітається з алгоритмічною інтерфейсною реальністю.

У руслі матеріальної філософії техніки Франсуа Дагонне пропонує вихідну установку, що людське тіло водночас є суб'єктом і об'єктом технічних практик, що конструюють і відтворюють його сенсорні можливості. Цей підхід фіксує історичну динаміку, техніка спочатку «обслуговує» чуттєвість, а з часом перепрограмує її режими. Схожий крок робить Жан-Люк Нансі, коли каже, що тіло – не замкнена субстанція, а «точка розриву та з'єднання», де межа між «Я» й «Іншим» набуває проникності, відкриваючи можливості інтерфейсної, зокрема віртуальної, експозиції. Уточнення Нансі «тіло виявляється на межі, як зовнішня межа, злам і перетин у континуумі сенсу і матерії» дозволяє не лише описати, а й пояснити, чому саме «межі» стають місцем формування аватарів. Тут техніка не «додається» до тіла, а спів-конститує його. Емпіричний вимір цієї тези демонструють роботи Мела Слейтера, який стверджує, що для якісного VR-досвіду критичні дві ортогональні ілюзії: перша place illusion (PI, «я там») і друга plausibility illusion (Psi, «це відбувається насправді»). Їхня коактивація спричиняє реакції, ніби подія реальна, що відкриває терапевтичні й навчальні застосунки [Slater, 2009]. Разом із тим інтерпретація цих ілюзій як «еквівалентів реальності» викликає заперечення, – феноменологічна насиченість болю чи стиду у VR не зводиться до тригерів присутності.

Отже, потрібні перехресні порівняння з клінічними й наративними протоколами, аби не переоцінити ефекти занурення. Практики VR-дизайну й HCI у відповідь зсувають акцент із чистої візуальності на жест, тактильну уяву та спільну просторову роботу. Жест, зчитаний інтерфейсом, відновлює «значущість» руху, тоді як колективне моделювання дає змогу збалансувати тілесну «тяжкість» із свободою віртуального простору [Codarin, 2022].

Це свідчить, що еволюція інтерфейсів рухається від «репрезентації тіла» до «ко-присутності тіл». Ця лінія добре сумісна з нансіанською логікою експозиції. Кетрін Хейлс діагностує ширший культурний перелом. Віра в те, що інформація може циркулювати незмінною між різними матеріальними субстратами, децентралізує біологічну основу й перетворює віртуальні середовища на рівноправні простори втілення [Hayles, 1999]. Вона вирізняє три взаємопов'язані нарративи постгуманістичного тіла: історію «втрати» тілесності, появу кіборга як технокультурного артефакту, уявлення про людину як сукупність інформаційних процесів. У VR це проявляється як тріада: аватар-кіборг, канал обміну даними «користувач-система» й розплавлення меж між «оригіналом» і множинними інкарнаціями. Проте пріоритет цифрового образу над матеріальною складовою загрожує недооцінкою вразливості «первісного протеза», тобто самого тіла. Хейлс наголошує, що тілесність завжди вже протезна, ми навчаємося «маніпулювати тілом», тож розширення його сторонніми пристроями це продовження первинного процесу. Звідси випливає важлива методологічна поправка: контролери, рукавички, трекери, гаптичні костюми слід трактувати не як допоміжні периферії, а як конститутивні ланки нового, постбіологічного тіла. Однак таке розширення потребує етичних «запобіжників» щодо приватності, доступності й алгоритмічної упередженості. Постгуманістичний суб'єкт у Хейлс – це розпорошене сприйняття, де «мислення це координація структур, здатних взаємно формуватися» [Hayles, 1999, с. 37]. У колаборативних VR-середовищах ця координація набуває буквально просторового виміру, кілька користувачів одночасно модифікують спільний простір, і межа між «я» та «світом» розчиняється в потоці даних. Саме тут нансіанська «межа-експозиція» і дагоннівська матеріальна техніка перетинаються з емпіричною динамікою VR. Аватар постає не копією фізичного «я», а емерджентним вузлом мережі, здатним існувати у множині контекстів, фрагментуватися й зливатися з іншими аватарами. Таке розмноження втілень переозначає досвід як безперервну реконфігурацію тіла в цифровому середовищі, але й ставить вимогу відрізнити крихкість «інформаційної» ідентичності від незамінності тілесного носія. VR стає не просто полем репрезентації, а лабораторією тілесної інноватики. Але навіть якщо інформація «перетікає» між носіями, етичні, афективні й політичні наслідки втілення завжди залишаються матеріально опосередкованими. Саме в цій напрузі між розширенням аватарної агенційності й відповідальністю перед уразливим тілом і окреслюється продуктивний горизонт подальших досліджень цифрової тілесності.

Попри усталений поділ між «континентальною» та «аналітичною» філософією, що історично формував рамки рецепції у франко- та англо-мовних академіях, англо-американська сцена продемонструвала помітну відкритість до франкомовних розробок тілесності. Сам факт активного перекладу й переосмислення цих праць (частина авторів працює відразу англійською) свідчить, що кордон радше методологічний, ніж субстанційний, і дедалі частіше розчиняється в міждисциплінарних програмах. Водночас, аби не романтизувати «синтез», слід зважати на ризик редуccionізму, а саме перенесення понять феноменології в емпіричні протоколи когнітивістики інколи спрощує їхню онтологічну амбіцію. Все ж загальна тенденція до взаємної адаптації виглядає органічною і, як покаже цей підрозділ, методично вмотивованою. Поворотним моментом стала «The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience» Ф. Варели, Е. Томпсона й Е. Ропш, де концепція «активного» сприйняття протиставляється дуалізму розум / тіло й репрезентує пізнання як взаємодію вмілого тіла з довкіллям [Varela, 1992]. Тут відчутна подвійна спадщина: з одного боку це перцептивна феноменологія Мерло-Понті, з іншого – близька до Анрі увага до дотичної, «внутрішньої» само-даності афекту. Комплементарна до цього збірка Т. Сордаса «Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self» консолідувала англomовні версії феноменології тілесності та запропонувала синтез перцептивних інтуїцій Мерло-Понті з тезою Анрі про автоафектацію безпосередню самоданість тіла ще до будь-якої інтенціональності [Csordas, 1995].

На тлі цих дискусій формується поле *embodiment/body studies*; тіло мислиться не лише як медико-анатомічний об'єкт, а як екзистенційно-соціокультурна практика і носій ідентичностей. Дрю Leder підкреслює, що медична парадигма систематично заміщує «тіло-суб'єкт» «тілом-об'єктом», тоді як феноменологічна тілесність – це прихована, але постійна самоприсутність, що структурована автоафектацією [Leder, 1990]. Пізніше Шон Галлахер і Ден Захаві інтегрували цей підхід у когнітивну науку, вибудувавши поняття «мінімального Я» і «перцептивного поля» як первинних умов будь-якого досвіду [Gallagher, 2008]. Сильний бік цієї інтеграції – це обережне узгодження опису переживання з даними когнітивістики, проте відкрите питання – це межі операціоналізації «мінімального Я» без втрати його до-теоретичної інтенсивності. Соціально-критичний вектор підсилює Сара Ахмед, яка переводить феноменологію орієнтації в політичні координати. Напрями руху тіл в просторі відтворюють структури влади, маршрути тілесності прокладаються не лише в фізичному, а й у мистецьких, гендерних і расових топологіях [Ahmed, 2016]. У цій перспективі добре видно механізм еволюції ідей, інтенційної перцепції, політики простору, де тілесні траєкторії нормуються інститутами. Саме тут легко вгледіти вплив Нансі, його поняття «плоті» як мережі взаємної експозиції тіл, відкритих до Іншого, стало евристичним ресурсом для англо-американських проєктів, що трактують тілесність як міжсуб'єктне спілкування і політичну публічність.

Медична феноменологія Фредріка Свенауса уточнює цей поворот: хвороба це не просто сукупність симптомів, а тілесна дисгармонія, руйнування феноменологічної цілісності світо-сприйняття. Лікування натомість прагне відновити спосіб-буття-у-світі, а не лише функцію органа [Svenaеus, 2001]. Перевага цього підходу в чутливості до переживання, але залишається викликом питання, як утримати зв'язок із клінічними протоколами, не редукуючи їх до життєсвіту. У сфері культурних практик і мистецтва ті самі концепти працюють як аналітика перформативності, перформанси та інсталяції виявляються просторами «плоті-як-обміну», де актор / мистець конститує себе через публічну експозицію тілесних жестів. Тут особливо видно обопільність впливів: французькі інтуїції дають мову опису, англо-американські дослідження, зі свого боку, дають емпіричні сцени (музеї, сцени, терапевтичні простори), на яких ці інтуїції перевіряються. Англо-американська феноменологія та *embodiment studies* не просто «запозичили» французькі ідеї, а створили продуктивну платформу їхньої перевірки й розгортання. Класичні феноменологічні методи з'єднуються з когнітивістикою, культурологією, гендерними студіями й критичною теорією, утворюючи багаторівневу карту тілесності сучасного світу. Подібна інтеграція стає корисною за умови збереження ядра феноменологічної критики (самоданість, інтеркорпоральність, «плоть» як подія спільності), аби «втіленість» не розчинилася в описах поведінки. А також за умови чіткої двосторонньої валідації, феноменологічні описи повинні інформувати емпіричні дослідження, а дані останніх коригувати межі феноменологічних претензій. У цьому форматі межа між «континентальним» і «аналітичним» справді стає умовною, а співпраця не тільки можливою, а й методологічно необхідною.

Постфеноменологічний поворот 1990–2000-х рр. сформував інтегровану «модель медіальної тілесності», автоафективна перша особа, пориста інтерсуб'єктивність і подієва насиченість мисляться разом із історико-культурними режимами дисципліни та самодисципліни. Тіло постає як динамічний вузол афектів, контактів і норм, що реконфігурується технонаукою, економіями уваги та політикою видимості. Взаємні корекції знімають ключові ризики, афективний солісизм через відкритість до Іншого, естетизацію надлишку через наголос на крихкості й праці, функціоналізм влади через увагу до розривів і локальної творчості. Техно-соціальні підходи показують, що екзосоматичні носії й пластичні перебудови не замінюють тіло, а варіюють режими його актуалізації, феміністичні, медичні й постколоніальні оптики уточнюють політичну економію вразливості. Діалог з англomовними *embodiment-studies* забезпечує взаємну валідацію між описом переживання й емпіричними протоколами. В майбутньому ми

можемо досліджувати «медіальні режими тілесності» в конкретних інституціях (клініки, школи), простежуючи, як інтерфейси перебудовують увагу, часовість і схеми турботи. Розробити двобічну концепцію пластичності (формування / деформація) як політичну категорію емансипації та підлеглості. Поєднувати феноменологію з HCI/VR, нейро- та медіа-етнографією, відрізняючи ефекти присутності від реальної трансформації досвіду. Зміцнити етику вразливості, а саме приватність, упередженість алгоритмів, доступність протезів, справедливий розподіл ризиків, а також порівнювати культурні «економіки уваги», що визначають видимість і легітимність тілесних практик. Подальший поступ полягає у вибудові операційної програми, що поєднує теоретичну цілісність і емпіричну верифікацію, утримуючи тіло як подію на перетині афекту, спільності та техніки й забезпечуючи підстави для нових міждисциплінарних досліджень.

## REFERENCES

- Ahmed, S. (2016). *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit. (In French).
- Codarin, S. (2022). VR gestural modeling to recapture the human body in design. *ACSA 110th Annual Meeting Proceedings* (pp. 458–465). <https://doi.org/10.35483/ACSA.AM.110.63>
- Csordas, T. J. (1995). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dika, C. (2011). La phénoménologie et le concept de vie: Un entretien avec Renaud Barbaras. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 19(2), 153–179. <https://doi.org/10.5195/jffp.2011.498> (In French).
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish* (A. Sheridan, Trans.). New York: Vintage Books.
- Froidevaux-Metterie, C. (2018). *Le corps des femmes: La bataille de l'intime*. Paris: Philosophie Magazine Éditions. (In French).
- Froidevaux-Metterie, C. (2022). *Être humain?* Paris: Folio/Gallimard. (In French).
- Gallagher, S. Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Henry, M. (2015). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Henry, M. (2011). *De la subjectivité: Phénoménologie de la vie*, Tome II (1974). Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Breton, D. (2021). *Anthropologie des émotions: Être affectivement au monde*. Paris: Payot. (In French).
- Malabou, C. (2000). *Plasticité*. Paris: Léo Scheer. (In French).
- Malabou, C. (2007). *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie clinique*. Paris: Bayard. (In French).
- Malabou, C. (2023). *Avant demain: Épipénèse et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Marion, J.-L. (2013). *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (In French).
- Marion, J.-L. (2006). *The Erotic Phenomenon* (S. E. Lewis, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nancy, J.-L. (2008). *Corpus* (R. A. Rand, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Riquier, C. (2013). La vie au cœur de la phénoménologie française. *Alter: Revue de phénoménologie*, 21, 223–237. <https://doi.org/10.4000/alter.856> (In French).
- Slater, M. (2009). Place illusion and plausibility can lead to realistic behaviour in immersive virtual environments. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 364(1535), 3549–3557. [https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0138?urlappend=%3Futm\\_source%3Dresearchgate.net%26utm\\_medium%3Darticle](https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0138?urlappend=%3Futm_source%3Dresearchgate.net%26utm_medium%3Darticle)



- Stiegler, B. (2008). *La Télécratie contre la démocratie: Lettre ouverte aux représentants politiques*. Paris: Flammarion. (In French).
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique: L'avenir du travail*. Paris: Fayard. (In French).
- Svenaeus, F. (2001). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*. Dordrecht: Springer.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. (1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vigarello, G. (2013). *Les métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité du Moyen Âge au XXe siècle*. Paris: Le Seuil. (In French).
- Vigarello, G. (2004). *Le corps redressé*. Paris: Armand Colin. (In French).
- Vigarello, G. (2017). *La silhouette: Naissance d'un défi du XVIIIe siècle à nos jours*. Paris: Points/Seuil. (In French).
- Virilio, P. (1988). *La machine de vision*. Paris: Galilée. (In French).

**Гетьман Віталій Сергійович**

аспірант

Дніпровський Національний Університет імені Олеся Гончара

проспект Науки, 72, Дніпро, 49000, Україна

E-mail: hetmanvitalii@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8014-8606>

Стаття надійшла до редакції 18.08.2025

Стаття рекомендована до друку 25.10.2025

Переглянуто 20.10.2025

Опубліковано 24.11.2025

---

## TRANSFORMATIONS OF FRENCH PHILOSOPHY OF THE BODY AT THE TURN OF THE 20TH–21ST CENTURIES

**Hetman Vitalii S.**

PhD Student

The Oles Honchar Dnipro National University

Nauky Avenue, 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: hetmanvitalii@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8014-8606>

### ABSTRACT

In recent decades, French philosophy of the body has taken shape at the intersection of the phenomenology of lived experience, an intersubjective ontology, and the historical–cultural regimes of discipline. As digital interfaces, exosomatic memory carriers, and new regimes of visibility reshape practices of attention, care, and interaction, there is a need for a framework that explains not only what embodiment is, but how and why its interpretations change. This article surveys contemporary French approaches that combine phenomenology of experience, intersubjective ontology, and historical – cultural/social reconstructions. Key authors and corpora include Michel Henry, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion, and – foundationally – Maurice Merleau-Ponty; as well as Michel Foucault, Georges Vigarello, Pierre Bourdieu, Bernard Stiegler, Catherine Malabou, Paul Virilio, and interdisciplinary work in media philosophy, cultural history, and the sociology of the body (David Le Breton, among others). To reconstruct and theorize transformations in French philosophy of the body from the late 20th to early 21st century by integrating affective-phenomenological, intersubjective, and event-phenomenological approaches with historical–cultural and techno-mediated conditions; to identify mechanisms of conceptual evolution; and to propose an operative model of “medial embodiment.” Despite a large literature, the field still lacks an integrated frame linking the “first-person” of bodily experience with intercorporeal address and institutional mechanisms of normalization. As a result, accounts remain fragmented – either “from within” experience or “from without” via norms, techniques, and interfaces. The proposed model of medial embodiment combines phenomenological description with empirical protocols, opening paths to

comparative analyses of cultural “economies of attention” and to ethical–legal reflection on prosthetic forms of embodiment. An interdisciplinary approach combining phenomenology with the historical-cultural genealogy of discipline/self-discipline and a media-philosophical analysis of exosomatic memory, plasticity, and interfaces. French concepts are compared with Anglophone embodiment studies to align theory with empirical work. Methods include content and discourse analysis, media-archaeological mapping, and close reading of philosophical texts, historical-political documents, and materials of media culture.

**Keywords:** *French philosophy of the body; auto-affection; porosity; discipline/self-discipline; exosomatic memory; plasticity.*

The article was received by the editors 18.08.2025

The article is recommended for printing 25.10.2025

The article was revised 20.10.2025

This article published 24.11.2025

**Як цитувати:** Гетьман, В. (2025). ТРАНСФОРМАЦІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТІЛА В КІНЦІ XX, НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (73), 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16>

**In cites:** Hetman, V. (2025). TRANSFORMATIONS OF FRENCH PHILOSOPHY OF THE BODY AT THE TURN OF THE 20TH–21ST CENTURIES. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 177-186. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-16> [In Ukrainian]