

*И.С. Вдовина*

### **М. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального**

Творчество Мориса Мерло-Понти (1908–1961) вот уже много десятилетий не перестает привлекать внимание исследователей. Одна из причин здесь заключается в том, что философ ушел из жизни в самом расцвете творческих сил, когда работал над серией произведений, которые либо остались незавершенными, либо даже не были начаты, но уже замышлялись, обдумывались; об этом свидетельствуют, в частности, «Рабочие заметки», опубликованные в книге «Видимое и невидимое»<sup>1</sup>, которая была подготовлена к печати другом и единомышленником Мерло-Понти Клодом Лефором. По словам Лефора, эта книга была введением к объемному труду Мерло-Понти, над которым он начал работать в 1959 г.; последняя запись сделана им в марте 1961 г. — незадолго до смерти. «Рабочие заметки», занимающие значительную часть «Видимого и невидимого», были составлены Лефором «на свой страх и риск»: Мерло-Понти, отмечает он, «имел обыкновение записывать свои мысли, зачастую не заботясь о стиле изложения и не заставляя себя дописывать фразы до конца»<sup>2</sup>. Эти обстоятельства послужили толчком для самых разнообразных интерпретаций как отдельных проблем, разрабатываемых Мерло-Понти, так и творчества философа в целом. Часто можно встретить суждения о резком переломе в мышлении Мерло-Понти, едва ли не отрешегося от всего, что им было сделано до работы над «Видимым и невидимым».

Чтобы идти здесь в нужном направлении, думается, следует уяснить, как понимал Мерло-Понти суть философии и ее задачи. Только после этого можно приступить к анализу его философии истории, и, в частности, к проблеме социального. Я.Г. Бражникова отмечает: «Интуиции Мерло-Понти, связанные с философией истории, находятся в тени его исследований восприятия, тела, языка»<sup>3</sup>. Как мне представляется, дело скорее в том, что долгое время у нас за эталон социально-политических работ французского мыслителя брались его труды «Гуманизм и террор» (1947) и «Приключения диалектики» (1955), как правило, вырванные из общего контекста его философского учения, а философия истории бессознательно (а часто сознательно) «затенялась» первоочередными задачами борьбы с буржуазной идеологией.

Философия видится Мерло-Понти парадоксальной — не знающей завершения — целостностью, занятой поисками истины, достижение которой в принципе невозможно. Истина — это «воображаемая система», свойственная любой философии, но в каждом случае она является всего лишь «черновым наброском» истины. Истина принадлежит философии в качестве задачи, которую следует решать. Проблемы, которые ставит тот или иной философ, остаются нерешенными и передаются его последователям — прошлое наступает на настоящее и произрастает в нем.

Истина всегда лежит по ту сторону различных мнений (отдельных философских учений), хотя и представляет собой «коллективную работу». Одни и те же понятия: идея, свобода, знание и др. — употребляются в разных значениях, и никто не может привести их к общему знаменателю.

Для Мерло-Понти философия — дисциплина преимущественно исследовательская, она проникнута духом поиска, является вершиной исследовательской деятельности. При этом философия никогда не стремится к абсолютному знанию. «Философ всегда движется от знания к незнанию, а от незнания — к знанию, делая на этом пути остановки...»<sup>4</sup>. Философия — это вопрошание, которое не является следствием сомнения, где Бытие лишь подразумевается, вопрошание, не имеющее ничего общего с признанием Сократа: я знаю, что ничего не знаю. Если философ вопрошает и при этом делает вид, что ничего не

знает о мире, то только для того, чтобы дать возможность высказаться самим вещам, потому что верит в них и связывает с ними будущее своего знания.

Главный философский вопрос, по Мерло-Понти, звучит так: что я доподлинно знаю? Вопрос этот «рождается, выплескиваясь за пределы самой идеи знания, взывает к неведомому мне сверхчувственному месту, где должны находиться факты, примеры, идеи, коих мне недостает...»<sup>5</sup>. Вопрос этот есть своеобразное видение чего-либо, так сказать, вопрос-знание, который в принципе не может получить разрешения. «Что я знаю?» вопрошает не только о том, что такое знание или кто я таков, но в итоге о том, «что имеется в наличии (il y a)». Философское вопрошание не ожидает предъявления чего-либо, оно нацелено на «раскрытие Бытия, которое не полагается, поскольку оно не имеет нужды быть, поскольку оно безмолвно присутствует за всеми нашими утверждениями и отрицаниями и даже за всеми сформулированными нами вопросами»<sup>6</sup>.

Философия всегда должна быть в гуще исторических событий. При этом она не довольствуется тем, что испытывает воздействие исторического окружения, ей свойственно изменять его, сохраняя вместе с тем возможность возобновлять свои связи с иными условиями и временами. Философия не является ни служанкой истории, ни ее владычицей. Философия и история взаимодействуют на расстоянии, но в условиях тесного сотрудничества. Однако философия должна быть более свободной и не связанной с политическими обязательствами: занимаясь раскрытием Бытия, ей следует проникать всюду<sup>7</sup>.

Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром, «первичное открытие мира» человеком, сформулировать идею жизненного опыта, предшествующего любой мысли о мире, существующего до знания о нем. Мерло-Понти считает, что философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его бастионы рефлексии, понятийности, знаковости. Примыкая к феноменологическому движению, он вместе с тем стремился свести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни, воплотить ее в индивидуальном и социальном существовании человека. Обратной стороной этой зада-

чи, а потому столь же важной, что и она сама, является обнаружение «предмира», предшествующего опыту человека, его восприятию, представлению и сознанию; следует «раскопать» под мышлением предшествующее ему присутствие вещей, разбудить забытый перцептивный опыт, отыскать естественное единство с миром. Здесь французский философ обращается к Гуссерлю.

Гуссерль, отмечает Мерло-Понти, в «Идеях II» выводит на свет в виде материальной вещи переплетение, в котором более не ощущается пульсации конституирующего сознания. Он обращается к человеческому телу. Тело, «вещь, где я живу», существует по отношению к субъекту, но оно связано со всеми другими вещами; существует отношение моего тела к себе самому, и это делает из него связующее начало, *vinculum*, между «я» и вещами; тело как «чувствующая вещь» дает возможность понять, что существуют другие люди, и здесь нет места ни сравнению, ни аналогии, ни «интроекции» — при соприкосновении «он» и «я» выступают в качестве органов одной и той же взаимной телесности. Для Гуссерля опыт другого «эстезиологичен» (существует) и существует только «во плоти». Тело — это условие возможности вещи; когда мы переходим от тела к вещи, мы предвосхищаем переход от одного *ipse* к другому, от солипсистской вещи к вещи интерсубъективной. «Далеко идущий вывод», — говорит Мерло-Понти, что в полной мере относится к его собственному учению: «конституирование другого», по мысли философа, не происходит вслед за конституированием тела, «другой и мое тело зарождаются одновременно». Интенциональная аналитика, повторяет Мерло-Понти слова Гуссерля, ведет нас одновременно в двух противоположных направлениях: с одной стороны — к Природе, с другой — к миру личностей и миру духа.

В исследовательской литературе существует мнение, будто Мерло-Понти в последний период своей жизни (в частности в незавершенном труде «Видимое и невидимое») сделал резкий поворот от экзистенциальной феноменологии к «новой онтологии»: центральным понятием нового периода творчества стало понятие Первоначального, или дикого, Бытия, Плоти, «Всеобщего Чувственного». Думается, не стоит решительно говорить о «резком повороте» в творчестве Мерло-Понти<sup>8</sup>. Как

справедливо утверждает Г.Шпигельберг, задача полной ре-визии «Феноменологии восприятия» (1945) перед Мерло-Понти никогда не стояла. П.Рикёр отмечает: все в философском творчестве Мерло-Понти вытекает из «Феноменологии восприятия». Бельгийский исследователь М.Ришир предупреждает: анализируя «Видимое и невидимое», не стоит некритично уверять себя, будто мы проникаем в «личную лабораторию» мыслителя там, где речь идет о проектах, черновых набросках, предварительных «мысленных экспериментах»<sup>9</sup>.

О творческом пути Мерло-Понти размышляет Ф.Вормс. В статье, опубликованной в «Les Etudes philosophiques» (2001, № 2), он приводит две цитаты — одну из «Феноменологии восприятия»: «В конечном счете речь идет о том, чтобы понять, каково, в нас и в мире, отношение между смыслом и отсутствием смысла»; другую из Предисловия к «Знамкам» (1960): «Прежде чем говорить о бытии и небытии, следовало бы порассуждать о видимом и невидимом, помня о том, что между ними нет противоречий» — и делает вывод: все труды французского феноменолога так или иначе сплетены друг с другом. Фраза из «Феноменологии восприятия» словно объявляет о содержании работы «Смысл и отсутствие смысла», которая будет опубликована через три года, а «Знаки» предвосхищают «Видимое и невидимое». В свою очередь, «Приключения диалектики» представляют собой «переходное» произведение между «Смыслом и отсутствием смысла» и «Знамками». Таким образом, анализируя творчество Мерло-Понти в целом, Вормс стремится показать «единство, разнообразие и эволюцию его мышления»<sup>10</sup>.

Лефор отмечает, что в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти хотел по-новому выразить собственную позицию. Эта тенденция была уже обозначена в трудах «Знаки» (особенно в Предисловии), «Око и дух» (работа написана в июле—августе 1960 г.). В более ранних произведениях мыслитель не создал окончательного варианта своей философии (а возможно ли такое вообще, не только в философии, но в любой творческой профессии? — *И.В.*) — он обозначил основания, опираясь на которые намеревался идти дальше<sup>11</sup>. Мерло-Понти считал, что философ «должен постоянно пересматривать и переопределять самые обоснованные понятия, создавать, опираясь на них, но

вые понятия, употребляя для их обозначения новые слова, осуществлять подлинную реформу в разумении...»<sup>12</sup>. Говоря о Гуссерле, Мерло-Понти замечает, что хотя тот стал «настоящим» в конце своей жизни и размышлял «уже об иных вещах», «неизвестного» Гуссерля следует искать в предшествующих работах, скорее на их полях. Эти слова, думается, являются руководством к осмыслению творчества самого Мерло-Понти.

Признав феномен «первичным открытием мира», Мерло-Понти отводит здесь роль субъекта человеческому телу («тело — это естественное “я” и, так сказать, субъект восприятия»<sup>13</sup>) — «собственному телу», «феноменальному телу», являющемуся, по его словам, часовым, стоящим у основания слов и действий человека, «проводником бытия в мир», своего рода «осью мира», якорем, закрепляющим человека в мире, и вместе с тем способом нашего овладения миром. Условия восприятия мира заданы человеку его телом. Приоритет тела, как и восприятия, необходимы Мерло-Понти для того, чтобы выйти за пределы философии сознания. Интенциональность становится характеристикой не только сознания, но и тела: тело есть движение к чему-то и благодаря этому движению сознание изначально есть не «я мыслю», а «я могу». Мерло-Понти в этом плане является одним из создателей современной философской антропологии; его открытие «собственного тела» имеет исключительное значение<sup>14</sup>.

Позиция тела двойственна, оно принадлежит двум порядкам — порядку вещи, «объекта», и порядку «субъекта». Однако это вместе с тем означает, что тело, принадлежа порядку вещей, способно «выбраться» из него, отделиться, притом что вещи, как пишет Мерло-Понти, проникают за его ограду, обступают со всех сторон. Однако абсолютная близость «я» и мира необъяснимым образом становится непреодолимой дистанцией между ними. И если тело «видит и трогает вещи, то только потому, что, будучи с ними в родстве, как и они, видимым и доступным ощущению, использует свое бытие в качестве средства для причастности им; каждое из них — тело и вещь — служат друг для друга архетипами, тело принадлежит порядку вещей, миру как универсальной плоти»<sup>15</sup>. Однако тело — не только вещь, которую мы видим, и не только то, что видит, оно — сама возмож-

ность видения, и в этом отношении оно не принадлежит миру и не держит на замке свое видение мира; оно видит мир, мир всех, поскольку его руки и глаза есть не что иное как соотношенность видимого и осязаемого со всеми, на кого оно похоже, и свидетельства которых оно собирает вместе благодаря магии видения и прикосновения.

Описывая тело как субъект восприятия, философ подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетенным в ткань мира, тело вместе с тем есть и «мера всего», «экзистенциальный ориентир всего сущего», «универсальный измеритель». Тело — это пробел в плоти мира, но не разрывающий бытийную ткань видимого, а скрепляющий ее. Именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Тело само есть целостность, и поэтому оно имеет доступ к целостности мира.

Уже в первичном восприятии, где восприятие и собственное тело взаимопроникают и где вместе с тем близость между ними предстает как непреодолимая дистанция, тело выступает «дифференцированным единством», благодаря чему спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность. Тело становится «постановщиком восприятия». Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность, писал Мерло-Понти в подготовительных заметках к одному из своих последних курсов по философии.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти поставил задачей продолжить анализ плоти, вещи, тела, отношения зримого и незримого, чтобы преодолеть их двойственность и показать, что они могут получить все свое значение в новой онтологии, минуя психологическую интерпретацию. Именно продолжить, коль скоро все отмеченные понятия уже присутствуют и анализируются в работах, написанных до «Видимого и невидимого». Было бы справедливо говорить, что Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» сделал попытку углубить собственный анализ, как пишет Шпигельберг, «радикализовать феноменологический подход и прояснить онтологические допущения внутри самой феноменологии»<sup>16</sup>. Это прежде всего относится к понятиям бытия, плоти, тела, восприятия.

«Новая онтология» базируется на Бытии, которое отличается от сартровского бытия-в-себе и от хайдеггеровского Sein, противопоставленного Seiendes. Новое Бытие (неоформленное, первозданное, «дикое») — это основание воспринимаемого мира, представленного в более ранних произведениях философа. Шпигельберг говорит о «Феноменологии восприятия»: «...это, скорее, феноменология воспринимаемого мира, нежели феноменология акта восприятия»<sup>17</sup>. Сам Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» утверждает: «Восприятие как встреча природных вещей стоит на первом плане нашего исследования — не в качестве простой сенсорной функции, объясняющей все другие функции, а в качестве архетипа изначальной встречи, которому подражают и который обновляют во встрече с прошлым, с воображением, с идеей»<sup>18</sup>. В одной из заметок 1959 г. Мерло-Понти пишет: «Первозданное, или дикое, Бытие = мир восприятия...»<sup>19</sup>; «раскрытие первозданного, или дикого, Бытия через гуссерлевский Lebenswelt, которому он открывается»; «“деструкция” объективистской онтологии картезианцев»<sup>20</sup>; следует показать, что современная теория восприятия есть феноменология и раскрытие первозданного бытия<sup>21</sup>.

А начинается Мерло-Понти «Видимое и невидимое» с размышлений по поводу вопрошания как попытки непредвзятого поиска близости с тем, что мы переживаем, с переживаемым — до того, как в дело вступят другие методы исследования. Вопрошание касается бытия мира: мы не должны ничего надстраивать над ним, ни предпосылать ему наивную идею бытия-в-себе, бытия-для-сознания, бытия-для-человека и т.п. Речь идет о том, чтобы переосмыслить все эти понятия исходя из нашего опыта мира, равно как и бытия в мире.

Само название труда «Видимое и невидимое» как будто свидетельствует о том, что в центре его — человеческая способность видения, а не способность восприятия, вокруг которой сосредоточен анализ «Феноменологии восприятия». Однако «видеть», как можно предположить, находится в одном ряду с «воспринимать»; видение — это другое название восприятия, понимаемого Мерло-Понти не в традиционном смысле — не как непосредственное отражение предметов реального мира, дей-



ствующих на наши органы чувств, а как чувствительность, как способ приятия мира, бытия в нем. «Видение становится символом любой чувственности» (М. Виллела-Пети)<sup>22</sup>.

Восприятие у Мерло-Понти, пишет Вормс, есть не отдельный акт, а «система знаков, включающая в себя воспринимающего и воспринимаемое, видящего и видимое, — два взаимобратимых аспекта бытия; речь идет также о приятии, о видении...»<sup>23</sup>. «Приятие» предшествует всем способам соприкосновения с миром, оно говорит о погруженности человека в плоть мира, об онтологической «совместимости» и «совместности» человека и мира. Погруженность в мир изменяет понимание чувственности (восприимчивости). Я вижу предмет не перед собой — он проникает в меня со всех сторон. В противном случае есть опасность вернуться к научной трактовке зрения — она на место видения мира ставит зрительную функцию тела.

Для Мерло-Понти видение не есть ситуация, когда субъект видит располагающийся перед ним мир. Вопросание глаза есть один из видов вопрошания мира; у философа мы находим и такие слова: «...в тактильном прикосновении вопрошающий и вопрошаемое наиболее близки друг другу»<sup>24</sup>. Субъект, рассматривающий мир, не существует; нет видения впереди; человек погружен в бытие, в саму его гущу. Видение («ощупывание взглядом» — Мерло-Понти), как и восприятие (и, добавим сюда, ощущение, касание и т.п.<sup>25</sup>. — *И.В.*), свидетельствуют о некоем едином целом, обращенном к нам в той же мере, в какой и мы обращены к нему, захватывающем нас<sup>26</sup> одновременно с тем, как мы схватываем его: это — сплетение, хиазма, говорящие о том, что всякое отношение к бытию заключается в том, чтобы одновременно принимать и быть принятым; приятие вписано в тот же самый мир, который оно принимает<sup>27</sup>.

Выявление плоти, как представляется, есть продолжение редукции, которая в «Феноменологии восприятия» останавливалась на теле и собственном теле. В «Рабочих заметках», включенных в «Видимое и невидимое», Мерло-Понти пишет о редукции как о поступательном раскрытии «первозданного» мира. С введением проблематики телесности Мерло-Понти не решил вопроса о преодолении дуализма субъекта. Тело все еще мыслилось им преимущественно в перспективе сознания. Тело про-

сто присоединялось к субъективности, выступая средством коммуникации с миром и с другим. Сам философ признает в заметках к «Видимому и невидимому»: «Проблемы, поставленные в “Феноменологии восприятия”, неразрешимы, потому что в ней я исходил из различения сознание — объект»<sup>28</sup>.

Мерло-Понти, переходя от анализа тела и собственного тела к изучению плоти, справедливо отметит: «...в традиционной философии нет понятия для ее обозначения»<sup>29</sup>. При прикосновении происходит не только тактильное взаимодействие объективного и субъективного, но и размывание границ между ними; они перемешиваются, переплетаются друг с другом: «...где нам провести границу между телом и миром, если мир является плотью?»<sup>30</sup> Особое значение для понимания этого сплетения имеет опыт прикосновения одной руки человека к другой («касаемость сама по себе»). Здесь дело обстоит таким образом, будто телу недостаточно самого себя, чтобы учитывать опыт касания: имеется нечто отличное от тела, и это «нечто» Мерло-Понти называет плотью<sup>31</sup>. Плоть выходит за пределы тела; плоть — это тело и мир, манифестация Бытия; плоть позволяет мыслить тело и мир, не обращаясь к противопоставлению субъект — объект. Речь идет о «привычности» (причастности, родственности) «я» и мира.

Понятие плоти у Мерло-Понти относится не только к человеку как воплощенному бытию, но и к миру в целом («плоть мира»); «плоть — это не материя, не дух, не субстанция». Здесь, считает философ, следовало бы обратиться к старому термину «элемент», который прежде использовали, когда заводи́ли речь о воде, воздухе, земле, огне; плоть — это вещь вообще, нечто вроде воплощенного принципа, привносящего стиль бытия всюду, где обнаруживается даже самая малая его толика. В этом смысле плоть есть «элемент», первоэлемент Бытия, природная стихия, стихийное начало, «стихия стихий».

«Плоть (мира или моя собственная) является не случайностью или хаосом, но текстурой, которая возвращается к себе и соответствует сама себе»<sup>32</sup>. Плоть не является ни фактом, ни суммой фактов, однако она способна крепиться к месту и времени<sup>33</sup>. Плоть — это тело до тела, «бытие до бытия», плоть всегда уже есть, бытийствует до всякой актуализации чувственно

го порыва<sup>34</sup>. Метафоры «хиазма», «сплетение» говорят о таком отношении к бытию, где «принимать» и «быть принятым» возникают одновременно, выражают взаимное переплетение и включение различных аспектов бытия. Плоть как предбытие есть реальность являющегося. Восприятие предстает как акт, цель которого — обнаружение до всякого суждения имманентного чувственному миру смысла. Феномен истинного восприятия свидетельствует о существовании сопринродного знакам значения, в отношении которого суждение является всего лишь необязательной формой выражения.

Итак, следуя процедуре феноменологической редукции, то есть «очищая» сознание от общепринятых установок, приносящих индивидуальные переживания или догматические утверждения в познание, Мерло-Понти определяет изначальный контакт человека с миром как его приятие. Этот слой опыта — не логико-гносеологический, а бытийный, онтологический.

Бытие одновременно является местом встречи «я» и другого, каждый из них «внедрен» в бытие. Онтологическую трактовку другого Мерло-Понти предпринимает в работах «Проза мира» (1980) и «Видимое и невидимое». В работах первого периода другой являл себя через «я», через его тело и его мир. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает свой смысл, который он сообщает другому человеку. Здесь другой скорее признается, нежели сам себя являет, и признается постольку, поскольку обживает и использует мир так же, как это делает «я».

Мой мир принадлежит не только мне — он общий для меня и другого; другой включен в изначальное отношение к миру и занимает место между моим телом и плотью мира. Возникая в моем мире, другой присоединяет к нему собственный опыт мира, благодаря чему являют себя такие аспекты мира, к которым без него я не имел бы доступа; другой расширяет восприятие мира, превращая его в мир культуры; он вводит меня в ранее не видимый для меня мир, он показывает мне то, что без него я не увижу. Другой, согласно Мерло-Понти, конституирует «я» изнутри. Критикуя солипсистские концепции, мыслитель в известной мере критикует и собственные представления, одновременно уточняя и развивая их. «В философии, которая

сосредоточивается на чистом видении, на панорамном обзоре, не может осуществиться встреча с другим: коль скоро взгляд господствует, то господствует он над вещами, и если он падает на людей, то превращает их в манекены... Позиция «сверху» привлекает тех, кто хотел бы смотреть на мир глазами орла»<sup>35</sup>. «Я» воспринимает другого не с позиции «сверху» или «передо мной» — другой выходит за рамки такого восприятия: другой — не там, где мой взгляд подавляет и иссушает любую интериорность; он — «вблизи меня», он — «рождается *на моей стороне*»<sup>36</sup>. Другой излишествует в моем восприятии, «взламывает» его. Благодаря другому я не только вижу, но и видим, не только воспринимаю, но и воспринимаем. Другой выходит за рамки простого присутствия, он более того, чем предстает, он несводим к тому, что относительно него дано в непосредственном опыте. «Другой утрачивает свои антропоморфные качества, о нем больше нельзя рассуждать в терминах оппозиции субъекта и объекта, фигуры и фона, глубины и поверхности...»<sup>37</sup>. Он являет себя только на фоне мира, он всегда включен в сочленения мира и нас самих, в изначальный опыт мира. Я, мир и другой состоят из одной плоти.

Размышляя о социальном, Мерло-Понти сразу же предупреждает о том, что его не следует определять в качестве объекта, как это делал, например, Дюркгейм, трактовавший социальные факты как вещи и использовавший объяснительный метод: он демонстрировал верность контовской программе «социальной физики». По утверждению Мерло-Понти, феноменология не предлагает никакой социологии, она, будучи философией и рассуждая о мире, людях и духе, отличается от социологии, поскольку не объективирует свой предмет, а стремится понять его. Феноменолог схватывает социальное как проживание: социальное — это «прежде всего моя жизненная ситуация»<sup>38</sup>. Вместе с тем в мире культуры «я» ощущает скрытое под покровом анонимности близкое присутствие другого. Строение другого не проясняет полностью строения общества, которое является существованием не двух или трех сознаний и тел, а их бесконечного числа. Именно плоть выступает исходной точкой для решения проблемы социальности; и историчность, и социальность обоснованы в плоти.

Во введении к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти дает несколько замечаний, касающихся истории, исторического события, исторических фактов. Основу исторических суждений он видит в уникальном способе существования, который, пишет он, получает выражение как в свойствах гальки, стекла или кусочка воска, так и в революционных событиях, в мыслях философа. Историкун необходимо восстановить и принять этот «особый способ оформления мира». Историю, считает Мерло-Понти, следует понимать исходя не из идеологии, политики, религии, экономики или психологии ее творца и событий его жизни, а «разом через все, все имеет смысл, за всеми отношениями мы находим одну и ту же структуру бытия»<sup>39</sup>.

Этот опыт обоснован в дообъективном восприятии времени, первичном по отношению к упорядочивающему сознанию времени. В каждой перспективе дает о себе знать некое ядро экзистенциального значения («историческая матрица»), все исторические периоды предстают проявлением одного существования или эпизодами одной драмы, о развязке которой нам ничего не известно. Вот почему в «Знаках», например, эстетические исследования соседствуют с философским анализом и заметками на политические темы; писатель, эстетик и искусствовед Андре Мальро представлен одновременно и как политический деятель; очерки о творчестве Клоделя и Стендаля нашли свое место среди размышлений Мерло-Понти о важнейших событиях нашей эпохи: окончание Второй мировой войны, разоблачение культа личности Сталина, борьба колониальных стран за свою независимость; мнение писателя Жида по поводу участия в выборах анализируется в широком контексте взаимодействия людей, «потому что люди примыкают друг к другу не как булыжники, потому что каждый живет во всех»<sup>40</sup>.

Феноменологический подход к истории требует, по Мерло-Понти, выявления первофеномена, лежащего в истоках представлений, фактов, событий. В основании феноменологии истории — нетематизируемый смысл, осуществляющийся в исторической плоти, изначальная историчность. Бытие обладает внутренней интенциональностью, своего рода имманентной телеологией, готовящей человека к социальному бытию. Нельзя объяснить историю исходя из человека, коль скоро «он не

сила, а слабость, коренящаяся в сердцевине бытия, не космологический фактор, а место, в котором космологические факторы путем бесконечной мутации изменяют свой смысл, становясь историей»<sup>41</sup>.

Мерло-Понти подвергает критике гегелевское понимание истории, которую немецкий мыслитель отождествляет с философией, представляя философию как размышление об историческом опыте, а историю — как становление философии. У Гегеля философия выступала абсолютным знанием, системой, целостностью; следовательно, история — это универсальная, познанная, завершенная, мертвая история. Позиция философа у Гегеля противоречива: он предстает то простым «читателем» уже свершившейся истории, то единственным субъектом истории, способным не подчиняться ей и исследовать ее с помощью понятий. Стало быть, именно философ выводил историю на сцену и находил в ней тот смысл, какой уже до этого вложил в нее и какой зависел только от него.

Маркс, отмечает Мерло-Понти, признал двигателем истории человеческую деятельность, а философию — отражением этого процесса. Он называл практикой смысл, спонтанно вырисовывающийся во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и с другими людьми. Ошибка Маркса состояла в том, что он верил в существование матрицы подлинно человеческого общества и признавал в качестве таковой один класс, захват власти которым считал рождением подлинного общества. Однако практика с первых шагов не руководствовалась идеей о всеобщей и целостной истории. «Исторический смысл, — говорит Мерло-Понти, — имманентен межчеловеческим событиям и столь же хрупок, как и они»<sup>42</sup>.

Мерло-Понти утверждает: «Социальное уже существует, когда мы познаем его или выносим о нем свои суждения»<sup>43</sup>; общий социальный мир составляет часть изначального опыта. Я и другие — не просто особи одного рода; я и другие вместе осваивают «единое и единственное, действительное и наличное Бытие». Это и есть «изначальная историчность»<sup>44</sup>. История неисчерпаема так же, как неисчерпаемо бытие; история недетерминирована, что позволяет ей «идти все дальше». Со-

циальный мир открывается человеком вслед за природным миром – не как объект или сумма объектов, а как поле существования, которое угадывается позади, вокруг и впереди нас, как граница нашего исторического пространства, и он неотступно сопровождает нас. Связь с социальным, как и связь с миром, является более глубокой, чем любое отчетливое восприятие или суждение. В исследовании социально-политического нельзя полагаться и на здравый смысл. Самим фактом нашего существования мы находимся в контакте с социальным, с ним мы связаны до всякой объективации, оно уже существует, когда мы познаем его или выносим о нем суждения, оно существует до познания как «глухой вызов». Социальное обретает свое значение на почве сосуществования «я» и другого, в интерсубъективном мире, и если «в основании субъекта мы снова обнаружим время, если свяжем с парадоксом времени парадоксы тела, мира, вещей и другого, то поймем, что по ту сторону всего этого нет ничего, что подлечит пониманию»<sup>45</sup>.

Свобода составляет часть вовлеченности человека; ситуация, в которую вовлечен человек, еще до его вовлечения обладает смыслом; человек может изменить его, но игнорировать его он не в состоянии. Человек никогда не начинает с нуля. Сартровская концепция абсолютной свободы (полностью свободного проекта) для Мерло-Понти иллюзорна: человек рождается от мира и для мира; «мир уже конституирован, вместе с тем – никогда не конституирован полностью. В первом отношении мы находимся под воздействием, во втором – открыты бесконечным возможностям»<sup>46</sup>. В каждой ситуации есть нечто «всеобщее», и это всеобщее приходит на помощь человеку, когда ему предстоит сделать выбор; всеобщее – это зона уже осуществившихся проектов, неких значений, которые витают между людьми и вещами; всеобщность вмешивается всегда, она непрестанно опосредует присутствие человека по отношению к самому себе; ситуация исключает возможность того, чтобы в истоке нашего действия находилась абсолютная свобода, как и то, что мы всегда и непременно соотносимся с некой тотальностью, универсальной историей, как если бы нас не было в ней, как если бы она растилась перед нами.

Каждый жест нашего тела и каждое движение нашего языка, каждый акт политической жизни спонтанно соотносены с актами других и, обретая всеобщий смысл, преодолевают свою единичность. Это вовсе не означает, что история, как и индивидуальная жизнь, от начала и до конца обладает неким единственным смыслом, а человек лишь «подхватывает» его; история, образуя фон любого свободного действия, в самом деле предлагает человеку смысл, но человек способен изменить его. Существует общий «экзистенциальный проект», который есть не что иное как «устремленность жизни к некой неопределенно-определенной цели, о которой у нее нет никакого представления и которую она узнает лишь тогда, когда ее достигает»<sup>47</sup>.

Вопрос о смысле истории у Мерло-Понти неотделим от понимания социального и исторического, то есть от ситуации. Люди, проживая историю, сами дают ей смысл. «История, — повторяет Мерло-Понти слова Вебера, — странный объект: объект, каковым являемся мы сами»<sup>48</sup>. При этом история существует только потому, что люди — не субъективные, замкнутые в себе молекулы, а существа, нацеленные на отношение к другому. Смысл истории является результатом значений, которые исторические субъективности проектируют в недрах сосуществования. В историческом действии случайное выступает в качестве структурирующего начала, а структура рождается в пространстве случайного.

Человек отличается от других видов животных тем, что изначально лишен оснащенности. В основании человеческой жизни нет силы, которая толкала бы ее либо к хаосу, либо к гибели. Люди проживают ситуацию и производят будущее, производя самих себя. Смысл истории существует постольку, поскольку история — это история людей. История человечества не является неизбежным пришествием современного человека; она — не эмпирическая поступательная история, а осознание тайной связи, благодаря которой Платон все еще живет среди нас. Прогресс не является необходимостью — необходимый прогресс есть секуляризированная теология. Мы «не в состоянии ни подвести объективный итог, ни помыслить объективный прогресс»<sup>49</sup>. У истории «неровная» походка. Можно



только предположить, что человеческий опыт завершится отбрасыванием ложных решений и выходом из тупиков. Нельзя исключить и того, что человечество, подобно незавершенной фразе, застрянет на полпути<sup>50</sup>.

Современный гуманизм, считает Мерло-Понти, начинается с осознания случайности. Он являет собой «непрерывную констатацию поразительной связи между фактом и смыслом, между моим телом и моим “я”, между “я” и другим, между моим мышлением и моим словом, между насилием и истиной; он методически отказывается от объяснений, потому что они разрушают это образующее нас соединение и делают нас непонятными нам самим»<sup>51</sup>. В противовес понятию конституирования Мерло-Понти употребляет понятие институирования, которое означает сплетенность мира и человеческого «я», «я» и другого, событий и истории.

Философская позиция Мерло-Понти, резко критикующего марксистское учение о диалектике, может быть обозначена именно этим понятием, взятом в том смысле, какой дает ему сам философ. В «Эпилоге» «Приключений диалектики» мы читаем: «Диалектика — это мысль не о взаимообратимом действии, о единстве противоположностей и их преодолении, о развитии, которое само себя приводит в движение, не переход количественных изменений в качественные. Все это — лишь следствия или отдельные аспекты диалектики... Они проясняются, если брать их внутри нашего опыта, в связке: субъект — бытие — другие субъекты. Между конкретными противоположностями, в конкретных взаимодействиях, между конкретным отношением “вне” и “внутри”, между элементами конкретной констелляции, в конкретном становлении, которое не только осуществляется, но осуществляется для себя, есть место — без противоречий и магии — для отношений с двойственным смыслом, для изменений, для противоположных, но нераздельных истин, для преодоления, для бесконечных образований, для множества планов и порядков. Существует только такая диалектика, где в бытии происходит соединение субъектов, диалектика, которая не является зрелищем для каждого из них, а выступает общим для всех местопребыванием, взаимной интеграцией и обменом»<sup>52</sup>.

## Примечания

- 1 *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P., 1964.*
- 2 *Ibid. P. 13.*
- 3 *Бражникова Я. Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии М. Мерло-Понти // Логос. № 1 (41). 2004. С. 72. Хочу отметить, что Я. Бражникова провела добротный анализ учения Мерло-Понти о «времени в состоянии рождения» и о феномене исторического времени в диссертационном исследовании «Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти» (см.: Автореф. дис... кандидата филос. наук. М., 2004).*
- 4 *Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 7.*
- 5 *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 171.*
- 6 *Ibid.*
- 7 *См.: Мерло-Понти М. Предисловие // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 18.*
- 8 Эта ситуация схожа с так называемым «поворотом» Хайдеггера в 1930-е гг., когда им были опубликованы «Лесные тропы» («Holzwege»). Барон фон Вейцекер вспоминал: «Однажды он (Хайдеггер. — И.В.) повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам”» (см.: *Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 6).*
- 9 *Richir M. La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty // Philosophe en français. P., 2001. P. 185.*
- 10 *Worms F. Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty // Les Etudes philosophiques. 2001. № 2. P. 166, 182.*
- 11 В 1961 г. Дюфрен писал по этому поводу: пораженные известием о смерти Мерло-Понти, мы все почувствовали глубокую несправедливость. Он умер, не сказав последнего слова. Но все мы знаем, что «нельзя сказать последнего слова, что никакая мысль не может быть законченной. Произведение — это всего лишь проект» (см.: *Dufrenne M. Maurice Merleau-Ponty // Les Etudes philosophiques. P., 1962. № 1. P. 96).*
- 12 *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 17.*
- 13 *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 265.*
- 14 Здесь следует отдать должное Г. Марселью, который сформулировал понятие собственного тела как экзистенциальной опоры всего сущего, меры неразрывной связи человека с миром. Тело у Марселя — это живой источник восприятия (См.: *Марсель Г. Метафизический дневник. СПб., 2005).*
- 15 *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 181.*
- 16 *Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002. С. 575.*
- 17 Там же. С. 555–556.

- 18 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 210.  
19 Ibid. P. 223.  
20 Ibid. P. 237.  
21 См.: Ibid. P. 254.  
22 *Villela-Petit M.* « Qui voit?», du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty // Les Etudes philosophiques. Avr.-juin 2000. P. 271.  
23 *Worms F.* Signes entre sens et non-sens. P. 167–168.  
24 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 175.  
25 Ж. Валь пишет на этот счет: «...думаю, правильно говорить о восприимчивости, приятии» («Les philosophes français d'aujourd'hui». P., 1963. P. 63). Добавим сюда слова самого Мерло-Понти: «...Всякое видимое выкроено из осязаемого, а любое тактильное сущее так или иначе призвано к видимости ...существует отношение захвата, вторжения не только между осязаемым и осязающим, но и между осязаемым и видимым, которое инкрустировано в это осязаемое, как и наоборот, осязаемое не есть отсутствие видимости — оно невозможно без визуального существования» (*Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 177).  
26 Г. Марсель говорит о связи между действительностью и воспринимающим субъектом: затронутость, а не осведомленность. Левинас так прокомментирует данную позицию Мерло-Понти: «...чтобы данность прояснилась, должна возникнуть целокупность бытия. Она должна возникнуть до того, как некоторое сущее отразится в мысли в качестве объекта». Это — «переворачивание гносеологической схемы» (См.: *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 602).  
27 См.: *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 182 et suiv.  
28 Ibid. P. 253.  
29 Ibid. P. 183.  
30 Ibid. P. 182.  
31 В.А. Подорога считает плотью состоянием тела, но не тела в его анатомической и перцептивной ограниченности, а тела трансгрессивного, переходящего свой предел (*Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995. С. 128).  
32 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 192.  
33 Ibid. P. 183–184.  
34 Подробнее см.: *Подорога В.* Феноменология тела. С. 125–131, 139–154.  
35 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 109.  
36 Ibid. P. 86.  
37 *Подорога В.А.* Феноменология тела. С. 127.  
38 *Мерло-Понти М.* Философ и социология // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 128.  
39 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 19.  
40 *Мерло-Понти М.* Заметки // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 360.  
41 *Мерло-Понти М.* В защиту философии. С. 32.  
42 Там же. С. 36.

- <sup>43</sup> *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 462.
- <sup>44</sup> *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1993. С. 11.
- <sup>45</sup> *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 466. Русские крестьяне, отмечает Мерло-Понти, в 1917 г. присоединились к борьбе рабочих Петрограда и Москвы, поскольку чувствовали общность судеб — «классовое чувство переживалось конкретно, прежде чем стало объектом сознательного волеизъявления» (Там же. С. 462).
- <sup>46</sup> Там же. С. 571.
- <sup>47</sup> Там же. С. 562.
- <sup>48</sup> *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 18.
- <sup>49</sup> *Мерло-Понти М.* Око и дух. С. 57.
- <sup>50</sup> См.: *Мерло-Понти М.* Человек и его злоключения // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 276.
- <sup>51</sup> Там же. С. 277.
- <sup>52</sup> *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P. 273–274.