

Гетьман Віталій Сергійович

аспірант кафедри філософії

Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара

просп. Науки, 72, Дніпро, Україна

orcid.org/0009-0009-8014-8606

КОНЦЕПЦІЯ ТІЛА В ФІЛОСОФІЇ МЕРЛО-ПОНТІ, САРТРА ТА ФУКО

Актуальність дослідження. Сьогодні тілесний досвід швидко перекодовують алгоритмічні медіа, практики медичної турботи з елементами нагляду та нові культурні норми ідентичності. Щоби не звести тіло до «біоматеріалу», символу чи набору даних, у статті розрізняються три самостійні оптики: оптика Мерло-Понті показує простір як спів-даний тілесності, оптика Сартра як погляд Іншого окреслює межі свободи, а оптика Фуко як інституції виробляють «нормальне» тіло. Така постановка дозволяє точніше описувати, що відбувається з тілесністю у цифрових середовищах, у клінічних протоколах і в міському просторі, і чому саме ці зміни мають теоретичну та практичну вагу.

Мета дослідження. Послідовно подати три окремі концепції тіла у Мерло-Понті, Сартра та Фуко, показавши внутрішню логіку кожної моделі, її межі й евристичний потенціал. Завдання полягає в реконструкції ключових положень кожного підходу, розрізненні рівнів опису тілесності як пережитого (Мерло-Понті), міжособового (Сартр) та інституційного (Фуко); уточненні базових понять і меж їх застосування. Виявленні точок напруження між цими рівнями там, де вони не зводяться одне до одного, демонстрації аналітичної придатності кожної оптики на прикладах із медицини, цифрових середовищ та архітектурно-міського простору.

Метод дослідження. Поєднано феноменологічний опис тілесного досвіду (первинність «плоті» і просторовості), герменевтичне близьке читання першоджерел (сміслові зсуви у Сартра) та генеалогію/археологію Фуко (історично змінні технології нормування й нагляду). Ці підходи зіставлено у порівняльній концептуальній аналітиці й перевірено на перетині філософії, медицини, культурології та архітектурних студій, щоб показати, як тілесність водночас конститує простір переживання і стає об'єктом знання та керованості, уникаючи редукціонізму кожної окремої оптики.

Результати дослідження. У роботі подано три самостійні оптики тілесності. У межах підходу Мерло-Понті показано тіло як «живу плоть», через яку простір постає спів-даним переживанню й організується жестом і рухом. Аналіз Сартра висвітлює, як погляд Іншого та афекти сорому і свободи формують способи самопозиціонування, не знімаючи матеріальності тіла. Розгляд Фуко окреслює історично змінні технології дисципліни й біовлади, через які інституції виробляють уявлення про «нормальне» тіло та керованість популяції. Сукупно ці результати фіксують три різні рівні опису, пережитий, міжособовий та інституційний, і уточнюють межі кожного без спроби їх звести в єдину модель.

Ключові слова: втілення, прожите тіло, інтерсуб'єктивність, Інший, свобода і сором, дисципліна і біовлада, нормалізація, нагляд, суб'єктивація.

Вступ. Ми живемо в інформаційно-постіндустріальному середовищі, де алгоритмічні медіа, біомедичні протоколи та стандартизовані уявлення про «нормальність» стрімко перекодовують тілесний досвід. Технології пришвидшують обіг даних, але не знімають питання про те, як саме визначати прогрес і які межі має влада над тілом, індивідуальним і «суспільним». Тому розмова про тілесність потребує ширшої оптики, що поєднує історичну чутливість, міжкультурний діалог та етику самовдосконалення, аби утримати баланс між утилітарною ефективністю й людською гідністю. У цьому контексті стаття звертається до трьох автономних, але взаємодоповнювальних рамок: феноменології «живої плоті» (Мерло-

Понті), екзистенційного виміру погляду Іншого (Сартр) та генеалогії дисциплін і біовлади (Фуко). Таке розведення рівнів переживаного, міжособового та інституційного дозволяє точніше окреслити, що саме відбувається з тілесністю у цифрових середовищах, у медицині й міському просторі, не зводячи різні пласти до єдиної схеми. Мета це показати межі й евристику кожної оптики та надати інструментарій коректного вибору аналітичної рамки залежно від характеру проблеми, поєднуючи методологічну строгість із відкритістю до творчого потенціалу людського досвіду.

Мета та завдання. Обґрунтувати й системно представити три автономні, але взаємодоповнювальні оптики аналізу тілесності (Мерло-Понті, Сартр, Фуко), показавши їхню внутрішню логіку, межі застосування та евристичний потенціал у сучасних контекстах медицини, цифрових середовищ і міського простору.

Реалізації цієї мети підпорядковано такі завдання:

1) реконструювати ключові положення кожного підходу та розвести рівні опису тілесності: переживаний (феноменологія «плоті»), міжособовий (погляд Іншого) й інституційний (дисципліна/біовлада).

2) уточнити базові поняття кожної рамки та визначити їхні межі коректного застосування.

3) виявити точки напруження між рівнями там, де вони не зводяться один до одного, і показати наслідки редукціонізму.

4) перевірити аналітичну придатність кожної оптики на прикладах із клінічної практики, цифрових інтерфейсів та урбаністичних сценаріїв.

5) запропонувати критерії вибору аналітичної рамки залежно від типу проблеми та дослідницької ситуації.

Об'єкт дослідження це концептуальні моделі тілесності у сучасній філософії та їх прояви в соціокультурних практиках. Предмет дослідження це методологічні підстави розмежування переживаного, міжособового та інституційного рівнів опису тіла та їхня евристика для аналізу медицини, цифрових середовищ і міського простору.

Методи дослідження. Концептуальна рамка роботи спирається на довгу інтелектуальну традицію осмислення тілесності: від класичних джерел (Сократ, Платон, Аристотель) і християнської антропології (Аврелій Августин) до новочасних моделей субстанції, афекту та суб'єктності (Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. В. Лейбніц). У XIX–XX століттях предмет окреслюється через критику метафізики та пріоритет досвіду (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон), а також через феноменологію, екзистенціальну філософію та генеалогію влади/знання (Е. Гусерль, М. Шелер, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартр, М. Фуко). Сучасний горизонт уточнюється дискусіями про «плоть», інтеркорпоральність і дарування (М. Анрі, Ж.-Л. Нансі, Ж.-Л. Маріон), біополітику та некрополітику (Дж. Агамбен, А. Мбембе), пластичність і формування суб'єкта (К. Малабу), а також феміністською, квір-і постгуманістичною критикою (Дж. Батлер, Д. Гарравей/Д. Гаравей). Для українського контексту важливою є рецепція цих підходів у соціальній філософії, культурології та медичних гуманітарних науках, де тілесність розглядається як перетин біологічного, соціального й символічного вимірів.

Результати. Концепція тіла як «живої плоті» у філософії Моріса Мерло-Понті глибоко вкорінена у його феноменологічному підході до людського буття. Моріс Мерло-Понті стверджує, що простір не можна сприймати як щось зовнішнє, відокремлене від нас, що просто існує перед нами. Натомість простір слід розглядати як середовище, відлік якого починається від нас самих, виступаючи своєрідною нульовою точкою відліку. Ми не сприймаємо його ззовні, немов сторонні спостерігачі. Навпаки, ми перебуваємо всередині простору, і він цілком охоплює нас. Таким чином, простір не розташований перед нами як окремий об'єкт, а огортає нас з усіх боків [1]. Критиці піддається, з одного боку, тенденція прирівнювати людське тіло до об'єктів зовнішнього світу, розглядаючи його як матеріальну річ, протиставлену мисленню; з іншого – уявлення про тіло як механізм чуттєвого сприйняття, який лише передає враження для подальшого осмислення розумом. Такий підхід спирається

на традиційний дуалізм тіла і душі, однак долається через об'єднання цих протилежностей у єдине цілісне поняття – Тіло [2]. У своїй фундаментальній праці «Феноменологія сприйняття» [3] він пропонує бачення тіла як точки перетину між свідомістю та об'єктивною реальністю. Замість класичного дуалізму, тіло у Мерло-Понті є суб'єктом, що формує досвід і переживає його. Він використовує термін *chair* («плоть»), який охоплює феноменологічний вимір тілесності, акцентуючи на її взаємодії з оточенням. Це сприйняття тілесності, за словами Мерло-Понті, підриває ідею, що світ є статичною об'єктивною даністю. У роботі «Знаки» [4] він наголошує, що тілесність формує просторовість, адже саме через рухи, дотики й чуття ми відкриваємо світ. Цей підхід тісно переплітається з філософією Гайдеггера, особливо його концепцією «буття-в-світі», проте Мерло-Понті фокусується на ролі тіла як основної точки входу в досвід. Розвиток цієї ідеї спостерігається у роботі Річарда Шустермана «Тілесна свідомість: філософія усвідомленості та сомаестетика» [5], де автор розглядає практичний вимір тілесного досвіду, зокрема через його та соматичні практики. Мерло-Понті також вводить ідею плоти як інтерсуб'єктивного феномена. Тіло є не лише «медіатором» між світом і свідомістю, але й способом зустрічі з іншими. Акт дотику не лише підтверджує існування іншого, але й формує спільний досвід. Окремої уваги заслуговує те, як поняття «живої плоти» резонує у сучасних феміністичних теоріях. Джудіт Батлер у своїй праці «Важливі тіла» [6] наголошує, що тілесність є активним учасником у створенні гендерних ідентичностей. Зокрема, вона акцентує, що тіло не є лише пасивним об'єктом культурного впливу, а бере участь у формуванні смислів і практик. Це підводить до інших постгуманістичних ідей які трактують тілесність як точку динамічної взаємодії між матеріальними й дискурсивними практиками. Концепція плоти у Мерло-Понті виявляється універсальною й міждисциплінарною. Вона виходить за межі феноменології, знаходячи відображення в психології, соціології, культурології, медицині та навіть у практичних аспектах тілесного досвіду. Наприклад, тілесна травма може радикально змінювати самосвідомість і ставлення до світу, і концепція плоти дає змогу осмислити ці переживання з нової перспективи. Інтегруючи ідеї плоти у свої дослідження, сучасна академічна думка демонструє, наскільки актуальною залишається філософія Мерло-Понті для розуміння людського буття в усій його складності. Тіло перестає бути лише фізичним об'єктом; воно стає живим суб'єктом, через який ми взаємодіємо, переживаємо і творимо світ. Концепція простору і тіла в працях Моріса Мерло-Понті є радикальним переосмисленням феноменологічної традиції, яка раніше акцентувала увагу на суб'єктивному досвіді як такому, що відокремлений від тіла. Його ключова праця «Феноменологія сприйняття» [7] стала основоположною для цієї трансформації, стверджуючи, що простір не є зовнішньою та незмінною категорією, а конститується через тілесність. Простір стає явищем, яке постійно переживається й створюється у взаємодії суб'єкта з середовищем. На відміну від класичної геометрії, простір у розумінні Мерло-Понті – це жива структура, яка існує лише в контексті тілесного досвіду. У контексті тілесності простір набуває динамічного характеру. Як Мерло-Понті пояснює в «Видиме і невидиме» [8], бачення, яке традиційно вважалося пасивною оптичною функцією, насправді є інтерактивним процесом, нерозривно пов'язаним із тілом. Зір – це не просто інструмент сприйняття об'єктів у тривимірному просторі, а спосіб, яким тіло переживає цей простір. Зокрема, він наголошує, що бачення – це форма взаємодії між суб'єктом і світом, де тіло функціонує як посередник. Це положення мало значний вплив на сучасні дослідження у сфері архітектури та урбаністики. Наприклад, як міське середовище може створювати простір, який стає продовженням людського тіла, дозволяючи інтегрувати фізичне середовище у процес сприйняття. У своїй праці «Око і Дух» [9] Мерло-Понті розширює цю концепцію на мистецтво, особливо живопис і скульптуру. Він зазначає, що художник сприймає світ не як пасивний споглядач, а як активний учасник просторового досвіду. Художній акт стає способом створення простору, який поєднує внутрішній і зовнішній світи. Особливий акцент Мерло-Понті робить на взаємозв'язку простору й руху. Простір, як він стверджує, формується через тілесну активність, а рухи тіла є не просто фізичними процесами, але й актами творення сенсу. У цьому контексті жест стає центральним поняттям, яке він розвиває

у раніше згаданому «Видиме і невидиме». Жест не просто виражає, а й створює простір, формуючи відчуття глибини, напрямку і навіть часу.

Медична феноменологія також знайшла в ідеях Мерло-Понті потужний інструмент для аналізу. Хаві Карел у книзі «Феноменологія хвороби» [10] описує, як хвороба змінює не лише фізичний стан людини, але й її сприйняття простору. Для пацієнта простір може стати загрозливим або обмеженим, залежно від того, як його тіло функціонує у взаємодії з навколишнім середовищем. Наприклад, відчуття замкнутості у лікарняній палаті чи обмеження мобільності через біль трансформують просторовий досвід, роблячи його більш інтенсивним і суб'єктивним. Просторовість в архітектурі нерозривно пов'язана з рухом тіл через середовище. Архітектурні об'єкти, такі як сходи чи тунелі, не просто існують як функціональні елементи; вони пропонують досвід, який тіло переживає через свої сенсорні і моторні можливості.

Когнітивна наука також інтегрувала ці ідеї у свої дослідження, всередині часто стверджують, що тіло є центральним механізмом, який дозволяє нам сприймати відстань, форму і навіть текстуру об'єктів, роблячи сприйняття простору активним процесом. Таким чином, концепція простору і тіла, розроблена Мерло-Понті, є не лише філософським внеском, але й основою для сучасного міждисциплінарного аналізу. Вона вплинула на різні галузі – від архітектури до медицини, від мистецтва до когнітивних наук, підтверджуючи, що простір є динамічним явищем, яке нерозривно пов'язане з тілесністю. Саме тому Моріс Мерло-Понті є однією із центральних фігур феноменології, що радикально переосмислила розуміння тілесності, яке стало визначальним для філософської думки XX століття. У своїй фундаментальній праці «Феноменологія сприйняття», він розглядає тіло не як об'єкт у класичному розумінні, а як суб'єкт, через який ми існуємо у світі. Його концепція «живої плоти» заклала основу для подальших досліджень у багатьох гуманітарних та соціальних дисциплінах. Тіло для Мерло-Понті – це не просто матеріальна оболонка, а динамічний центр, через який відбувається взаємодія між внутрішнім і зовнішнім світом. Ця ідея резонує у сучасному філософському дискурсі, де тілесність розглядається як ключовий аспект людського існування. Наприклад, Мішель Фуко у своїй праці «Наглядати і карати» [11] звертає увагу на те, як тіло стає об'єктом дисципліни й контролю, що формує соціальні ієрархії. Фуко розкриває, як механізми влади проникають у найінтимніші сфери людського існування, створюючи дисциплінарні тіла, і в цьому сенсі його думки є непрямым розвитком феноменологічного підходу Мерло-Понті. Інший видатний мислитель, Жак Дерріда, у своїй роботі «Про дотик – Жан-Люк Нансі» [12] досліджує феномен дотику, спираючись на поняття міжсуб'єктивності Мерло-Понті. Для Дерріда дотик є особливим тілесним актом, який розкриває межі між суб'єктом і іншим. Використовуючи деконструктивістський метод, Дерріда переглядає традиційні уявлення про тілесність, перетворюючи її на динамічний процес взаємодії і розриву. У свою чергу, Жан-Люк Нансі в «Корпус» [13] розвиває ідею «спільної плоти», наголошуючи на тому, що тілесність завжди є водночас індивідуальною і колективною. Нансі доводить, що тіло – це місце зустрічі не лише суб'єктів, а й культурних, соціальних і навіть політичних сил. Ідеї Мерло-Понті також мали значний вплив на сучасні дослідження постгуманізму та вплив технологій на сприйняття тіла. Часто аналізується як віртуальні технології змінюють наше розуміння простору і тілесності. В цифрову епоху межі між фізичним і віртуальним тілом дедалі більше стираються, що кидає виклик традиційним феноменологічним уявленнями про тілесність.

Фредерік Гросс у своїй книзі «Філософія ходьби» [14] повертається до ідеї тіла як способу переживання світу. Гросс наголошує, що ходьба – це фундаментальний акт, який дозволяє людині переосмислити своє місце у світі, створюючи нові сенси через тілесний досвід руху. Його думки перегукуються з ідеями Мерло-Понті про тіло як центр створення сенсу. Не менш важливим є вплив Мерло-Понті на когнітивну науку, адже феноменологічні уявлення про тіло як активного учасника сприйняття і мислення відкривають нові горизонти у розумінні когнітивних процесів. Тіло не є просто посередником між розумом і світом, а основним елементом у структурі свідомості.

У галузі архітектури і дизайну концепції Мерло-Понті стали основою для осмислення тілесного досвіду простору. Архітектурний простір може формувати людське сприйняття і взаємодію з довкіллям. Архітектура, побудована з урахуванням тілесного досвіду, здатна значно змінити спосіб, у який люди взаємодіють із простором. Спадщина Мерло-Понті залишається центральною у багатьох сучасних дискусіях, а особливо в сучасній французькій філософії тіла. Його ідеї про тіло, простір і міжсуб'єктивність продовжують надихати філософів, когнітивістів, антропологів та митців. У світі, що дедалі більше залежить від технологій, розуміння тілесності як динамічного і багатовимірного феномена стає все більш актуальним.

У філософії Жана-Поля Сартра концепція тіла як «для-себе» і «для-іншого» є ключовою для розуміння його екзистенційної антропології. Ці модальності буття тіла розкривають подвійність людського існування, в якому тіло є як суб'єктивним переживанням, так і об'єктом у світі. У своїй основній праці «Буття і ніщо» [15], Сартр досліджує ці аспекти, надаючи тілу центральну роль у взаємодії суб'єкта зі світом і з іншими. У модальності «для-себе» тіло сприймається як суб'єктивний елемент, який не може бути повністю об'єктивованим. Для Сартра тіло – це не просто матеріальна оболонка, а безпосередній посередник між свідомістю і світом. Воно переживається «зсередини», як засіб, через який суб'єкт може реалізовувати свою свободу і проекти. Це тіло, яке не споглядається, а діє, воно є джерелом руху і діяльності, уможливаючи взаємодію з реальністю. Наприклад, Сартр пише, що тіло як «для-себе» ніколи не може бути повністю відокремленим від свідомості, оскільки саме через тіло людина опановує світ і створює свій досвід. Це підтверджується у ситуаціях, коли людина переживає тіло як природне продовження себе, яке не потребує постійного усвідомлення, наприклад, під час руху чи фізичної роботи. Проте існує інша модальність буття тіла – «для-іншого». У цій перспективі тіло стає об'єктом сприйняття іншої людини, втрачаючи свою суб'єктивну непорушність. Через погляд іншого суб'єкт починає усвідомлювати себе як тіло, яке є видимим і оцінюваним. Цей феномен Сартр аналізує у знаменитому розділі про погляд, де пояснює, що зустріч з іншим завжди передбачає визнання власної тілесності як об'єктивованої. Наприклад, коли людину застають зненацька, вона може відчути сором, бо її тіло, яке раніше функціонувало як інструмент її волі, тепер оцінюється і визначається іншою особою. Така ситуація оголює напруження між свободою суб'єкта і його залежністю від сприйняття іншого. У цьому контексті тіло як «для-іншого» втрачає свою суб'єктивність і стає річчю серед інших речей. Ця об'єктивація породжує екзистенційний конфлікт, адже людина, яка прагне свободи, змушена приймати, що її тіло може бути використане для ідентифікації, судження чи маніпуляції з боку інших. Сартр наголошує, що саме через це людина відчуває себе роздвоєною: вона є і суб'єктом, і об'єктом одночасно. Наприклад, у сексуальному контексті тіло виступає водночас джерелом насолоди для суб'єкта і полем, на яке проєктуються бажання іншого, що ще більше загострює напруження між цими модальностями. Ця подвійність буття тіла має глибокі екзистенційні наслідки. Вона показує, що людське існування невіддільне від взаємодії з іншими, які обмежують і формують свободу суб'єкта. Наприклад, Якоб Саліба у своїй статті «Сартр про тіло в “Буття і ніщо”» [16] підкреслює, що тіло в думці Сартра є водночас носієм нашої свободи і полем, де ця свобода стикається з межами, нав'язаними суспільством та іншими людьми. Акцент на особистості, що є ключовим у Сартровій антропології та його філософському підході загалом, до певної міри суперечив усталеній традиції філософії, орієнтованій на універсальні принципи. Натомість увага до індивідуального значно органічніше поєднувалася з іншою сферою зацікавлень Сартра – літературою [17].

Концепція тіла як «для-себе» і «для-іншого» розкриває напруження між автономією і залежністю, що є центральним для екзистенційної думки Сартра. Вона демонструє, що тіло не є лише матеріальним об'єктом, але також динамічним елементом, який визначає способи буття у світі. Свобода та обмеження тілесності у філософії Жана-Поля Сартра є ключовими аспектами його екзистенційного аналізу людського буття. Сартр розглядає тіло як одночасно інструмент свободи і джерело обмежень, що формують людську взаємодію зі

світом та іншими людьми. Тіло як носій свободи у філософії Сартра є тим, через що людина здійснює свої проекти, пізнає світ і реалізує себе. Свобода, яку Сартр вважає центральною характеристикою людського існування, не може бути абстрагованою від тілесності. Тіло виступає в якості інструмента, який дозволяє людині впливати на світ, будувати плани та досягати цілей. Наприклад, він зазначає, що тіло є «природним розширенням свідомості» [16, с. 301], через яке суб'єкт отримує доступ до світу, оскільки дія і сприйняття є неможливими без тілесного посередництва. У цьому сенсі тіло є передумовою свободи, оскільки воно відкриває можливості для дії. Відповідно, смерть це зовнішній чинник, що не піддається контролю чи впливу з боку людини. Він вважав, що вона здатна обмежити або навіть позбавити особистість її свободи. Для нього смерть означала остаточне припинення свободи, свідомого існування та людської трансценденції. Це момент, у якому завершується людська сутність і вичерпуються всі подальші можливості. Оскільки смерть припиняє здатність людини до трансценденції та накладає межі на її потенціал, вона тим самим обмежує і її свободу [18].

Окрім цього тіло накладає також інші обмеження на людську свободу. Людина не вибирає свого тіла, але змушена приймати його як факт, який впливає на її буття у світі. Саме тому Сартр є одним із ключових представників атеїстичного екзистенціалізму. У його філософській концепції людина постає як неповторна істота, наділена правом самостійного вибору, а головним проявом її буття виступає свобода. За Сартром, справжня свобода полягає у можливості бути собою. У своїй праці «Екзистенціалізм – це гуманізм» він підкреслює, що атеїстичний екзистенціалізм є логічно послідовнішим за християнське вчення, оскільки виходить із того, що людина спершу просто існує – народжується і входить у світ, а вже потім формує власну сутність через процес самовизначення [19]. Ця обмеженість, за Сартром, є частиною «фактичності» людського існування – тих обставин, які людина не обирає, але з якими повинна працювати. Наприклад, у ситуаціях хвороби або старіння тіло може ставати «перешкодою» для реалізації проектів, нагадуючи людині про її вразливість і смертність. У цьому сенсі тіло, як він пише, є водночас «моїм» і «чужим», бо воно може виходити з-під контролю. Тіло також виступає ареною боротьби між бажанням і свободою. У своєму аналізі сексуальності Сартр звертає увагу на те, що тілесні бажання часто суперечать екзистенційному прагненню до свободи. Сексуальне бажання, за Сартром, є спробою суб'єкта заволодіти свободою іншого через його тіло, але при цьому воно одночасно обмежує і самого бажаного. Це створює парадокс: тіло, яке є джерелом насолоди, одночасно стає джерелом залежності, що позбавляє суб'єкта автономії. Сартр також наголошує, що обмеження тілесності не є лише фізичними. Соціальні й культурні контексти, в яких існує людина, накладають додаткові межі на те, як її тіло сприймається і функціонує у світі. Наприклад, у вже згаданій в цьому дослідженні статті Джудіт Батлер «Гендерні проблеми», яка частково перегукується з ідеями Сартра, аналізується, як соціальні норми формують тілесну ідентичність, обмежуючи свободу індивіда через гендерні очікування. У цьому сенсі тілесність завжди є політичною та соціально детермінованою. Попри ці обмеження, Сартр стверджує, що людина може подолати їх через прийняття власної «закинутості» у світ. У своєму тексті «Екзистенціалізм – це гуманізм» [20] він зазначає, що свобода не є абсолютною, але людина завжди має можливість вільно визначити свою позицію щодо власного тіла та обставин. Це означає, що навіть обмеження тілесності можуть стати підґрунтям для створення нових можливостей, якщо суб'єкт прийме їх як частину свого існування. Таким чином, у філософії Сартра тілесність постає як одночасно умова і виклик для свободи. Тіло відкриває можливості для дії, але водночас нагадує людині про її обмеження – фізичні, соціальні та екзистенційні. Ця напруга між свободою і межами є одним із центральних аспектів екзистенціального розуміння людського буття.

Сучасні дослідники продовжують аналізувати концепцію тілесності у філософії Жана-Поля Сартра, зокрема, звертаючи увагу на її вплив у різних контекстах. Наприклад, у статті «Сартр про втілення, дотик і «подвійне відчуття»» Дермот Моран [21] досліджує, як сартрівське розуміння тіла може бути застосоване до сучасних політичних та соціальних питань, підкреслюючи його актуальність у дискусіях про ідентичність та владу. А в праці «Тіло,

Я та інші: Гардінг, Сартр і Мерло-Понті про інтерсуб'єктивність» Брентін Рамм [22] аналізує феноменологічний підхід Сартра до тілесності, розглядаючи, як його ідеї можуть бути інтегровані в сучасні філософські дебати про суб'єктивність та об'єктивацію тіла. Концепція тілесності у філософії Сартра залишається предметом активного обговорення та переосмислення в сучасній академічній спільноті. Концепція екзистенційної автентичності у філософії Жана-Поля Сартра тісно пов'язана з його розумінням тілесності як невід'ємного аспекту людського існування. Для Сартра тіло є не просто фізичним об'єктом, а основою взаємодії людини зі світом і способом, через який вона може виявляти свою свободу. Він пояснює, що прийняття своєї тілесності є необхідною умовою для досягнення автентичності, оскільки тіло не тільки визначає обмеження існування, але й відкриває нові можливості для свободи. Автентичність, за Сартром, означає здатність індивіда визнавати свою, як вже було сказано, «закинутість» у світ, включаючи всі аспекти своєї тілесності, і на цій основі творити своє життя. Людина не може заперечувати факт свого існування у світі через тіло, але вона може вирішити, як взаємодіяти зі своїм тілом і з його обмеженнями. У цьому сенсі, тіло стає інструментом самопізнання, що дозволяє індивіду усвідомити свою скінченність і, водночас, можливість трансцендувати ці межі через свободу. Як зазначає Сартр, автентичність вимагає від людини прийняття власної тілесності як частини її екзистенції, а не як чогось чужого чи відчуженого. Одним із найбільш промовистих прикладів, який демонструє цей зв'язок, є аналіз сорому в контексті «погляду іншого». Коли людина усвідомлює себе об'єктом спостереження, її тіло стає для неї чужим. Це породжує почуття відчуження, яке, за Сартром, можна подолати лише через прийняття цього факту. У статті «Юрсенар, Сартр і межі автентичності» [23] Діонісіос Капсакіс пише, що автентичність вимагає, щоб суб'єкт визнав своє тіло як частину свого існування, навіть у тих моментах, коли воно здається відчуженим через взаємодію з іншими. Цікаво, що Сартр також наголошує на можливості використання тіла для створення нових сенсів і значень. У своєму аналізі свободи він вказує, що тіло може бути не тільки об'єктом зовнішніх впливів, але й засобом для перетворення світу. Це особливо яскраво простежується у його міркуваннях про творчість, де тіло стає носієм самовираження та способом протистояти нав'язаним обмеженням. Як зазначає Дермот Моран у його вже згаданій праці, автентичне існування передбачає не уникнення тілесності, а її інтеграцію у загальний проект людської свободи. Тіло в філософії Сартра постає не лише як обмеження, але й як шлях до екзистенційної автентичності. Воно є точкою перетину між свободою і необхідністю, через яку індивід може досягти більш глибокого розуміння свого буття у світі. Це підтверджує, що автентичність можлива тільки тоді, коли людина приймає свою тілесність як фундаментальний аспект власної екзистенції. Сартр визначав «я» як своєрідну порожнечу в щільності буття. Це означає, що якщо людина сприймає себе як незалежну від «буття-в-собі» і вважає, що її свобода охоплює навіть несвідомі аспекти її існування, то вона справді набуває незалежності від зовнішнього світу. У цьому контексті індивід приходить до усвідомлення своєї абсолютної свободи, яка, з точки зору об'єктивної реальності, є Ніщо. Проте це Ніщо виявляється більш істинним, ніж уявна сталість буття, адже сама ця незмінність є ілюзорною. Справжньою реальністю, за Сартром, є буття людини в часі – низка окремих моментів її існування. Саме ця динамічна природа складає сутність «буття-для-себе». На думку філософа, таке буття наділене абсолютною свободою, а все, що здається нам продиктованим зовнішніми обставинами чи необхідністю, насправді є результатом нашого фундаментального вибору й первинної свободи [24]. Філософія тілесності Жана-Поля Сартра, попри її значний вплив, викликала як захоплення, так і критику з боку сучасників та пізніших мислителів, що призвело до подальшого розвитку цієї тематики у різних інтелектуальних напрямках. Наприклад, одним із найвизначніших критиків і водночас продовжувачів сартрівських ідей був раніше згаданий Моріс Мерло-Понті, який у своїй праці «Феноменологія сприйняття» заперечував надмірну увагу Сартра до конфлікту між «для-себе» і «для-іншого». Мерло-Понті наголошував, що тіло є не лише об'єктом чи інструментом, а основою нашого досвіду світу. Він стверджував, що Сартр надто залежав від дихотомічного мислення,

і запропонував натомість розглядати тіло як «живе тіло», через яке ми органічно інтегруємося у світ.

Ідеї Сартра про тілесність досі зазнає розвитку та критики. Сучасні дослідники продовжують розширювати його концепції, інтегруючи їх у нові контексти, від гендерної теорії до цифрової культури. Філософія тілесності Жана-Поля Сартра представляє складний і багатовимірний аналіз людського буття, де тіло виступає одночасно як основа свободи та джерело обмежень. Сартр наголошує, що тіло є невіддільним від людської суб'єктивності, воно не лише функціонує як інструмент свідомості, але й визначає спосіб, у який суб'єкт існує у світі та взаємодіє з іншими. Ця динаміка між свободою та обмеженнями, яка визначає сартрівське бачення тілесності, залишається однією з ключових тем у сучасних філософських дискусіях. Загалом, філософія Сартра про тілесність не лише відкрила нові горизонти для розуміння людської суб'єктивності, але й залишила багато питань, які досі активно обговорюються у сучасній академічній думці, особливо в контексті сучасної французької філософії тіла.

Мішель Фуко у своїй відомій та визнаній праці «Наглядати й карати: Народження в'язниці» [25] висуває ідею про тіло як об'єкт дисциплінарної влади, що зазнає постійного контролю та впорядкування. Він розглядає тіло не як пасивний субстрат чи лише фізичну даність, а як активний елемент у процесах влади, який формується і моделюється під впливом конкретних історичних та соціальних умов. У контексті дисциплінарного суспільства тіло стає носієм значень і функцій, які підлягають раціоналізації та нормалізації з боку влади. Простір відіграє ключову роль у формуванні суспільного життя та функціонуванні будь-якої форми влади. Мішель Фуко розглядав владу через призму її просторової організації, аналізуючи її як специфічну систему соціально-просторових відносин. Він вважав, що ефективність влади визначається не стільки її здатністю привласнювати ресурси, скільки розташуванням її інституцій. Водночас неможливо розглядати взаємозв'язок між владою і простором без урахування конкретних соціальних практик, оскільки він завжди вбудований у специфічні історичні контексти та суспільні взаємодії, які виникають у певних локалізованих умовах [26]. Фуко демонструє, як інститути школи, армії, фабрики, лікарні, застосовують до тіл техніки контролю, перетворюючи їх на «слухняні тіла». Ці техніки включають розчленування часу (через розклади, розпорядки), простору (через ієрархічне розташування в приміщеннях), рухів і навіть думок. Наприклад, у розділі про дисципліну він показує, як з'являється «дрібна влада» через такі, на перший погляд, незначні дії, як стройові тренування чи визначення правильної постави. Ці практики формують «політичну анатомію тіла» – сукупність норм і правил, що роблять його придатним для продуктивної діяльності. Особливість підходу Фуко полягає у його здатності виявити неочевидні аспекти взаємозв'язку тіла і влади. Методологічний підхід Фуко зосереджений на запереченні універсальних узагальнень, які прагнуть визначити дух або наукову парадигму певного періоду. Він наполягає на тому, що подібна цілісність є ілюзорною і не має реального існування [27]. Дисциплінарна влада працює не лише через примус, але й через впровадження механізмів спостереження, які внутрішньо регулюють поведінку суб'єктів. Важливим прикладом тут є паноптикон – архітектурна структура, яку Фуко використовує як метафору для опису сучасних форм влади. Паноптична організація простору робить тіло постійно видимим, а сама ця видимість змушує людину поводитися так, ніби за нею постійно спостерігають. У результаті суб'єкт не лише підкоряється зовнішній владі, але й починає сам контролювати себе. Інший важливий аспект – тілесність як об'єкт знання. Фуко показує, що контроль над тілом неможливий без його детального дослідження, класифікації та впорядкування. Зародження таких наук, як анатомія, медицина, фізіологія, відбувалося не лише в рамках наукового прогресу, але й у контексті дисциплінарної влади, яка прагнула зробити тіло прозорим і передбачуваним. Наприклад, у XVIII столітті спостерігається підвищена увага до «норми» як категорії, що дозволяє оцінювати тілесні характеристики – від фізичного здоров'я до моральної поведінки. Таким чином, знання про тіло стає водночас інструментом влади і результатом її роботи [28]. Проте з іншого боку Фуко вбачає безпосередній

зв'язок між народженням критики та просвітництвом. Завдання критики, за Кантом, полягає у визначенні «законного використання розуму», що дозволяє дати відповідь на три ключові запитання: «що я можу знати?», «що мені слід робити?» та «на що я можу сподіватися?». Жодна релігія, традиція чи зовнішній авторитет не можуть дати остаточної відповіді на ці питання – їхня розв'язка лежить виключно в компетенції людського розуму. Саме критика стає інструментом, що допомагає людині усвідомити власні межі та вийти зі стану інтелектуальної несамотійності. Відтак, Фуко наголошує, що «Просвітництво – це епоха Критики». Проте якщо Кант окреслив межі людського знання, морального вибору та надії, то Фуко, навпаки, вважає, що ці обмеження не є остаточною – їх можна подолати через самовдосконалення, зміну способу мислення і практик діяльності [29]. До цього, слід зазначити, що людина індивідуалізується лише в результаті багатовікового історичного процесу. В давньому світі особистість була підпорядкована суспільству, громадянин існував задля держави. Приватне життя було підкорене спільноті й було лише засобом для виконання громадянських обов'язків [30].

Фуко також звертає увагу на те, як дисциплінарна влада створює «ідеальний образ тіла», який стає зразком для наслідування. Це тіло повинно бути ефективним, сильним, здатним до продуктивної діяльності і контрольованим у своїх бажаннях. У цій точці він перетинається з пізнішими теоріями, наприклад, Жаном Бодріаром, який у своїх роботах розвиває думку про символічний контроль через ідеалізовані образи. Що важливо, дисциплінарна влада за Фуко не є централізованою чи видимою. Вона розпорошена в мережі суспільних відносин і діє через «малі механізми» – від розташування меблів у класі до регламентації рухів на виробництві. Це означає, що кожен член суспільства стає як об'єктом, так і носієм влади. У цьому полягає радикальна новизна підходу Фуко: тіло стає точкою перетину безлічі сил, що працюють як на його формування, так і на його підкорення [31]. Таким чином, тіло як об'єкт влади у філософії Фуко постає не лише як фізична реальність, а як соціальна конструкція, піддана постійному впливу дисциплінарних технік і дискурсів. Його філософія відкриває шлях до розуміння того, як влада працює через найінтимніші аспекти людського існування, формуючи не лише поведінку, але й саму ідентичність. Поняття біовлади, яке Мішель Фуко вперше вводить у своїй праці «Історія сексуальності. Воля до знання» [32], стало ключовим для розуміння сучасних форм управління людським життям. У цій концепції він переходить від аналізу дисциплінарної влади, що фокусується на індивідуальному тілі, до ширшого уявлення про владу, яка охоплює популяції, регулюючи біологічні процеси, такі як народжуваність, смертність, здоров'я і хвороби. Наприклад, домінуюче уявлення про секс не відповідає його справжній природі і є результатом «політичної економії тіла», яка трансформує секс у дискурс про секс, що закріплюється в певних регулюючих його законах. Тому у випадках, коли об'єктом бажання стають певні конкретні частини іншого тіла з відповідними їм реакціями (не тіло, а його фрагменти) або задоволення лише власного тіла (лише власне тіло), ціль бажання – втілення плоті – не досягається. Тут втрачається тіло іншого як бажане. Без присутності іншого бажання втрачає сенс [33]. Біовлада, на відміну від прямого примусу, функціонує через управління життям, створюючи нові норми, що проникають у всі аспекти тілесності. Фуко наголошує, що з XVIII століття влада починає функціонувати не лише через заборону чи покарання, а й через стимулювання та регулювання життя. У цьому контексті тіло перестає бути виключно об'єктом примусу, стаючи натомість основою для вироблення політичних стратегій, спрямованих на оптимізацію людського капіталу. Наприклад, держава вводить програми вакцинації, які з одного боку покликані захищати індивідуальне здоров'я, але з іншого – забезпечують функціонування робочої сили. Цей аспект розкривається у «Народження біополітики» [34], де Фуко аналізує, як економічні інтереси впливають на механізми регулювання людського життя. Біовлада працює через інтеграцію медицини, статистики та епідеміології, які розширюють контроль за тілесністю на рівні популяцій. У цьому сенсі Фуко показує, як наука стає інструментом не лише знання, а й влади. Наприклад, в Народженні клініки він описує, як медичний погляд, що проникає в тіло через клінічне обстеження, створює новий спосіб сприйняття тілесності – не просто як індивідуальної даності, а як частини соціального організму.

Це знання дозволяє владі впливати на поведінку та уявлення людей про своє тіло, роблячи їх учасниками власного підкорення. Особливе місце в концепції біовлади посідає питання сексуальності. У своїй трилогії «Історія сексуальності» Фуко показує, як сексуальність стає не лише приватною, але й політичною категорією. Через дискурси про розмноження, гігієну та моральність держава спрямовує тілесні практики, підпорядковуючи їх своїм інтересам. Зокрема, він зазначає, що політика сексуальності розгортається у двох напрямках: через заборони (наприклад, щодо гомосексуальності) та через стимулювання (поширення сімейних цінностей чи культури репродуктивного здоров'я). Сексуальність, як і будь-який інший аспект тілесності, стає частиною біополітичного управління, через яке держава не лише контролює, але й виробляє суб'єктів.

Однак біовлада, за Фуко, є двоїстим явищем: з одного боку, вона пропонує захист, покращення та продовження життя, а з іншого – слугує засобом нормалізації, який позбавляє індивідів автономії. Важливо розуміти, що ця форма влади діє через прийняття індивідами її логіки. Наприклад, у сучасному суспільстві культ здорового способу життя чи занепокоєння тілесною досконалістю часто виглядають як добровільні практики, хоча вони базуються на системах знання і влади, описаних Фуко. Ключовим аспектом біовлади є її зв'язок із капіталізмом, адже управління тілесністю слугує ідеї продуктивності. Це особливо видно в дискурсах про працю, де здорове, добре підготовлене тіло розглядається як актив. У своїх лекціях «Суспільство треба захищати» Фуко аналізує, як ця влада перетворює фізичні якості тіла на соціально значимі параметри, такі як ефективність, витривалість чи адаптивність, які необхідні для економічної діяльності. Водночас біовлада не обмежується лише тілесністю. Вона включає управління простором, ресурсами та поведінкою, через що індивідуальні тіла стають частиною ширшого соціального тіла, популяції. Це дозволяє інституціям впроваджувати норми, які регулюють не лише окремих людей, але й цілі групи. Як пише Фуко, сучасна влада більше не карає, вона управляє, що особливо помітно у способах, якими держава формує уявлення про здоров'я, сім'ю чи сексуальність. Зрештою, концепція біовлади Фуко відкриває шлях до розуміння того, як влада глибоко проникає у наше тіло та життя, формуючи уявлення про нормальність і патологію. Вона змушує замислитися над тим, як навіть такі очевидно позитивні явища, як медицина чи суспільна турбота, можуть бути інструментами контролю. Біовлада не просто управляє життям, а створює умови, у яких життя стає об'єктом політики. Мішель Фуко, аналізуючи тіло як суб'єкт і носій дискурсу, зосереджує увагу на тому, як через тіло здійснюється взаємодія між владою, знанням та ідентичністю. Він каже, що тіло не лише піддається дисциплінуванню, а й стає активним посередником, через який формуються та передаються соціальні дискурси. Це тіло не є просто фізичним об'єктом, але й водночас ареною, де розгортаються і проявляються процеси влади та саморепрезентації. Однією з центральних тез Фуко є те, що тіло не є нейтральним або природним у соціальному сенсі. Його контури, рухи, здатності та обмеження визначаються через дискурсивні практики, які одночасно надають тілу значення і регулюють його. Наприклад, у «Історії сексуальності» він описує, як сексуальність стає об'єктом наукових і медичних дискурсів, які впливають на те, як ми думаємо про власні тіла, і водночас змушують нас переживати їх у певний спосіб. Тіло в цьому випадку не просто «існує», але й активно виробляє сенси, яких воно набуває через постійну взаємодію з культурними та соціальними контекстами.

Ця взаємодія найбільш яскраво простежується у способах, якими тіло стає об'єктом нормалізації. Фуко наголошує, що через дискурси про здоров'я, красу, сексуальність або продуктивність влада формує уявлення про «нормальне» тіло. Наприклад, у «Наглядати й карати» він аналізує, як норми фізичної дисципліни встановлюються у школах, арміях чи лікарнях, перетворюючи тіла на слухняних виконавців соціальних ролей. Однак тіло не просто піддається цим нормам – воно активно включене у їхнє відтворення, адже кожен індивід через власну поведінку підтверджує або заперечує встановлені стандарти. Фуко також підкреслює, що тіло є простором для прояву влади не лише у фізичному сенсі, але й через спосіб його включення у дискурсивну мережу. Сексуальність формує ідентичність,

але ця ідентичність водночас є результатом владних механізмів, які використовують тіло як медіум для свого впливу. Через інститути, такі як медицина, право чи церква, сексуальність встановлює межі між прийнятним і неприйнятним, а отже, формує спосіб, у який тіло переживається. Однак тіло, як наголошує Фуко, не є лише пасивним носієм дискурсів, воно також може бути суб'єктом спротиву. У своїх пізніших лекціях він розвиває ідею про те, що практики самоконтролю й самореалізації, такі як дієти, тренування або тілесні перформанси, можуть бути використані для переформатування дискурсів, які визначають тіло. Наприклад, феміністичні рухи чи ЛГБТ-активізм використовують саме тілесність для підриву традиційних норм, відкриваючи нові можливості для самовираження. Таким чином, Фуко показує, що тіло є одночасно продуктом і активним учасником дискурсивних процесів. Воно несе на собі сліди соціальних норм, але також здатне створювати нові форми ідентичності, протистояти владним механізмам і переосмислювати межі можливого. У цьому контексті тіло виступає не лише як інструмент влади, але й як поле для боротьби за свободу, де кожен жест, кожна дія може мати політичний сенс. Критика ідей Мішеля Фуко про тіло і тілесність має багатогранний характер, адже його концепція стала своєрідним розривом у традиційному розумінні тілесного досвіду. Його роботи, такі не лише вплинули на сучасну філософію, а й викликали численні запитання про межі його теорій. Сьогодні вони залишаються джерелом для роздумів і переосмислення у контексті французької філософії тіла, яка намагається вийти за межі традиційного дуалізму між тілом і свідомістю.

Одним із найбільш поширених критичних зауважень є твердження про те, що у своїй увазі до влади Фуко недооцінює можливості суб'єктивного спротиву та трансформації. Наприклад, Ненсі Фрейзер вказує, що філософія Фуко схильна зображати тіло як пасивний об'єкт впливу влади, в той час як сучасні дослідження тілесності дедалі більше звертаються до його активності [35]. Водночас Джудіт Батлер, спираючись на Фуко у своїй книзі «Гендерні проблеми», показує, як тіло може не лише відтворювати, а й підривати соціальні норми через перформативні акти. У цьому сенсі критика Фуко не стільки відкидає його теорії, скільки прагне розширити їхні межі, надавши більшого значення тілесній дії як способу спротиву. Інша критична лінія стосується питання етики. Фуко наголошував, що влада не є централізованою, а діє через розпорошені мережі, які конструюють тіло. Гоннет звертає увагу на брак етичного виміру в роботах Фуко. Він стверджує, що концепція розпорошеної влади Фуко ускладнює розуміння справедливості та соціальної емансипації. Гоннет наполягає, що критична соціальна теорія повинна включати ідею людської автономії та моральних стандартів, чого, на його думку, бракує в аналізі Фуко [36]. Важливо також звернути увагу на вплив Фуко на сучасні інтерсекційні дослідження, які аналізують перетинання гендеру, раси, класу та тілесності. Наприклад, Француаза Вержес, працюючи з ідеями Фуко, досліджує, як колоніальні дискурси формували уявлення про тіла «інших» у контексті європейської імперської влади. У її текстах тіло розглядається як простір, через який реалізується влада, але також і як місце боротьби за свободу та самовизначення [37]. Однак критика Фуко не може ігнорувати його значущості для сучасного розуміння тіла. Його концепція розкрила, що тіло не є чимось нейтральним або природним у соціальному сенсі, але завжди включене у дискурсивні практики. Саме це розуміння стало основою для численних напрямків дослідження у фемінізмі, квір-теорії, постколоніалізмі та біоетичній філософії. Водночас розширення його ідей сучасними філософами, такими як Батлер, Нансі чи Вержес, показує, що тіло може бути не лише простором підкорення, а й носієм нових значень і можливостей. Сучасна французька філософія, будучи водночас критичною і відкритою до ідей Фуко, допомагає вийти за межі його теорій, інтегруючи тіло у ширший контекст етики, феноменології та політики.

Висновки. Порівняльна реконструкція трьох оптик, феноменології «плоті», інтерсуб'єктивного виміру погляду Іншого та генеалогії дисципліни/біовлади, показала їхню методологічну автономію й водночас взаємодоповнюваність. Феноменологія дає змогу точніше описати первинну даність переживаного тіла як джерела просторовості й сенсу. Інтерсуб'єктивна перспектива висвітлює межі свободи, механізми визнання та об'єктивації

у стосунках, генеалогічно-біополітичний аналіз окреслює історично змінні процедури нормалізації, дисципліни та управління життям. Уточнення базових понять виявило, що «плоть», «погляд» і «норма/біовлада» мають різні епістемологічні статуси й не зводяться одне до одного: перше працює на рівні до-рефлексивної інтенційності, друге, на сцені між особової взаємодії, третє, у просторі інституцій і технологій. Саме розведення цих рівнів мінімізує ризики редукціонізму: редукція до суб'єктивної даності ігнорує залежність досвіду від соціальних поглядів, редукція до між особової динаміки не вміщує історичних режимів нормалізації, а редукція до інституційних матриць позбавляє аналіз до інституційного шару сенсу. Перевірка аналітичної придатності рамок на прикладах з медицини, цифрових інтерфейсів і міського простору засвідчила їхні різні, але взаємно корисні сильні сторони. У клінічній практиці феноменологічний опис допомагає почути наративи болю й вразливості, інтерсуб'єктивний ракурс проливає світло на взаємні очікування та стигму у взаємодії «пацієнт–родина–медперсонал», а біополітичний аналіз дозволяє критично оцінити протоколи, що нормалізують або маргіналізують певні стани тіла. У цифрових середовищах «плоть» пояснює перебудову сприйняття і схеми тіла, «погляд» логіки видимості та самопрезентації, тоді як «біовлада» висвітлює алгоритмічні класифікації та режими модерації. В урбаністичних сценаріях феноменологія описує тілесну навігацію міста і тактильність простору, інтерсуб'єктивність конфігурації співприсутності й конфлікту, а біополітика інфраструктурні дисципліни та стандарти. Звідси впливають робочі орієнтири для вибору аналітичної рамки, коли йдеться про прояснення сенсів і тілесних схем першої особи, доречна феноменологія. Інтерсуб'єктивний підхід потрібен коли центральними стають визнання, сором, стигма або конфлікт ролей. Коли ж аналіз потребує виявлення регуляцій, протоколів і нерівностей, необхідна біополітична оптика. У підсумку жодна з трьох рамок не виступає метатеорією тілесності, проте їх поєднання дає повнішу картину. Методологічно через чітке розведення рівнів опису й уникнення «сліпих зон», практично через підвищення пояснювальної точності та етичної чутливості у медицині, цифрових медіа та міському середовищі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аветисян А. Феноменологічне дослідження візуального досвіду: погляд художника (за творами Моріса Мерло-Понті). *Філософська думка*. 2018. № 1. С. 94–105.
2. Іванчук А. Феноменологічна концепція «тіла» у творчості М. Мерло-Понті. *Проблеми гуманітарних наук. Серія: Філософія*. 2015. № 35. С. 23–29.
3. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London : Routledge, 2002. 488 с.
4. Merleau-Ponty M. *Signs*. Evanston : Northwestern University Press, 1964. 355 с.
5. Shusterman R. *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 256 с.
6. Salih S. Judith Butler. London : Psychology Press, 2002. 192 с.
7. Schmidt J. Maurice Merleau-Ponty: Politics, Phenomenology, and Ontology. 1983. Vol. 6, No. 3. С. 295–308.
8. Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. Evanston : Northwestern University Press, 1968. 282 с.
9. Merleau-Ponty M. *L'œil et l'esprit*. Paris : Les Éditions Gallimard, 1964. 95 с.
10. Carel H. *Phenomenology of Illness*. Oxford : Oxford University Press, 2016. 262 с.
11. Foucault M. *Discipline and Punish*. New York : Vintage Books, 1995. 333 с.
12. Derrida J. *On Touching–Jean-Luc Nancy*. Stanford : Stanford University Press, 2005. 400 с.
13. Nancy J.-L. *Corpus*. New York : Fordham University Press, 2008. 208 с.
14. Gros F. *The Philosophy of Walking*. London : Verso, 2014. 240 с.
15. Sartre J.-P. *Being and Nothingness*. New York : Washington Square Press, 1993. 864 с.
16. Saliba J. Sartre on the Body in “Being and Nothingness”. *EPOCHÉ Magazine*. 2021. Issue 41.
17. Менжулін В. Біографічна філософія і філософічна біографістика у творчості філософа-письменника (випадок Ж.-П. Сартра). У: *Людина в часі: філософські аспекти української літератури XX–XXI ст.* 2010. С. 76–111.
18. Сергєян А. Свобода і смерть в екзистенціалізмі Жана-Поля Сартра: філософський аналіз. Київ : НаУКМА, 2024. 47 с.

19. Небельська Н. Християнська та атеїстична моделі екзистенціалізму у французькій літературі XX століття. *Вісник ТНПУ ім. В. Гнатюка*. 2019. № 33. С. 226–229.
20. Sartre J.-P. *Existentialism Is a Humanism*. New Haven : Yale University Press, 2007. 108 с.
21. Moran D. Sartre on Embodiment, Touch, and the Double Sensation. *Philosophy Today*. 2010. С. 135–141.
22. Ramm B. J. Body, Self and Others: Harding, Sartre and Merleau-Ponty on Intersubjectivity. *Philosophies*. 2021. 6 (4). 100 с.
23. Kapsaskis D. Yourcenar, Sartre and the Limits of Authenticity. *Dalhousie French Studies*. 2018. Vol. 112. С. 49–61.
24. Прудка Т. Свобода в екзистенціальній філософії Сартра. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова*. 2019. № 40. С. 204–210.
25. Gutting G. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 144 с.
26. Лозинський Р. Простір, влада і дисципліна у творах Мішеля Фуко. Львів : Вектор, 2020. 364 с.
27. Капустіна Н. Б. Аналіз суспільного життя крізь призму уявлень М. Фуко: від «Археології знання» до «Генеалогії влади». *Актуальні проблеми політики*. 2010. № 40. С. 426–435.
28. Foucault M. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York : Vintage, 1994. 240 с.
29. Карівець І. Критика розуму як спосіб звільнитися від меж. *Гуманітарні візії*. 2015. Т. 1, № 2. С. 109–116.
30. Дедяєва І. Поняття «індивідуалізації» у філософії Мішеля Фуко. Полтава : ПНПУ ім. В. Г. Короленка, 2003. 6 с.
31. Foucault M. “Society Must Be Defended”: Lectures at the Collège de France, 1975–1976. New York : Picador, 2003. 336 с.
32. Foucault M. *The History of Sexuality*. Vol. 1: The Will to Knowledge. London : Penguin Books, 1998. 168 с.
33. Гапон Н. Концепт «суб’єктивація» у праці М. Фуко «Плекання себе». *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки*. 2019. № 24. С. 45–51.
34. Foucault M. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York : Picador, 2010. 368 с.
35. Fraser N. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International*. 1981. № 3. С. 272–287.
36. Honneth A. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA : MIT Press, 1993. 350 с.
37. Vergès F. *A Decolonial Feminism*. London : Pluto Press, 2021. 128 с.

REFERENCES

1. Avetysian, A. (2018). Fenomenologichne doslidzhennia vizualnogo dosvidu: pohliad khudozhnyka (za tvoramy Morisa Merlo-Ponti), [Phenomenological study of visual experience: the artist’s view (after Maurice Merleau-Ponty)]. *Filosofska Dumka – Philosophical Thought*, 1, pp. 94–105. [in Ukrainian]
2. Ivanchuk, A. (2015). Fenomenologichna kontseptsiiia «tila» u tvorchosti M. Merlo-Ponti, [The phenomenological concept of the “body” in M. Merleau-Ponty’s work]. *Problemy Humanitarnykh Nauk – Problems of the humanities. Serii: Filosofiia*, 35, pp. 23–29. [in Ukrainian]
3. Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. 488 p.
4. Merleau-Ponty, M. (1964) *Signs*. Evanston: Northwestern University Press. 355 p.
5. Shusterman, R. (2008) *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press. 256 p.
6. Salih, S. (2002) *Judith Butler*. London: Psychology Press. 192 p.
7. Schmidt, J (1983). *Maurice Merleau-Ponty: Politics, Phenomenology, and Ontology*. Vol. 6, No. 3. 295–308 p.
8. Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press. 282 p.

9. Merleau-Ponty, M. (1964). *Eye and Mind*. Paris: Gallimard. 95 p. [in French]
10. Carel, H. (2016). *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press. 262 p.
11. Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books. 333 p.
12. Derrida, J. (2005). *On Touching—Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press. 400 p.
13. Nancy, J.-L. (2008). *Corpus*. New York: Fordham University Press. 208 p.
14. Gros, F. (2014). *The Philosophy of Walking*. London: Verso. 240 p. [in English]
15. Sartre, J.-P. (1993). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press. 864 p.
16. Saliba, J. (2021). Sartre on the body in “Being and Nothingness”. *EPOCHÉ Magazine*, Issue 41.
17. Menzhulin, V. (2010). Biohrafichna filosofia i filosofichna biohrafistyka u tvorchosti filosofa-pysmennyka (vypadok Zh.-P. Sartra), [Biographical philosophy and philosophical biography in the work of the philosopher-writer (the case of J.-P. Sartre)]. U: *Liudyna v chasi: filosofski aspekty ukrainskoi literatury XX–XXI st.* – In: *Human in Time: Philosophical Aspects of Ukrainian Literature of the 20th–21st Centuries*, pp. 76–111. [in Ukrainian]
18. Serhieian, A. (2024). Svoboda i smert u ekzystentsializmi Zhana-Polia Sartra: filosofskyi analiz, [Freedom and death in Jean-Paul Sartre’s existentialism: a philosophical analysis]. Kyiv : NaUKMA – Kyiv: National University “Kyiv-Mohyla Academy”. 47 p. [in Ukrainian]
19. Nebelska, N. (2019). Khrystyianska ta ateistychna modeli ekzystentsializmu u frantsuzkii literaturi XX stolittia, [Christian and atheist models of existentialism in 20th-century French literature]. *Visnyk TNPU im. V. Hnatiuka – Visnyk of Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University*, 33, pp. 226–229. [in Ukrainian].
20. Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism Is a Humanism*. New Haven: Yale University Press. 108 p.
21. Moran, D. (2010). Sartre on embodiment, touch, and the double sensation. *Philosophy Today*, pp. 135–141.
22. Ramm, B. J. (2021). Body, self and others: Harding, Sartre and Merleau-Ponty on intersubjectivity. *Philosophies*, 6(4), 100.
23. Kapsaskis, D. (2018). Yourcenar, Sartre and the limits of authenticity. *Dalhousie French Studies*, 112, pp. 49–61.
24. Prudka, T. (2019). Svoboda v ekzystentsialnii filosofii Sartra, [Freedom in Sartre’s existential philosophy]. *Naukovyi chasopys NPU im. M. P. Drahomanova – Scientific Journal of NPU named after M. P. Drahomanov*, 40, pp. 204–210. [in Ukrainian].
25. Gutting, G. (2005). *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 144 p.
26. Lozynskyi, R. (2020). Prostir, vlada i dystsyplina u tvorakh Mishelia FukoSpace, [Power and discipline in Michel Foucault’s works]. Lviv: Vector. 364 p. [in Ukrainian]
27. Kapustina, N. B. (2010). Analiz suspilnoho zhyttia kriz pryzmu uiavlen M. Fuko: vid «Arkheolohii znannia» do «Henealohii vlady», [Analysis of social life through M. Foucault’s lens: from “Archaeology of Knowledge” to “Genealogy of Power”]. *Aktualni Problemy Polityky – Current policy issues*, 40, pp. 426–435. [in Ukrainian]
28. Foucault, M. (1994). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage. 240 p.
29. Karivets, I. (2015). Krytyka rozumu yak sposib zvilnytysia vid mezh, [Critique of reason as a way to free oneself from limits. Humanitarian Visions]. *Humanitarni vizii – humanitarian visions*, 1(2), pp. 109–116. [in Ukrainian].
30. Diediaieva, I. (2003). Poniattia «indyvidualizatsii» u filosofii Mishelia Fuko, [The notion of “individualization” in Michel Foucault’s philosophy]. Poltava: V. G. Korolenko PNU. 6 p. [in Ukrainian].
31. Foucault, M. (2003). “Society Must Be Defended”: Lectures at the Collège de France, 1975–1976. New York: Picador. 336 p.
32. Foucault, M. (1998). *The History of Sexuality*. Vol. 1: *The Will to Knowledge*. London: Penguin Books. 168 p.
33. Hapon, N. (2019). Kontsept «sub’iektyvatsiia» u pratsi M. Fuko «Plekannia sebe», [The concept of “subjectivation” in Foucault’s *The Care of the Self*]. *Visnyk Lvivskoho universytetu – Visnyk of Lviv University. Series: Philosophical Sciences*, 24, pp. 45–51. [in Ukrainian].

34. Foucault, M. (2010). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York: Picador. 368 p.
35. Fraser, N. (1981). Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. *Praxis International*, 3, pp. 272–287.
36. Honneth, A. (1993). *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA: MIT Press. 350 p.
37. Vergès, F. (2021). *A Decolonial Feminism*. London: Pluto Press. 128 p.

Hetman Vitalii Serhiiovych

Postgraduate Student at the Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipro National University
72, Nauky ave., Dnipro, Ukraine
orcid.org/0009-0009-8014-8606

THE CONCEPT OF THE BODY IN THE PHILOSOPHY OF MERLEAU-PONTY, SARTRE AND FOUCAULT

Problem. Today, bodily experience is rapidly recoded by algorithmic media, medical care practices with elements of surveillance, and new cultural norms of identity. To avoid reducing the body to “biomaterial,” a symbol, or a dataset, the article distinguishes three independent optics: in Merleau-Ponty, space appears as co-given with embodiment; in Sartre, the gaze of the Other delineates the limits of freedom; in Foucault, institutions produce the “normal” body. This framing enables a more precise account of what happens to embodiment in digital environments, clinical protocols, and urban space—and why these changes carry both theoretical and practical weight.

Purpose. To present, in sequence, three distinct concepts of the body in Merleau-Ponty, Sartre, and Foucault, demonstrating the internal logic of each model, its limits, and its heuristic potential. The tasks include reconstructing the key theses of each approach; differentiating levels of description of embodiment as lived (Merleau-Ponty), intersubjective (Sartre), and institutional (Foucault); and clarifying the basic concepts and the bounds of their valid application. The study identifies points of tension where these levels resist reduction to one another and demonstrates the analytical usefulness of each optic with examples from medicine, digital environments, and the architectural-urban domain.

Methods. The work combines a phenomenological description of bodily experience (the primacy of “flesh” and spatiality), hermeneutic close reading of primary texts (semantic shifts in Sartre), and Foucault’s genealogy/archaeology (historically variable technologies of normalization and surveillance). These approaches are set side-by-side in comparative conceptual analysis and tested at the intersection of philosophy, medicine, cultural studies, and architectural studies to show how embodiment simultaneously constitutes the space of experience and becomes an object of knowledge and governability—while avoiding the reductionism of any single optic.

Results. The article advances three autonomous optics of embodiment. Within Merleau-Ponty’s approach, the body is shown as “living flesh” through which space is co-given to experience and organized by gesture and movement. The analysis of Sartre illuminates how the gaze of the Other and the affects of shame and freedom shape modes of self-positioning without canceling the materiality of the body. The discussion of Foucault outlines historically shifting technologies of discipline and biopower by which institutions produce notions of the “normal” body and the governability of populations. Taken together, these results register three distinct levels of description—lived, intersubjective, and institutional—and delineate the limits of each without attempting to fuse them into a single model.

Key words: embodiment, lived body, intersubjectivity, the Other, freedom and shame, discipline and biopower, normalization, surveillance, subjectivation.

Дата надходження статті: 22.10.2025

Дата прийняття статті: 07.11.2025

Опубліковано: 26.12.2025