

ВИДИМОЕ И НЕВИДИМОЕ (фрагмент)

Морис Мерло-Понти

Справиться с затруднениями, на которые обрекла меня перцептивная вера, я могу лишь обратившись к моему опыту мира, к тому соединению с миром, которое каждое утро — как только я открываю глаза — снова становится для меня возможным, к тому потоку перцептивной жизни между миром и мной, который не перестает струиться с утра до вечера и который способствует как тому, что самые мои сокровенные мысли меняют для меня облик лиц и пейзажей, так и тому, что, наоборот, лица и пейзажи то помогают, то угрожают мне человеческим способом бытия, привносимым ими в мою жизнь. Настолько, насколько верно это, очевидно и то, что отношение мышления к своему объекту, *cogito к cogitatum*, не содержит в себе нашего обмена с миром ни в целом, ни даже в самом его существенном аспекте и что мы должны еще поместить это отношение в более неопределенное отношение с миром, в приобщение к миру, на которое это первое отношение опирается и которое всегда уже имеется к тому моменту, когда возвратное движение рефлексии готово в него вмешаться. Именно этого последнего отношения, которое мы будем отныне называть открытостью к миру, нам будет недоставать в тот самый момент, когда рефлексивное усилие будет пытаться его схватить, но в то же время мы будем смутно предвидеть те основания, которые мешают этому усилию добиться успеха, и тот путь, который приведет нас к успеху. Я вижу, я чувствую, и для меня совершенно очевидно, что для понимания того, что такое видеть и ощущать, я должен отказаться сопровождать видение и ощущение в [область] видимого и ощущаемого, в которую они бросают себя, и вместо этого обустроить по сю сторону от них самих область, которую они не займут и из которой они будут понятны согласно их смыслу и их сущности. Понять же их означает их приостановить, так как наивное видение занимает меня целиком и полностью, и так как относящееся к нему внимание что-то отнимает от его тотального дара, и, самое главное, так как понять означает перевести смысл, первоначально находящийся во власти вещи и самого мира, в имеющиеся в нашем распоряжении значения. Этот перевод, однако, имеет целью передать нам текст; другими словами, видимое и его философское объяснение не располагаются друг рядом с другом как две знаковые целостности, как текст и его версия на другом языке. Если бы видимое было текстом, то это был бы странный

текст, который был бы дан напрямую нам всем и который мы не сводили бы к его сделанному философом переводу, а, скорее, могли бы сопоставлять перевод с текстом. Философия же, в свою очередь, — это нечто большее и одновременно меньшее, чем такой перевод: большее, поскольку она одна говорит нам то, что хочет сказать текст; меньшее, поскольку ее невозможно использовать, если мы не располагаем самим текстом. Таким образом, философ приостанавливает сырое видение только для того, чтобы позволить ему перейти в порядок выраженного. При этом сырое видение остается его моделью или его мерой, и именно этому видению должна открыться сеть значений, которую она [философия] организует для того, чтобы отвоевать это видение. Из этого следует, что философ не должен *предполагать несуществующим* то, что было увидено или почувствовано, и заменять сами видение и ощущение, со слов Декарта, “мышлением о видении и ощущении”, которое само рассматривается как нечто непоколебимое только потому, что не допускает ничего из действительно существующего, и потому, что заточает себя в явлении мышлению мыслимого, откуда оно действительно не может быть изгнано. Сводить восприятие к мышлению восприятия под тем предлогом, что только имманентность неоспорима, — это значит застраховать себя от сомнения, приобретения которого куда более дорогостоящи в сравнении с потерями, связанными с этой страховкой. По той причине, что эта страховка будет означать отказ от понимания действительного мира и переход к тому виду уверенности, который никогда не вернет нам “имеется” мира. Или же сомнение — это всего лишь состояние душевного раскола и темноты, и в таком случае оно ничему меня не может научить; или же оно учит меня чему-то, но в таком случае оно является обдуманым, воинствующим, систематическим и, таким образом, актом; даже если впоследствии его собственное существование будет навязывать мне себя в качестве границы сомнения, в качестве чего-то такого, что само не является ничем, это что-то само будет принадлежать порядку актов, в который я буду отныне заключен. Заблуждение всех заблуждений заключается в том, чтобы в этот момент верить, что в действительности мы никогда не были уверены ни в чем, кроме наших актов, что наше восприятие всегда было контролем над духом и что рефлексия — это всего лишь восприятие, вернувшееся к самому себе, превращение знания о вещи в знание самого себя, из которого состояла вещь, внезапное возникновение “связующего элемента”, который и был самой связью. Мы полагаем, что нам удастся доказать возможность такого картезианского “спиритуализма”, такой *идентичности* пространства и духа, говоря, что “отдаленный” предмет со всей очевидностью является таковым только благодаря его связи с другими еще “более отдаленными” или “менее удаленными” предметами, при том что сама связь не входит в состав ни одного из предметов и *есть* непосредственное присутствие духа во всем и в итоге заменяет нашу принадлежность миру обзором мира. Такой спиритуализм обретает свою очевидность благодаря очень наивно-

му постулату (внушаемому нам как раз посредством мира), согласно которому я мыслю *одну и ту же* вещь при переключении внимания и переносе взгляда с самого внимания на то, что его обуславливает. Таково непоколебимое убеждение, возникающее из внешнего опыта. Внутри же этого опыта я могу быть действительно уверенным в том, что вещи перед моими глазами остаются *теми же самыми* в то время, как я к ним приближаюсь для того, чтобы лучше их рассмотреть, исключительно благодаря тому, что функционирование моего тела как возможности изменить точку зрения, как “аппарата для видения” или науки, седиментированной в “точке зрения”, убеждает меня в том, что я приближаюсь к самой вещи, только что видимой издали. Именно перцептивная жизнь моего тела служит в данном случае основанием для разъяснения восприятия и гарантирует его. Будучи далека от того, чтобы быть знанием внутри-мировых или меж-объектных отношений между моим телом и внешними для него вещами, эта перцептивная жизнь, однако, предполагается во всяком понятии объекта и осуществляет первоначальное открытие миру. Мое убеждение в том, что я вижу саму вещь, не *проистекает* из разъяснения восприятия, не является словом для обозначения ближайшего видения. Наоборот, именно оно дает мне понятие “ближайшей” и “наилучшей” точки наблюдения и “самой вещи”. Таким образом, после того как мы научились у перцептивного опыта тому, что такое “хорошо видеть” вещь, что для этого нужно и можно к ней приблизиться и что полученные таким образом новые данности являются определениями *самой* вещи, мы перенесем теперь эту уверенность вовнутрь, мы обратимся к фикции “маленького человека в человеке” и, таким образом, начнем думать, что рефлексия над восприятием — это когда *воспринимаемая вещь и восприятие, оставаясь тем, чем они были*, разоблачают истинного субъекта, который в них живет и всегда в них жил. В действительности я должен был бы сказать, что здесь имелась воспринимаемая вещь и открытость к этой вещи, которые рефлексия нейтрализовала, трансформировала в рефлекслируемое-восприятие и в вещь-воспринимаемую-в-рефлекслируемом-восприятии. Это означает и то, что функционирование как рефлексии, так и исследующего тела задействует силы, которые остаются для меня непроясненными, переступает через временной цикл, отделяющий сырое восприятие от рефлексивного рассмотрения, и поддерживает в течение этого времени под взглядом духа постоянство воспринимаемого и восприятия только потому, что мой ментальный контроль и образы действия моего духа постоянно возобновляют “я могу” моего чувственного и телесного исследования. Когда одно опирается на другое, а фактическое восприятие — на сущность восприятия, такую, какой она являет себя рефлексии, мы забываем о самой рефлексии как отчетливом акте возобновления. Иными словами, мы смутно предвидим необходимость в иной и более фундаментальной, нежели рефлексивное обращение, операции, которая принадлежит к разряду *сверхрефлексии*. Последняя могла бы отдавать себе отчет в себе самой и в изменениях, которые она

вносит в зрелище, а также не терять из виду вещь и сырое восприятие и, наконец, не сглаживать и не пресекать бы с помощью гипотезы несуществования органические связи восприятия и воспринимаемой вещи. Напротив, она понимала бы себя как задачу мыслить эти связи, как рефлексию над трансцендентностью мира как таковой, как задачу вести о них речь, не подчиняясь закону значений слов, присущих данному языку (*langage*), а прилагая, возможно, большое усилие для их использования по ту сторону их самих для выражения нашего немого контакта с вещами, когда они еще не являются изреченными. Если в таком случае рефлексия не должна заранее предполагать то, что она затем обнаружит, и не должна обречь себя на то, чтобы брать в вещах то, что, как она делает вид, только затем в них найдет, то необходимо, чтобы она приостанавливала веру в мир только для того, чтобы *его видеть*, только чтобы считать с мира тот путь, по которому он следовал, становясь миром для нас. Рефлексия должна, далее, найти в самом мире тайну нашей перцептивной с ним связи и использовать слова *для того, чтобы высказать* эту дологическую связь, не стремясь при этом соответствовать их предустановленным значениям; она должна углубляться в мир, вместо того чтобы в нем господствовать; должна спуститься к миру, какой он есть, вместо того чтобы подниматься к предположенной возможности — которая заранее предписывает миру условия нашего контроля над ним — его мыслить; она должна вопрошать мир, должна войти в лес референций, возникновение которых в мире было вызвано нашим вопрошанием; она должна, наконец, позволить миру сказать то, что он *хочет сказать* своим молчанием... Мы не знаем ни того, что такое в точности этот порядок и согласованность мира, которым мы, таким образом, вверяем себя; ни чем это предприятие закончится, ни даже того, возможно ли оно вообще. Мы стоим теперь перед выбором между этим предприятием и рефлексивным догматизмом, о котором мы только и знаем, куда он ведет, так как вместе с ним, не успев начаться, приходит к своему концу сама философия, из чего следует, что нам так и не удастся понять свою собственную темноту.

Рефлексивная философия, как и методическое сомнение и редукция открытости миру к “духовным актам”, к связям, присущим идее и *ее ideatum*, трижды неверна тому, что она берется прояснить: она неверна видимому миру; тому, кто его видит, и его отношениям с другими “видящими”. Сказать, что восприятие является и всегда было “контролем духа”, означает определить его не через то, что оно нам дает, а через то, что в нем *сопротивляется* гипотезе *несуществования*. Это значит сразу же отождествить позитивность с отрицанием отрицания, потребовать от невинного доказательства его невиновности и заранее свести наш контакт с Бытием к дискурсивным операциям, с помощью которых мы защищаем себя от заблуждения, это значит свести истинное к правдоподобному, реальное — к возможному. При этом простой, часто замечаемый факт¹, что воображение, наиболее правдоподобное, наиболее сообразное контек-

сту опыта, не продвигает нас ни на один шаг вперед по отношению к “реальности” и непосредственно относится нами к воображаемому, в то время, как, наоборот, абсолютно неожиданный и непредвиденный шум сразу же воспринимается нами как реальный, какими бы слабыми ни были его связи с контекстом, — этот факт внушает нам идею, что в случае “реального” и “воображаемого” речь идет о двух “порядках”, двух “сценах” или двух “театрах”: “порядке” пространства и “порядке” фантомов. Мы обеспечены этими “порядками” еще до возникновения актов различения, которые начинают проявлять себя только в двусмысленных ситуациях и в которых переживаемое нами стремится из себя самого обустроиться за пределами всякого контроля, подчиняющегося критериям. То, что иногда такой контроль становится необходимым и приводит к суждениям о реальности, вносящим поправки в наш наивный опыт, только доказывает, что суждения этого сорта лежат в основе различения или его конституируют, что, однако, не освобождает нас от необходимости понимания этого различения из него самого. Если бы мы поняли различение из него самого, то не было бы необходимости определять реальность через ее связанность, а воображаемое — через его несвязанность или его лакуны: реальность является связанной и правдоподобной, поскольку она реальна, и она не реальна, поскольку является связанной; воображаемое является несвязанным или неправдоподобным, поскольку оно является воображаемым, и не является воображаемым, поскольку оно несвязанно. Мельчайшая частица воспринимаемого сразу же инкорпорирует его в “воспринимаемое”, самый же правдоподобный фантазм остается скользким по поверхности мира; эти-то наличие внешнего мира, пусть даже в его отражениях, и его непоправимое отсутствие в самых богатых и систематических бредовых представлениях мы и должны понять, и различие между ними не может быть большим или меньшим. Верно, что это различие дает повод для разочарования или для заблуждения, на основании чего иногда делается вывод, что оно не может быть естественным и что реальность в конце концов является всего лишь наименее неправдоподобной или наиболее правдоподобной. Соглашаться с этим означает мыслить истинное с помощью ошибочного и позитивное с помощью негативного, а также описывать наилучшим образом опыт разоблачения иллюзий (*dés-illusion*), в рамках которого мы действительно учимся понимать хрупкость “реальности”. Так как когда иллюзия рассеивается, когда явление неожиданно взрывается, то происходит это всегда в пользу нового явления, которое относит на свой счет онтологическую функцию начинания. Я полагал, что вижу на песке отшлифованный морем кусочек дерева, а это *был* глинистый кусочек скалы. Взрыв и уничтожение первого явления не позволяет мне отныне определять “реальное” как просто правдоподобное, поскольку *это только другие названия нового явления*, которое, таким образом, должно занять свое место в нашем анализе *разоблачения иллюзий*. Разоблачение иллюзий является потерей очевидности только потому, что одновременно является при-

обретением *другой очевидности*. Если из осторожности я только что сказал, что явление “в себе самом” сомнительно или только правдоподобно (в себе самом означает “для меня”, в тот момент, когда я к нему чуть приблизился или лучше его рассмотрел), это не мешает тому, что в тот момент, когда я говорю, оно уже дается как “реальное” вне всякой возможности его оспорить, и ни в коем случае как “очень возможное” или правдоподобное, и если оно, в свою очередь, взрывается, то только под давлением новой “реальности”. То, что я могу вывести из этого разоблачения иллюзий или из этого разочарования, так это то, что, возможно, “реальность” не принадлежит окончательно никакому частному восприятию и что в этом смысле она *всегда находится дальше*. Это, однако, не позволяет мне разорвать или втихомолку обойти стороной связь, которая объединяет эти восприятия одно за другим с реальным и которая не может быть оборвана на одном из них, не будучи сначала восстановлена в последующем таким образом, что не может быть *Schein* без *Erscheinung*², и что всякий *Schein* является противоположностью *Erscheinung*, и что смысл “реального” не может быть сведен к смыслу “правдоподобного”, как и наоборот, “правдоподобное” затрагивает окончательный опыт “реального”, оплата счетов которого отсрочена. В отношении воспринимаемого явления мы знаем не только то, что оно может впоследствии “взорваться”, но и то, что оно делает это только для того, чтобы с успехом быть замененным другим явлением, в котором первое не оставит и следов, и что тщетно искать в этом глиняном обломке скалы то, что только что *было* кусочком отшлифованного морем дерева. Всякое восприятие изменчиво и всего лишь правдоподобно. Если угодно, оно является всего лишь *мнением*. Но то, чем такое мнение не является, то, что подтверждает всякое, даже ошибочное, восприятие, — это принадлежность всякого опыта одному и тому же миру, присущая всякому опыту способность манифестировать этот мир в качестве *возможностей одного и того же мира*. Если одно восприятие так хорошо занимает место другого — таким образом, что в следующее за заблуждением мгновение уже невозможно обнаружить его следов, — то это именно потому, что восприятия являются не последовательными гипотезами, касающимися непознаваемого Бытия, а перспективами на одно и то же, знакомое Бытие, о котором мы знаем, что оно не может исключить одного восприятия, не включив другое, и которое само во что бы то ни стало оказывается вне спора. И именно поэтому сама хрупкость такого восприятия, подтверждаемая его взрываемостью и его замещаемостью другим восприятием, не позволяет нам вычеркнуть во всех восприятиях признак “реальности”, а заставляет нас приписать этот признак всем восприятиям и признать в них во всех варианты одного и того же мира и в конце концов рассматривать их не как все целиком ошибочные, а как “все целиком истинные”, не как повторяемые неудачи в определении мира, а как поступательные к нему приближения. Каждое восприятие содержит в себе возможность замены себя другим восприятием и, таким образом, возмож-

ность своего рода отречения от вещей. Это, однако, также означает, что каждое восприятие является пределом приближения, пределом серии “заблуждений”, которые были не только простыми “мыслями” в ограничительном смысле Бытия-для-себя и “ничем, кроме мыслимого”, но и возможностями, которые могли бы состояться, лучеиспусканиями этого единственного мира, который “имеется”³, и которые на этом основании никогда не возвращаются к небытию или к субъективности, как если бы они никогда не являли себя, но, скорее, оказались бы, словами Гуссерля, “перечеркнутыми” или “вычеркнутыми” “новой” реальностью. Рефлексивная философия неправа не в том, что рассматривает ошибочное как искаженную или частичную истину. Ее ошибка заключается, скорее, в том, что она делает вид, что частичное является всего лишь фактическим отсутствием тотальности, которая не нуждается в том, чтобы в ней отдавали отчет. И этот факт в конце концов отменяет всякий собственный состав явления и заранее включает его в Бытие, лишает его, как частичное, его же истинного содержания и скрывает его за внутренней адекватностью, в которой Бытие и бытийные основания образуют единство. Движение к адекватности, о котором свидетельствуют факты разоблачения иллюзий, — это не возвращение к себе адекватного Мышления, которое необъяснимым образом потеряло себя из виду, и не слепой прогресс правдоподобия, опирающийся на многочисленные знаки и случаи согласованности, — это пред-обладание тотальностью, которая находится тут еще до того, как мы узнаем, как это и почему, и осуществления которой никогда не являются такими, какими мы их себе воображали, и которая тем не менее оправдывает в нас тайное ожидание, поскольку мы неустанно в нее верили.

На это, без сомнения, возразят, что если для спасения в качестве дообъективной темы того своеобразного, что имеется в “мире”, мы откажемся от превращения мира в имманентный коррелят духовного акта, то естественный свет, открытость моего восприятия миру сможет проистекать только лишь из предварительного посвящения [préordination], результаты которого я и смогу регистрировать; из конечности, закон которой я испытываю на себе, как я испытываю на себе закон конечности всех моих органов; и что к тому же эта пассивность, если она однажды будет впущена в меня, испортит во мне все, когда я, как это необходимо, буду переходить к порядку мышления и должен буду объяснять, как я мыслю свои восприятия. Это произойдет и в том случае, если я восстановлю на этом уровне автономию, от которой я отказался на уровне воспринимаемого, — но в таком случае окажется непонятным, как такой активный мыслящий смог вновь овладеть основаниями восприятия, которое дано ему в готовом виде, — и в том случае, как у Мальбранша, если пассивность захватит и этого мыслящего, так что он, как и восприятие, потеряет всю свою действенность и должен будет ожидать спасительного света от каузальности, которая в таком случае будет функционировать в нем без него, как если бы восприятие получало свою

действенность только из игры законов, определяющих единство души и тела, вследствие чего захват мышлением самого себя и свет интеллигибельного превращаются в непостижимую мистерию в существе, для которого истинное является пределом его естественной склонности и соотнобразует с предустановленной системой, в соответствии с которой и функционирует его дух, а не *истиной* или соответствием себя самому себе, не светом... И, действительно, совершенно очевидно, что всякая попытка привязать пассивность к активности заканчивается или тем, что пассивность простирается на целое, — что снова отрывает нас от Бытия, поскольку я, за неимением контакта с самим собой, оказываюсь во всех операциях познания привязанным к организации моих мыслей, чьи предпосылки скрыты от меня, а также к ментальной конституции, которая дана мне как факт, — или же восстановлением в целом активности. Здесь с особой силой обнаруживается изъян рефлексивных философий, которые не доходят до своего собственного конца и которые, определив реквизиты мышления, добавляют, что они не предписывают вещам закон, а воскрешают порядок из самих вещей, который через противопоставление порядку наших мыслей определялся бы только внешними правилами. Мы же не противопоставляем здесь внутреннему свету порядок вещей в себе, в который этот свет не мог бы проникать. Не может быть и речи о том, чтобы привязать пассивность к трансцендентной точке зрения и к активности имманентного мышления. Речь идет о том, чтобы пересмотреть взаимосвязанные понятия активного и пассивного таким образом, чтобы они не приводили нас к антиномии философии, которая или учитывает бытие и истину, но не принимает во внимание мир, или же принимает во внимание мир, но лишает нас укорененности в бытии и истине. Рефлексивная философия таким образом заменяет “мир” “мыслимым-бытием”. Признав в полной мере этот недостаток, невозможно теперь оправдать рефлексивную философию с помощью шатких следствий упорядочения наших мыслей извне, поскольку альтернативным такое упорядочение является только лишь с точки зрения рефлексивной философии; а именно рефлексивный анализ мы и ставим под вопрос. То, что мы предлагаем, — это не приостановление рефлексивной философии уже после того, как мы начали действовать ее же способом, что вообще невозможно; к тому же философия тотальной рефлексии в целом нам кажется заходящей слишком далеко, если даже она всего лишь берет в кольцо то, что ей сопротивляется в нашем опыте. То, что мы предлагаем, — это вообще другое начинание.

Чтобы устранить все двусмысленности этой точки зрения, повторим, что упрекаем мы рефлексивную философию не только в том, что она трансформирует мир в нозму, но и в том, что она искажает бытие рефлексивного “субъекта”, понимая его как “мышление”, и в конце концов в том, что она представляет немислимыми свои отношения с другими “субъектами” в общем для них мире. Рефлексивная философия исходит из следующего принципа: если вос-

приятие должно быть способным принадлежать мне, то необходимо, чтобы оно заранее уже было одним из моих “представлений”, другими словами, чтобы я как “мышление” был тем, кто осуществляет связывание актов, с помощью которых объект себя презентует, а также их синтез, дающие единый объект. Рефлексия, возвращение внутрь, в таком случае не модифицирует восприятия, поскольку она ограничивается высвобождением того, что с самого начала составляло его каркас или шарнир, воспринимаемая же вещь, если она не является ничем, оказывается целостностью операций связывания, которую рефлексия исчисляет и объясняет. Однако только с большой натяжкой можно сказать, что рефлексивный взгляд отворачивается от объекта ко мне, так как я как мышление являюсь тем, кто впервые делает возможным дистанцию и вообще какую-нибудь связь между какой-то одной и другой точками объекта. Рефлексивная философия одним махом превращает действительный мир в трансцендентальное поле, она ограничивается тем, что помещает меня в основание зрелища, которым я всегда уже могу располагать только потому, что безотчетно его организую. Она всего лишь позволяет мне с полным осознанием стать тем, чем я всегда уже был в рассеянном состоянии, назвать собственным именем измерение позади меня, ту глубину, из которой, в действительности, мое видение уже творит себя. Посредством рефлексии я, потерянное в своих восприятиях, вновь обнаруживает себя, вновь обнаруживая эти восприятия в качестве мыслей. Оно полагает, что потеряло себя для них и развернуло себя в них, пока не замечает, что, если бы оно себя для них потеряло, их бы вообще не было и что само разворачивание дистанций и вещей оказалось бы всего лишь “вне” его собственной близости к самому себе, а развертывание мира — свертыванием в нем самом мышления, которое бы мыслило что бы то ни было только потому, что вначале оно мыслит самое себя.

Однажды расположившись в рефлексии, мы превращаем ее в непреодолимую философскую позицию, и всякая преграда, всякое сопротивление ее осуществлению сразу же трактуется не как враждебность вещей, но как простое состояние не-мышления, разрыв в непрерывной ткани актов мышления, которая не только необъяснима, но о которой вообще нечего сказать, потому что она буквально является *ничем*. Но так ли необходимо занимать рефлексивную позицию? Ведь уже в ее начальном акте скрывается двойственное решение, разоблачение которого лишает рефлексии ее видимой очевидности; одним махом делается действительной философская ложь, чем и оплачивается этот впоследствии неуязвимый метод. Существенным для рефлексивного анализа является исходить из фактической ситуации. Если этот анализ с самого начала не сообщает самому себе истинной идеи, внутренней адекватности моего мышления тому, что я мыслю, или еще и действительной способности мышления мира, то это вынуждает его привязать всякое “я мыслю” к “я мыслю, что я мыслю”, а последнее, в свою очередь, к “я мыслю, что я мыслю, что я мыслю” и так до бесконечности... Однако

поиск условий возможности является принципиально более поздним, чем актуальный опыт, и из этого следует, что даже если впоследствии строго определяют “непременное условие” этого опыта, это условие никогда не сможет быть очищено от врожденного порока: быть открытым только *post factum* и никогда не иметь возможности стать тем, что позитивно фундирует этот опыт. Вот почему нельзя говорить, что это условие предшествует опыту (даже в трансцендентальном смысле). Однако оно все-таки должно быть способным сопровождать этот опыт, т. е. переводить или выражать в нем его сущностный характер, но при этом не указывать на предварительную возможность, из которой этот опыт исходит. Рефлексивная философия, таким образом, никогда не сможет расположиться в духе, который она разоблачает, чтобы видеть из него мир как его коррелят. Как раз потому, что эта философия является рефлексией, воз-вращением, вос-становлением или воз-обновлением, она не может льстить себе надеждой просто совпасть с конститутивным принципом, уже задействованным в зрелище мира, и вступить, исходя из этого зрелища, на тот же самый путь, по которому следовал бы в обратном направлении конститутивный принцип. Однако именно это ей и следовало бы делать, если она действительно является *возвращением*, а это значит, если пункт ее назначения совпадает с пунктом ее отправления, — условие, являющееся обязательным, так как в случае его отсутствия, регрессивный анализ, отклоняющий всякий прогрессивный анализ, отступает от нашего притязания разоблачать истоки и превращается во всего лишь технику философского квиетизма⁴. Рефлексия, таким образом, оказывается в странной ситуации: она одновременно требует и исключает движение, обратное конституированию. Она требует его постольку, поскольку при отсутствии этого центробежного движения она должна будет признать себя ретроспективной конструкцией; она его исключает, так как, начинаясь принципиально вслед за опытом мира или истинного, которое она стремится объяснить, она таким образом располагается в порядке идеализации и “*après-coup*”⁵, который не является тем порядком, в котором возникает мир. Это то, что Гуссерль решительным образом прояснил, сказав, что всякая трансцендентальная редукция является также редукцией эйдетической. Это значит, что все усилия понять зрелище мира изнутри и исходя из его истоков требуют, чтобы мы оторвались от фактического развертывания наших восприятий и нашего восприятия мира и довольствовались бы их сущностью, чтобы прекратили совпадать с конкретным потоком нашей жизни для того, чтобы описать общий вид мира и основополагающие артикуляции мира, которому-то и открывается восприятие. Рефлексировать, таким образом, не означает совпадать с этим потоком — от его истока до его последних ответвлений; рефлексировать означает высвободить из вещей и восприятий, из мира и его восприятия, подвергнутых систематическому варьированию, интеллигибельные ядра, которые этому варьированию сопротивляются; означает проложить путь от одного ядра к другому таким спо-

собом, который не отрицался бы опытом и давал нам лишь его универсальные контуры и, таким образом, оставлял принципиально нетронутой двойственную проблему генезиса существующего мира и генезиса рефлексивной идеализации, а также оживлял и требовал в качестве своего фундамента *сверхрефлексию*, в рамках которой последние проблемы оказываются поставленными со всей серьезностью. Говоря по правде, совершенно неочевидно, что рефлексия, пролагающая свой путь через сущности, сможет выполнить свою пропедевтическую задачу и сыграть роль рассудочной дисциплины. У нас нет никакой гарантии в том, что всякий опыт сможет быть выражен в сущностных инвариантах и что некоторые сущности, к примеру бытие времени, не скроют себя принципиальным образом от этой фиксации и сразу же — чтобы мы их смогли помыслить — не потребуют рассмотрения фактов, самого измерения фактичности и сверхрефлексии, которая станет, по меньшей мере в противоположность этим сущностям, не просто высшей ступенью в самой глубине философии, но самой философией. Однако если время скроется от рефлексии, то этим отпадением будет затронуто и пространство, поскольку время всеми своими фибрами держится настоящего и, в противоположность к пространству, одновременности; точно так же придется описывать в терминах фактичности, а не сущности и субъективности, ситуированную в пространстве и времени. Постепенно весь опыт целиком, сама сущность, субъект сущностей и рефлексия в качестве эйдетической потребуют пересмотра. Фиксация эйдетических инвариантов потеряет в таком случае свою легитимность, замыкающую нас в рассмотрение *what*, и будет делать очевидным разрыв между этими инвариантами и их действительным функционированием, будет призывать нас вывести сам опыт из его упрямого молчания... Признав, что всякая рефлексия является эйдетической и на этом основании оставляет нерешенной проблему нашего нерелексируемого бытия, как и нерелексируемого бытия мира, Гуссерль только лишь зафиксировал ту проблему, от признания которой рефлексивная позиция с самого начала уклоняется: проблему несогласованности между начальной ситуацией и целями рефлексии.

Противопоставляя мир, редуцированный к его интеллигибельной схеме, духу как очагу всякой ясности, последовательная рефлексия снимает всякий вопрос, касающийся их отношения, которое с этого момента становится чистой корреляцией: дух — это то, что мыслит, мир — это то, что мыслится; мы не можем постигнуть ни захват одного другим, ни их смешение, ни переход от одного к другому, ни даже контакт между ними. Они находятся один по отношению к другому как связующее по отношению к связанному или порожденное по отношению к порождающему; они являются настолько равнообъемными, что одно никак не может предшествовать другому, и настолько различными, что одно никак не может включить в себя другое. Философия, в таком случае, отвергает как не имеющий смысла всякий захват миром духа или духом мира. Задаться вопросом о том, может ли мир предшествовать моему сознанию

мира, оказывается вообще невозможным. Совершенно очевидно, что всякий мир без меня, каким только я могу себе его вообразить, становится миром для меня только на том основании, что частный мир, который я разгадал в истоке взгляда другого, не является таким уж частным, так как в тот же самый момент я делаю себя его квази-наблюдателем. Когда говорят, что мир есть в себе или что он находится по ту сторону от моего восприятия и восприятия других, имеют в виду просто значение “мир”, которое является одним и тем же для всех, независимо от наших фантазмов, как свойства треугольника являются одними и теми же повсюду и во все времена, а не становятся истинными только в тот день, в который их открыли. Мир предшествует в своем существовании (préexistence) нашему восприятию: так аспекты мира, которые воспринимает другой, предшествуют моему последующему их восприятию, а мой мир – миру людей, которым еще предстоит родиться. И все эти “миры” образуют один-единственный мир, но только потому, что вещи и мир являются объектами мышления с присущими им характеристиками, что они принадлежат порядку истинного, действительного, порядку значения, но не порядку события. Вопрос, является ли мир одним-единственным для всех субъектов, теряет всякое значение, поскольку допускается идеальность мира. Вопрос, являются ли мой мир и мир другого численно или специфически одним и тем же миром, теряет всякую силу, так как мир как интеллигибельная структура находится всегда по ту сторону моих мыслей как событий, как и по ту сторону мыслей других, таким образом, что наше познание не разделяет его на части, и он тем более не является единственным в том смысле, в котором единственным в своем роде является каждый из нас. Все то, что означают мое восприятие и восприятие мира другим человеком, – это одно и то же, – хотя наши жизни и не являются соизмеримыми, – так как *значение*, смысл, будучи внутренней адекватностью, отношением себя к себе, чистой интериорностью и в то же время тотальной открытостью, никогда не нисходят до нас как подчиненных какому-то одному перспективному видению, на основании чего мы никогда не являемся своим собственным светом и, таким образом, все наши истины как истины соединяются с самими собой и по праву образуют единую систему. Таким образом, вместе с принципиальной корреляцией мышления и объекта мышления учреждается философия, которая не знает ни трудностей, ни проблем, ни парадоксов, ни изменений: раз и навсегда я обладаю в себе – вместе с чистой корреляцией того, кто мыслит, и того, что он мыслит, – истиной моей жизни, которая является также истиной мира и истиной других жизней. Раз и навсегда бытие-объекта помещается передо мной как единственное, что наделено для меня смыслом, и всякая принадлежность других их телам и меня самого моему собственному телу отвергается как нечто неясное; раз и навсегда бытие-себя дается мне внутри адекватности моего мышления самому мышлению, и, с этой точки зрения, не возникает вопроса о том, чтобы отнестись всерьез к смешению духа с телом. Я оказываюсь раз и навсегда подчинен-

ным центробежному движению, которое делает возможным бытие объекта мышления для мышления и не допускает вопроса, могу ли я отбросить эту позицию и спросить себя о том, чем же может быть Бытие до того, как быть помысленным мною или, что то же самое, до того, как быть помысленным другим, и что такое междумирие (intermonde), в котором скрещиваются наши взгляды и пересекаются наши восприятия: нет никакого сырого мира, имеется только разработанный мир; нет никакого междумирия, имеется только значение “мир”... Рефлексивная позиция была бы неодолимой и в данном случае, если бы она не уличала в гипотетичности и рефлексивности то, что сама же утверждает в качестве тезиса о рефлексивном. Так как еще до рефлексии я полагаю себя ситуированным в актуальном мире посредством своего тела, среди других людей, ситуированных в том же мире посредством их тел, и так как я полагаю, что вижу других, воспринимающих тот же мир, который воспринимаю и я, так как я полагаю себя одним из них, будучи в состоянии увидеть их собственный мир, то где же кроме как в процессе этой наивной инициации и кроме как в этих смутных восприятиях, я могу найти смысл, полученный с первого взгляда, к которому я хотел приблизиться с помощью рефлексии?* Как мог бы я обратиться к самому себе как к универсальному источнику смысла, т. е. начать рефлексировать, если бы зрелище не имело для меня смысла еще до того, как я открыл себя как дающего ему смысл, это значит, что рефлексивная философия отождествила мое бытие и то, что я о нем мыслю, еще до того, как быть? Будучи далек от того, чтобы открыть то, чем я издавна являюсь, мой подступ с помощью рефлексии к универсальному духу мотивирован сплетением моей жизни с другими жизнями и моего тела с видимыми вещами, пересечением моего перцептивного поля с перцептивными полями других, смешением моей длительности с длительностями других. Если с помощью рефлексии я делаю вид, что нашел в универсальном духе предпосылку, которая извечно поддерживала мой опыт, то возможно это только в том случае, если я забываю это исходное не-знание, которое не является ничем и тем более не является рефлексивной истиной и в котором необходимо тоже отдать себе отчет. Я мог в отношении мира и других обращаться к себе и становиться на путь рефлексии только потому, что вначале я был вне себя, т. е. в мире и вблизи других, и этот опыт каждое мгновение питал мою рефлексию. Такова тотальная

* *На полях:* показать, что рефлексия отменяет интерсубъективность.

** *На полях:* Возможно, сделать отдельный параграф (в конце) о рефлексии в гуссерлевском смысле. Это рефлексия, которая, в конце концов, не располагается в конституирующем активном образе (*Auffassungsinhalt-Auffassung*), но обнаруживает в истоке всякой рефлексии массивное присутствие в себе, еще в деле (*Noch im Griff*) ретенции и, через нее, первичное впечатление (*Urimpression*) и абсолютный поток, который вдыхает в них жизнь. Она предполагает редукцию Природы к имманентным целостностям. *Звучание (Тоенеп)*

ситуация, которой рефлексивная философия должна отдать должное. Она сможет это сделать, только если признает биполярность рефлексии и то, что, словами Гегеля, возвращение к себе одновременно является и выхождением из себя**.

Примечания

- ¹ В особенности Сартром в *Воображаемом*.
- ² Schein – нем. кажимость, видимость, Erscheinung – нем. явление. – *Прим. переводчика*.
- ³ Многоточие в русском переводе воспроизводит многоточие во фр. тексте и означает пропуск в самой рукописи, которая не была завершена и окончательно отредактирована М. Мерло-Понти ввиду его преждевременной кончины. – *Прим. переводчика*.
- ⁴ Фр. quiétisme (лат. quietus) спокойный, бездействующий. – *Прим. переводчика*.
- ⁵ Фр., психол. – переживание постфактум. – *Прим. переводчика*.

Перевод с французского О. Шпараги, выполнен по изданию: Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964. P. 57–74.

поэтому не является имманентностью – по меньшей мере, если имманентность понимается в смысле экстазиса! – оно пользуется той же структурой, что и поток.

Возможно, различаются: 1) Рефлексия, контакт с собой (кантиански – Свя-зующее) – условия возможности. 2) Зеркальная рефлексия, взгляд (Гуссерль). Тематизация психологической имманентности, внутреннего времени. 3) Рефлексия абсолютного потока.