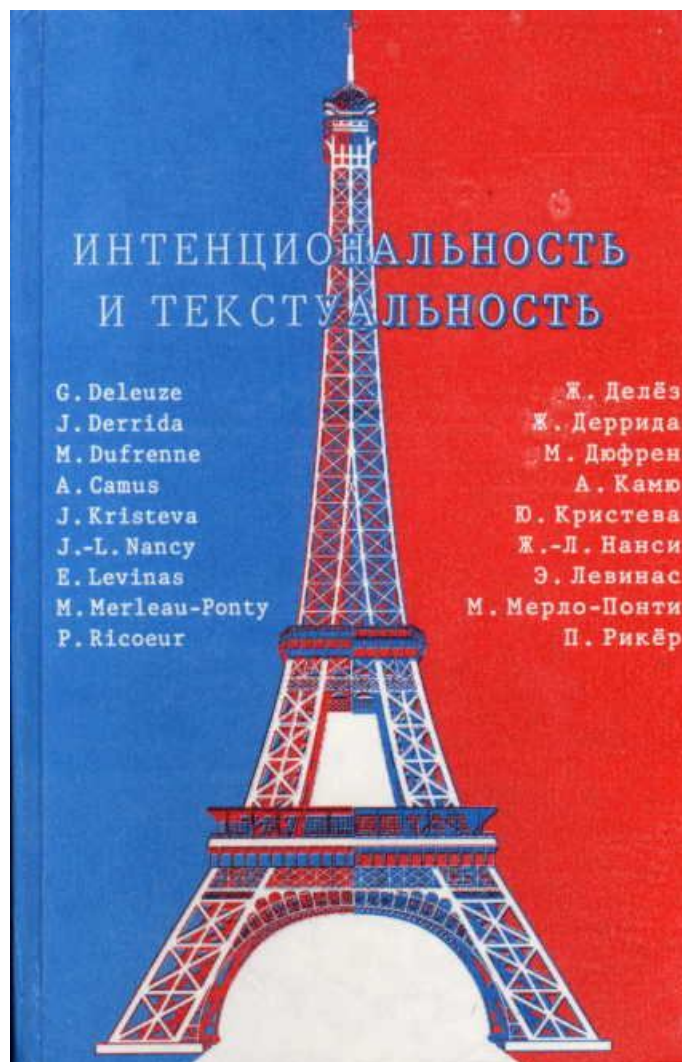


# ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ТЕКСТУАЛЬНОСТЬ



## ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ФРАНЦИИ XX ВЕКА

---

[М. МЕРЛО-ПОНТИ](#) | [М. ДЮФРЕН](#) | [Э. ЛЕВИНАС](#) | [П. РИКЕР](#) | [А. КАМЮ](#) | [Ж. ДЕРРИДА](#) | [Ж. ДЕЛЁЗ](#) |  
[Ю. КРИСТЕВА](#) | [Ж.-Л. НАНСИ](#)

[M.Merleau-Ponty](#) | [M.Dufrenne](#) | [E.Levinas](#) | [P.Ricouer](#) | [A.Camus](#) | [J.Darrida](#) | [G.Deleuze](#) | [J.Kristeva](#) | [J.-L.Nancy](#)

---

# Интенциональность и текстуальность.

## Философская мысль Франции XX века

Издательство “ВОДОЛЕЙ” ТОМСК — 1998

ББК Фр 7.3 И48

Учредитель издательства “Водолей” — Томская областная научная библиотека им. А. С. Пушкина  
Издательство благодарит проф. **Ж.-Л. Нанси** за любезную помощь в приобретении авторских прав.  
Составление, общая редакция: канд. филос. наук Е. А. Найман канд. филос. наук В. А. Суровцев  
Редакция переводов: Ж. В. Горбылева

**И48 Интенциональность и текстуальность.** Философская мысль Франции XX века.— Томск: Издательство “Водолей”, 1998.— 320 с.

В сборник статей включены работы наиболее значительных французских философов второй половины XX века, в которых нашли отражение важнейшие философские темы этого периода — проблема смысла, сознания, тела, текста, чтения и письма. Материалы сборника знакомят с особенностями феноменологического и постструктуралистского подхода к анализу этих тем.

Сборник адресован специалистам в области философии, литературоведения, лингвистики, психологии и всем интересующимся историей французской философской мысли. Книга может быть использована в качестве хрестоматии для студентов и преподавателей гуманитарных факультетов.

Все тексты впервые публикуются в русском переводе.

© M.Merleau-Ponty. Phenomenologie de la perception. Editions Gallimard, 1945

© A.Camus. Actuelles. Editions Gallimard, 1950

© J.Derrida. De la grammatologie. Editions de Minuit, 1967

© G.Deleuze. Logique du sens. Editions de Minuit, 1969

© J.Kristeva. Les nouvelles maladies de l'ame. Editions Fayard, 1993

© J.-L.Nancy. De quoi sommes-nous responsables. Editions du Monde, 1997

© Переводчики, 1998 © Издательство “Водолей”, оформление 1998

## СОДЕРЖАНИЕ

*Е.А.Найман, В.А.Суровцев.* [От осмысления к чтению и письму](#) ..... 6

### I. ФЕНОМЕН И СМЫСЛ

*В.А.Суровцев.* [Интенциональность и практическое действие](#) (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) .... 13

*М. МЕРЛО-ПОНТИ.* [Пространство](#) Перевод Е.А.Наймана и В.А.Суровцева. .... 27

*М. ДЮФРЕН.* [О Морисе Мерло-Понти](#) Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 96

*Э. ЛЕВИНАС.* [Философская интуиция](#) Перевод С.Б.Степаненко ..... 110

*Э. ЛЕВИНАС.* [Диахрония и репрезентация](#) Перевод В.В.Петренко ..... 141

[Знание и присутствие](#) [Инаковость и диахрония](#) [Время и социальность](#) [Незабвенное прошлое](#) [Чистое будущее](#)  
[С Богом \[A-Dieu\]](#) [Деформализация времени](#)

*П. РИКЕР.* [Кант и Гуссерль](#) Перевод В.А.Суровцева ..... 162

[I](#) Критика как имплицитная феноменология  
[II](#) Критика как установление границ  
[III](#) “Конституирование Другого” и “Отношение”

*А. КАМЮ.* [Actuelles](#). Хроника 1944-1948 Перевод С.С.Аванесова ..... 194

[Предисловие](#) [Пессимизм и мужество](#) [Зараза](#) [Век Страха](#)

### II. ЗНАК И ТЕКСТ

*Е.А. Найман.* [“Сцена письма” и “метаморфоза истины”: Ж. Деррида — Ж. Делез](#) ..... 205

*Ж. ДЕРРИДА.* [Конец книги и начало письма](#) Перевод Е.А.Наймана ..... 218

[Программа](#)

*Ж. ДЕЛЕЗ.* [Платон и симулякр](#) Перевод Е.А.Наймана ..... 225

*Ж. ДЕЛЕЗ.* [Лукреций и натурализм](#) Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 241

*Ю. КРИСТЕВА.* [Душа и образ](#) Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 253

[Медицина или философия? Существуют ли новые пациенты? Операциональная фантазматическая композиция](#)

[Отрицание языка и его бессилие “Операциональный” сон катастрофической идентичности](#)

[Теория в свете контр-трансфера Живопись и представление: называть не значит действовать](#)

[“Набить морду” Сон о бифокальном симбиозе](#)

[“Коллажи” и “деколлажи” операциональных фантазматических композиций](#)

[Об анальной стадии в отношении к отцу. Наказание и символизация](#)

[Портрет в подарок: психическая метаморфоза](#)

**[Ю. КРИСТЕВА. Читая Библию](#)** *Перевод Ж.В.Горбылевой* ..... 278

[Два отношения к сакральному](#)

[Невообразимая любовь](#)

[Является ли психоанализ “еврейской наукой”?](#)

**[Ю. КРИСТЕВА. Знамение на пути к субъекту](#)** *Перевод Ж.В.Горбылевой* ..... 289

**[Ю. КРИСТЕВА. Ребенок с невысказанным смыслом](#)** *Перевод Ж.В.Горбылевой* ..... 297

[Воображаемое как граница между биологией и языком Опера “Я иду, папа” Сказка как постановщик грамматических категорий](#)

[Любовь размещает время](#)

**[Ж.-Л. НАНСИ. В ответе за существование](#)** *Перевод Ж.В.Горбылевой* ..... 306

---

## ОТ ОСМЫСЛЕНИЯ К ЧТЕНИЮ И ПИСЬМУ

*Е. Найман, В. Суровцев*

Э. Гуссерлю мы обязаны новым философским вопросом. Философская ситуация изменилась в тот момент, когда знаменитый кантовский вопрос “Что я могу знать?” зазвучал у Гуссерля по-новому — “В чём смысл того, что я знаю, и как использовать последствия этого факта?”. А поэтому “коперниканский переворот” Гуссерля заключался в том, что истина перестаёт быть чем-то скрытым за представлениями, не является объектом познания и не представляет некий высший идеал разума. Истина — основание познания, её присутствие неоспоримо, её манифестация очевидна. Она становится условием нашего понимания и действия. Важность для человека приобретает данность предмета сознанию, его отношение к нему и способ его существования в границах сознания. Вопрос уже не в том, существует вещь или нет (традиционный вопрос античной философии), и не в том, каким способом мы знаем о её существовании (традиционный вопрос философии Нового времени), а в том, каким способом вещь явлена нашему сознанию и каков её смысл. Феноменология вовсе не требует какой-либо особой способности понимания мира; вещь есть только то, что она нам показывает. Явленность нашему сознанию и есть её реальность, гарантия подлинного существования.

По Гуссерлю, сознание более не заключено в одиночную камеру, существуя независимо от внешнего мира. Оно есть лишь интенциональность, то есть нечто такое, что не есть

оно само. Нет ничего “в” сознании, оно не субстанциально, оно — не вместилище содержаний. Его не было бы вовсе, если бы оно не было сознанием *чего-то*.

Гуссерль привнёс новый освежающий и очищающий ветер, который избавил сознание от самого себя, вынес его за свои собственные пределы. И когда мы проникаем “внутри” сознания, то обнаруживаем, что оно не имеет ничего “внутри” себя. И если нет у сознания “внутренности”, то не есть ли оно не что иное, как “вне” сознания. Гуссерль освобождает от “внутренней жизни”, потока психических

## 7

переживаний. Благодаря Гуссерлю, мы осознаём себя пребывающими в мире и открыты ему. Интенциональность, по меткому выражению Сартра, вырвала человека из “зловонного океана духа”. Мысль не есть более прибежище тайных умыслов и психологических состояний, она открыта в мир и устремлена “к самим вещам”.

Трудно представить себе последствия этой революции, которая несёт с собой странное утверждение. Между мыслью, сознанием и предметом разрушается дистанция. Наши естественные органы чувств не стоят теперь между нами и миром и лишены права на посредничество. Не только наши чувственные способности (зрение, осязание, слух и др.), но и само тело, как нечто единое, участвуют в придании смысла целому универсуму и являются средством его понимания.

Ярко выраженный индивидуальный, субъективный характер гуссерлевского *cogito* скрывается в своей невыразимости и анонимности, в телесной интенциональности Мерло-Понти. Не сознание человека, а само тело является основанием его идентичности, а перцептуальный мир — основанием истины, знания и действия. Человеческий опыт не отчуждён от объектов, а воплощён в теле и мире. *Tacit cogito* становится доперсональным и сохраняющим молчание. Оно видит мир, но не тематизирует своё видение. В противоположность Гуссерлю, Мерло-Понти призывает нас к тому, чтобы начать действовать и понимать мир с того места, где мы пребываем в настоящий момент. Нельзя допустить ереси, которое уничтожало бы наш культурный и индивидуальный опыт и позволяло бы нам всё начинать заново. Философское понятие основания изменяет своё значение и устраняет дилемму, навязанную интеллектуализмом: либо субъективность является последним основанием мира, либо мир выступает как основание субъективности. Единство мира и сознания, обнаруженное в телесности как “естественном субъекте восприятия”, — ответ Мерло-Понти на эту дилемму.

Что труднее всего понять в феноменологии? Объективность эмоций. Соппротивление вызывает тот факт, что страх, удовольствие, отвращение открывают нам потаённые стороны объекта, а не нас самих. Страх есть не то, что с нами случается, в момент его переживания мы и есть страх. Феноменология становится экзистенциализмом в тот момент, когда подменяется принципом существования самого сознания. Поскольку сознание всегда есть сознание чего-то, ибо оно не может повернуться к тому, чего не существует, то всякое чувство человека всегда нечто обозначает и всегда открывает некоторую часть истины. Всякое субъективное

## 8

состояние становится средством понимания. Универсальность понятия смысла в структуре субъекта даёт возможность экзистенциальным философам обнаружить смысл, свойственный самому существованию.

Э. Гуссерль, как и всякий новатор, — двуликий Янус. Его позиция в отношении мира остаётся, по существу, созерцательной: “для того, чтобы прийти к самым вещам, нужно понять их”. Для экзистенциалистов наше поведение в мире и есть его понимание, они нераздельны. Если Гуссерль сосредоточился на структурах, которые делают возможными наше понимание, то экзистенциализм — на факте существования всего того, с чем сталкивается сознание. Предметом философии становится целое существование сознания. “Человек есть вся сумма его действий”, — говорил Мальро, и это напрямую связано со знаменитой формулой Ортеги-и-Гассета: “Я — это Я и мои обстоятельства”.

Мир есть только то, каким образом он проявляется через нас в структурах нашего понимания. Уникальность существования отвергает наличие “абсолютного существования”, свидетельством конечности человека и его сознания является факт его пребывания в определённой “ситуации”. Если же за счёт меня мир *открывается*, то я несу, по выражению Сартра, груз ответственности за этот мир, будучи его свидетелем. “Я не могу судить мир, ибо мои суждения являются его частью” (Ж.-П. Сартр).

Феноменология разрушила единый смысл бытия. Каждому региону сущего свойственно его собственное, уникальное существование, отличное от других регионов. Смысл интенционального анализа как раз и заключается в описании различных типов актов сознания, наделяющих смыслом и бытием (Э. Левинас).

Интенциональность преодолевает не только отчуждённость мира, но и отчуждённость Другого в границах феноменологического пространства. Мерло-Понти преодолевает парадоксы трансцендентального солипсизма, выводя основание интерсубъективности в доперсональный телесный опыт. Восприятие не связано с индивидуальным опытом отдельного субъекта, его активностью и является достоянием всех тел, способных к восприятию. Иная тенденция решения этой проблемы связана с герменевтикой (Рикёр). Человек всегда обнаруживает себя включённым в различные дискурсивные практики, где текстовая и языковая коммуникация перестаёт быть функцией субъективности, а определяется логикой контекста. Интерпретация, открывая контекстуальные границы как таковые, отталкивается от норм и правил самого

## 9

контекста, который подчиняет субъекты, рассматривая их в изначальном со-присутствии. Именно нормативность контекста задаёт границы феноменологического метода. Я определен Другим в той же степени, в какой Другой определен мной. Отсутствие единого и всеобщего контекста рождает “конфликт интерпретаций”, представляющий отношения между субъектами в их разнородности, множественности и взаимной открытости.

По пути деструкции субъекта движется и философская традиция французской мысли, возникшая в 60-е годы нынешнего столетия (Деррида, Делёз, Фуко, Лаку-Лабарт, Кристева). Этих философов вряд ли объединяет какая-либо связанная теоретическая



концепция с определенным методом и конкретным набором аргументов. Возникают так называемые “серии”, позиции и стили, которые сосредоточены вокруг наиболее важных тем: смерти “метафизики присутствия”, трансцендентальной концепции истины, сущностной природы человека и целесообразности истории. Однако все они — *деконструктивны*. Деконструкция касается, прежде всего, авторитарных способов и форм мысли и дискурсивной практики. Французские мыслители не предлагают альтернативной философии, которая будет наиболее “адекватно” “решать” традиционные философские проблемы бытия, истины или субъективности. Скорее, они стремятся отговорить нас от задавания прежних вопросов и пытаются полностью изменить предмет разговора.

Автономия субъекта пропадает в тот момент, когда он оказывается во власти “миража” языковых структур, переписывании кодов и “перспективе цитат”. Мышление в границах современного мира не имеет практического эффекта, не будучи вовлечено в сферу письма или “рассеянных” текстов. Любая манифестация и присутственность уже зафиксирована в языковой системе и следует за её игровой логикой. “Текстуализация” мира приводит к восстанию голоса Другого в противовес авторитарному голосу, захватывающему всю власть.

Постструктуралисты не выступают в качестве авторитетов, открывающих истину, а предстают перед нами в качестве заинтересованных участников интерпретативных игр, предлагающих читателю весьма неожиданные и оригинальные движения, из которых, или вопреки которым, возникает возможность дальнейшего движения. Их втянутость внутрь самого текста заставляет их двигаться параллельно их смысловым линиям, прочитывая и реконструируя внутритекстовые “следы”, которые были подавлены и невидимы при его обычном прочтении. Происходит отклонение от традицион-

## 10

ной герменевтики с ее идеей существования “единственного” и “глубинного” смысла текста, который может быть открыт “адекватной” интерпретацией и выступать стандартом для оценки других интерпретаций. Однако не существует единственного и корректного чтения — возможны вовсе даже противоречащие друг другу типы чтения. Вместо поиска “глубинного” смысла Ж. Деррида предлагает “рассеивание” — постоянное и открытое разрушение авторитета текста через вмешательства, творящие бесконечный поток интерпретаций и значений.

С разрушением тотальных логик, с их насилием и ассимиляцией связана надежда на возможность открытия таких пространств, в которых по-новому предстанет подавляемая разнородность, несоизмеримость, девиантность и чуждость, становясь при этом равноправным участником истории и метафизики. Уйти от гомогенности господствующего дискурса в тень альтернативных практик, отказывающихся от “истинных” утверждений и всеведущих авторов и читателей, — это значит принципиально отказаться от единой точки зрения, универсального субъекта и представления о такой истине, которая, в конце концов, сделает нас свободными. Тем не менее, деконструкция предлагает путь выхода из закрытости знания. Расширение текстуальности до бесконечности открывает как соблазн полной свободы, так и страх перед “полным крушением мира и языка”.

М. МЕРЛО-ПОНТИ М. ДЮФРЕН Э. ЛЕВИНАС П. РИКЕР А. КАМЮ

Валерий Суровцев

## ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ

(Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер)

Любая интерпретация, задающая контекст феноменологических штудий, как правило, отталкивается от взглядов Э. Гуссерля. Это связано не только с тем, что он фактически является создателем современной феноменологии,— по существу, его взгляды всегда были и остаются до сих пор узловым пунктом феноменологического движения. Центральное место, которое занимает Гуссерль, определяется не столько тем, что он произвел полные и неизменные анализы некоторых регионов бытия, которые, конечно, сохраняют за собой значение образца. Роль основателя феноменологии более значительна, что связано с характером его творчества.

Большинство основных работ Гуссерля, за исключением самых ранних, носят подзаголовок — “Введение в феноменологию”. Однако поставить вопрос об их специфике заставляет не сам жанр введения — философия не раз демонстрировала образцы философских произведений пропедевтического характера (вспомним хотя бы Фихте с его “введениями в наукоучение”) — интересно то, что эти введения демонстрируют такое многообразие тем (от редукции естественной установки до кризиса европейских наук), которое выводит на проблему внутреннего единства его творчества. Решения этого вопроса, которые результируются в двух возможных подходах — аналитическом, выделяющем Гуссерля различных периодов, и синтетическом, исходящим из внутреннего единства его идей, — неоднократно становились предметом рассмотрения. В сущности, то или иное решение базируется на следующей дилемме: либо феноменолог номер один по мере развития своих взглядов изменял основные позиции, что каждый раз требовало нового введения, уточняющего старое; либо “введения” демонстрируют движение в целостном тематическом поле, указывая возможные пункты, наиболее полно и непосредственно раскрывающие специфику феноменологической про-

блематики. В пользу и той, и другой точки зрения можно привести много аргументов. Здесь не место приводить новые доводы или опровергать старые. Стремление прояснить контекст представленных в сборнике работ, которые также отталкиваются от Гуссерля, заставляет выбрать синтетическую точку зрения.



Если иметь в виду представление о внутреннем единстве творчества Гуссерля, структурировать тематику его работ, начиная с “Идей к чистой феноменологии”, и даже уже с “Логических исследований”, не представляет особого труда; тенденции его творчества прослеживаются достаточно четко. Как таковая феноменология начинается с редукции внешнего мира. Это, так сказать, первый узловый момент гуссерлевской феноменологии. Демонстрация необходимости редукции внешнего мира, так называемое “трансцендентальное ерoсче”, осуществляется посредством анализа естественной установки и характеристики субъективности с позиций интенциональной природы сознания; на этом, в частности, основана критика натуралистической психологии и, вообще, всякого подхода, натурализирующего сознание.

Второй важный момент представляет собой дескрипцию чистого сознания с точки зрения нозтико-нозматической корреляции Эго и интендированного предмета, основанной на последовательно проводимой позиции трансцендентального солипсизма.

Третий момент связан с преодолением трансцендентального солипсизма. Здесь в качестве особого онтологического региона выявляется Другой и описывается соответствующий тип интенциональности, продуцирующий его бытие. Другими словами, ставится вопрос о конституировании интерсубъективного мира и осуществляется его описание. Наконец, стремление к абсолютному основанию приводит Гуссерля к поискам источника самой естественной установки в безусловности жизненного мира.

Подобная структура характеризует все творчество Гуссерля и образует центральные пункты феноменологии, ее основные темы. Более того, структура практически каждой работы транспорирует эти темы, впрочем, иногда нарушая их последовательность и, естественно, расставляя различные акценты. Внутренняя последовательность постановки задач и их характер демонстрируют действительно узловые проблемы, образуя ткань феноменологических исследований; практически любая работа, так или иначе связанная с феноменологией, начинается с анализа одной из них. Естественно, возникает вопрос об оригинальности подобных исследований. Соответствует ли решение задач, представлен-

## 15

ное в этих работах, той цели, которую ставил перед феноменологией Гуссерль?

Ответ на этот вопрос непосредственно выводит к основной проблеме самоосмысления феноменологии. Является ли феноменология доктриной или методом? Является ли она законченным — пусть даже в общих чертах — учением, или это лишь определенная методология анализа чистого сознания или субъективности в самом широком смысле? Данный вопрос выходит за рамки указания на философское значение феноменологии, которое анализирует в одной из представленных в сборнике работ Э. Левинас. Это значение сохранилось бы при выборе любой альтернативы. Нам же необходимо поставить вопрос о том, насколько стремление Гуссерля к окончательному основанию, свободному от всевозможных предпосылок, то есть чисто методологическое стремление, само было свободно от всяческих оснований. Если феноменология есть лишь методологическое движение, то точки соприкосновения Гуссерля и его последователей, причисляющих себя к его ученикам, можно было бы рассматривать только как дополнение к сказанному учителем. Однако феноменология не просто существенно

разнородна, существует много “феноменологий”. Можно ли в этом случае говорить о методологии? Метод как таковой есть лишь чистая форма определенного образа действия, и различие результатов существенно связано с пониманием его пределов и характером постановки задач. Поэтому любая претензия на оригинальность, даже эксплицитно не выраженная, связана с преодолением некоторых допущений, от которых зависит Гуссерль.

М. Мерло-Понти в “Феноменологии восприятия” затрагивает все те вопросы, которые образуют единство феноменологического исследования. Однако своеобразное их решение основано на стремлении создать новую концепцию интенциональности, о которой он говорит в самом начале публикуемого отрывка. Интенциональность вообще составляет основную тему феноменологии. Более того, исследование можно назвать собственно феноменологическим только тогда, когда оно затрагивает интенциональные структуры переживания.

Подобное исследование отличает феноменологию от натуралистической психологии. Уже сам Гуссерль отмечал, что результат феноменологического описания может совпадать с результатом психологического наблюдения. Поэтому при описании конкретных феноменов психической жизни феноменология часто использует данные психологического эксперимента, что особенно характерно для работы Мерло-По-

## 16

нти. Однако феноменолог ориентирован не на психический феномен как таковой, прежде всего его интересует продуцирующая этот феномен интенциональность, как характеристика конкретной жизни субъекта, являющегося ее источником.

Все работы Гуссерля так или иначе основаны на анализе интенциональности и рассматривают продуцируемое ею существование соответственно различным онтологическим регионам. Понимание интенциональности, представленное у Гуссерля, Мерло-Понти называет классическим и противопоставляет ему собственную концепцию. Нельзя сказать, что французский феноменолог заменяет одно понятие другим, — то, что сделано Гуссерлем, сохраняет свое значение. Однако анализ специфических феноменов психической жизни субъекта показывает, что они не могут быть основаны на интенциональности в ее классическом понимании. Оставляя в стороне вопрос о глубинной мотивации Мерло-Понти, которая проанализирована в статье Дюфрена, рассмотрим то, что не удовлетворяет его в классической концепции.

В первом томе “Идей к чистой феноменологии” Гуссерль пишет: “Мы понимаем под Интенциональностью уникальную особенность переживаний “быть сознанием о чем-то””<sup>1</sup>. Таким образом, интенциональность характеризует направленность переживаний на предмет: восприятие направлено на воспринимаемое, акт воли на объект воли, любовь на предмет любви и т. п. Интенциональная трактовка сознания как направленности не есть собственное изобретение Гуссерля, достаточно указать на Канта, но в отличие от последнего он трактует интенциональность не как способность синтезировать аналитические моменты чувственного восприятия. Интенциональность — это прежде всего наполненность сознания и характеристика изначального присутствия мира в его целостности до любого возможного синтеза вычлененных в нем аналитических

моментов. Подобная открытость миру, которая не опосредована никакими органами чувств, а характеризующая его как всегда уже “здесь”, и есть подлинная субъективность.

Изначальное присутствие мира, открываемое с помощью трансцендентальной редукции, которая освобождает от натуралистического полагания бытия, образует единство первичного значения, представляющего источник значения любого акта, рассматривающего мир как существующий. Однако феноменология Гуссерля, приписывающая свойство интенциональности исключительно сознанию, не свободна от предпосылок, на которых основывается представление о роли трансцендентальной редукции. Это основное понятие, с которым часто и идентифицируется собственно феномено-

## 17

логический метод, привносит одно важное философское допущение. Бесспорно, интенциональность — это открытость субъекта миру. Но редукция естественной установки добавляет интенциональности один явно подразумеваемый смысл. Редуцируя мир, мы тем самым редуцируем любое материальное бытие, рассматривая субъективность только как сознание. “Субъект открыт миру” тождественно “сознание открыто миру”.

Конечно, только редукция позволяет *отчетливо* обнаружить изначальное присутствие мира. Но означает ли это, что мир присутствует только *для* сознания? Означает ли это, что мир получает свое значение только *от* сознания? Ответ Гуссерля не оставляет сомнений. “Сознание, — пишет он — есть только сознание “о” чем-то; скрывать “значение” внутри себя относится к его сущностной природе, это квинтэссенция “души”, так сказать, квинтэссенция “ума”, “разума”. Сознание — это не обозначение “психических образований”, соединения “содержаний”, “синтезов” или потоков “ощущений”, которые не содержат значения в себе и не могут наделять значением. Только сознание, от начала и до конца, является источником всего разумного и, неразумного, всего правильного и ошибочного, всего реального и иллюзорного, всего значимого и незначимого, всех действий и бездействий”<sup>2</sup>.

. Подобный интеллектуализм есть следствие абсолютизации редукции. Гуссерль отождествляет акт, открывающий присутствие мира, с единственной возможностью подобного присутствия для сознания. Э. Левинас верно замечает, что философское значение феноменологии заключается не только в том, что она обосновывает саму возможность рефлексии. Это попытка понять саму жизнь во всем многообразии форм ее проявлений. Но означает ли это, что только сознание оживляет, наделяет значением, что только сознание есть подлинное поле субъективной жизни?

Есть один вопрос, на который Гуссерль так и не ответил. Если субъективность возможна как чистая имманенция и, вообще говоря, возможно сознание без мира, на это указывает, в частности, то, что не проводится четкое разделение в способах интендирования предмета во внутреннем и внешнем созерцании (об этом говорит Э. Левинас), что тогда заставляет сознание выходить за собственные пределы? В абсолютизации редукции есть и другая не менее важная сторона. Если редукция — это не только способ открытия изначальное присутствия мира, но и единственный способ описания субъективности, что тождественно описанию сознания, то и любой тип бытия, который редукция обнару-

живает в изначальном присутствии, должен быть следствием исключительно сознания.

Таким образом, решение основной проблемы конституи-рования внешнего мира остается в рамках чистого сознания, а проблема связи субъекта с внешним миром так и остается нерешенной. Мир для сознания всегда есть лишь *noemata*, то есть поле теоретического интереса, и никогда не рассматривается как поле практической деятельности.

Однако практическое действие в мире и сознание о мире не тождественны, хотя и то, и другое предполагает субъективность. Основание практического действия лежит в иной плоскости, нежели связь, основанная на сугубо теоретическом интересе. Что же может служить основанием практической деятельности, что представляет собой подобная субъективность? Нельзя сказать, что Гуссерль не пытается ответить на этот вопрос. Естественную связь субъекта и мира как основание практического действия обеспечивает тело, которое, с одной стороны, представляет собой вещь материального мира, а с другой стороны, рассматривается как условие внешнего восприятия.

Однако, для Гуссерля, тело есть лишь один из элементов присутствующего мира, хотя и обладающий специфическим бытием. Поэтому как таковая телесность есть следствие конститутивных процедур сознания. Мы не обладаем телом изначально как интегральной частью субъективности. Наоборот, в качестве таковой оно должно быть конституировано *бодрствующим cogito*, наделено бытием посредством соответствующего типа интенциональности. Так, например, согласно Гуссерлю, тело конституируется “как центр ориентации”, поскольку любое Эго относительно внешнего восприятия рассматривает вещи, данные в визуальном и тактильном поле, только как сориентированные определенным образом. Кроме того, тело рассматривается как условие свободной ориентации — то есть условие возможности изменения перспективы восприятия — в визуальном и тактильном поле. Наконец, тело конституируется как условие, относящее *cogito* к материальному миру, поскольку выступает как “интегральная часть причинно-следственных связей”. В качестве иллюстрации приведем отрывок из второго тома “Идей к чистой феноменологии”<sup>3</sup>, достаточно полно иллюстрирующий взгляды Гуссерля на тело:

*§ 42. Характеристика Тела, конституированного с точки зрения солипсизма. Если попытаться, кратко суммируя, охарактеризовать тот способ, которым Тело конституиру-*

*ется для субъекта с точки зрения солипсизма, тогда мы найдем, что: 1) рассмотренное “изнутри” — с точки зрения “внутренней установки” — оно проявляется как свободно движущийся орган (или система таких органов), с помощью которого субъект переживает внешний мир. Кроме того, Тело проявляется как носитель ощущений, и, благодаря переплетению ощущений с остальной психической жизнью в ее всеобщности, как образующее с душой конкретное единство; 2) рассмотренное “извне” — во “внешней установке” — оно представляет себя как реальность *sui generis*, которая является: с одной стороны, материальной вещью, являющейся особым образом вещью*

*“вставленной” между остальным материальным миром и “субъективной” сферой (где субъективное — это собственно субъект в совокупности с тем, что о нем говорилось в I), центром, который окружен остальным, пространственным, реальным, внешним миром. С другой стороны. Тело, в то же самое время, проявляется как “поворотный пункт”, где причинные связи трансформируются в отношения, обусловленные отношениями между внешним миром и Телом, которое проявляет себя как интегральная часть, принадлежащая субъекту с его свойствами и как специфической телесной реальности, и как связанной с ней психической реальности. То, что конституируется во внешней установке, со-присутствует здесь с тем, что конституировано во внутренней установке.*

Кратко выражая роль телесности в феноменологии Гуссерля, можно сказать, что она конституируется как условие внешнего восприятия и условие, устанавливающее отношение внешнего восприятия ко внутреннему восприятию. Тело указывает на центрированность субъекта в материальном мире и демонстрирует то, что внешнее восприятие может быть только видением в аспекте. Телесность — это субъект и его *обстоятельства* во внешнем мире. Здесь ударение именно на обстоятельствах, поскольку, в данном случае, субъективность трактуется в расширительном смысле, в том значении, которым субъективность в узком смысле наделяет тело, исходя из присутствия мира для чистого сознания, не связанного ни с какими материальными условиями. Тело — есть “следствие” чистого сознания в том значении, в котором только сознание является субъективностью, открытостью, интенциональностью.

## 20

Конечно, в данном случае речь идет о солипсистской установке, рассматривающей Эго и бытие в мире с точки зрения уникальности субъекта. Роль тела гораздо более значительна при переходе к конституированию Другого. Однако и здесь тело есть лишь условие Другого, имеющее основание в чистой субъективности.

Трансформация феноменологии, которую предлагает М. Мерло-Понти, начинается с отказа рассматривать феноменологическую редукцию как абсолютную ценность. Это лишь способ, позволяющий преодолеть натурализацию субъективной жизни и прийти к подлинному присутствию мира. Вне этих рамок редукция не имеет никакого значения. Во всяком случае как специфический метод она имеет границы своего применения и основана на неявном допущении. “Наиболее важный урок, который демонстрирует нам редукция, — пишет М. Мерло-Понти, — заключается в полной ее невозможности... Если бы мы обладали абсолютным разумом, редукция не вызывала бы проблем. Но так как мы, напротив, находимся в мире, в действительности, и наши рефлексии осуществимы в темпоральном потоке, который мы стремимся понять, не существует мышления, которое охватывало бы все наше мышление”<sup>4</sup>.

Мир *cogito*, представляющий, по Гуссерлю, первичное поле значений, — это мир бодрствующего сознания, это мир, который не представляет проблемы для рефлексии. Но обоснованность трансцендентальной редукции связана с абсолютной позицией рефлектирующего *cogito*, которая принципиально недостижима. Интересно то, что уже сам Гуссерль при анализе внутреннего времени-сознания демонстрирует ее невозможность. Субъективность как эксплицитное *cogito* возможна только в актуальном “теперь” как синтез ретенций и протенций в абсолютном темпоральном потоке. Поэтому



даже имманентное созерцание, то есть то, что открывает *noemata* или поле теоретического интереса, есть лишь верхушка айсберга, представляющего собой анонимные слои субъективности.

Однако основной вопрос, который Мерло-Понти задает Гуссерлю, касается не соотношения эксплицитного и анонимного при конституировании теоретически предположенного мира. Это вопрос о том, каким образом субъективность, если она руководствуется теоретическим интересом, переходит к практическому действию? Поле *noemata*, задающее значение любому типу бытия, само по себе не обеспечивает возможность действия во внешнем мире, да и мир теоретического интереса вряд ли для этого приспособлен. Открытость мира — это прежде всего возможность изначального,

## 21

свободного, дорефлексивного действия; находиться в мире — значит реализовывать практическую связь с ним.

В данном случае речь идет не о практическом *cogito* в кантовском смысле, действие которого всегда имеет Другого в качестве горизонта и представляет собой преодоление ограничений свободы, накладываемых на теоретический разум. Здесь ставится вопрос о такой субъективности, для которой внешний мир изначально присутствует как поле действия, где теоретический интерес и мир как *noemata* есть лишь “следствие”, “вторичное значение”, где *cogito*, которое для Гуссерля принципиально неустранимо из любого переживания и при любой редукции, выступает только как надстройка и укоренено в анонимности. Этот слой не может устранить никакая редукция, он всегда выпадает в “осадок”, поэтому чистое *cogito* — это миф или, в лучшем случае, идеал, созданный эпистемологическим стремлением к обоснованию “чистого знания”.

Практическая связь субъекта и действительного мира более глубока, нежели связь *cogito* и мира как интендированного предмета, которые представляют собой два трансцендентальных полюса, находящихся в ноэтико-ноэматической корреляции. На этом уровне отсутствует эксплицитное “я мыслю”, но осуществляется связь человека и мира “более древняя, чем мысль”. Субъективность как открытость миру в практическом действии, над которым надстраивается сознание, — это наше тело, но не в гуссерлевском смысле как элемент присутствия вещного мира для бодрствующего сознания. “Во фразе “я мыслю”, какой бы ни была система моторных и перцептуальных сил, наше тело не может пониматься как объект, а является особым способом группировки жизненных значимостей, которые стремятся к равновесию. Новая группа значений интегрируется в новое моторное состояние, изначальные визуальные данные собираются в новое сенсорное состояние, а наши естественные силы неожиданно обогащаются значением, которое ранее уже предвосхищалось в перцептуальном и практическом поле”<sup>5</sup>.

Тело не является “следствием” чистого сознания, оно как основание практического действия в мире есть подлинная субъективность, хотя и анонимная. Мир — это поле практического интереса; он не есть присутствие для бодрствующего *cogito*, это присутствие для “естественного” субъекта, каковым является наше тело, связь которого с миром не конституируется, а лежит в основании любого конституирования, субъекта, представляющего собой интенциональность, открытость миру *sui generis*. Телесная интенциональность



— это система моторных и перцептуальных сил, анонимно наполняющих любое действие первичным значением.

Так как тело не есть сущность, предстоящая сознанию, а само есть поле субъективности, отношение тела и мира не опосредуется внешним восприятием, где сознание конституирует корреляцию тактильного и визуального поля. Нельзя понять внешнее восприятие, редуцируя его к собственной сущности, к нозматическому слою когитаций. Структурные элементы восприятия наполняются значением посредством первичного моторного действия, специфической открытостью тела миру, поэтому “теория тела есть уже теория восприятия”. Отсюда вытекает основной методологический принцип феноменологии Мерло-Понти: феномен внешнего восприятия первичен по отношению к любой рефлексивной позиции *cogito*.

Переосмысляя значение телесности и создавая новую концепцию интенциональности, М. Мерло-Понти переформулирует задачу феноменологии, трансформируя метод сущностного описания феноменов сознания в метод анализа моторных действий, обеспечивающих единство субъекта и мира. “Если тело,— пишет Мерло-Понти,— не дано нам в силу истинности закона своего конституирования, если оно есть выразительное единство, познаваемое нами только за счет его активного использования, то его структуры будут сообщаться чувственному миру. Теория телесной схемы есть, по существу, теория восприятия. Мы научились чувствовать наше тело. Мы нашли объективное и особое знание о нем, еще одно знание, которым мы обладаем в силу того, что оно всегда с нами и что мы — это наше тело. Нам необходимо вновь открыться собственному переживанию мира настолько, насколько он явлен нам, насколько мы пребываем в нем посредством нашего тела и в той степени, в которой мир воспринимается им. Замечая контакт с телом и миром, мы будем открывать себя заново на основании того, как мы обращаемся с телом, являющимся естественной самостью и субъектом восприятия”<sup>6</sup>.

Формы восприятия и, в частности, пространство, нельзя понять с позиций чистого конституирующего сознания. Они представляют собой схемы первичных действий и “конституируются” изначально как формы поведения человека в мире. Тело не помещено во время и пространство чистым сознанием — наоборот, оно само есть их условие. Любая сознательная организация форм восприятия уже предполагает то значение, которым наделяет их телесность. Более того, анализ обнаруживает зависимость любого присутствия для сознания от присутствия для тела. Каждый тип бытия

произведен от телесной интенциональности и должен рассматриваться только в этой перспективе. Описание форм внешнего восприятия получает здесь особое значение, поскольку именно оно наполняет новую концепцию интенциональности специфическим значением и демонстрирует ее необходимость. На этом основании базируется предпринятый Мерло-Понти анализ пространственности.

В ином аспекте ставит вопрос о практическом действии П. Рикер в своей статье “Кант и Гуссерль”. Практическое интересует его прежде всего в том смысле, который придается свободному действию в кантовской практической философии. Вопрос о взаимных импликациях трансцендентального идеализма и трансцендентальной феноменологии Рикер сводит, в конце концов, к вопросу о том, насколько последовательно проводимый трансцендентальный солипсизм способен задать контуры действия, которое имеет в качестве горизонта Другого.

Как таковая, проблема Другого возникает в каждом контексте, который отталкивается от исследования жизни конкретного сознания, независимо от того, имеет ли это исследование феноменологический характер или определяется потребностями натуралистической психологии. В любом случае возникает вопрос о том, имеют ли полученные результаты какое-либо объективное значение, объективное в том смысле, что оно составляет содержание универсального опыта.

Преодоление натуралистического понимания сознания позволяет Гуссерлю поставить проблему интерсубъективности совершенно иным образом, чем в традиционной психологии. Для феноменологии очевидно, что решение проблемы Другого не может строиться на основании *аналогии* моей психической жизни и жизни Другого. Аналогия, которую логика рассматривает как операцию, позволяющую переносить с одного предмета на другой — на основании определенного тождества этих предметов — существенные свойства, при применении к сознанию заставляет само сознание рассматривать как некоторую сущность, то есть как то, от чего как раз и отказывается Гуссерль. Тем более невозможно воспользоваться аналогией как логической операцией при конституировании жизни Другого, отталкиваясь от жизни собственного сознания. Подобная операция предполагала бы, что собственное сознание рассматривается, с одной стороны, как некоторая сущность, свойства которой могут быть однозначно зафиксированы и атрибутированы другой стадности, а с другой стороны, сознание, в то же самое время, должно совершать эту операцию и тем самым оста-

## 24

ваться вне аналогии. Не удовлетворительны и концепции, объясняющие возможность Другого на основании чувства симпатии, сохраняющего психологическое содержание, а следовательно, всегда имеющие характер предположения, которое не способно служить основанием универсальности интерсубъективного опыта.

Проблема, возникающая перед феноменологией Гуссерля, — это вопрос о том, каким образом Эго, ограниченное собственным полем присутствия, конституирует другое Эго, представляющее собой открытость, интенциональность, отличную от моей собственной открытости. Для последовательно проводимого трансцендентального солипсизма эта проблема является едва ли не самой важной, поскольку ее решение позволяет обосновать не только объективность знания, но и возможность социальной жизни.

Основание конституирования Другого Гуссерль находит в телесности, отличной от моей собственной и открываемой трансцендентальной редукцией как интегральная часть изначально присутствующего мира. Однако эта телесность рассматривается не просто как вещь среди других вещей; на основании *аппрезентации* (со-представления), в котором участвует мое собственное тело, она осознается как сущностная возможность

другого Эго, или вернее *cogito* (“я мыслю”), отличного от моего собственного. Аппрезентация есть способ перенесения конститутивных особенностей моего тела на иное тело, которое начинает рассматриваться как возможный центр ориентации, условие свободного действия во внешнем мире и т. д.

Естественно, что аппрезентация недостаточна для того, чтобы рассматривать конститутивные особенности иного тела как следствие иной апперцепции, но она служит основанием интенциональности, оживляющей тело Другого, которую Гуссерль называет эмпатией. Эмпатия не есть аналогия в логическом смысле, точно так же она не имеет ничего общего с симпатией в психологическом смысле. Как таковая, она представляет собой тип конституирующей интенциональности, посредством которой Эго осознает себя в теле Другого и наделяет его собственными “сущностными” чертами. Эти черты свободны от любой конкретной психологической нагрузки; эмпатия имеет трансцендентальный характер постольку, поскольку трансцендентально Эго. В сущности, она позволяет рассматривать Другого как трансцендентальный полюс, как апперцепцию, имеющую место в ином теле.

Подобный подход позволяет Гуссерлю решить проблему единства опыта, представленного в системе теоретического

## 25

знания настолько, насколько он является опытом изначального присутствия мира, свободного от экзистенциальных предпосылок естественной установки. Изначальное присутствие мира анонимно, и универсальность опыта зависит только от того, возможно ли конституирование Другого, для которого он присутствует так же, как и для меня. Поскольку сущностное описание это допускает, постольку мир, первоначально рассматривающийся с точки зрения солипсизма, становится intersubjectivным миром. Рикер не подвергает сомнению значение результата, который достигается посредством эмпатии. Структуры intersubjectивности как основание существования объективного опыта безусловно гарантируют априоризм сущностного описания для Эго, отличного от меня самого. Тем не менее, возникает вопрос о том, насколько конституирование intersubjectивности может служить основанием действия в отношении Другого? Насколько результаты, достигнутые теоретическим разумом, — а в данном случае Гуссерль, как и во всех других случаях, не выходит за рамки *noemata*, сферы, обусловленной теоретическим интересом, — могут служить основанием практического определения Другого?

Мир intersubjectивности, как он эксплицирован в гуссерлевской феноменологии, может выступать фундаментом всеобщего и необходимого знания, но может ли он служить основанием социальной жизни? Ответ Рикера, имеющий в виду позицию Канта, основан на представлении о том, что сфера теоретического в отношении сферы практического всегда остается лишь гипотезой; любое конституирование Другого, обусловленное эпистемологической целью, всегда будет сохранять значение предположения для свободного действия. Простое наличие Другого, данного в сущностном описании, не определяет параметры поведения, которым должна удовлетворять социальная жизнь.

Смысл ограничения, которое кантовская практическая философия накладывает на трансцендентальную феноменологию, заключается в том, что свободное практическое действие, основанное на выборе, а значит на рефлексии, не может быть обосновано в рамках самого теоретического разума, на который замкнута гуссерлевская феноменология. Интерсубъективность, задающая значение знанию, не определяет смысл поведения. Поэтому смысл практического полагания Другого, преодолевающего позицию трансцендентального солипсизма, так или иначе должен быть выражен в категорической форме, задающей контекст социальной Жизни. Возможно, что Кант не создал феноменологию *Gemut*, о которой говорит Рикер, не только из-за явных

## 26

эпистемологических тенденций собственного трансцендентального идеализма, но поскольку ясно осознавал ограниченность любой феноменологии сознания, ее принципиальную невозможность выхода к смыслу свободного практического действия в отношении Другого, что всегда служило основным побудительным мотивом его философии.

Работы М. Мерло-Понти и П. Рикера вполне характеризуют возможные мотивы, которые ведут к трансформации феноменологии Гуссерля, в частности, во французской философии. Однако предмет возможных разногласий сохраняет свое определяющее значение. Вопросы об абсолютном характере трансцендентальной редукции, о связи практического действия с теоретическим интересом, о роли телесности не исчерпывают возможных тем, но они демонстрируют весьма симптоматические тенденции. Их различное решение не только результируется в “новой” феноменологии, но часто служит основанием трансформации самого способа постановки философских проблем, идет ли речь об экзистенциализме, герменевтике фактичности или еще о чем-либо. Несмотря на любые интерпретации, феноменология будет сохранять свое значение одной из наиболее влиятельных философских позиций XX века.

---

### Примечания:

1. Husserl E. Ideas: general introduction to pure phenomenology. — London, 1931, p.243.
2. Там же, p.252.
3. Husserl E. Collected Works, vol.3. — Dorderecht, 1989.
4. Merleau-Ponty M. Phenomenology of perception. — London, 1981, p.5.
5. Там же, p.154.
6. Там же, p.206.

Данная работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 97-03-04328.

**ПРОСТРАНСТВО**

Анализ как идеально отличительный момент знания не может служить основанием какого-либо содержания. Само содержание как результат акта рефлексии уже имеет отношение к миру. Рефлексия не движется в обратном направлении по пути, уже проложенному конституирующим актом, И естественная, в данном случае, ссылка на вещественность мира ведет нас к новой концепции интенциональности. Новый подход необходим, поскольку классическая концепция интенциональности<sup>1</sup>, рассматривающая опыт мира с точки зрения чистого конституирующего акта сознания, Может сослаться на вещественность мира только в той мере, в какой она определяет сознание как абсолютное небытие и, соответственно, передает свое содержание “гилетическому слою”, принадлежащему непрозрачности бытия. Для того чтобы приблизиться к этой новой интенциональности наиболее непосредственным образом, мы должны рассмотреть понятие формы восприятия и, в особенности, понятие пространства. И. Кант попытался провести демаркационную линию между пространством, как формой внешнего опыта, и вещами, как внутренним содержанием этого опыта. Естественно, что не существует особой проблемы соотношения того, что вмещает, и его содержимого, поскольку это отношение осуществляется только между объектами. Нельзя даже говорить об отношении логического включения, подобного отношению между индивидом и классом, поскольку пространство предшествует своим предполагаемым частям, которые всегда извлечены из него. Пространство — это не Место (реальное или логическое), в котором расположены вещи; оно характеризует только возможную последовательность их расположения. Это означает, что мы должны мыслить о пространстве как об универсальной силе, определяющей возможность соединения вещей, а не представлять его как их вместилище или как абстрактную характеристику, Которой вещи обладают в своей совокупности. Следовательно, либо я пребываю среди вещей, не рефлексирюя, и отношусь к пространству как к месту, в котором они расположены, или как к их общему свойству; либо я рефлексирюю, схватывая пространство в его источнике, и

только в этот момент осознаю связи, выраженные в данном слове, представляя затем, что они опосредованы субъектом, который отслеживает и подтверждает их, и, в результате этого, перехожу от опространствованного пространства к пространствующему пространству. В первом случае мое тело и вещи, их конкретная связь, выраженная такими терминами, как верх и низ, правое и левое, близкое и далекое, могут быть представлены мной как нередуцируемое многообразие; тогда как во втором случае я открываю единственную и неделимую способность описывать пространство. В первом



случае я заинтересован в физическом пространстве с его разнообразно специализированными областями; во втором случае — в геометрическом пространстве, имеющем взаимозаменяемые размеры, однородные и изотропные. Последнее обстоятельство дает возможность, по крайней мере, мыслить чистое изменение места, которое движущееся тело должно оставлять неизменным, и, следовательно, мыслить о чистой *позиции*, отличающейся от *ситуации* объекта в его конкретном контексте. Отчетливо осознавая, каким образом это различие затемняется в современных концепциях пространства, даже на уровне научного знания, мы стремимся противостоять создавшейся ситуации не с помощью технических средств, имеющихся в арсенале современной физики, а — с помощью нашего собственного опыта пространства, который, согласно Канту, является окончательным апелляционным судом всякому знанию, связанному с пространством. Здесь мы действительно сталкиваемся с альтернативой: либо вещи воспринимаются в пространстве, либо (если мы рефлекслируем и пытаемся открыть значение нашего собственного опыта) пространство мыслится как неделимая система, управляющая синтетическими актами, которые выполняются конституирующим умом. Однако разве опыт не дает основу для единства пространства за счет совершенно иного типа синтеза?

Попробуем рассмотреть опыт пространства до какой-либо его теоретической разработки. Возьмем, например, наш опыт “верха” и “низа”. Поскольку мы не можем зафиксировать его в обычном течении жизни, то должны исследовать некоторый исключительный случай, при котором он может быть разложен на элементы и преобразован непосредственно на наших глазах, как в случаях видения с отсутствующей глазной инверсией. Когда участник эксперимента надевает очки, корректирующие зрительные образы, окружающий его мир первоначально представляется нереальным и перевернутым вверх тормашками. На второй день эксперимента начинает восстанавливаться нормальное воспри-

## 29

ятие, однако человек продолжает чувствовать свое тело перевернутым<sup>2</sup>. В течение второй серии экспериментов<sup>3</sup>, длящихся неделю, объекты, оставаясь перевернутыми, кажутся более реальными, чем в первой серии. На второй день недели ощущение, что тело находится в нормальном положении, еще отсутствует, хотя окружающий мир уже более не кажется перевернутым. С третьего по седьмой день тело начинает постепенно выравниваться, и участнику эксперимента кажется, в особенности когда он проявляет активность, что оно, наконец, занимает свое нормальное положение. Но когда он лежит без движения на кушетке, тело все еще представляется ему на фоне прежнего пространства, а правое и левое сохраняют свое былое значение в отношении тех частей тела, которые задействованы, но непосредственно им не наблюдаются. Внешние объекты постепенно приобретают “реальный” вид. На пятый день действия, которые первоначально были нарушены новой зрительной перспективой и требовали коррекции с позиции общего визуального смещения, теперь безошибочно осуществляют свою функцию. Новые визуальные данные, первоначально выступающие на фоне прежнего пространства, переворачиваются, вначале (третий день) только с помощью значительных усилий воли, а затем (седьмой день) вообще без всякого волевого усилия, причем в горизонте, который соответствует их общей ориентации. На седьмой день место, откуда исходит звук, правильно соотносится с местом звучащего объекта. Однако представление остается ненадежным, раздвоенным и даже неточным, если источник



звука не проявляется в визуальном поле. На последней стадии эксперимента, когда очки удалены, объекты, не являясь перевернутыми, все же кажутся “странными”, а моторные реакции действуют в обратном направлении: участник эксперимента вытягивает свою правую руку вместо левой. Психолог первоначально предполагает<sup>4</sup>, что после того, как очки снова будут надеты, визуальное поле предстанет участнику эксперимента снова таким, как если бы его перевернули на сто восемьдесят градусов, то есть вверх тормашками. Эта ситуация напоминает другую: иллюстрации в книге кажутся перевернутыми, если в тот момент, когда мы на мгновение оглянулись, кто-то в шутку поменял “верх” и “низ”. Совокупность ощущений, возникающих при наблюдении иллюстрации, сходна с ощущениями, связанными с изменением верха и низа. Но совокупность ощущений, связанных с осязанием мира, остается между тем “правильной”. Ощущения не могут более соответствовать видимому миру, ибо, в этом случае, субъект имел бы два противоречивых представления своего тела,

### 30

одно — данное ему его тактильными ощущениями и теми “визуальными образами”, которые он сохранил со времени, предшествующего эксперименту, а другое — его видение в данный момент, показывающее ему его тело “вверх тормашками”. Подобный конфликт образов может закончиться только тогда, когда один из них будет устранен. Чтобы проследить, как восстанавливается нормальная ситуация, необходимо уяснить то, каким способом новый образ мира и собственное тело могут “сместить”<sup>5</sup> другой образ или заставить его “померкнуть”<sup>6</sup>. Уже отмечалось, что восстановление нормальной ситуации прямо пропорционально активности участника, например, когда он моет руки на второй день эксперимента. В этом случае обнаруживается, что опыт движения, направляемый взглядом, учит участвующего в эксперименте приводить тактильные и визуальные данные в гармоническое соответствие. Он осознает, например, что движение, требуемое для того, чтобы дотянуться до своих ног, которое ранее было направлено “вниз”, проявляется в новом визуальном образе как движение, которое ранее было направлено “вверх”. Наблюдения за этим визуальным образом дают возможность скорректировать неправильные жесты на ранних стадиях эксперимента посредством рассмотрения визуальных данных просто как знаков, которые необходимо декодировать и переводить на язык прежнего пространства. Как только визуальные данные становятся “привычными”<sup>8</sup>, они устанавливают между старыми и новыми направлениями движения устойчивые “ассоциации”<sup>9</sup>, в которых старые направления, будучи первыми, исчезают в пользу новых, господствующих в силу своего визуального происхождения. “Верх” визуального поля, где первоначально появляются ноги, отождествляется с тем, что на ощупь является “низом”. Но вскоре у участника эксперимента исчезает необходимость рассчитывать движения для того, чтобы перейти из одной системы в другую. Его ноги располагаются в том месте, которое он обычно называл “верхом” визуального поля. Он не только “видит”, но также и “чувствует” их там<sup>10</sup>. В конце концов, то, что ранее было “верхом” визуального поля, начинает производить впечатление, сходное с впечатлением “низа”, и наоборот<sup>11</sup>. Как только тактильные характеристики тела соотносятся с визуальными, область визуального поля, связанная с появлением ног, уже более не рассматривается как “верх”. Ее значение переносится в область, в которой появляется голова, а область, содержащая ноги, вновь становится “низом”.

Однако подобная интерпретация не осознается. Перевертывание окружающего мира, с последующим возвращением

к нормальному видению, основано на предположении о том, что “верх” и “низ” переворачиваются и меняются местами соответственно направлению головы и ног за счет того, что голова и ноги *представлены в образе* и, так сказать, отмечены в сенсорном поле с помощью реального распределения чувств. Но ориентация не может быть задана движениями головы и ног, присутствующих в поле, ни в начале опыта, когда мир “перевернут”, ни в конце его, когда мир “правильный”, ибо для того, чтобы привнести направление в поле, голова и ноги должны иметь его сами по себе. Однако “перевернутое” и “правильное” — сами по себе не имеют никакого значения. На самом деле ответ заключается в том, что после того, как надеты очки, визуальное поле переворачивается относительно тактильно-телесного поля или нормального визуального поля, которое мы, используя номинальное определение, называем “правильным”. Тем не менее, аналогичный вопрос возникает и в отношении полей, рассматриваемых нами в качестве стандарта. Их простого присутствия не хватает для обеспечения какого-либо направления. Для того чтобы установить направление, достаточно среди вещей указать две точки. Находясь среди вещей, мы владеем только сенсорными полями, которые не сводятся к совокупностям данных нам ощущений, таких, как “голова вверх” или “голова вниз”. В течение эксперимента системы явлений по-разному ориентированы даже там, где при группировании стимулов никакие изменения не происходят. Наиболее важно выяснить, что происходит тогда, когда свободно плавающие явления неожиданно бросают якорь и занимают определенную позицию относительно положения “верха” и “низа”, когда тактильно-телесное поле, в начале эксперимента, кажется “правильным”, а визуальное “перевернутым”, или когда первое переворачивается, в то время как второе осознается как “правильное”, или, наконец, когда, в заключение эксперимента, оба более или менее “уравниваются”. Нельзя допустить, что мир и ориентированное пространство даны вместе с содержанием чувственного опыта или вместе с самим телом, поскольку опыт фактически показывает, что то же самое содержание может быть успешно сориентировано в различных направлениях и что объективная взаимосвязь, запечатленная на сетчатке глаза, в соответствии с позицией физического образа, не управляет нашим опытом “верха” и “низа”. Мы хотим знать, каким образом объект может являться нам “правильным” или “перевернутым” и что эти слова обозначают? Этот вопрос относится к эмпирической психологии, которая рассматривает восприятие пространства как рецепцию ре-

ального пространства в нас самих, а феноменальную ориентацию объектов как отражение их ориентации в мире. В равной степени его можно задать интеллектуалистской психологии, для которой “правильное” и “перевернутое” суть взаимоотношения, зависящие от выбранных фиксированных точек. А поскольку выбранная ось координат расположена в пространстве только в отношении к другой оси, то задача определения мира откладывается бесконечно. “Верх” и “низ” теряют свое специфическое значение, которое могло бы быть за ними закреплено, если бы, стремясь не допустить противоречия, мы не признавали бы определенного содержания, способного занять позицию в пространстве, которое привносит эмпиризм с его проблемами. Легко показать, что направление может иметь место только для такого субъекта, который ему следует. Конституирующий ум способен зафиксировать все направления в пространстве, но без реальной отправной точки, без абсолютного “здесь”,

которое способно постепенно подтвердить значения всех пространственных определений, он не может иметь какого-либо направления в данный момент, а следовательно, не может иметь и самого пространства. Интеллектуализм, так же как и эмпиризм, исторически находится вне проблемы ориентированного пространства, так как не в состоянии поставить соответствующий вопрос. Для эмпиризма вопрос об ориентированном пространстве может быть сформулирован следующим образом: каким способом образ мира, существующий в себе, может быть представлен мной правильным образом, если он перевернут? Интеллектуализм даже не может понять, что после того, как надеты очки, образ мира переворачивается. Конституирующий ум лишен оснований, позволяющих различить опыт до и после надевания очков, и не способен каким-либо образом отличать визуальный опыт “перевернутого” тела и тактильный опыт “правильного” тела до тех пор, пока он не получит *откуда-нибудь* связанные с ними данные и пока все объективные отношения между телом и окружающей его средой не закрепятся в новом облике. Итак, мы получаем возможность понять, в чем заключается эта проблема. Эмпиризм должен охотно принять актуальную ориентацию моего телесного опыта в качестве фиксированной точки, которая необходима, если мы желаем понять, что представляет для нас направление. Однако опыт и рефлексия показывают, что никакое содержание не может ориентироваться в себе. Интеллектуализм, для того чтобы объяснить актуальное восприятие пространства, не может стоять в стороне от отношения верха и низа и начинает с этого свое исследование. Поэтому мы не можем

### 33

понять опыт пространства ни с точки зрения рассмотрения содержания, ни с точки зрения некой чистой синтезирующей активности. Мы сталкиваемся здесь с третьей пространственностью, на которую указывали ранее и которая не является пространственностью вещей в пространстве и про-странственностью пространствующего пространства. Она не затронута кантовским анализом, который, тем не менее, неявно ее предполагает. Нам необходим абсолют в границах сферы отношений пространства, который не ускользает от явлений, а реально в них укоренен и от них зависит, но который не дается вместе с ними каким-либо реальным способом и может, как показывают эксперименты Стрэттона, пережить их полную дезорганизацию. Мы должны обнаружить первичный опыт пространства в непосредственной близости от различия между формой и содержанием.

Рассмотрим следующую ситуацию. Если субъект смотрит на комнату, в которой он находится, в зеркало, отражающее ее под углом сорок пять градусов, то первоначально он видит ее “наискосок”. Человек во время ходьбы по комнате, отражаясь в зеркале, будет выглядеть как бы наклоненным в одну сторону. А траектория полета кусочка картона, падающего с дверного косяка, так же не будет вертикальной. Общий эффект будет “странным”. Через несколько минут ситуация неожиданно меняется: стены, человек, шагающий по комнате, и траектория падения картона становятся вертикальными<sup>12</sup>. Этот эксперимент, аналогичный эксперименту Стрэттона, имеет преимущество в том, что мгновенно перераспределяет направления “выше” и “ниже” без привлечения какого-либо моторного действия. Нам уже понятна бессмысленность утверждения о том, что наклонный образ привносит с собой переориентацию направлений “выше” и “ниже”, которые начинают идентифицироваться с помощью моторного исследования нового поля зрения. В данном случае видно, что подобное исследование даже не является необходимым, поскольку перераспределение

осуществляется тотальным актом субъекта восприятия. Будем говорить, что восприятие, предшествующее эксперименту, признает определенный *пространственный уровень*, в отношении которого визуальное поле, актуализируемое в опыте, является первоначально косвенным, и, в течение эксперимента, восприятие порождает другой уровень, в отношении которого целостность визуального поля, а не совокупность его содержания вновь демонстрирует свою корректность. Как если бы некоторые объекты (стены, двери и тело человека в комнате), воспринятые наклонно по отношению к имеющемуся уровню, затем соизмеряются с ним для того, чтобы

## 34

установить определяющие направления, которые, стягивая на себя вертикаль, действуют подобно “якорю”<sup>13</sup> и заставляют ранее установленную горизонталь отклоняться в сторону. В данном случае, мы застрахованы от ошибки реализма, использующего визуальное действие как источник направления в пространстве, поскольку действие, в течение эксперимента, разворачивается (косвенно) для нас только в отношении определенного уровня, а поэтому само по себе не дает новую ось “верх-низ”. Осталось показать, что здесь мы имеем дело с таким уровнем, который всегда опережает себя, так как в любой момент установления он предполагает другой предустановленный уровень как “якорь”, вырабатывающийся в пределах определенного пространства, из которого он извлекает свою стабильность, предлагая нам установление такого нового уровня, в котором “верх” и “низ”, если это не просто названия, применяемые к самой ориентации содержания чувственного опыта, приобретают свое подлинное значение. Мы придерживаемся того, что “пространственный уровень” не должен смешиваться с ориентацией чьего-либо тела. Однако в определенной степени сознание собственного тела, несомненно, способствует его установлению (например, субъект, когда наклоняет голову, держит палку наискосок, несмотря на то, что его просят держать ее вертикально)<sup>14</sup>. В этом смысле, по отношению к другим секторам опыта вертикаль стремится следовать за направлением головы только в том случае, если визуальное поле остается пустым и “якорь” отсутствует (например, при работе в темноте). Тело, как совокупность тактильных и моторных данных, не ориентировано в степени более определенной, чем другие содержания опыта, и получает свою ориентацию также из общего уровня опыта. Наблюдения Вертгеймера показывают то, каким образом визуальное поле может навязывать ориентацию, которая не является ориентацией тела. Несмотря на то, что тело, как мозаика данных ощущений, не имеет специфического направления, как посредник, оно играет существенную роль в установлении уровня. Вариации мускульного усилия, даже в полном визуальном поле, настолько модифицируют явную вертикаль, что субъект наклоняет голову в одну сторону, чтобы поместить ее параллельно этой наклоненной вертикали<sup>15</sup>. Можно сказать, что вертикаль — это направление, представленное осью симметрии нашего тела как синергетической системы. Однако мое тело может двигаться, не исключая направлений “верх” и “низ”. Например, когда я лежу на земле, как показывает опыт Вертгеймера, направление моего тела может образовать весьма заметный угол по отношению

## 35

к- явной вертикали зрительного поля. Мое тело как вещь в объективном пространстве, каковым оно фактически и является, и как фактическое тело с его феноменальным “местом”, определенным его задачей и направлением в качестве системы возможных



действий, несет полную ответственность за ориентацию зрительного поля. Как только субъект Вертгеймера занимает подготовленное для него место в экспериментальной ситуации, область его возможных действий — таких, как прогулка, открывание шкафа, использование стола, сидение, — открывается перед ним не только как возможное, но и как привычное, даже если его глаза закрыты. Первоначально комната дается ему в зеркальном изображении. Это означает, что участник эксперимента находится вне квартиры вместе со всем ее содержимым, включая человека, которого он видит прохаживающимся из стороны в сторону. При условии, что первоначальное впечатление не усиливается, когда субъект отворачивается от зеркала, через несколько минут отраженная комната непостижимым образом дает участнику эксперимента ощущение своего пребывания в ней. Тело, отраженное в зеркале, заменяет место реального в такой степени, что субъект теряет ощущение присутствия в мире, где он реально существует. Он чувствует, что место действительных рук и ног начинают заменять руки и ноги, которые должны функционировать в отраженной комнате. Он пребывает в зрительном поле. Пространственный уровень опрокидывается и занимает новую позицию. С его помощью тело овладевает миром, и между ними возникает определенное отношение. Пространственный уровень, спроектированный только установкой моего тела в отсутствие опорных точек, как в эксперименте Нагеля, специфицированный только с помощью зрительного поля при условии неподвижности тела, как в эксперименте Вертгеймера, появляется там, где мои моторные интенции и мое перцептуальное поле объединяют свои усилия в тот момент, когда мое актуальное тело отождествляется с фактическим телом, вызванным зрительным полем, а актуальное поле зрения отождествляется с местом, окружающим его. Пространственный уровень нормализуется в тот момент, когда между моим телом, как возможностью определенных движений, как избирательной способностью предпочтительных планов действия, с одной стороны, и зрительным полем, воспринимаемым как мотив, определяющий те же самые движения, и являющимся сценой тех же самых действий, с Другой стороны, заключается договор, который доставляет удовлетворение от пространства и дает вещам непосредственную власть над моим телом. Установленность простран-

## 36

ственного уровня является только лишь одним значением конституирования целостного мира. Мое тело вовлекается в мир тогда, когда мое восприятие представляет мне зрительное поле как вариативное и отчетливо артикулированное максимально возможным образом, когда мои моторные интенции, в той степени, в которой они раскрываются, получают отклик, ожидаемый от мира. Такая максимальная острота восприятия и действия ясно указывает на перцептуальную *подоплеку* как основу моей жизни и общую сцену, в пределах которой мое тело может сосуществовать с миром. Используя понятие пространственного уровня и понятие тела как субъекта пространства, мы начинаем понимать феномен, описанный, но не объясненный Стрэттоном. Как могла бы “коррекция” поля, будучи систематичной, передавать общий эффект, если бы представляла собой результат ряда ассоциаций между старыми и новыми позициями? Каким образом все сектора воспринимаемого горизонта могли бы внезапно распасться в отношении уже “откорректированных” объектов? С другой стороны, как могли бы слуховое поле и тактильное поле сопротивляться изменению, если бы новая ориентация выпала из процесса мысли и заключалась в изменении координат? Конституирующий субъект должен, *per impossibile*, выйти за свои собственные пределы и обрести способность предвидеть в одном месте то, что он будет делать в другом<sup>16</sup>. Изменение

остается систематичным, но разорвано и прогрессирует потому, что я перехожу от одной системы позиций к другой, не имея ключа к каждой из них, подобно тому как человек, не имеющий музыкального слуха, поет в тональности иной, чем та, в которой он ее слушает. Владение телом предполагает способность изменять уровни и “понимать” пространство точно так же, как владение голосом предполагает способность к изменению тональности. В завершающей стадии опыта я идентифицирую откорректированное перцептуальное поле без какого-либо его осознания, поскольку я в нем живу и всецело возрождаюсь в новом зрительном поле, как бы перемещая в него свой центр тяжести<sup>17</sup>. В начале эксперимента визуальное поле возникает как перевернутое и *нереальное*, потому что субъект в нем не живет и им не затребован. В ходе эксперимента мы отмечаем промежуточную фазу, в которой тактильное тело кажется перевернутым, а окружающий мир — нормальным, ибо до сих пор я пребывал в нем и, соответственно, видел его правильным. Нарушение же, вызванное опытом, сконцентрировано в моем собственном теле, которое, вследствие этого, становится не совокупностью аффективных ощущений, а телом,

## 37

затребованным для восприятия данного зрительного поля. Все это отсылает нас обратно к органическим связям между субъектом и пространством, к тому оклику, идущему к субъекту от его собственного мира, который является началом пространства.

Попытаемся продолжить размышление в этом направлении. Можно спросить о том, почему чистое восприятие и привычные действия возможны только в ориентированном феноменальном пространстве? Об этом можно говорить только в том случае, если мы предполагаем, что субъект восприятия и действия сталкивается с миром, в котором уже существуют абсолютные направления и где ему остается только отрегулировать границы своего поведения. Тогда нам нужно поместить себя внутрь восприятия и попытаться как можно точнее понять то, каким образом его можно скоординировать с абсолютными направлениями; а потому мы не можем рассматривать восприятие как уже данное в основании нашего пространственного опыта. В данном случае могут возникнуть возражения, поскольку мы уже с самого начала исходим из того, что установление уровня всегда предполагает другой данный уровень, а пространство всегда предшествует самому себе. Это замечание не только не предполагает нашего поражения, наоборот, оно побуждает нас рассмотреть саму сущность пространства и указывает единственный метод, который дает возможность его понять. Сущность пространства должна быть “уже конституированной”, и мы никогда не придем к ее пониманию, обращаясь к бессловесному восприятию. Мы не должны удивляться как тому, что бытие изначально ориентировано, а наше тело не устремляется к миру со всех своих позиций, так и тому, что его сосуществование с миром притягивает опыт и устанавливает в нем направления. Можно было бы задать вопрос:

каким образом факты, которые вовлекают субъект и объект, могут оставаться безразличными к пространству, если перцептуальный опыт показывает, что они предопределены нашим изначальным столкновением с бытием и что бытие равнозначно ситуативному бытию. Для мыслящего субъекта лицо в своем естественном положении и то же лицо, наблюдаемое “вверх тормашками”, неразделимы. Если кто-то лежит на кровати, а я смотрю на него с изголовья, то лицо в этот момент выглядит вполне обычным, правда, его черты смещены. Даже сомневаясь, улыбается человек или нет, я



чувствую, что смог бы, при желании, убедиться в этом, обогнув кровать и посмотрев на него с ее противоположной стороны. При растянутом поле зрения лицо неожиданно меняет свой облик, приобретая совершенно неестест-

## 38

венные черты; его выражение становится неприятным, веки и брови приобретают несвойственное им каменное выражение. В первом случае лицо действительно перевернуто относительно “естественной” позиции: прямо перед собой я вижу выступающий, лишенный волос верх; на месте лба — красное отверстие, полное зубов; а там, где должен быть рот, — два движущихся шарика, обрамленных жесткими волосками и граничащих с прической. Вероятно, можно было бы сказать, что лицо, увиденное “правильно”, — лишь один из всевозможных аспектов, наблюдаемых мной наиболее часто, и что перевернутое лицо озадачивает меня лишь потому, что я редко его вижу. Однако мы не часто видим лица в строго вертикальном положении, “прямое” лицо не имеет статистического превосходства, и вопрос о том, почему перевернутое лицо озадачивает меня, продолжает оставаться открытым. Если же принять, что мое восприятие стандартизирует и относит к норме, в соответствии с представлением о симметрии, тогда возникает вопрос: почему за пределами фиксированного угла “коррекция” не действует? Мы вынуждены сделать вывод о том, что взгляд, скользящий по лицу и при этом выбирающий определенные направления, не узнает его, если не рассматривает детали в четко установленном порядке, и что собственное значение объекта — в данном случае лица и его выражения — должно быть связано с ориентацией самого объекта, как указывает двойное употребление французского слова “sense” (чувство, значение, направление). Перевернуть объект — значит лишить его собственного значения. Следовательно, бытие объектом не является бытием-для-мыслящего субъекта, но бытием-для-взгляда, встречающим объект под определенным углом, в противном случае ему не удалось бы распознать его. Вот почему каждый объект имеет свой “верх” и “низ”, высвечивающие для данного уровня его “естественную” позицию, которую ему “следует” занять. Видеть лицо — не значит понимать идею некоторого закона конституирования, к которому объект постоянно приспосабливается с помощью всех своих возможных ориентации. Мы должны удерживать объект, чтобы быть в состоянии следовать по его поверхности определенным перцептуальным маршрутом, имеющим верх и низ, подобно человеку, который, поднимаясь на гору, запоминает путь, по которому будет спускаться. Вообще говоря, наше восприятие не охватывало бы ни очертаний фигур, ни фона, ни объектов, не было бы восприятием чего-либо или даже совсем не существовало, если бы субъект восприятия сводился к взгляду, охватывающему вещи настолько, насколько они имеют общее направление,

## 39

которое является не существенной характеристикой объекта, а средством, с помощью которого он распознается и осознается как объект. Действительно, я могу осознавать тот же самый объект по-разному ориентированным и даже, как уже указывалось, узнать перевернутое лицо. Однако это всегда обеспечивается тем, что мы мысленно занимаем позицию перед ким, а иногда поступаем так и физически, когда, например, наклоняем голову, чтобы рассмотреть фото, которое держит человек, стоящий перед нами. Таким образом, мы не в состоянии развести бытие и ориентированное бытие, разыскать основание пространства или задать вопрос о том, что такое уровень всех уровней, так как

любое рассматриваемое бытие соотносится с воспринимаемым миром прямо или косвенно, а воспринимаемый мир можно понять только с точки зрения направления. Изначальный уровень расположен в горизонте всех наших восприятий, но этот горизонт принципиально не достижим и не тематизируем в нашем выраженном восприятии. Каждый из уровней, приспособленных для нормального существования, проявляется тогда, когда мы бросаем якорь в некотором предлагаемом нам “месте”. Это место само по себе пространственно обособлено только в отношении предшествующего уровня. Каждое переживание из целостной последовательности наших переживаний, включая первое, переходит во вновь достигнутую пространственность. Условие нашего первого пространственного восприятия заключается в том, что оно должно соотноситься с некоторой предшествующей ориентацией. Оно должно затем заставить нас за работой В мире. Однако так как мы сами находимся в основании всего, этот мир не может быть определенным миром, определенным Зрительным полем. Первый пространственный уровень нигде не может обрести точку опоры, так как для того, чтобы обособиться в пространстве, она должна найти уровень, предшествующий первому. Мое первое восприятие и мой первый контакт с миром, поскольку он не ориентирован “в себе”, должны проявиться для меня как действие, соответствующее Предшествующему соглашению, достигнутому между X и миром в общем, а моя история должна быть продолжением предыстории и использовать ранее достигнутые результаты. Мой личный опыт должен быть продолжением предличностной традиции. Следовательно, до меня существует другой субъект, для которого мир существует прежде моего мира и который отмечает в нем мое место. Этот пленник или естественный дух есть мое тело, но оно не есть тело данного момента, являющееся инструментом моего личного выбора и приданное тому или иному миру, а есть тело как система анонимных “функций”, которая сводит каждый частный фокус в общую

## 40

проекцию. Подобное предпочтение бытия, которое нельзя назвать слепой привязанностью к миру, имеет место в самом начале моей жизни. Оно присоединяет каждое последующее восприятие пространства к его значению, возобновляясь в любой момент. Присутствуя в самом сердце субъекта, пространство и восприятие свидетельствуют о факте его рождения, о непреходящем значении его телесного бытия, о его связи с миром более древним, чем мысль. Вот почему они насыщают сознание, но остаются недоступными рефлексии. Нестабильность уровней зависит не только от интеллектуального опыта беспорядка, но и от опыта несерьезного и пресыщенного отношения к жизни<sup>18</sup> как реакции на осознание конечности существования, наполняющей нас ужасом. Фиксация уровня свидетельствует об утрате ощущения конечности, так как пространство имеет основу в нашей фактичности. Оно ни объект, ни акт унификации, связанный с субъектом. Пространство нельзя наблюдать, так как оно предполагается в каждом наблюдении, его нельзя рассматривать как продукт конституирующего действия, поскольку оно уже укоренено в своей заранее конституированной сущности, ибо только таким образом оно может, используя свою магическую силу, продемонстрировать собственную, именно пространственную, особенность на фоне окружающего мира без какого-либо явного указания на себя.

Традиционные концепции восприятия исходят из того, что глубина не видима. Беркли, например, показывает, что она не может быть дана в отсутствие какого-либо средства ее фиксации, поскольку наш глаз, очевидно, получает только плоскую проекцию

зрительного поля. Если все-таки на критику гипотезы постоянства возразить, что мы не можем судить об изображении на сетчатке нашего глаза, Беркли, вероятно, ответил бы, что глубину нельзя увидеть, поскольку она не простирается перед нашими глазами, а дается только в форме перспективы, независимо от истинности образа на сетчатке. В случае же аналитической рефлексии глубину нужно рассматривать как невидимую по теоретическим причинам; и даже в том случае, когда глубину можно зарегистрировать нашими глазами, чувственное восприятие должно сохранять только множественность саму по себе, выстроенную таким образом, чтобы расстояние до объекта, подобно всем другим пространственным отношениям, существовало только для субъекта, мысленно синтезирующего и схватывающего ее. Несмотря на то, что эти две доктрины диаметрально противоположны, тем не менее и та и другая ссылаются на наш действительный опыт. В обоих случаях

## 41

глубина явно отождествляется с *шириной, данной в перспективе*, что делает ее невидимой. Аргумент Беркли, грубо говоря, именно так и выглядит. То, что я называю глубиной, в действительности есть сопоставление точек, за счет чего она сравнима с шириной. Я поставлен в такую позицию, что мне просто трудно это увидеть. Я был бы в состоянии наблюдать сопоставимость глубины и ширины в том случае, если бы имел возможность занять такую позицию в зрительном поле, при которой одним взглядом мог бы зафиксировать совокупность простирающихся передо мной объектов, тогда как в действительности они скрываются от меня друг за другом или указывают дистанцию от моего тела до первого объекта, стягивая расстояние в одну точку. Сопоставление точек, данных одновременно и в одном направлении, обусловленном моим взглядом, есть то, что не дает мне возможность видеть глубину и заставляет наблюдателя рассматривать ее как ширину. Таким образом, в том случае, когда говорят, что глубина не видима, ее уже идентифицируют с шириной. С такого рода аргументом трудно согласиться. Сходным образом интеллектуализм, при анализе переживания глубины, рассматривает мыслящего субъекта, который синтезирует это переживание за счет рефлексии, основанной на уже существующей глубине, на сопоставлении точек, данных одновременно, которые не являются глубиной, присутствующей для меня, но глубиной, присутствующей со стороны внешнего наблюдателя, рассматривающего ее как ширину<sup>19</sup>. Изначально уподобляя одно другому, две различных философских позиции принимают как должное результат конститутивного процесса, стадии которого мы, фактически, обязаны проследить заново. Чтобы принять глубину за ширину, рассмотренную как бы в профиль, и оказаться в однородном пространстве, субъект обязан оставить свое место в мире и отказаться от собственной точки зрения на него, осознавая себя своего рода вездесущим. Для Бога, действительно вездесущего, ширина непосредственно совпадает с глубиной. Интеллектуализм и эмпиризм не дают никакого объяснения человеческому переживанию мира; они показывают нам, как о нем может размышлять Бог. Действительно, их мир, существующий сам по себе, предполагает, что мы заменяем одно измерение другим, рассматривая этот мир безотносительно какой-либо установленной точки зрения. Каждый человек неосознанно отождествляет глубину и ширину. Это отождествление — составная Часть самоочевидности интерсубъективного мира, за счет Которой философы так же, как и все остальные, упускают из виду вопрос о генезисе глубины. Однако изначально мы

## 42

не осознаем объективность мира и пространства. Мы пытаемся описать *феномен* мира, а значит то, как он впервые возникает для нас в том поле, к которому отсылает каждое восприятие и где мы пребываем в одиночестве, поскольку другие появляются на более поздней стадии, на которой знание и, в частности, науки еще окончательно не оформились и не обрели индивидуальных границ. Поэтому необходимо описать это возникновение, ибо именно с его помощью нам предназначено войти в мир. Именно глубина более непосредственно, чем все другие пространственные измерения, заставляет нас отвергнуть предварительное понятие мира и заново открыть тот изначальный опыт, который является источником его возникновения. Глубина — наиболее “экзистенциальное” из всех пространственных измерений, поскольку (и здесь аргумент Беркли вполне оправдан) она свойственна перспективе, но не вещам, а объект не является ее источником. Именно поэтому сознание неспособно извлекать глубину из перспективы, а тем более вносить ее туда. Глубина, открывающая мне вещи, указывает на нерасторжимую связь между ними и моей самостью, тогда как ширина способна передавать связь между самими вещами, в которую воспринимающий субъект не вовлечен. Заново открывая условия видения еще не объективированной глубины, мы имеем возможность вновь вернуться к рассмотрению традиционных альтернатив и получить выводы о взаимосвязи субъекта и объекта.

*Вот* — мой стол, *невдалеке*, около стены, — пианино, рядом стоит автомобиль, готовый сорваться с места и умчаться *прочь*. Что означают выделенные слова? Для того чтобы активизировать наш перцептуальный опыт, возьмем в качестве отправной точки этот поверхностный мысленный отчет, схватывающий мир и объект. Эти слова означают, что между мной и столом существует интервал, между мной и машиной — увеличивающееся расстояние, невидимое с того места, где я нахожусь, но которое становится для меня явным за счет изменения размеров объекта. Этот размер, данный мне с очевидностью, предписывает столу, пианино и стене их место в пространстве в соответствии с их действительным размером. Я объясняю уменьшение размеров машины, во время ее постепенного движения к горизонту, с точки зрения изменения ширины, являющейся, в конечном счете, целостным значением глубины. Однако у меня есть иные способы обозначения увеличивающегося расстояния. Когда объект приближается, зрачки моих глаз, если они сфокусированы на нем, сходятся. Расстояние до объекта — это высота треугольника, основание которого и

## 43

углы при основании заданы расстоянием между зрачками и их наклоном<sup>20</sup>. Когда я говорю, что вижу нечто на расстоянии, то имею в виду, что высота треугольника определяется соотношением этих заданных размеров. Переживание глубины, в соответствии с традиционными представлениями, состоит в интерпретации некоторых фактов — например, конвергенции глаз и явленного размера образа за счет их рассмотрения и объяснения в контексте объективных отношений. Однако моя способность возвращаться от явленного размера образа к его значению обусловлена знанием того, что существует мир неискаженных объектов, что мое тело расположено перед ним подобно зеркалу, а образ, сформированный на телесном экране, так же как и образ в зеркале, строго пропорционален расстоянию, отделяющему его от объекта. Осознание конвергенции глаз, как указателя расстояния, обусловлено моей способностью рассматривать направление взгляда извне, подобно тому, как я могу рассматривать две палочки слепого пропорционально сходящимися по мере



приближения объекта<sup>21</sup>. Другими словами, это осознание возможно при условии объединения моих глаз, тела и внешнего мира в одном и том же объективном пространстве. “Знаки”, которые, *ex hypothesis*, должны ввести нас в переживание пространства, могут донести его идею только в том случае, если они уже вовлечены в него, а оно уже известно. Поскольку восприятие есть вступление в мир и, как уже утверждалось на интуитивном уровне, “для него не существует ничего такого внешнего, чем является мысль”<sup>22</sup>, мы не способны заложить в него какие-либо объективные отношения, которые не были бы уже конституированы на его уровне. Именно поэтому картезианцы говорили об “естественной геометрии”. Значение явленного размера и конвергенцию, то есть расстояния, нельзя тема-тизировать и рассматривать как предварительные условия. Сами они не могут быть даны как элементы системы объективных взаимоотношений. “Естественная геометрия” или “естественное суждение” суть мифы в платоновском смысле и возникают в представлении за счет значений знаков. Однако ни знаки, ни значения, тем не менее, не установлены и эксплицитно не содержатся в мысли; мы должны вывести их, возвращаясь к перцептуальному опыту. Мы должны описать явленные размеры и конвергенцию с точки зрения нашей способности схватить их изнутри, а не так, как их рассматривает научное знание. Гештальтпсихологи<sup>23</sup> установили, что само восприятие не осознает их эксплицитно. Имеется в виду, что я четко не осознаю Конвергенцию собственных глаз или явленные размеры,

## 44

когда воспринимаю на расстоянии; они не воспринимаются мной как факты, но тем не менее входят в восприятие расстояния, что полностью подтверждается с помощью стереоскопа и иллюзии перспективы. Отсюда психологи делают вывод, что конвергенция и явленные размеры — это не знаки, а условия или причины глубины. Мы замечаем, что явление глубины формируется в том случае, если определенный размер образа на сетчатке или определенная степень конвергенции возникают в теле объективно. Этот закон сравним с законами физики и должен быть немедленно зафиксирован. Однако здесь психолог уклоняется от своей задачи. Осознавая, что явленный размер и конвергенция не присутствуют в самом восприятии как объективные факты, он начинает требовать, чтобы мы возвратились к чистому описанию феноменов, априорных объективному миру и дающих нам впечатление “живой” глубины вне зависимости от какого-либо вида геометрии. Следующим шагом психолог прерывает описание, чтобы вновь вернуться в мир, извлекая организацию глубины из цепи наблюдаемых фактов. Можно ли ограничить описание и, признав феноменальный порядок изначальным, отнести появление феноменальной глубины только лишь некоторой алхимии высшей нервной деятельности, результаты которой регистрируются опытом? Мы должны либо принять бихевиористский отказ от всех значений слова “опыт” и пытаться обосновать восприятие, понимая его как продукт мира и науки, либо заключить о том, что опыт также предлагает нам излишек бытия и, в этом случае, он не может рассматриваться как его побочный продукт. Либо опыт — ничто, либо он должен быть всеобщим.

Давайте попытаемся рассмотреть, что же представляет из себя организация глубины с точки зрения психологии высшей нервной деятельности. Для любого данного явленного размера и конвергенции в определенной части коры головного мозга должен появляться функциональный строй, гомологичный организации глубины. Однако в любом случае

эта глубина будет лишь фактически данной глубиной, и нам еще только предстоит ее осознать. Пережить структуру — не значит владеть ею пассивно; нужно испытать ее, освоить, утвердить эту структуру в себе, открывая ее имманентное значение. Таким образом, переживание никогда не влечет за собой отношения к определенным фактическим условиям, содержащимся в его причине<sup>24</sup>, и не может зависеть от этих факторов, в той мере, в которой они фигурируют в нем, даже если осознание расстояния зависит от определенного значения конвергенции и определенного размера образа на

45

сетчатке. Поскольку мы не обладаем его переживанием в эксплицитной форме, необходимо сделать вывод о том, что это переживание для нас не является тетическим. Конвергенция и явленные размеры не представляют собой ни знаки, ни причины глубины. Они присутствуют в переживании глубины в качестве мотива, участвующего в решении, даже если он не артикулирован и явно не установлен. Что же мы подразумеваем под мотивом и что имеем в виду, говоря, например, о мотиве путешествия? Мы имеем в виду, что исток путешествия содержится в определенных фактах не в том смысле, что эти факты сами по себе имеют физическую способность его вызвать, а в том смысле, что они обеспечивают причину, чтобы его предпринять. Мотив — это основание, которое действует только посредством своего значения; и можно добавить, что мотив — это решение, увеличивающее ценность значения и придающее ему силу и эффективность. Мотив и решение — два элемента ситуации; первый — это ситуация как факт, второй — ситуация принятия. Так, например, смерть становится мотивом моего путешествия, *поскольку* эта ситуация требует моего присутствия, для того чтобы утешить несчастную семью или “отдать последний долг” усопшему. Собираясь предпринять это путешествие, я оцениваю наиболее значимый мотив и принимаю ситуацию. Таким образом, осуществляется корреляция между мотивирующим и мотивированным. Подобная связь существует между опытом конвергенции или явленным размером и переживанием глубины. Они не представляют собой чудодейственную “причину” образования организованного феномена глубины, наоборот, они наглядно мотивируют глубину, поскольку содержат ее в своем значении и уже являются определенным способом видения расстояния. Мы уже отмечали, что конвергенция глаз не является причиной глубины, а сама предполагает ориентацию направления объекта, размещенного на определенном расстоянии. Теперь сконцентрируем наше внимание на понятии явленного размера. Когда мы долго смотрим на освещенный объект, оставляющий после себя остаточное изображение, а затем фокусируемся на экранах, отстоящих от нас на разных расстояниях, то диаметр остаточного образа увеличивается пропорционально удалению экрана<sup>25</sup>. Эффект увеличенной луны, расположенной близко над горизонтом, был давно уже объяснен ссылкой на большое количество объектов, опосредующих и подчеркивающих расстояние, и *таким образом* увеличивающих явленный диаметр. Отсюда следует, что феномен “явленного размера” и феномен расстояния — две особенных черты общей органи-

46

зации зрительного поля, причем первый относится ко второму не как знак к своему значению, не как причина к действию, а как мотивирующее к мотивированному. Они взаимодействуют в своем значении. В переживании явленный размер есть не что иное,



как способ выражения нашего видения глубины, и не является знаком или указателем глубины, невидимой самой по себе. Гештальтпсихология способствовала демонстрации того, что явленный размер удаляющегося объекта не изменяется пропорционально образу на сетчатке; точно так же явленный размер диска, вращающегося вокруг одного из своих диаметров, не изменяется, что можно было бы предположить в соответствии с представлениями о геометрической перспективе. В моем восприятии удаляющийся объект уменьшается, а приближающийся увеличивается с меньшей скоростью, чем физический образ на сетчатке. Вот почему приближающийся поезд на экране кинотеатра увеличивается в размерах гораздо больше, чем это было бы в реальности. Таким же образом холм, казавшийся высоким, на фотографии выглядит незначительным. Наконец, именно поэтому диск, расположенный наклонно относительно нашего лица, сопротивляется геометрической перспективе, что показали Сезанн и другие художники, изображая суповую тарелку видимой сбоку и изнутри одновременно. Вернее говоря, нам не пришлось бы изучать перспективу, если бы ее искажения были ясно даны. Однако гештальтпсихологи рассуждают таким образом, как если бы искажение наклоненной тарелки явилось результатом компромисса между ее формой, увиденной сверху, и геометрической перспективой, а явленный размер удаляющегося объекта — результатом компромисса между его размером, видимым в пределах досягаемости, и тем гораздо меньшим размером, который геометрическая перспектива приписывает объекту. Фактически же они рассуждают так, как будто бы постоянство формы и размера является реальным состоянием, как будто бы кроме физического образа объекта на сетчатке существует его же “ментальный образ”, который остается относительно постоянным в то время, как первый меняется. В реальности “ментальный образ” пепельницы не больше и не меньше физического образа одного и того же объекта на сетчатке моего глаза; не существует ментального образа, который, подобно вещи, можно было бы сравнить с физическим образом; не существует ментального образа, имеющего определенный размер, соотносимый с физическим, и располагающегося, как экран, между мной и вещью. Содержание сознания не наполняет мое

## 47

восприятие; оно заполнено самой пепельницей. Явленный размер воспринимаемой пепельницы не поддается измерению. Пока мои глаза открыты, я не могу ответить на вопрос о размере ее диаметра. Руководствуясь интуицией, я закрываю один глаз и отмечаю размеры пепельницы, например на карандаше, помещая его на расстоянии вытянутой руки и используя как измерительный инструмент. Поступая подобным образом, я не имею права говорить, что- свожу воспринимаемую перспективу к геометрической и изменяю пропорции зрительного поля. Я не имею права говорить, что уменьшаю предмет, находящийся на расстоянии, или, наоборот, увеличиваю его, в том случае, если он находится близко. Я вынужден, скорее, сказать, что заставил размер появиться там, где его до сих пор не было, разрушая воспринимаемое поле и изолируя пепельницу, фиксируя ее место. Постоянство явленного размера в удаляющемся объекте не является действительным постоянством его некоторого ментального образа, способного противостоять искажению перспективы, подобно тому, как твердый предмет противостоит давлению. Тарелка сохраняет форму круга не потому, что он сопротивляется сжиманию перспективы; именно поэтому художник, который может нарисовать тарелку только в реальном виде и на реальном полотне, удивляет зрителя, когда пытается передать переживание самой перспективы. Рассматривая дорогу, которая, извиваясь, уходит за горизонт, я не могу сказать, что ее стороны даны мне сходящимися

или параллельными; они — *параллельны в глубине*. Я поглощен самой дорогой и захвачен ее визуальным искажением; глубина — это только интенция, которая не определяет ни проекцию дороги в перспективе, ни “реальную” дорогу. Но разве человек, находящийся в двухстах метрах отсюда, не меньше размером, чем на расстоянии пяти метров? Он становится таковым только в том случае, если я извлекаю его из воспринимаемого контекста и измеряю его явленный размер. В противном случае он — ни меньше, ни равен по размеру; он — прежде равенства и неравенства, он *тот же самый человек, увиденный издали*. Можно только сказать, что человек на расстоянии двухсот метров гораздо менее различим, так как, из-за ограниченности моей способности видения, определяется менее устойчивыми точками, на которых может остановиться взгляд. Можно говорить также о том, что он не полностью занимает мое визуальное поле, конечно, имея в виду, что само визуальное поле не является измеримым пространством. Говорить о том, что объект занимает только малую часть моего визуального поля, — значит говорить, что он не предлагает достаточно

## 48

богатой конфигурации, способной полностью поглотить мое усилие видеть отчетливо. Мое визуальное поле не имеет определенного ограничения и способно содержать большее или меньшее количество вещей в соответствии с тем, как я вижу — “на расстоянии” или “рядом”. Следовательно, явленный размер находится в определенной зависимости от расстояния, он привносится расстоянием, а также сам вносит его. Конвергенция, явленный размер и расстояние считаются каждый с другого, взаимно символизируя или означивая друг друга естественным образом, и являются абстрактными элементами ситуации, присутствуя в ней как синонимичные, не потому, что субъект восприятия постулирует объективные отношения между ними, а потому, что, напротив, он не рассматривает их отдельно и, следовательно, у него нет необходимости унифицировать их явным образом. Принимая различные “явленные размеры” удаляющегося объекта, нет необходимости синтезировать их, если ни один из них специфически не установлен. Мы “обладаем” удаляющимся объектом, никогда не прекращая его “держат” и им овладевать, а увеличивающееся расстояние не связано с увеличивающимся образом, от которого зависит ширина. Оно показывает только то, что вещь начинает ускользать из-под власти нашего взгляда и становится менее тесно связанной с ним. Расстояние — это то, что позволяет устранить исходную близость между процессом исчезновения объекта из зрительного поля и взглядом, следующим за объектом. После предварительного определения “прямой” и “сходящейся” линий мы устанавливаем расстояние в отношении нашей способности схватывать объект.

Иллюзии, относящиеся к глубине, принципиально заставляют нас осознавать ее как структуру понимания. Они возникают, когда глаза находятся в определенной степени конвергенции, как в стереоскопе, или когда субъект рассматривает рисунок, имеющий перспективу. Но, может быть, я вижу воображаемую глубину там, где ее нет, не потому, что обманчивые знаки приводят к гипотезе глубины, а потому, что видение расстояния вообще всегда интерпретируется с помощью знака? Однако в данном случае совершенно очевидно наше исходное допущение: мы полагаем, что невозможно увидеть то, чего нет, и, следовательно, определяем видение с точки зрения сенсорного впечатления, опуская первоначальную связь с мотивацией, которую заменяем одним из ее значений. Мы уже видели, что несовпадение размеров образов на сетчатке, стимулирующее конвергенцию,

не существует само по себе; оно существует только для субъекта, который, стремясь к синергии, пытается

## 49

объединить монокулярные феномены, сходные по структуре. Единство бинокулярного видения вместе с восприятием глубины, без которой оно не может осуществиться, возникает, следовательно, с того самого момента, когда монокулярные образы представляются “несопоставимыми”. Когда я смотрю в стереоскоп, передо мной предстает тотальность, в которой возможный порядок уже сформирован, а ситуация предзнаменована. Моя моторная реакция откликается на эту ситуацию. Сезанн считал, что творчество художника “мотивировано стремлением внести целесообразность в природу”<sup>26</sup>. Акт фокусирования в стереоскопе является в равной степени реакцией на вопрос, поставленный данными, причем эта реакция содержится в самом вопросе. Именно само поле движется к совершенству симметрии, и глубина — это просто момент перцептуальной уверенности в единственности вещи. Рисунок, данный в перспективе, — это не первоначальное восприятие нарисованного на плоской поверхности с последующей организацией глубины. Линии, уходящие за горизонт, не даны изначально как наклонные, которые осознаются горизонтальными. Весь рисунок, выстраиваясь в глубину, стремится к собственному равновесию. Тополю у дороги, который нарисован меньшим по размеру, чем человек, позволяет оставаться деревом, изображенным реально и правдиво, только его удаление к горизонту. Рисунок именно сам стремится к глубине подобно тому, как камень падает вниз. Организация рисунка не будет стабильной, если достижение полностью определенной симметрии возможно различными способами, что наблюдается в случае рисунков-перевертышей.

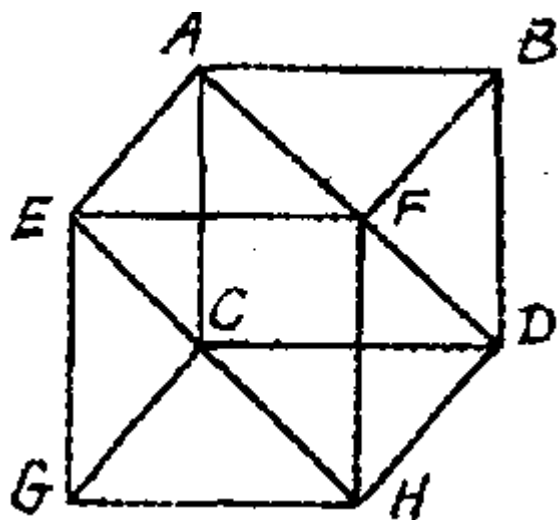


рис.1

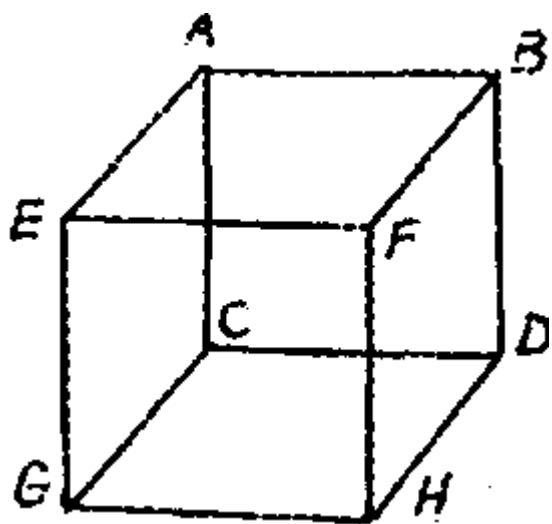


рис.2

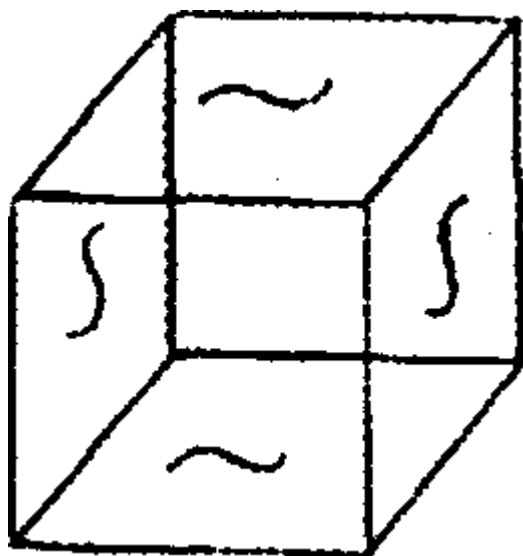


рис.3

Так, рис.1 можно рассматривать или как куб, видимый снизу, со стороной ABCD спереди, или как куб, видимый

## 50

сверху, с передней стороной EFGH, или как мозаику из десяти треугольников и одного квадрата. С другой стороны, рис.2 почти неизбежно видится как куб, поскольку это единственная организация, дающая ему полную симметрию<sup>27</sup>. Глубина рождается под моим взглядом, так как он пытается увидеть *нечто*. Но кто же этот перцептуальный гений, действующий в визуальном поле и всегда стремящийся к наиболее выраженной форме? Возвращаемся ли мы, в данном случае, обратно к реализму? Приведем пример. Организация глубины разрушается не тогда, когда я добавляю к рисунку какие-либо неясные линии (рис.3 продолжает оставаться кубом), а тогда, когда я добавляю такие линии, которые разъединяют элементы одной плоскости и соединяют элементы других плоскостей (рис.1)<sup>28</sup>. Что же мы подразумеваем, когда говорим о том, что эти линии разрушают глубину? Разве мы не пользуемся языком ассоциаций? Мы не имеем в виду,

что линия ЕН (рис.1) действует как причина, дезорганизуя куб, в который ее ввели, но она вызывает общее впечатление, при котором исчезает глубина. Естественно, линия ЕН сама обладает такой индивидуальной чертой, но только в том случае, если я воспринимаю и отслеживаю ее, акцентируя на этом внимание. Однако подобное нарушение линейности в результате схватывания не является произвольным. Оно вызвано к жизни феноменами. Последнее замечание нельзя назвать первостепенным, поскольку оно относится к двусмысленному рисунку, а в нормальном визуальном поле изоляция плоскостей от линий неустойчива; например, прогуливаясь по дороге, я не отдаю себе отчет в том, что могу увидеть пространственные промежутки между деревьями так же, как вижу вещи, если сами деревья рассматривать как фон. Несомненно, я обладаю переживанием ландшафта, осознавая, однако, что в этом переживании я принимаю фактическую ситуацию, собирая в единое целое значение, рассеянное среди феноменов, и говорю о том, что они означают в своей совокупности. Даже в том случае, когда я могу изменить организацию, основываясь на ее двусмысленности, мне не удастся сделать это непосредственно: одна из сторон куба выдвигается на передний план только в том случае, если я первоначально сконцентрирован на ней и мой взгляд рассматривает ее в качестве точки отсчета, из которой по наклонным линиям он следует ко второй стороне, проявляющейся в качестве промежуточного фона. Если я рассматриваю рис.1 как мозаику, то это обусловлено тем, что взгляд прежде всего концентрируется в центре, а затем равномерно распределяется по всему рисунку. Иногда я вынужден ждать

## 51

появление подобной организации рисунка аналогично тому, как Бергсон ожидает, когда растворится кусочек сахара. Более того, в этом случае, при условии нормального восприятия, значение того, что воспринимается, дано мне как встроенное заранее, а не конституированное мной, и взгляд выступает как разновидность познавательного механизма, который рассматривает вещи в соответствии с тем, как они появляются в зрительном поле, или разделяет их, согласно естественному сочленению. Очевидно, что прямая линия ЕН считается прямой только в том случае, если я пробегаю взглядом вдоль нее; то есть это — не вопрос, относящийся к ментальной сфере, а вопрос, связанный с взглядом и означающий, что мой акт не первичен и не конститутивен, а вызван или мотивирован. Каждый фокус всегда является фокусом того, на чем фокусируются. Когда я сфокусирован на стороне ABCD, это означает не только то, что я привожу ее к состоянию ясной видимости, но также и то, что я принимаю в расчет ее как фигуру, расположенную ко мне ближе, чем другая сторона куба. Одним словом, я организую куб, и взгляд является тем гением восприятия, который указывает на мыслящего субъекта, способного дать вещам точный ответ, которого они ожидают для того, чтобы существовать прежде нас.

Чем же тогда, в результате, является видение куба? Эмпирик скажет, что куб ассоциируется с актуальными аспектами рассматриваемого рисунка и с множеством других явлений, представляющих с определенной стороны и с различных углов четырехугольник, расположенный ближе к нам. Однако, рассматривая куб, я не нахожу в себе каких-либо из этих образов; они — незначительное изменение в восприятии глубины, которая делает их возможными, не являясь при этом их результатом. Что же тогда представляет собой тот единый акт, посредством которого я охватываю возможность всех подобных проявлений? Согласно интеллектуализму, куб — это мысль



о кубе, то есть о твердом теле, состоящем из шести равных сторон и двенадцати равных линий, расположенных под прямым углом друг к другу, а глубина есть ничто иное, как их сосуществование. Однако здесь в очередной раз в качестве определения глубины нам преподносится то, что представляет собой не более чем ее следствие. Шести сторон и двенадцать равных линий не являются целостным значением глубины, и это определение без глубины бессмысленно. Шести сторон и двенадцать равных линий могут сосуществовать и оставаться для меня равными только в том случае, если они организованы с помощью глубины. Акт, корректирующий явления и задаю-

## 52

щий острым и тупым углам значение прямых углов, а искаженным сторонам — значение квадратов, не заключается в идее геометрического отношения равенства и в геометрическом способе бытия, к которому она принадлежит. С его помощью объект обволакивается моим взглядом, который, проникая и оживляя куб, показывает в тот же миг боковые стороны как “квадраты, увиденные искоса”, с такой степенью достоверности, что мы даже не замечаем их искажения перспективой, подобно граням алмаза. Этот акт — соприсутствие переживаний, которые, тем не менее, взаимно исключают друг друга; и эта взаимная вовлеченность и противоречивость в рамках единого акта восприятия целостности возможного процесса конституирует своеобразие глубины. Глубина — это параметр, в котором вещи и элементы вещей вложены друг в друга, в то время как ширина и высота — параметры, в которых вещи расположены рядом.

Следовательно, нельзя говорить о синтезе глубины, так как синтез предполагает или, по крайней мере, устанавливает, как в Кантовском синтезе, дискретные условия, но глубина не требует того, чтобы множественность проявлений перспективы прояснялась с помощью анализа, а рассматривает эту множественность только на фоне устойчивой вещи. Этот квази-синтез можно объяснить, если понимать его как временный. Когда я говорю, что вижу объект на расстоянии, то имею в виду, что уже или все еще удерживаю его, он находится в будущем или в прошлом так же, как находится в пространстве<sup>29</sup>. Возможно, будет сказано, что это — так только для меня. Лампа сама по себе существует в то же самое время, когда я ее воспринимаю; расстояние между мной и лампой — это расстояние между одновременными объектами, и это — одновременность, содержащаяся в каждом значении восприятия. То, что это именно так, не подвергается сомнению. Однако сосуществование, фактически определяющее пространство, не чуждо времени, а представляет собой два феномена, принадлежащих к одной и той же временной волне. Что же касается связи воспринимаемого объекта и моего восприятия, то она не может объединить их в пространство без того, чтобы не объединить их и во времени. Они — *современны*. “Порядок сосуществования” неотделим от “порядка последовательности” или, вернее сказать, время не является только лишь осознанием последовательности. Восприятие обеспечивает меня “полем присутствия”<sup>30</sup> в широком смысле этого слова, которое расширяется в двух измерениях: измерении здесь-там и измерении прошлое-настоящее-будущее. Я “удерживаю”, я

## 53

“обладаю” объектом на расстоянии без какого-либо эксплицитного установления пространственной перспективы (явленный размер и форма), так как непосредственное

прошлое без какого-либо искажения и без какого-либо навязанного “воспоминания” все еще остается “в моих руках”<sup>31</sup>. Если мы хотим назвать это синтезом, то, используя терминологию Руссерля, подобный синтез выступает как “синтез — переход”, который не связывает несоизмеримые перспективы, а осуществляет переход от одной к другой. Психология столкнулась с целым рядом трудностей, пытаясь объяснить память как процесс овладения определенными содержаниями или воспоминаниями, то есть следами ушедшего прошлого в настоящем (в теле или в бессознательном), поскольку с помощью этих следов мы никогда не сможем понять воспоминание прошлого как прошлое. Подобным образом мы никогда не придем к пониманию восприятия расстояния, если в качестве отправной точки будем рассматривать все Предметы расположенными на равном удалении друг от Друга, придерживаясь при этом плоскостной проекции мира. В той же степени, в которой мы никогда не поймем воспоминания, рассматривая их как проекции прошлого в настоящем. И так же, как память может быть понята только как Непосредственное обладание прошлым без промежуточного содержания, так же и восприятие расстояния может быть Понято только как *бытие на расстоянии*, поскольку в Момент своего возникновения, это расстояние устанавливает Связь с бытием. В длящемся и непрерывном переходе от одного мгновения к другому память, образуя фон преемственности, смыкает эти мгновения в их целостном горизонте. Тот же самый непрерывный переход подразумевает объект, как если бы он здесь отсутствовал, в его “реальных” размерах, которые я должен был бы видеть, воспринимая объект со стороны. Точно так же, как невозможно обсуждать проблему “сохранения воспоминаний”, кроме как рассматривая время и выявляя прошлое как неотъемлемое качество сознания, точно так же нельзя обсуждать проблему расстояния (а именно, непосредственно видимого расстояния) при отсутствии возможности выявить живое присутствие, в котором оно конституировано. Как уже было замечено, мы должны показать, что глубина как отношение между вещами и между плоскостями является объективированной глубиной, извлеченной из опыта и преобразованной в ширину. Нам необходимо вновь открыть изначальную глубину, которая придает значение объективированной глубине, являясь опосредующей толщей, лишенной каких-либо вещей. Изначальную глубину можно

## 54

проиллюстрировать на примере нашего непосредственного пребывания в мире без какого-либо активного участия или на примере болезни, во время которой мы испытываем особое удовольствие от пассивности нашего положения, когда различные плоскости не могут больше четко различаться, а цвета, лишенные своей определенности, растворяются в окружающей среде. Например, больной, который собирается что-либо написать на листке бумаги, чтобы достигнуть ее поверхности, должен проникнуть пером в определенную толщу белизны. Эта толща или насыщенность отличается от цвета бумаги и, как таковая, является выражением ее качественной сущности<sup>32</sup>. Таким образом, мы можем говорить о такой глубине, которая не функционирует между объектами, которая, *a fortiori*, даже не определяет расстояние между ними. Такая глубина открывает изначальное восприятие некоторой призрачной, размытой и едва определяемой вещи. Даже при нормальном восприятии глубина не может быть изначальным применима к вещам. Подобно тому, как верх и низ, правое и левое не могут быть даны субъекту вместе с воспринимаемым содержанием, а конституируются в каждый момент времени вместе с пространственным уровнем, в отношении которого сориентированы вещи, точно так же глубина и размер привходят в вещи в силу того, что они располагаются в отношении к уровню расстояний и размеров<sup>33</sup>, который определяет далекое и близкое,

большое и малое до того, как какой-либо объект обеспечивает нас стандартом для сравнения. Когда мы говорим, что объект — огромный или крошечный, близкий или далекий, то зачастую это случается без какого-либо сравнения, даже имплицитного, с каким-либо другим объектом, размером или объективной позицией нашего собственного тела. Мы определяем объект, таким образом, исходя из определенной “сферы” наших жестов, определенной способности “удержания” феноменальным телом окружающей среды. Если бы мы отказались признать этот источник размера и расстояния, то переходили бы от одного “стандартного” объекта к другому и не смогли бы понять, какие размеры и расстояния могут существовать для нас. Патологические переживания при микропсии и сама микропсия, изменяя, как таковые, явленные размеры всех объектов в зрительном поле, не оставляют стандарта, в отношении которого объекты могут проявляться как большие или меньшие, чем обычно. Их понимание возможно только за счет ссылки на объективный стандарт расстояний и размеров. Глубину, о которой идет речь, невозможно понять, если рассматривать ее как составную часть мысли о внепростран-

## 55

ственном субъекте. Ее можно понять только как возможность присутствия субъекта в этом мире.

Анализ глубины аналогичен тому анализу, который мы пытались провести в отношении высоты и ширины. В этом разделе рассмотрение глубины предшествовало рассмотрению других измерений, поскольку, на первый взгляд, эти измерения касаются отношений между самими вещами, в то время как глубина непосредственно обнаруживает связь между субъектом и пространством. Однако ранее мы видели, что в реальности горизонтальное и вертикальное направления, в конечном счете, выступают как наилучшие положения, удерживающие наше тело в мире. Ширина и высота как отношения между объектами являются производными, но если рассматривать их первичное значение, то они приобретают более “экзистенциальный” характер. Мы не можем согласиться с Лагну и Аланом, что высота и ширина *предполагают* глубину, поскольку зрительное поле, рассматриваемое в единой плоскости, предполагает сочленение всех своих частей в плоскости моего лица. Их анализ касается только уже объективированных ширины, высоты и глубины, а не исходит из опыта, который открывает эти измерения для нас. Вертикальное и горизонтальное, далекое и близкое суть абстрактные обозначения единой формы бытия в ситуации и предполагают столкновение субъекта и мира лицом к лицу.

Движение — это перемещение или изменение позиции, даже если ее нельзя определить как таковую. Аналогично идее, определяющей позицию с точки зрения отношений в объективном пространстве, с которой мы начинали исследование, существует и объективная концепция движения, определяющая позицию с точки зрения внутримировых отношений и рассматривающая опыт мира как установленный. Аналогично тому, как мы возвращались к первоначальной установленности пространства, к дообъективной ситуации или к ограниченности субъекта, пребывающего в своем окружении, мы должны вновь обнаружить объективную идею движения в дообъективном опыте, из которого она извлекает свое значение, и в котором движение все еще остается привязанным к воспринимающему его человеку и является вариантом овладения субъектом своим миром. Пытаясь мыслить движение и разрабатывая его

философию, мы незамедлительно попадаем под влияние критической установки, направленной на проверку истины. Мы спрашиваем себя, что же в действительности дано нам в движении; мы готовы отвергнуть явления, чтобы постичь истину движения, не осознавая, что именно эта установка редуцирует феномен и противостоит нашему желанию охватить его, поскольку

## 56

она вводит вместе с понятием истины в себе такое предположение, которое способно скрыть от нас генезис движения. Предположим, что я бросаю камень. Он пролетает над садом. На мгновение он становится удаляющимся предметом, напоминающим метеор, а затем, когда падает на землю на некотором расстоянии, вновь становится камнем. Если я хочу “ясно” помыслить этот феномен, то его необходимо разложить на составные части. Я должен предположить, что сам камень реально в движении не изменяется. Поскольку камень, который я держал в своей руке и который обнаружил на земле в момент окончания его полета,— один и тот же, то, следовательно, он является тем же самым камнем, который передвигался в воздухе. Движение — это только атрибут движущегося тела и невидимо в самом камне. Оно может быть только изменением отношений между камнем и средой, окружающей его. Мы можем говорить о движении в той мере, насколько камень сохраняет свою идентичность, противопоставляясь в различных соотношениях своему окружению. Если, с другой стороны, я предполагаю, что камень исчезает, достигая точки  $P$ , а другой камень, тождественный первому, возникает из ничего в точке  $P'$ , находящейся на максимально близком расстоянии к первой точке, то, в этом случае, мы имеем не одно, а два различных движения. Следовательно, не существует движения, отличного от движущегося тела, которое бы переносило его от начальной точки к конечной, сохраняя свою непрерывность. Поскольку движение никоим образом не присуще движущемуся телу, а всецело заключается в его отношениях со своей окружающей средой, оно не может обойтись без внешнего указателя. Действительно, указатель является наилучшим способом наиболее явного приписывания движения “телу в движении”. Если различия между телом в движении и движением установлены, то не существует ни движения без движущегося тела, ни движения без объективного указателя, ни абсолютного движения. Тем не менее, эта идея фактически отрицает движение. Для того чтобы точно отличить движущееся тело от движения, необходимо, строго говоря, утверждать, что “движущееся тело” не *движется*. Как только мы привносим идею движущегося тела, которое остается в течение своего движения одним и тем же, аргументы Зенона вновь обнаруживают свою актуальность. В этом случае бесполезны возражения о том, что мы не должны рассматривать движение как последовательность дискретных позиций, соотносящихся с последовательностью дискретных моментов времени, и что пространство и время не состоят из совокупности дискретных элементов. Даже если мы рассма-

## 57

триваем два завершенных последовательных момента и две фиксированные примыкающие точки, то все равно между ними в каждом случае существует различие, несмотря на то, что оно меньше любого заранее заданного количества, а их дифференциация находится в начальной стадии. Идея движущегося тела, идентичного во всех фазах движения в качестве простого явления, исключает феномен “сдвига” и предполагает идею пространственной и временной позиций, которые всегда идентичны в



себе, даже если они не являются таковыми для нас, и, следовательно, такое положение камня, которое всегда существует и никогда не изменяется. Даже если мы создадим математический способ, позволяющий зафиксировать неопределенную множественность позиций и моментов, то все равно невозможно понять сам акт перехода, имеющий место в одном и том же движущемся теле, который всегда осуществляется между двумя моментами и двумя позициями, независимо от того, в какой близости друг от друга мы их выбираем. Таким образом, пытаясь отчетливо мыслить движение, я не могу понять, как возможно его начало и то, как оно может быть дано мне как феномен.

Тем не менее в тот момент, когда я нахожусь в движении, я переживаю его, несмотря на проблемы и апории, возникающие в рефлексии, а это, вопреки логике ясной мысли, означает, что я воспринимаю движение без какого-либо идентичного движущегося объекта, безотносительно к чему-либо и при отсутствии какого-либо внешнего указателя. Если мы предъявим субъекту две линии А и В попеременно, то он будет наблюдать непрерывное движение первоначально от А до В, затем от В до А, потом вновь от А до В и так далее; мы будем наблюдать единую линию, непрерывно движущуюся назад и вперед, даже в том случае, если для них не установлены ни промежуточная, ни крайняя позиции. Однако существует возможность вполне отчетливо различать крайние положения с помощью ускорения или замедления скорости представления. Стробоскопический эффект в этом случае способствует нарушению восприятия движения; первоначально линия появляется в положении А, затем неожиданно обретает свободу и перескакивает в положение В. Если продолжать наращивать или замедлять ритм, стробоскопическое движение заканчивается, и мы остаемся с двумя одновременными или последовательными линиями<sup>34</sup>. Следовательно, восприятия позиций, так же как и восприятия движений, подвержены инверсии. Можно даже показать, что движение ни при каких обстоятельствах не сводится к последовательному заполнению движущимся телом каждой позиции, заключенной между двумя крайними пози-

58

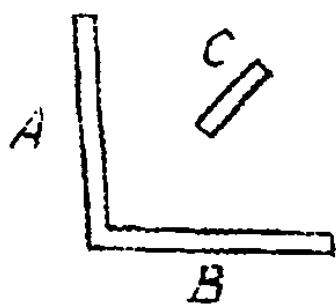


Рис.4

циями. Если при стробоскопическом движении мы используем белые или цветные рисунки на черном фоне, то на пространство, в котором происходит движение, они, на определенный момент времени, не накладывают своего отпечатка. Если между крайними положениями А и В расположить короткий стержень С, то он не может мгновенно охватываться происходящим движением (рис.4). Вместо “перехода линий” мы имеем чистый “переход”. Если мы работаем с тахистоскопом, то субъект, воспринимая движение, зачастую не будет способен идентифицировать его в качестве движения. Аналогичная ситуация возникает при рассмотрении реального движения; если я



наблюдаю за тем, как рабочие разгружают грузовик и передают кирпичи по цепочке, то первоначально рука человека видна в одном, а затем в другом положении, в исходной и конечной позициях, и я имею живое представление о ее движении, несмотря на то, что не воспринимаю руку в каком-либо промежуточном положении. Быстро передвигая карандаш по листу бумаги, на котором мной отмечена точка, я мгновенно осознаю, что карандаш прошел через эту точку; я осознаю движение, несмотря на то, что не видел ни одного из промежуточных положений. И наоборот, впечатление движения исчезает в тот самый момент, когда я, не упуская из виду карандаш, замедляю его движение<sup>35</sup>.

Движение исчезает в тот момент, когда оно наиболее полно соотнобразуется с определением, которое дает ему объективная мысль. В связи с этим можно указать на феномен, при котором объект в движении появляется только тогда, когда он схватывается. Для такого объекта движение не совершается путем последовательного перехода из одной определенной позиции в другую. Он схватывается только как источник, определяющий и завершающий процесс своего движения. Следовательно, даже в тех случаях, где движущийся объект наблюдаем, движение не соотносит его с посторонней сущностью и не устанавливает отношение между ним и внешней стороной; и мы способны овладевать движением в отсутствие какой-либо фиксированной отметки. Действительно, если мы проектируем последовательный образ движения на однородное поле, не содержащее никакого объекта и не имеющее очертаний, то движение охватывает все пространство, а целостность визуального поля изменяется. Если мы проецируем на экран остаточный образ спирали, вращающейся вокруг своего центра в отсутствие каких-либо фиксированных контуров, само пространство,

## 59

вибрируя, смещается от центра к периферии<sup>36</sup>. В конечном счете, поскольку движение более не является системой внешних отношений к объекту, находящемуся в движении, то ничто не мешает нам признать абсолютное движение, что в действительности постоянно подтверждается нашим восприятием.

Однако в этом случае постоянно возникают возражения, в которых утверждается, что данное описание лишено смысла. Психолог отвергает рациональный анализ движения. Когда ему указывают на то, что любое движение для того, чтобы быть движением, должно быть движением чего-либо, он отвечает: “Это не имеет оснований в психологическом описании”<sup>37</sup>. Но, если то, что описывает психолог, есть движение движущейся вещи, то оно должно быть отнесено к чему-то такому, что идентично этой вещи. Если я оставил часы на столе в своей комнате, и они внезапно исчезли, появившись через несколько мгновений на столе в другой комнате, то это перемещение я не могу называть движением<sup>38</sup>. Движение происходило бы только тогда, когда часы действительно занимали бы промежуточные положения. Даже если психолог может показать, что стробоскопическое движение осуществляется в отсутствие какого-либо промежуточного *стимула*, расположенного между крайними положениями, и даже если он настаивает на том, что освещенная линия А не проходит через пространство, отделяющее ее от линии В, что в течение стробоскопического движения никакой свет в промежутке между А и В не воспринимается, и что я фактически не вижу карандаш и руки рабочего между двумя крайними положениями, тем не менее, факт остается фактом: для того чтобы движение было явным, движущееся тело так или иначе должно присутствовать в каждой точке своего пути. Несмотря на то, что движущееся тело перцеп-туально не присутствует во всех этих позициях, оно, тем не менее, мыслится в

них. То, что верно относительно движения, будет “верным” и в отношении изменения. Когда я говорю о том, что факир подменяет яйцо платком или что волшебник на крыше своего дворца превращается в птицу, то в этом случае я вовсе не имею в виду то, что объект или человек исчезают и непосредственно подменяются другими предметами<sup>39</sup>. Должна быть некоторая внутренняя связь между тем, что исчезает, и тем, что начинает существовать. Оба предмета должны быть двумя проявлениями, явлениями или двумя стадиями чего-то самотождественного, последовательно представляющего себя в двух формах<sup>40</sup>. Таким образом, движение, достигающее следующей точки, должно быть движением, удаляющимся от “примыкающей точки”,

## 60

и это происходит только тогда, когда объект находится в движении, оставляя одно место и занимая другое. Если мы вынуждены прекратить рассматривать круг как то, что понималось под этим понятием, и считаем, что момент “круглости” или идентичность всех диаметров, как сущностные свойства круга, перестали присутствовать в нем, то все равно должна существовать общая отличительная черта, заставляющая нас в любом случае охарактеризовать представленную нам вещь как круг и отличать ее от другого феномена<sup>41</sup>, причем будет ли круг восприниматься или наблюдаться в действительности — вопрос не существенный. Подобным образом, когда мы говорим об ощущении движения или об осознании движения, *sui generis*, или, подобно гештальтпсихологам, говорим о глобальном движении феномена, в котором не даны ни движущийся объект, ни обособленные положения движущегося объекта, то все это остается просто пустословием, если мы при этом не говорим о том, “что дано в этом ощущении или в этом феномене”, или о том, “что схвачено посредством их и непосредственно передано как движение”<sup>42</sup>. Восприятие движения может быть восприятием *движения* и признанием его в качестве такового только в том случае, если понимать его значение в совокупности всех моментов, его конституирующих и, в частности, с идентичностью объекта в движении. Движение, — отвечает психолог, — “один из таких психических феноменов”, которые подобно данным ощущений, таких как цвет и форма, относятся к предмету, проявляясь объективно, а не субъективно, но отличаются от других ментальных данных тем, что имеют динамическую, а не статическую природу. Например, характерный и специфический “эффект перехода” есть плоть и кровь движения, которое нельзя составить из обычных визуальных данных<sup>43</sup>. Действительно, невозможно составить движение из статичных восприятии. Однако мы не затрагиваем этой проблемы и не ставим вопроса о сведении движения к состоянию покоя. Объект в состоянии покоя так же нуждается в идентификации. Нельзя сказать, что объект находится в состоянии покоя, если он постоянно исчезает и вновь появляется и при этом не сохраняется в мгновенной смене представлений. Следовательно, идентичность, на которую мы указываем, предшествует установлению различий между движением и покоем. Движение невозможно без тела в движении, предписывающего ему целостность и обеспечивающего его единство. В этом случае, метафора динамического феномена приводит психолога к заблуждению. Нам представляется, что сама сила обеспечивает движение единством, и

## 61

это происходит потому, что мы всегда предполагаем, что кто-то непременно находится в том месте, где необходимо идентифицировать движение в процессе его

развития. “Динамические феномены” получают свое единство от меня, переживающего и осуществляющего его синтез. Таким образом, мы переходим от идеи движения, разрушающей само движение, к переживанию движения, стремящегося придать ему основание, а затем,— от переживания движения к его идее, без которой опыт лишен смысла.

В этом случае мы не можем рассматривать позицию психолога как более обоснованную, чем позиция логика, или наоборот. Так же мы не должны рассматривать одну из них как менее оправданную, чем другая. Необходимо признать значение исследуемых тезиса и антитезиса одинаково истинными. Логик прав, когда требует установить сам “динамический феномен” и описать движение с точки зрения движущегося объекта, который сопровождается нами в течение его пути, но он не прав, рассматривая идентичность объекта в движении как выражение идентичности в чистом виде; и в этом он вынужден признаться. С другой стороны, психолог, описывая феномены как можно достовернее, руководствуется, вопреки своим намерениям, потребностью ввести движущееся тело в движение; однако он имеет преимущество за счет конкретности способа, с помощью которого познается это тело. Каким образом ответ Вертгеймера на интересующую нас проблему служит иллюстрацией продолжающегося спора между психологией и логикой? Он полагает, что восприятие движения не является вторичным по отношению к восприятию движущегося объекта, что мы не привносим в восприятие движущегося объекта восприятие движения за счет идентификации, связывающей его позиции в определенную последовательность<sup>44</sup>, что разнообразие этих позиций не подпадает под какое-либо трансцендентное единство. Вертгеймер считает, что идентичность объекта в движении вытекает непосредственно из “опыта”<sup>45</sup>. Другими словами, когда психолог говорит о движении как о феномене, охватывающем начальную точку А и конечную точку В (АВ), то он подразумевает при этом отсутствие предмета движения; в данном случае, предмет движения — объект в точке А — изначально не дан как присутствующий, статичный и имеющий свое местоположение. Движущийся объект схватывается в движении в той мере, в которой оно существует. Психолог, без сомнения, допускает, что в каждом движении существует если не объект в движении, то, по крайней мере, движущаяся сущность, при условии, что эта движущаяся сущность не смешивается с какими-либо стати-

## 62

чными фигурами, которые могут быть извлечены за счет остановки движения в любой точке ее пути. Логик же не обращается к переживанию движения, не зависящему от предполагаемого понятия о мире. Он говорит только о движении в себе и выражает проблему движения с точки зрения бытия, что делает ее, в конечном счете, неразрешимой. По мнению психолога, если мы обращаем внимание на различные явления движения в различных точках пути, то они будут явлениями одного и того же движения только в том случае, если они — явления одного и того же объекта в движении, чего-то такого, что проявляется через них. Однако движущийся объект нуждается в отдельном установлении только в том случае, если его явления в различных точках начинают выступать как дискретные перспективы. Логик знает, в принципе, только устанавливающее (тетическое) сознание, и этот постулат, это предположение о всецело детерминированном мире и чистом бытии запутывает его концепцию многообразия, а следовательно, концепцию синтеза. Движущийся объект, или скорее, как мы говорили, движущаяся сущность не идентична проходимым фазам движения, а

идентична в них. Это возможно потому, что я воспринимаю движущийся объект как идентичный в течение движения, где идентичность является внутренней, и, если я намерен извлечь объект и оставить его при себе, ее остается только описать. Мы не обнаружим в камне-в-движении всего того, что знаем о нем другими способами. Если то, что я воспринимаю, является кругом, то все его диаметры, как утверждает логик, равны. На этом основании мы должны равным образом включить в этот воспринимаемый круг все многообразие свойств, которые геометр в состоянии открыть и будет способен в дальнейшем открывать в нем. В таком контексте круг представляет собой вещь в мире, обладающую, одновременно и в себе, всеми свойствами, которые анализ способен в ней открыть. Еще до существования Евклида круглый ствол деревьев уже обладал теми свойствами, которые в нем были им открыты. Однако в феномене круга, как он представлялся грекам до Евклида, квадрат тангенса не был равен произведению хорды и ее внешней части, то есть квадрат и произведение не были явлены в феномене с той же необходимостью, как равенство радиусов. Движущийся объект, как объект неопределенного ряда ясных и гармоничных восприятия, имеет свойства, а движущаяся сущность имеет только стиль. Так же, как для воспринимаемого круга невозможно иметь неравные диаметры, так же и движение не могло бы существовать без какой-либо движущейся сущности. Однако несмотря на это, восприни-

## 63

маемый круг не имеет равных диаметров, поскольку он не имеет их вообще; он представляется мне, узнается и отличается мной от любой другой фигуры своими круглыми очертаниями, а не какими-либо из присущих ему “свойств”, которые устанавливающая (тетическая) мысль может затем открыть в нем. Сходным образом движение не обязательно предполагает движущийся предмет, то есть объект, определенный с точки зрения существенных свойств; важно то, что движение должно включать “нечто движущееся”, “каким-то образом окрашенное” или “освещенное”, без какого-либо действительного цвета или освещения. Логик исключает этот средний термин; радиусы круга должны быть либо равными, либо неравными, движение должно либо иметь, либо не иметь движущееся тело. Но он поступает так только тогда, когда рассматривает круг как вещь или когда рассматривает движение в себе. Теперь мы видим, что подобное понимание делает движение невозможным. Логику даже не пришлось бы размышлять о явлении движения, если бы не существовало движение, которое предшествует объективному миру, выступающему источником всех наших утверждений о движении, если бы не существовал феномен, предшествующий бытию, который опознается, идентифицируется, обсуждается, словом, феномен — имеющий значение даже в том случае, если он еще не тематизирован<sup>46</sup>. Именно к этому феноменальному слою возвращает нас психолог. Мы не говорим, что он иррационален или алогичен. Это было бы так только в том случае, если бы наличие движения постулировалось при отсутствии объекта в движении. Только явный отказ от движущегося объекта противоречил бы принципу исключенного третьего. Мы просто должны сказать, что феноменальный слой буквально дологичен и всегда остается таковым. Наш образ мира только частично состоит из действительного бытия, и мы должны найти в нем место для феноменальной области, окружающей бытие со всех сторон. Мы не требуем от логика того, чтобы он рассматривал те переживания, которые в свете рассудка являются бессмысленными или противоречивыми, мы просто хотим подтолкнуть его к границам, заданным нам чувственностью, и установить узкую зону тематического значения в рамках охватывающей ее области нетематического значения.



Тема-тизация движения, основанная на представлении об идентичном объекте в движении и на представлении об относительности движения, уничтожает само движение. Если же мы собираемся рассмотреть феномен движения всерьез, то необходимо рассмотреть такой мир, который состоит не только из вещей, но содержит также чистые переходы. В переходе,

64

который мы признали необходимым для конструирования изменения, что-то должно быть определено только с точки зрения особенного способа его “прохождения”. Например, птица, пролетающая через сад, в течение полета является просто движущимся серым пятном; мы должны, вообще говоря, увидеть, что вещи изначально определяются не с точки зрения их статических свойств, а с точки зрения их “поведения”. Не я узнаю в каждом проходящем моменте и точке ту же самую птицу, определенную явными характеристиками, а сама птица в полете конструирует единство своего движения и меняет свое место; колебание ее перьев, начинаясь и сохраняясь в одном месте, уже присутствует в другом, подобно комете со своим хвостом. Дообъективное бытие, нетематизированная движущаяся сущность только ставит проблему предполагаемого пространства и времени, которую мы обсуждали ранее. Уже говорилось, что части пространства, видимые как ширина, высота и глубина, не противопоставлены, но сосуществуют, поскольку они в совокупности очерчивают те границы, которые наше тело распространяет на мир. Мы уже объясняли это отношение, когда показывали, что оно прежде всего временно, а не пространственно. Вещи сосуществуют в пространстве в той мере, в которой они *присутствуют* для того же самого воспринимающего субъекта и вовлечены в одну и ту же временную волну. Однако целостность и индивидуальность каждой временной волны возможны только в том случае, если она вклинивается между предшествующей и последующей волнами и если временная пульсация, ее производящая, все еще сохраняет предшествующую волну и предвосхищает последующую. Именно объективное время состоит из последовательных моментов. Живое настоящее содержит прошлое и будущее в своей толще. Феномен движения также демонстрирует пространственно-временные импликации, только необычным образом. Мы знаем о движении и о движущемся предмете, не осознавая объективные позиции, точно таким же образом, каким без всякой интерпретации знаем объект на расстоянии и его действительные размеры, точно так же как, не прибегая к воспоминаниям, знаем каждый момент и место события в толще нашего прошлого. Движение — это вариация уже знакомого расположения, и оно вновь возвращает нас к центральной проблеме, касающейся того, каким образом это расположение, образующее фон для каждого акта сознания, начинает конституироваться<sup>47</sup>.

Полагание идентичного движущегося объекта приводило к тезису об относительности движения. Теперь же, когда мы вновь ввели движение в объект в движении, допускается

65

единственная интерпретация: движение начинается только в движущемся объекте, а оттуда распространяется в поле. Я не в состоянии заставить себя видеть камень неподвижным, а сад и себя самого — в движении. Движение не является гипотезой, вероятность которой, как в физической теории, измеряется числом фактов, соотносимых с ней. В этом случае мы имели бы дело только с возможным движением, в то время как



движение фактично. Воспринимается не камень, который движется, мы видим само движение камня. Это действительно так, ибо, в противном случае, если бы движение, как фактическое, так и в рефлексии, сводилось бы к простому изменению связей, гипотеза “это — камень, который движется”, не имела бы иного значения и была бы неотличима от гипотезы “это — сад, который движется”. Следовательно, движение присутствует в камне. Удовлетворяется ли полностью в этом случае реализм психолога? Собираемся ли мы рассматривать движение как качество самого камня? Движение не предполагает какого-либо отношения к отчетливо воспринимаемому объекту и остается в качестве возможного движения в абсолютно однородном поле. Фактически каждый объект в движении может быть дан нам в поле. Нам необходимо основание движения в той же степени, в которой мы испытываем потребность в движущейся сущности в движении. Было бы ошибочным утверждать, что края визуального поля всегда обеспечивают объективно стабильную точку<sup>48</sup>. Необходимо вновь повторить, что края визуального поля не являются реальной линией. Наше визуальное поле не вырезано из объективного мира и не является фрагментом, наделенным четко очерченными краями, подобно ландшафту, обрамленному рамой окна. Мы способны видеть настолько, насколько наша власть над вещами распространяется далеко за пределы их ясной видимости. Она осуществляется даже в том случае, если вещи расположены позади нас. Достигая пределов визуального поля, мы переходим от состояния видения к состоянию невидения. Граммофон, играющий в соседней комнате и невидимый мною, все-таки находится в моем визуальном поле. И наоборот, то, что мы видим, всегда в определенном отношении не видимо. Если существует восприятие, то должны быть и скрытые стороны вещей; если мы можем быть “перед” вещами и должны быть вещи “впереди нас”, то должны быть вещи и “позади нас”. Границы визуального поля не являются объективным контуром, а представляют собой необходимую стадию в организации мира. Но тем не менее объект действительно пересекает наше визуальное поле и изменяет в нем свое

## 66

место. Только при этом условии движение получает свое подлинное значение. В соответствии с тем, какое значение мы придаем определенной части поля, значение фигуры или фона, она является нам, соответственно, движущейся или находящейся в состоянии покоя. Если мы находимся на корабле, который плывет вдоль берега, то, как верно заметил Лейбниц, мы можем наблюдать берег проплывающим перед нами, или рассматривать его как фиксированную точку и чувствовать движение лодки. Оправдана ли в этом случае позиция логика? Отнюдь нет. Утверждение, что движение является структурным феноменом, вовсе не тождественно утверждению о том, что это движение “относительно”. Эта удивительная связь, образующая движение, не осуществляется *между объектами*. Когда подобную связь прослеживает психолог, он описывает ее лучше, чем логик. Если мы фиксируем наш взгляд на перилах, то видим ускользающий берег, если же мы смотрим на берег, то фиксируем движение лодки. Из двух точек света, видимых в темноте, одна является статичной, в то время как другая движется, и движется именно та, на которую мы смотрим<sup>49</sup>. В том случае, если мы обращаем наш взор на облако и реку, то облако будет проплывать над шпилем башни, а река будет протекать под мостом. Если же мы фиксируем наш взгляд на шпиле или мосте, то нам будет казаться, будто шпиль рассекает облако, а мост скользит по неподвижной реке.

Способ, с помощью которого мы устанавливаем наши отношения с полем посредством акта видения, суть то, что заставляет часть поля считать то объектом в движении, то фоном. Камень летит по воздуху. Не означает ли это то, что наш взгляд, сконцентрированный на саде, становится захваченным камнем и затем уже концентрируется на нем? Наше тело пропускает через себя отношение между движущимся объектом и его фоном. Каким же образом понимать это телесное посредничество? Каким образом отношение объектов к телу может дифференцироваться как движение или покой? Разве наше тело не является объектом и разве оно само не должно быть определено в отношении покоя и движения? Часто утверждают, что при движении глаз объекты остаются статичными, поскольку мы принимаем в расчет их смещение и в результате этого, по преимуществу, делаем вывод о неподвижности объекта на основании того, что обнаруживаем смещение строго пропорциональным изменению явлений. Когда при парезисе главно-моторных мускулов возникает иллюзия движения глаз, причем какое-либо действительное изменение отношений между объектом и

## 67

глазом отсутствует, нам кажется, что мы видим движение объекта. Первоначально возникает ощущение, будто отношение объекта, запечатленного на сетчатке, к нашему глазу дано в сознании. Состояние покоя или степень движения объектов устанавливаются посредством процесса корректирования, когда мы принимаем в расчет движение или неподвижность наших глаз. Фактически подобный анализ полностью искусствен и как таковой скрывает действительное отношение между нашим телом и зрительным полем. Когда я перевожу взгляд с одного объекта на другой, я не осознаю свой глаз как объект, подобный шарик, укрепленному в орбите. Я не осознаю его движения и состояние покоя в объективном пространстве. Точно так же я не осознаю того, что появляется на сетчатке. То, что принимается в расчет в данном случае, не дано мне. Неподвижность вещей абсолютно одновременна с актом видения, а не вытекает из него. Эти два феномена вовлечены друг в друга; мы не имеем дело с двумя терминами алгебраического выражения, а имеем дело с двумя моментами организации, охватывающей их. Для меня мой глаз — определенная способность, устанавливающая контакт с вещами, а — не экран, на котором они отображаются. Отношение глаза к объекту не дано мне в виде геометрической проекции объекта на глаз. Оно как бы удерживает мой глаз на объекте, неразличимом на границе видения, но который в тот момент, когда я фокусируюсь на нем, становится все более и более определенным. Когда мой глаз движется пассивно, я утрачиваю не объективное представление о его сдвиге в орбите, которое в любом случае не дано мне, — я теряю приспособленность своего взгляда к объектам, без которой их нельзя зафиксировать или рассматривать в действительном, подлинном движении. Вот почему, надавливая на свое глазное яблоко, я не воспринимаю истинного движения; сами вещи остаются неподвижными, движется только изображение их поверхности. Короче говоря, при парезисе главно-моторных мускулов я не в состоянии объяснить постоянство образа на сетчатке с точки зрения движения, относящегося к объектам. Однако я не испытываю ослабления фиксации своего взгляда; двигаясь, он, как и прежде, переводит и перемещает объект. Таким образом, сам глаз никогда не участвует в восприятии объекта. То, что мы намереваемся сказать о движении без объекта в движении, тем более относится к нашему собственному телу. Движение моего глаза в направлении вещи, на которой он

сфокусировался, не изменяет место одного объекта по отношению к другому; оно увеличивает его реальность. Мой глаз находится в состоянии движения или

## 68

покоя в отношении вещи, к которой он стремится или от которой удаляется. В той мере, в которой тело обеспечивает восприятие движения и его основания, оно выступает как способность этого восприятия, укорененная в определенной области и приспособленная к миру. Состояния покоя или движения проявляются среди тех объектов, которые сами по себе не определены ни в отношении чего-либо, ни в отношении моего тела как объекта. Это относится и к тем случаям, когда мое тело укореняется в определенных объектах. Подобно верху и низу, феномен движения связан с различными уровнями, и каждым движением предполагается определенное, отличающее его от других движений укоренение. Не совсем ясно выражаясь по поводу относительности движения, мы, как в других подобных случаях, вынуждены задать вопрос: что же, в строгом смысле, представляет собой укоренение и каким образом оно конституирует основание покоя? Оно не является эксплицитным восприятием, а точки укоренения в тот момент, когда мы фокусируемся на них, не являются объектами. Шпиль башни начинает двигаться только тогда, когда я устранию небо за границы своего видения. Для установленных, фиксированных точек, лежащих в основании движения, существенно не то, что они должны полагаться в имеющемся знании, а то, что они всегда должны быть “уже там”. Они не направлены на восприятие, а окружают его, включаясь на досознательном уровне, и в результате воздействуют на нас, как уже готовые. Случаи двойственного восприятия, в которых мы можем выбирать между различными способами укоренения, — это случаи, в которых наше восприятие искусственно порывает со своим контекстом и своим прошлым, это — случаи, где мы не воспринимаем собственное бытие как целостность, а играем с нашим телом и с всеобщностью, включающей его, что дает нам возможность порвать с любым историческим обязательством и функционировать самим по себе. Однако несмотря на возможность разрыва с человеческим миром, существуя, мы продолжаем оставаться зависимыми если не от человеческой среды, то от среды физической. Мы не можем оказать помощь глазам в тот момент, когда они фокусируются, так как восприятие не является произвольным в отношении любого фокуса, заданного взгляду. Однако восприятие сковано меньше, если жизнь тела интегрирована в наше конкретное существование. Я могу видеть собственное движение, независимо от того, иллюзорно оно или действительно. “Играя в карты в купе, я вижу, как удаляется соседний поезд, хотя в действительности с места тронулся мой. Наблюдая за соседним

## 69

поездом и пытаюсь установить, кто же находится в движении, я начинаю понимать, что движется мой поезд”<sup>50</sup>. Занимаемое нами купе “покоится”, его стены “вертикальны”, а ландшафт меняется на глазах; возникает ощущение, что ели, видимые в окно, скользят по склону холма. Выглядывая в окно, мы входим в большой мир, преодолевая пределы нашего маленького мира; ели самостоятельно выстраиваются в ряд и становятся неподвижными, поезд спускается с холма и устремляется в сельскую местность. Относительность движения заключается в способности изменить наше окружение в рамках большого мира. Только тогда, когда окружающая среда вовлекает нас, мы видим движение, которое проявляется как абсолютное. Мы можем говорить о том, что

психологи называют абсолютным движением, не впадая при этом в противоречия реализма, и понять феномен движения, не позволяя логике разрушить его, только при том условии, что помимо актов эксплицитного знания (*cogitationes*) мы допускаем скрытые акты, идущие из прошлого, с помощью которых мир был дан, только при условии, что мы обладаем не-тетическим сознанием.

До сих пор мы рассматривали *восприятие пространства* только так, как это принято в традиционной философии и психологии, а именно как знание пространственных отношений между объектами, а также их геометрических характеристик, то есть как знание, достижимое любым незаинтересованным субъектом. Однако даже при анализе подобной абстрактной функции, далекой от того, чтобы охватить целостность нашего переживания пространства, мы пришли к осознанию пространственности в качестве условия, устанавливающего субъекта в окружающей обстановке и вовлекающего его в мир. Другими словами, мы приложили усилия, чтобы понять, что пространственное восприятие является структурным феноменом и схватывается только в рамках перцептуального поля, которое, в своей всеобщности, мотивирует пространственное восприятие, предполагая субъекту возможное укоренение. Однако традиционная проблема восприятия вообще и восприятия пространства в частности должна быть вновь включена в более широкий контекст. Задавая вопрос о том, как это возможно в эксплицитном акте, определяющем пространственные отношения и объекты с их “свойствами”, мы хотим знать, что представляет из себя первичный акт, который проявляется только на фоне чувственного мира, допуская при этом, что этот акт не есть осознанное переживание мира, а следовательно, выходим на уровень второго порядка. В естественной установке я не обладаю *восприятиями* и не устанавливаю один объект

## 70

рядом с другим в соответствии с их объективными взаимоотношениями; я обладаю потоком переживаний, которые как одновременно, так и последовательно взаимообуславливают и объясняют друг друга. По отношению ко мне Париж — не объект, состоящий из множества частей, не совокупность восприятия и не закон, который управляет всеми соответствующими восприятиями. Эмоциональные состояния личности проявляются с помощью жестикуляции рук, специфической походки и изменения голоса. Восприятие, сопровождающее мое путешествие по Парижу, также выражается всеми имеющимися средствами: кафе, лицами людей, тополями вдоль набережной, изгибами берегов Сены. Все это существует на фоне целостного бытия города и указывает на существование определенного стиля или значения, которым обладает Париж. Когда я первый раз приехал в этот город и вышел на станции, то впечатления от впервые увиденных улиц были подобны первым словам, услышанным от иностранца. Эти впечатления указывали на сущность, которая, оставаясь неясной, была все же уже непохожа на любую другую. Мы специально не обращаем внимания на глаза как на физическое явление, когда видим знакомое лицо, а заинтересованы только их выражением и особенностями взгляда; это же распространяется на любой воспринимаемый объект. По ландшафту и городу “размазано” скрытое значение, не определяемое нашими чувствами, но которое мы способны обнаружить в чем-то специфическом и самоочевидном. Только неясные восприятия возникают как эксплицитные акты, то есть такие восприятия, которым мы сами придаем значение с помощью установки, которой обладаем, и которые являются ответом на возникающие перед нами вопросы. Эти восприятия не могут быть использованы при анализе



перцептуального поля, пока они изначально не извлечены из него, пока они не выступают в качестве его основания и пока мы не приходим к ним, в точности используя их совокупность, с которой мы встретились, имея дело с миром.

Изначальное восприятие, независимое от какого-либо основания, не может быть воспринято. Каждое восприятие предполагает в отношении воспринимающего субъекта определенное прошлое, и абстрактная функция восприятия, соединяющая объекты, вовлекает в свою орбиту гораздо больше таинственных актов, которые задействованы в нашем освоении окружающей среды. Под воздействием мескалина объекты, которые необходимо достичь, выглядят как имеющие гораздо меньшие размеры, чем есть на самом деле. Нога или какая-либо другая часть тела, например рука, рот,

## 71

язык, кажутся огромными, а остальное тело ощущается как придаток к данной гипертрофированной части<sup>51</sup>. Стены комнаты кажутся удаленными на 150 метров, а позади них простирается пустота. Поднятая рука кажется такой же высокой, как стена. Внешнее пространство и телесное пространство разъединены в том смысле, что субъект ощущает, что “один размер съедается другим”<sup>52</sup>. В некоторых ситуациях, когда движение не может быть отслежено, а человеку кажется, что он каким-то волшебным образом перемещается из одного места в другое<sup>53</sup>, субъект ощущает свое одиночество и заброшенность в пустом пространстве. “Он жалуется на то, что все, что он может увидеть, — только лишь пустое пространство между вещами. Объекты в какой-то степени еще здесь, но совершенно непривычным образом...”<sup>54</sup> Человек напоминает марионетку, он выполняет свои движения как во сне, слишком замедленно. Листья на деревьях теряют свою индивидуальную структуру; каждая точка на листе имеет то же самое значение, как и любая другая<sup>55</sup>. Приведем высказывание одного шизофреника: “В саду щебечет птичка. Я ее слышу и знаю, что она щебечет. Но мне кажется, что птичка и ее щебетание — две вещи, слабо связанные друг с другом. Существует пропасть между ними, как будто бы птичка и ее щебетание не имеют ничего общего друг с другом”<sup>56</sup>. У другого шизофреника отсутствует “понимание” часов, то есть переход стрелок из одной позиции в другую. Он не может связать это движение с ходом механизма, с “работой” часов<sup>57</sup>. Однако эти нарушения не воздействуют на восприятие как способ познания мира. Увеличенные части тела, уменьшенные до предела объекты не устанавливаются и не утверждаются в качестве таковых. Для больного стены комнаты удалены друг от друга отнюдь не тем же образом, каким края футбольного поля удалены друг от друга в восприятии психически здорового человека. Субъект отлично понимает, когда касается ног рукой, что его ноги и его собственное тело остаются в том же самом пространстве. Несмотря на то, что пространство — “пусто”, все объекты восприятия находятся именно “здесь”. Указанные нарушения не предоставляют информации, которая может быть извлечена из восприятия, а открывают под “восприятием” более глубинную жизнь сознания. Даже в той ситуации, когда существует ошибка восприятия, как в случае с движением, который мы рассматривали, перцептуальная ущербность проявляется только лишь как экстремальный случай более общего нарушения процесса взаимоотношения феноменов друг с другом. Существует птица, и существует щебет, но птица больше не щебечет. Существует движение часовых

## 72



стрелок, и существует часовая пружина, но часы больше не “идут”. Подобным образом определенные части тела становятся гипертрофированными, а смежные с ними объекты, наоборот, уменьшаются в размере, поскольку отсутствует системообразующая целостность картины. Таким образом, если мир распадается на части или изменяет свое местоположение, то это происходит потому, что чье-либо тело перестает быть познающим телом и перестает связывать все объекты в единстве собственного горизонта видения. Эта утрата телом своих оснований в организме должна быть соотнесена с разрушением времени, которое, замыкаясь в себе, теряет свою направленность в будущее. Шизофреник сетует: “Когда-то я был человеком, обладающим живым телом и душой, а теперь я ощущаю себя каким-то непонятным существом... Теперь у меня остался только организм, а душа моя мертва... Я что-то слышу и вижу, но ничего больше не знаю, и сама жизнь теперь становится для меня проблемой... Я теперь пребываю в вечности... На деревьях качаются ветки, какие-то посторонние люди входят в комнату, но для меня время остановилось... С моей мыслью произошли какие-то изменения, утрачена ее стилистика... Что же есть будущее? Ведь оно не достижимо... Все размыто... Все монотонно: утро, день, вечер, прошлое, настоящее, будущее. Все неизменно повторяется снова и снова”<sup>58</sup> Восприятие пространства не является каким-то обособленным классом среди “состояний сознания” или его актов. Его модальности всегда являются выражениями целостной жизни субъекта и выражениями энергии, за счет которой он направлен в будущее, опосредованный своим телом и своим миром<sup>59</sup>.

Итак, мы приходим к заключительному этапу нашего исследования. Переживание пространственности непосредственно связано с нашим вживанием в мир. Для каждой модальности этого вживания всегда должна существовать изначальная пространственность. Например, когда мир ясных и артикулированных объектов упраздняется, наше перцептуальное бытие порывает со своим миром и разворачивает пространственность в отсутствие вещей. Именно это и происходит ночью. Ночь не является объектом нашего представления. Я окутан ею, и она пронизывает все мои чувства, притупляя воспоминания и разрушая мою личностную идентичность. Я больше не прибегаю к помощи перцептуального взглядывания, посредством которого видны очертания объектов, движущихся на расстоянии. Ночь не имеет очертаний, она вступает со мной в контакт, а ее единство хранит в себе тайну. Ночные крики и даже

## 73

освещенный человек вдалеке отчетливо не различимы, несмотря на то, что впоследствии они предстанут во всей своей целостности. В данном случае мы фиксируем чистую глубину, глубину — в отсутствие переднего и заднего фона, без поверхностей и без какого-либо расстояния, отделяющего их от меня<sup>60</sup>. Пространство в целом удерживается в рефлексии мышлением, объединяющим его части друг с другом. Тем не менее мышление в этом случае не возникает из ничего. Наоборот, его источник — в сердцевине ночного пространства, с которым я нахожусь в единстве. Усталость, которую чувствует ночью психопат, обусловлена тем фактом, что именно ночь заставляет нас понять свою случайность, беспочвенность. Ночь дает постоянный импульс, заставляющий нас стремиться к ощущению собственной укорененности и утрате себя в вещах при отсутствии какой-либо гарантии их обнаружения. Однако помимо ночных переживаний существует еще более сильное переживание нереальности своего состояния. Когда я ночью иду наощупь по комнате, во мне сохраняется общее впечатление от окружения, полученное в дневное время. Во всяком случае, ночь включена в общую структуру

природы, и всегда остается нечто гарантированное и известное даже в этом беспросветном черном пространстве. С другой стороны, во сне я сохраняю мир как представление только для того, чтобы поддерживать дистанцию, отделяющую его от меня, и возвращаюсь к субъективным источникам своего существования. Фантазмы сновидений еще более явно открывают ту тотальную пространственность, в рамках которой запечатлевается явное пространство и наблюдаемые объекты. Обратимся, например, к теме взлета и падения, постоянно встречающейся как в снах, так и в мифологии и в поэзии. Хорошо известно, что появление этих тем в сновидениях может быть обусловлено соответствующим состоянием дыхания или сексуальными желаниями. Это — первый шаг к тому, чтобы придать жизненное, сексуальное значение верху и низу. Однако эти объяснения ничего не дают для понимания переживаний взлетов и падений в состоянии сна, поскольку при пробуждении эти переживания не обнаруживаются в видимом пространстве, а ассоциируются с желанием и дыханием. Мы должны понять, почему в данном случае спящий наполняет физиологические факты дыхания и желания наряду с общим и символическим значением, когда видит их во сне только в образной форме — например, в образе огромной, парящей птицы, взмахивающей крыльями, затем падающей и в результате превращающейся в кучку пепла. Необходимо понять, каким образом дыхательные и сексуальные события,

## 74

происходящие в состоянии сна в объективном пространстве, извлекаются из него и помещаются в иную, отличную ситуацию. Но мы никогда не достигнем понимания, если не наделим тело символическим значением, присутствующим даже в состоянии бодрствования. Соотношение наших эмоции, желания и телесных установок не определяется только лишь совокупностью связей и тем более отношениями по аналогии. Если я утверждаю, что нахожусь в подавленном состоянии, когда испытываю чувство разочарования, то мое утверждение обусловлено не только тем, что телесные действия, сопровождающие данное переживание и указывающие на упадок сил, соответствуют принципам, управляющим нервными механизмами; точно так же это утверждение зависит не только от того, что я открыл между объектами моего желания и самим желанием отношения, подобные отношениям, существующим между расположенным надо мной объектом и жестом моей руки, направленным на него. Между совершающимся в физическом пространстве движением, направленным вверх, и движением желания, обеспечивающим объективную основу этому направлению, возникает символическое взаимодействие, поскольку и то и другое движение выражает одну и ту же сущностную структуру нашего бытия, то есть бытия, характеризующего отношение к окружающей среде, по поводу которого уже установлено, что сама его структура, как таковая задает значение направлениям “верх” и “низ” в физическом мире. Размышляя о высокой или низменной морали, мы не распространяем на область идеального отношение, полное значение которого может быть найдено только в физическом мире. Мы используем значения направлений, которые, образно говоря, пробегают различные регионы и получают частные значения (пространственные, слуховые, духовные, ментальные и т. д.)<sup>61</sup>, используя значения друг друга. Фантазмы сновидений и мифологии, наиболее полюбившиеся образы или подлинно поэтическое воображение не определяются в своих значениях отношением знака и обозначаемого, подобного отношению, существующему между телефонным номером и именем абонента; действительно, они содержат в себе такое значение, которое не является понятийным, но направляет наше существование. Когда я во сне испытываю состояния

полета или падения, то целостное значение сновидения определяется ими в той мере, в которой эти состояния не отождествляются мной с их физическим проявлением в момент бодрствования. Я непременно должен принять во внимание все экзистенциальные следствия этих состояний. Птица, парящая над землей, падающая и превра-

75

щающаяся в кучку пепла, не совершает этих действий в физическом пространстве; в момент взлета и падения она захвачена экзистенциальным приливом, который она проникает. Она совпадает с пульсацией моего существования, она — его систола и диастола. Уровень этого прилива, в каждый момент времени, определяет пространство, населенное фантазмами, точно так же, как в состоянии бодрствования наше столкновение с миром обуславливает пространство, населенное реальной предметностью. Существует определение “верха”, “низа” и вообще места, которое предшествует “восприятию”. Жизненные и сексуальные порывы зачастую проявляются в своем собственном мире и пространстве. Примитивные народы, пребывая в мифологическом мире, не покидают этого экзистенциального пространства. Именно по этой причине сновидения имеют для них столь же большое значение, как и реальные восприятия. Мы можем говорить о существовании мифологического пространства, в котором направления и позиции определены местопребыванием в его аффективном бытийствовании. Для примитивного человека знание местонахождения родовой стоянки не связано с ее локализацией по отношению к определенному объекту, который бы служил для нее указателем, поскольку она сама выполняет ориентирующую функцию, являясь знаком всех знаков. Все наше познание устремлено к стоянке как естественному месту, находясь в котором, мы испытываем состояния определенного покоя или удовлетворения. Точно таким же образом я обладаю знанием о местонахождении своей руки, когда объединяю ее с двигательной силой, бездействующей в определенный момент времени, но которой я способен воспользоваться и заново открыть как свою собственную. Для прорицателя правое и левое являются воплощениями закона и запрета, точно так же как для меня правая рука и левая являются соответственно воплощениями моей ловкости и моей неуклюжести. И в сновидении, и в мифе с помощью направленного чувства, вызванного желанием, которое пугает наши сердца и от которого зависит наша жизнь, мы узнаем где должен быть найден феномен. Даже в состоянии бодрствования вещи зависят друг от друга. Проводя свои выходные в деревне, я счастлив забыть о работе и отрешиться от повседневных проблем; я обустроиваюсь, и деревня становится эпицентром моей жизни. Падение уровня воды в реке, сбор урожая кукурузы и орехов становятся моими собственными событиями. Однако когда друзья приезжают в деревню, чтобы увидеться со мной и сообщить парижские новости, или если радио и пресса говорят об угрозе войны, я чувствую, что мое

76

положение напоминает положение изгнанника, исключенного из реальной жизни и отторгнутого от мировых событий. Наше тело и наше восприятие всегда призывают рассматривать как центр мира именно ту окружающую среду, которая образует их фон. Однако окружающая среда не является необходимой для нашей собственной жизни. Я могу быть “где-то еще” в тот момент, когда нахожусь здесь, могу быть вдалеке от того, что люблю, и чувствовать себя вне какого-либо столкновения с реальным миром. Состояние мадам Бовари, особые формы ностальгии могут служить примерами

децентрированной жизни. С другой стороны, маньяк центрирован всегда, где бы он ни находился; “его ментальное пространство акцентуировано и высвечено, а мышление, чувствительное в отношении всех объектов представления, разбросано и зацикливается на их перестановке”<sup>62</sup>. Кроме того, физическое и геометрическое расстояние, устанавливаемое между мной и всеми вещами, определяется “жизненным” расстоянием, связывающим вещи друг с другом и привязывающим меня к вещам, которые, существуя для меня, поддаются моему учету. В каждый момент времени это расстояние измеряется всем “кругозором” моей жизни<sup>63</sup>. Иногда между мной и событиями происходит особая игра, гарантирующая сохранение моей свободы на протяжении того времени, пока я остаюсь вовлеченным в события. С другой стороны, жизненное расстояние — одновременно и минимально, и максимально. Большинство событий перестает рассматриваться мной в тот момент, когда я захвачен событиями, имеющими место в непосредственной близости. Словно ночь, они окутывают меня, похищая мою индивидуальность и свободу. Я в буквальном смысле задыхаюсь и чувствую, что мною завладели<sup>64</sup>. События мгновенно сгущаются. Больной чувствует ледяной порыв ветра, запах каштана и прохладу, вызванную дождем. Возможно, он скажет: “В это же время существует человек, который, гуляя под дождем и проходя мимо ларька, в котором жарятся каштаны, испытывает те же ощущения, что и я”<sup>65</sup>. Шизофреник, находящийся под наблюдением Минковского и деревенской сиделки, подозревает их в том, что они встречаются для того, чтобы обсуждать его поведение”<sup>66</sup>. Старая шизофреничка думает, что некто, напоминающий ей кого-то другого, знает ее<sup>67</sup>. Сужение жизненного пространства больного не оставляет ему какого-либо резерва и возможности выбора. Подобно пространству, причинность, предшествующая отношениям между объектами, основана на моем отношении к вещам. Сокращение причинно-следственного ряда в состоянии бреда<sup>60</sup> выражает способы сущест-

## 77

вования в той же степени, как и длинные последовательности причинно-следственных связей, устанавливаемые методическим мышлением<sup>69</sup>. “Переживание пространства тесно переплетается со всеми другими модусами существования и со всеми иными психическими данными”<sup>70</sup>. Чистое пространство — это пространство, не имеющее частей, в котором все объекты равнозначны и имеют равные права на существование, не только охватывается, но также и пропитывается другой пространственностью, подменяющей ее в ситуациях, связанных с болезненными отклонениями. Больной шизофренией, пораженный горным ландшафтом, через короткий промежуток времени начинает чувствовать исходящую от него угрозу. Несмотря на то, что особый интерес ко всему окружающему вырастает у него изнутри, он испытывает ощущение того, что проблема, на которую он не может отыскать ответа, была привнесена со стороны. Возникает такое впечатление, что будто бы какая-то чуждая сила похищает у него этот ландшафт, как если бы черное, безграничное небо заполнило голубизну вечернего неба. Это новое небо — пусто, “неуловимо, невидимо и наводит страх”. Оно проникает в осенний ландшафт, а иногда сам ландшафт движется в его сторону. По свидетельству больного, “переживание проблемы не прекращается с течением времени, оно либо затухает, намереваясь исчезнуть, либо нарастает с новой силой”<sup>71</sup>. Именно это второе пространство, рассекающее видимое пространство, непрерывно обуславливает наш собственный способ проектирования мира, а сомнения шизофреника фактически просто связаны с тем, что непрерывное проектирование начинает отделяться от объективного мира в той мере, в которой он присутствует в восприятии. Шизофреник больше не



существует в мировой целостности, а живет в своем индивидуальном мире, уже больше не совпадающем с географическим пространством. Он пребывает в “пространстве ландшафта”<sup>7</sup>-, а ландшафт сам по себе, непосредственно извлеченный из мировой целостности, выглядит обездоленным. Подводя итоги, можно сказать, что шизофреническое вопрошание проявляется в следующем: все поражает, выглядит абсурдным и нереальным, поскольку кажется случайным и поскольку мир более не гарантирован. Естественное же пространство, о котором говорит традиционная психология, наоборот, успокаивает и является самоочевидным; это происходит потому, что существование, нацеленное на него, впитывается в него, не осознавая себя.

Человеческое пространство может описываться бесконечно<sup>73</sup>. В связи с тем, что в этом описании всегда будут

78

проявляться недостатки, обусловленные объективирующим мышлением, то будет ли оно в таком случае иметь какое-либо философское значение? Указывают ли эти недостатки на то, что относится к структуре самого сознания, или же они просто даны нам в содержании человеческого опыта? Не являются ли различные пространства неотъемлемой частью сновидений, мифов или шизофренических состояний? Могут ли они существовать и мыслиться сами по себе, больше не предполагая, как условие возможности, геометрическое пространство, а заодно и чистое конституирующее сознание, развертывающее его? Левая сторона, которая в примитивном сознании ассоциируется с неудачей и симптомами болезней и которая, в отношении моего собственного тела, ассоциируется с неловкостью, приобретает специфическое значение направления только в том случае, если я с самого начала способен воспринимать ее в соотношении с правой стороной. Это соотношение, устанавливаемое между правым и левым, окончательно задает пространственное значение соответствующим терминам. Подобное соотношение не связано ни с чувством страдания, ни с чувством удовольствия, к которым “стремится” примитивный человек, находящийся в определенном пространстве, также как оно не зависит от ощущения боли, которое я испытываю в поврежденной ноге. Переживание страдания, удовольствия и боли локализуется в объективном пространстве, в котором должны быть обнаружены их эмпирические условия. Динамичное сознание свободно от всякого содержания и развертывает его в пространстве. В отношении подобного сознания содержание вообще не бывает где-либо локализовано. Рассматривая мифологическое переживание пространства и выясняя при этом, только то значение, которое оно имеет само по себе, мы никогда не смогли бы понять, что это переживание опирается на осознание единственного и объективного пространства, поскольку то, что не объективно и не единственно, не является пространством. Может быть, сущность пространства заключается в абсолютной “внеположенности”, которая соотносится с субъективностью, одновременно отрицая ее? Должна ли эта сущность охватывать любое воображаемое бытие? Можно ли сказать, что если мы намереваемся установить нечто вне ее, то, уже самим этим фактом это нечто вступает с ней в отношение и, следовательно, полагается в ней? Когда спящему снится сон, дыхательные движения и сексуальные стимулы не учитываются, эти действия освобождаются от оков, которые связывают их с миром, и протекают в виде сновидений. А что же он в действительности видит? Обязаны ли мы верить его

79



объяснениям? Если бы он осознавал то, что видит, и понимал свое сновидение, он бы проснулся; сексуальность в тот же момент нормализовалась, а чувство беспокойства, сопровождаемое соответствующими фантомами, вызванными затруднением дыхания, возросло бы в значительно большей степени, чем обычно. Претензии таинственного пространства, вторгнувшегося в мир шизофреника, на то, чтобы быть пространством, не обоснованы, так как оно не связано с чистым пространством. Если больной настаивает на том, что это таинственное пространство существует и действительно его окружает, мы должны задать ему вопрос о том, “где” оно находится. В попытках локализовать этот фантом, больной будет от него избавляться. Допуская, что объекты постоянно присутствуют, больной, наряду с чистым пространством, использует такие средства, которые изгоняют призраки и обеспечивают возврат к повседневному миру. Точно так же, при попытке обосновать геометрическое пространство, включая его внутримировые отношения, с использованием изначальной пространственности, пространственности существования, игнорируется тот факт, что мысль осознает только саму себя или вещи, что пространственность субъекта не может быть воспринята. Строго говоря, подобный способ обоснования лишен какого-либо смысла. Мы попытаемся показать, что изначальная пространственность не имеет тематического или эксплицитного значения и растворяется в объективистском мышлении. Однако эта пространственность *обладает* не тематическим, а имплицитным значением, которое является значением не в *меньшей* степени, поскольку объективистское мышление само “натянута” на дорефлексивное мышление. Это значение присутствует как эксплицитное выражение дорефлексивного сознания таким образом, что даже радикальная рефлексия не может его тематизировать и рассматривать в качестве сущности, подобной миру или пространству, которые установлены параллельно мыслящему о них не-темпоральному субъекту. Мы должны возвратиться к тематизирующему акту и рассмотреть его совместно с принадлежащими ему горизонтами, задающими его значение. Если рефлексия заключается в непосредственном поиске некоторого фиксированного или осмысленного состояния, она не может ограничивать себя внутри сферы объективирующего мышления, а должна исследовать те тематические акты, которые определяют объективирующую мысль, восстанавливая ее контекст. Иными словами, объективирующая мысль отвергает феномены, сопровождающие сновидения, мифы и существование вообще, поскольку она демонстрирует свою полную неспособность

## 80

ясно мыслить о них. Для такого типа мышления значением обладают лишь такие феномены, которые могут быть тематизированы. При таком подходе отвергается факт или реальность, если они не отвечают принципам возможности и самоочевидности, хотя не берется в расчет то, что сама очевидность основана на факте. Аналитическая рефлексия убеждена в том, что понимает переживания человека, видящего сон, или переживания шизофреника намного лучше тех, кому они принадлежат. Кроме того, философ верит в то, что в рефлексии он более отчетливо, чем в самом восприятии, знает о содержании своего восприятия. И, находясь под давлением этих обстоятельств, он способен отвергнуть человеческое пространство как явление, затемняющее единственное и истинное объективное пространство. Однако даже в том случае, если философ осознает, что его понимание превосходит понимание человека, непосредственно находящегося в состоянии сна, понимание шизофреника или понимание, которое имеет место в момент самого восприятия, он лишается права с абсолютной истинностью настаивать на том, что понимается им как самоочевидное, поскольку сомневается или в

показаниях других людей, свидетельствующих о своем опыте, или в своем собственном восприятии. Существует два способа освоения пространства, которые мы не можем одновременно использовать. Либо человек в момент переживания осознает то, что переживает, и об этом свидетельствуют его показания, как в случае с человеком, видящим сон, шизофреником или субъектом непосредственного восприятия, а мы должны просто принять то содержание восприятия, которое фактически выражается в их языке. Либо человек в момент переживания не рассуждает о его содержании, и в этом случае проверка на самоочевидность невозможна. Намереваясь выявить позитивное значение переживаний, имеющих место в сновидениях, мифах или непосредственных восприятиях, и вновь рассмотреть различные пространства в рамках геометрического пространства, мы были бы вынуждены ради осуществления подобной цели отрицать то, что люди вообще когда-либо спят, что они могут сойти с ума и что они способны иметь реальные и ясные восприятия чего-либо. В связи с тем, что нами допускается существование по крайней мере таких многообразных нерелексивных форм, как сновидения, состояния безумия и непосредственное восприятие (да и как бы мы могли этого не допустить, если намереваемся выделить в свидетельствах сознания нечто значимое, то, без чего невозможна истина?), мы не имеем права сводить все переживания к единственному миру, а все модальности сущест-

## 81

вования — к единственному сознанию. Осуществляя подобный подход, мы обязаны обратиться, как к высшему апелляционному суду, которому должны быть представлены на рассмотрение сознание восприятия и сознание иллюзий, к некоторой самости, более близкой мне, чем та самость, которую изобретает мое сновидение или восприятие тогда, когда я нахожусь в их власти, и которая обусловлена истинной субстанцией сновидения и восприятия в тот момент, когда они мне являются. Однако различие между явлением и реальностью само по себе не имеет никакого значения ни в мире мифа, ни в болезненном состоянии, ни в мире ребенка. Миф удерживает сущность в мире явлений; мифический феномен не является репрезентацией, а есть подлинное присутствие. Демон дождя присутствует в каждой капле, падающей после заклинания, подобно тому, как душа присутствует в каждой части тела. В этом случае каждое “воплощение” демона становится инкарнацией<sup>4</sup> и каждая сущность определяется не столько с точки зрения своих “свойств”, а скорее с точки зрения физиогномических характеристик. В случае детского или примитивного анимизма ребенок или человек, принадлежащий примитивной культуре, не могут воспринимать объекты, которые мы пытаемся, как говорит Конт, объяснить с помощью интенций или форм сознания, поскольку сознание, так же как и объект, является принадлежностью конституирующего мышления; вещи воспринимаются как инкарнация того, что они выражают, и человеческие смыслы накладываются на них, буквально присутствуя в их значении. Скользящая тень и скрипящие ветви дерева, обладая определенными значениями, представляют опасность для тех, кто является источником этих значений<sup>75</sup>. Если мифологическое сознание еще не обладает понятием вещи или понятием объективной истины, то как в этом случае оно может подвергнуть критической проверки то, о чем оно думает и что переживает? Где оно может найти точку опоры для того, чтобы остановиться и начать осознавать себя в качестве чистого сознания? Каким образом это сознание начнет воспринимать реальный мир, не принимая в расчет свои собственные фантазии? Шизофреник чувствует, что ветка, находящаяся за окном, начинает приближаться и в конце концов вонзается в его голову. Однако при этом он постоянно осознает то, что ветка находится “где-то там” и

существует независимо от него<sup>76</sup>. Выглянув в окно, больной будет воспринимать ее, несмотря на свои патологические ощущения. Ветка в значении, идентифицируемом в эксплицитном восприятии, никогда не “находится” в голове больного как нечто материальное. Однако

## 82

в представлении больного голова — не объект, который может видеть каждый и который он сам способен увидеть в зеркало. Голова выступает в качестве конечности, наделенной способностью слышать и видеть. Больной чувствует голову в верхней части своего тела; она — условие, которое, за счет зрения и слуха, соединяет его со всеми объектами. Подобным образом ветка, данная в ощущениях, есть только лишь оболочка или фантом. Взгляд сосредоточен на реальной ветке как твердой и колющей сущности, нашедшей свое воплощение в этих фантазиях; она выдвигается из окна, оставляя там только свою безжизненную оболочку. Поскольку больной придерживается только тех данных, которые не опровергают его переживаний, он не находится в конфликте с эксплицитным восприятием, а поэтому обращение к нему не способно вывести его из этого состояния. “Слышите ли вы то, что слышу я?” — спрашивает больная психиатра и с чувством обреченности приходит к заключению: “Только я одна слышу эти голоса”<sup>77</sup>. Нормальный человек защищен от галлюцинации не своими критическими способностями, а структурой своего пространства. Объекты расположены перед ним и затрагивают его, как сказал Мальбранш об Адаме, в той степени, в которой они сохраняют дистанцию по отношению к нему. Причина галлюцинаций и мифов заключена в сужении непосредственно переживаемого пространства. Укорененность вещей в нашем теле, непосредственная близость объекта, единство человека и мира, то есть то, к чему вновь пытается обратиться философское сознание, — в действительности не исчезает, но подавляется повседневным восприятием или объективным мышлением. На самом деле, если я рефлексирую по поводу осознанных позиций и направлений в мифе, сновидении и непосредственном восприятии, если я полагаю и устанавливаю их в соответствии с методами объективного мышления, я вновь обнаруживаю в них отношения геометрического пространства. Однако нельзя, основываясь на этом, утверждать, что указанные отношения могут быть обнаружены там заранее, поскольку изначальная рефлексия на это не указывает. Мы поймем значение мифологического и психопатологического пространства только тогда, когда возродим их в собственном переживании, в собственном актуальном восприятии, в таких взаимоотношениях субъекта и мира, которые не принимаются в расчет аналитической рефлексией. Необходимо осознать, что “экспрессивные переживания” лежат в основании “актов, наполняющих чувственным содержанием” теоретическое и устанавливающее мышление; они — экспрессивные значения, предшествую-

## 83

щие знакам, и выступают, в конечном счете, в качестве символической “беременности” формы содержанием, лежащей в основании любого подведения содержания под форму<sup>78</sup>.

Дает ли это оправдание психологизму? Поскольку количество разнообразных пространств совпадает с количеством различных пространственных переживаний, возможна ли изоляция каждого отдельного типа субъективности и в конечном счете

каждого отдельного сознания в рамках нашей собственной индивидуальной жизни, если мы не предполагаем заранее, что в детском, болезненном или примитивном переживании уже присутствуют формы взрослого, нормального или цивилизованного переживания? Не подменили ли мы рационалистическое *cogito*, открывающее во мне универсальное, конституирующее сознание, психологическим *cogito*, сохраняющим свою невыразимость в рамках жизненного опыта? Разве мы не определяли субъективность как идентичность каждой личности в данном опыте? Может быть, в этом случае исследование естественного пространства и врожденного опыта в целом, предшествующего своей объективации, и стремление детально рассмотреть значение самого переживания оканчиваются, говоря языком феноменологии, вместе с отрицанием бытия и значения? Может быть, это просто видимость и мнение, скрытые под маской феномена? Не связан ли источник подобного знания со стремлением оправдать замкнутость сумасшедшего в своем безумии, и не возвратит ли нас последнее слово этой мудрости к муке бездействия и одиночеству субъективности? Эти сомнения необходимо рассеять. Мифологическое сознание, сознание сновидения, состояние безумия и непосредственное восприятие не замкнуты герметично внутри себя. Они не являются маленькими островками опыта, отрезанными друг от друга, которые невозможно покинуть. Мы отказываемся рассматривать геометрическое пространство как имманентное мифологическому пространству и вообще отказываемся подчинить целостность опыта абсолютному сознанию, которое определяло бы его место в общей структуре истины, поскольку, если единство опыта понимать подобным образом, то это не будет способствовать его разностороннему пониманию. Именно мифологическое сознание действительно открыто горизонту всех возможных объективаций. Примитивный человек живет не только своими мифами; он существует на фоне воспринимаемой и хорошо артикулированной окружающей среды, что позволяет вести активную повседневную жизнь, заниматься рыболовством и охотой, поддерживать отношения с цивилизован-

## 84

ными людьми. Тем не менее, даже растворяясь в повседневной жизни, миф сохраняет значение, идентифицируемое примитивным человеком, поскольку миф формирует целостность мира, в которой каждый элемент находится в значимых отношениях с остальными элементами. На самом деле мифологическое сознание не является сознанием какой-либо вещи. Можно сказать, что в отношении субъективности оно представляет собой поток, который никогда не может остановиться и поэтому не может осознать самого себя. В отношении объекта мифологическое сознание не задает предварительные условия, сводимые к определенному количеству свойств, которые могут быть изолированы друг от друга, фактически сохраняя при этом присущие им взаимосвязи. Однако оно вообще не было бы сознанием чего-либо, если бы не возрождалось в каждой точке своей пульсации. Мифологическое сознание не существует вне своей нозматики. Однако если оно исчезает вместе со своей нозматикой и не предполагает предварительной объективации, оно не кристаллизуется в мифах. Мы пытаемся спасти мифологическое сознание от тех преждевременных рационализаций, которые, как, например, у Конта, затемняют сущность мифа, поскольку рассматривают его как объяснение мира, предвосхищающее науку. Тем временем миф является проекцией существования и выражает специфику человеческого переживания. Понимание мифа нельзя отождествлять с верой в него. Истинность мифа не может быть установлена феноменологией мышления, демонстрирующей его роль в достижении осознания и



обосновывающей в конечном счете его собственное значение и назначение, которое он имеет для философа.

Подобным образом, в состоянии сна сновидение не идентифицируется как сновидение; если же я принимаю его в расчет, то это свидетельствует о том, что я нахожусь в состоянии бодрствования. В состоянии сна мы не утрачиваем мир, расположенный перед нами; и несмотря на то, что пространство сновидения изолируется или отделяется от пространства чистого мышления, оно использует все его артикуляции. Даже в течение сна мир продолжает преследовать нас, затрагивая тот мир, который нам снится. Точно так же действительный мир окружает мир безумного состояния. Однако невозможность полного обособления частной области за пределами фрагментов макрокосма совсем не обязательно рассматривать только на примере болезненных состояний, сновидений или состояний безумия. Можно сказать, что пограничные состояния, такие, как меланхолия или влечение к смерти, вырывающие из пребывания здесь, точно

## 85

так же продолжают использовать структуры бытия-”-мире и заимствовать у них элементы бытия, совершенно необходимые в отношении его собственного отрицания. Эта связь между субъективностью и объективностью, которая существует уже в мифологическом сознании и сознании ребенка и сохраняется в сновидениях и состояниях безумия, должна быть обнаружена *a fortiori*, и в нормальном опыте. Я никогда полностью не пребываю в различных аспектах человеческого пространства; однако всегда изначально укоренен в естественном, не человеческом пространстве. Прогуливаясь по *Place de la Concorde*, я чувствую, как мной овладевает Париж. Мой взгляд останавливается на камне из стены Тюильри, парк незаметно выпадает из моего поля зрения, в котором ничего не остается кроме камня — камня, лишённого истории. Более того, мой взгляд может быть захвачен его желтизной, его песчаной поверхностью. В этом случае исчезает все, даже камень, а то, что остается, — игра света на неопределенной субстанции. Мое целостное восприятие не является результатом сложения отдельных восприятия, поскольку оно всегда способно раствориться в них. Благодаря привычке, тело обеспечивает мою включенность в человеческий мир. Это происходит только за счет проектирования меня внутрь естественного мира, который всегда находится в основании другого мира, подобно тому, как холст лежит в основании картины, делая возможным ее появление. Если и существует восприятие предмета желания в желании, предмета любви в любви, того, что составляет предмет ненависти в ненависти, то такое восприятие всегда формирует лишь незначительное окружение чувственных центров и всегда может быть обнаружено в чувственности, которая является его верификацией и отвечает за его полноту. Мы можем говорить о том, что пространство экзистенциально, а существование пространственно. Посредством своей внутренней необходимости существование открыто “внешнему” таким образом, что всегда есть возможность говорить о ментальном пространстве как о “мире значений и объектов мысли, которые конституируются с точки зрения этих значений”<sup>79</sup>. Человеческое пространство конституируется на основе естественного пространства. Оно не представляет собой, говоря языком Гуссерля, “объективирующие акты”<sup>80</sup>, а основывается на них. Новизна феноменологии заключается не в отрицании единства опыта, а в обнаружении его иного основания, отличного от основания, существовавшего в классическом рационализме. Объективирующие акты не являются репрезентациями, а



изначальное естественное пространство не есть геометрическое пространство. Единство опыта

86

не обеспечивается некоторым универсальным мыслителем, априорно определяющим его содержание и гарантирующим то, что мое знание о нем исчерпывающее и я владею им в полной мере. Опыт предвосхищается горизонтами возможной объективации и освобождает от любого изолированного местоположения только потому, что он связывает меня с миром природы или миром в себе, который объемлет все возможные позиции. Мы должны найти способ, благодаря которому сможем, единым усилием и непосредственно, понять то, каким образом существование проектирует окружающие миры, которое, скрывая от меня объективность, в то же самое время стремится к ней как к цели, определяемой телеологией сознания, и выбирает эти “миры” на фоне одного-единственного естественного мира.

Если мифы, сны и иллюзии возможны, то недостатки очевидности при восприятии реальности должны относиться не только к объекту, но и к субъекту. Часто утверждают, что сознание по определению не допускает разделения на явление и реальность, и с помощью этого пытаются доказать, что в нашем самосознании явление совпадает с реальностью. Если я осознаю, что нечто вижу или чувствую, то я, несомненно, это вижу или чувствую, независимо от того, что могло бы быть истинным в отношении внешнего объекта. В данном случае реальность выступает в своей сущности, а реальное бытие и явление суть одно и то же, и не существует иной реальности, отличающейся от явления. Если бы это было верным, то мы могли бы утверждать, что иллюзия и восприятие не отличаются друг от друга, мои иллюзии должны быть восприятиями имеющегося объекта, а мои восприятия — восприятиями реальных галлюцинаций. Истинность должна быть включена в восприятие, а ложность — в иллюзию, в качестве некоторой внутренней характеристики, в виде свидетельств других чувств, сопровождающих последующие стадии опыта, или других людей, но которые должны оставаться лишь вероятным и поэтому ненадежным критерием. Мы никогда не должны осознавать восприятие и иллюзию как таковые. Если целостное бытие моего восприятия и целостное бытие моей иллюзии определяются тем способом, с помощью которого они являются, тогда истинность, определяющая восприятие, и ложность, определяющая иллюзию, должны равным образом отличаться друг от друга. Следовательно, между ними будет существовать структурное различие. *Истинное* восприятие будет просто истинным *восприятием*. Иллюзия вообще не будет являться восприятием; а достижение очевидности должно быть связано с движением от восприятия как изначального факта

87

видения и ощущения к восприятию как конституированию объекта. Прозрачность сознания обуславливает имманентную и абсолютную очевидность объекта. То же самое относится к природе иллюзии, когда она не осознается в качестве таковой; воспринимая нереальный объект, я с необходимостью должен обладать способностью, позволяющей утратить ощущение его нереальности. Однако должно оставаться, по крайней мере, неосознанное ощущение ложности восприятия, ощущение того, что иллюзия не является тем, чем она кажется, и что о реальности акта сознания можно говорить только за пределами этого явления.

Должны ли мы в этом случае разделять явление и реальность внутри субъекта? Трудность заключается в том, что в какой-то момент между ними может возникнуть неустранимая брешь. Тогда самые ясные явления могут стать ошибочными, а разговор об истинности лишен смысла. Мы не стоим перед выбором между философией имманентного или рационализмом, который принимает в расчет только восприятия и истинность, и философией трансцендентного или абсурдного, принимающей в расчет только иллюзию и ошибку. Мы знаем, что ошибки существуют только потому, что истина уже изначально предполагается, и с ее помощью мы корректируем ошибки и идентифицируем их в качестве таковых. Точно так же эксплицитное осознание истины не сводится к простому существованию внутри нас неизменной идеи и нашей непосредственной веры в нее. Оно предполагает вопрошание, разрыв с непосредственной данностью и коррекцию любой возможной ошибки. Любая форма рационализма допускает, что существует хотя бы одно абсурдное положение, которое может быть сформулировано в виде тезиса. В любой философии абсурда за абсурдом признается хотя бы некоторое значение. Я могу находиться в состоянии абсурда только в том случае, если я приостанавливаю все суждения или, подобно Монтеню или шизофренику, нахожусь в состоянии такого вопрошания, при котором я даже не обязан формулировать вопрос, поскольку любой определенный вопрос должен подразумевать ответ. Другими словами, если я не нахожусь лицом к лицу с истиной или с ее отрицанием, а нахожусь вне истинности или в состоянии двусмысленности, то я сталкиваюсь с актуальной затемненностью своего существования. Таким образом, я остаюсь в сфере абсолютной самоочевидности только в том случае, если отказываюсь высказывать какие-либо утверждения или принимать нечто как гарантированное. Если же, как говорит Гуссерль, я нахожусь в состоянии удивления, которое вызвано окружающим миром<sup>81</sup>, то вы-

## 88

является поток мотивации, удерживающих меня в мире и характеризующих мою жизнь как эксплицитно осознанную. Пытаясь перейти от состояния вопрошания к состоянию утверждения и выразить себя *a foruorl*, я вычленяю неопределенную совокупность мотивов внутри акта сознания и возвращаюсь к имплицитному, то есть двусмысленному, и свободной игре мира<sup>82</sup>. Абсолютный контакт с самим собой, тождество бытия и явления невозможно установить сознательно, они могут быть только пережиты, поскольку предшествуют любому утверждению. Следовательно, и самоочевидность и абсурд в одинаковой степени невыразимы и пусты. Переживание абсурдности и переживание абсолютной самоочевидности взаимообусловлены и даже неразличимы. Абсурд проявляется в мире только в том случае, если от абсолютного сознания требуют непрерывной дифференциации тех значений, с которыми оно имеет дело, но, с другой стороны, это требование связано с конфликтом между самими значениями. Абсолютная самоочевидность и абсурд эквивалентны не только в качестве философских положений; в равной мере они эквивалентны и как переживания. Рационализм и скептицизм находят себе пищу в действительной жизни сознания, которую, несмотря на свой гиперкритицизм, принимают без доказательств и без которой их нельзя было бы не только принять, но даже понять. Относительно этой жизни невозможно сказать все *имеет значение* или все *бессмысленно*, можно сказать только то, что значение есть. Как говорил Паскаль, доктрины могут иметь изобилие противоречий, и, тем не менее, на первый взгляд производят впечатление ясности и значительности. Истина просматривается только на фоне абсурдности. Таким образом, абсурдность, которую

телеология сознания намеревается перевести в истину, является первичным феноменом. Утверждение о том, что представление и реальность в сознании совпадают или, наоборот, являются различными, тождественно утверждению о том, что само сознание о чем-либо выпадает из рассмотрения даже в качестве представления. Такова подлинная природа *cogito*. Сознание нечто осознает, нечто демонстрирует себя; существует то, что называют феноменом. Сознание не полагает, но и не игнорирует само себя. Оно не *скрыто* от себя; а это значит, что в сознании — нет ничего такого, что не сообщало бы о себе определенным образом, даже при отсутствии потребности в явном осознании. Представление в сознании — не бытие, а феномен. Поскольку *cogito* предшествует установлению истины и ошибки, оно является условием их возможности. Жизнеспособно только то, что

89

существует с моей помощью. Я не игнорирую подавленные чувства, и в этом смысле бессознательное не существует. Однако то, чем я способен наполнить свои переживания, не ограничено вещами, данными в представлении; мое бытие не сводится к тому, что проявлено эксплицитно и непосредственно меня затрагивает. То, что только жизнеспособно — амбивалентно; например чувства, не имеющие названия, или неподлинны состояния бытия, привычка к которым полностью не утрачена. Разница между иллюзией и восприятием внутренняя, и истина восприятия может быть прочитана только в том случае, если исходить из самого восприятия. Я могу обознаться; например, принять солнечный зайчик в отдалении за камень. Следовательно, нельзя сказать, что камень виден в том же смысле, в котором я должен был бы видеть пятно света, если бы подошел ближе. Камень, так же как и остальные вещи, находящиеся на расстоянии, появляется в поле смешанной структуры, в котором взаимосвязи явно еще не различимы. В этом смысле иллюзия, подобно образу, не наблюдаема. Это означает, что она пока не завладела моим телом, и я могу осознать и объяснить ее. Но, тем не менее, я способен этим пренебречь и впасть в иллюзию. Неверно было бы сказать, что ошибиться невозможно, а ощущения, по крайней мере, не оставляют места для сомнений, если ограничивать себя тем, что действительно видишь. Каждое ощущение уже несет в себе значение, зависящее от того, насколько ясен или темен его контекст. Чувственные данные изменяются в тот момент, когда я перехожу от восприятия иллюзорного камня к восприятию действительного пятна света. Если бы ощущения исключали ошибку, то безошибочными были бы и восприятия, а иллюзия была бы невозможна. Я вижу камень, который в действительности иллюзорен, в том смысле, что мое целостное перцептуальное и моторное поле закрепляют за солнечным зайчиком значение “камень на тропинке”, и я уже готовлюсь к тому, чтобы почувствовать под ногами его гладкую и твердую поверхность. Фактически невозможно отличить правильное восприятие от иллюзорного, если использовать способ, аналогичный тому, с помощью которого соответственно различаются адекватная и неадекватная мысль. Мое утверждение о правильности восприятия основывается на том, что тело находит определенную поддержку в зрительном поле. Однако это вовсе не означает, что подобная поддержка каким-либо образом охватывает все. Она была бы таковой только в том случае, если бы мое состояние сводилось только к состоянию артикулированного восприятия всех возможных в принципе внутренних и внешних

90

горизонтов объекта. В переживании истинности восприятия я допускаю, что его адекватность может быть исследована более детально. Я начинаю доверять миру. Восприятие непосредственно привносит веру в целостность будущих переживаний, но осуществляет это в настоящем, которое не дает абсолютных гарантий на будущее. Восприятие устанавливает веру в мир. Оно — обнаружение мира, который определяет возможность перцептуальной истины. Мир, таким образом, позволяет нам “вычеркнуть” предшествующую иллюзию, рассматривая ее как нереальную и пустую. Если боковым зрением я вдруг увидел, что будто бы большое тело движется в некотором отдалении, задевая края моего визуального поля, и концентрируюсь в этом направлении, фантазм отступает и занимает положенное ему место; это только что-то мелькнуло перед глазами. *Я думал, что заметил тень, а сейчас понимаю, что это только мелькание.* Я привержен миру, и это обеспечивает возможность вариаций в *cogito*, возможность предпочесть одно *cogito* другому и достичь истинности в мышлении за пределами представления. В каждый момент переживания иллюзии мне предоставлялась возможность коррекции, так как иллюзия, несмотря на то, что она противоположна устойчивому явлению, также основана на вере в мир и находится от нее в зависимости. Иллюзия не преграждает мне доступ к истине, поскольку бытие раскрывает горизонт возможных верификаций. Однако по этой же самой причине я не застрахован от ошибки, поскольку мир, который я стремлюсь постигнуть в каждом явлении и который наделяет явления обоснованно или не обоснованно определенным значением истины, не обеспечивает их необходимости.

---

### Примечания:

Перевод В. А. Суровцева и Е. А. Наймана второй главы второй части книги М. Мерло-Понти “Феноменология восприятия” выполнен по изданию: М. Merleau-Ponty *Phenomenologie de la perception*. — Paris: Gallimard, 1945. P.281-344.

1. Под классической концепцией интенциональности мы понимаем концепцию, которая представлена в Р. Lachize-Rey *L'idealisme kantien*, сходную с Кантовской, или концепцию Гуссерля, относящуюся ко второму периоду его философствования (период *Идей*).
2. Stratton, *Some preliminary experiments on uision without inversion of the retinal image*.
3. Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*.
4. Такова, по крайней мере, имплицитная интерпретация Стрэттона.
5. Stratton, *Some preliminary experiments*, стр. 617.
6. Stratton, *Vision without inversion*, стр. 350.
7. Там же, стр. 346.
8. Stratton, *The spatial harmony of touch and sight*, стр. 492-505.

9. Там же.

10. Stratton, *Some preliminary experiments*, стр. 614.

11. Stratton, *Vision without inversion*, стр. 350.

12. Wertheimer, *Experimentelle Studien Über das Sehen von Bewegung*, стр. 258.

13. Там же, стр. 253.

14. Nagel, цитируется у Вертгеймера, там же, стр. 257.

15. *La Structure du Comportement*, стр. 199.

16. Изменение направления в акустических феноменах чрезвычайно трудно осуществить. Если мы, с целью достижения псевдофонии, устраиваем так, чтобы звуки, идущие слева, достигали правого уха ранее, чем левого, мы получаем инверсию слухового поля, которая сравнима с инверсией зрительного поля, представленной экспериментом Страттона. Даже после долгих тренировок экспериментируемые не могут “скорректировать” слуховое поле. Только с помощью слуха местоположение источника звука, в конце концов, устанавливается неверно. Оно устанавливается корректно, и кажется, что звук исходит от источника слева только в том случае, если объект и слышим, и видим одновременно. P. T. Young, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*.

17. Экспериментируемый, в эксперименте со слуховой инверсией, может вызвать иллюзию корректной локализации в тот момент, когда он видит источник звука, именно потому, что он сдерживает слуховые феномены и “живет” визуальными данными. P. T. Young, там же.

18. Stratton, *Vision without inversion*, первый день эксперимента. Вертгеймер говорит о “визуальном вертиго” (*Experimentelle Studien*, стр. 257-259). Мы сохраняем вертикальное положение в физическом смысле не из-за устройства скелета и даже не в результате регуляции

## 92

мышечного тонуса посредством нервной системы, а поскольку захвачены миром. Если подобная захваченность серьезно нарушена, тело разрушается и становится просто объектом.

19. Различие между глубиной вещей, находящихся в отношении ко мне, и расстоянием между двумя объектами устанавливается в Paliard, *L'illusion de sinnsteden el le probleme de l'implication perceptive*, стр. 400 и в E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, стр. 267-269.

20. Malebranche, *Recherche de la verite*, книга 1, часть IX.

21. Там же.



22. Paliard, указанное сочинение, стр. 383.
23. Koffka, *.Some problems of space perception*. Guilaume, *Trails de psychologie*, часть IX.
24. Другими словами, акт сознания может не иметь *причины*. Но мы предпочитаем не вводить понятие сознания, на которое заставляет обратить внимание гештальтпсихология, и которое мы, с нашей стороны, безоговорочно отвергаем. Мы будем придерживаться, с оговорками, понятия переживания.
25. Quercy, *Etudes sur l'hallucination, 11, La clinique*, стр. 154 и далее.
26. J. Gasquet, *Cezanne*, стр. 81.
27. Koffka, указанное сочинение, стр. 164 и далее.
28. Там же.
29. Глубина как пространственно-временное измерение впервые рассматривается в Straus, *Vom Sinn der Sinne*, стр. 302 и 306.
30. Husserl, см. *Prusenzfeld*, как оно определено в *Zeitbewusstsein*, стр. 32-35.
31. Там же.
32. Gelb и Goldstein, *Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächen-farben*.
33. Wertheimer, *Experimental Studien*, Anhang, стр. 259-261.
34. Там же, стр. 212-214.
35. Там же, стр. 221-233.
36. Там же, стр. 254-255.
37. Там же, стр. 245.
38. Linke, *Phanomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, стр. 653.
39. Там же, стр. 656-657.
40. Там же.
41. Там же, стр. 660.
42. Там же, стр. 661.
43. Wertheimer, указанное сочинение, стр. 227.

44. Идентичность движущегося объекта, говорит Вертгеймер, не является результатом предположения: “И здесь, и там это *должен* быть один и тот же объект” (там же, стр.187).

45. В действительности, Вертгеймер не распространяется о том, что восприятие движения непосредственно включает восприятие идентичности. Он указывает на это только имплицитно, когда обвиняет интеллектуализм, соотносящий движение с суждением, задающим идентичность, которое “*bliesst nicht direkt aus dem Eriebnis*” (стр.187).

46. Linke, при известных обстоятельствах, допускает (указанное сочинение, стр. 664-665), что предмет движения может быть не детерми-

93

нирован (например, когда при стробоскопическом представлении треугольник трансформируется в круг), что объект в движении не обязательно должен устанавливаться эксплицитным актом восприятия, что в восприятии движения на него просто “со-нацелены”, что он “со-понимается” и что, наконец, идентичность движущегося объекта, подобно единству воспринимаемой вещи, осознается посредством категориального восприятия (Гуссерль), в котором категория действует на бессознательном уровне. Понятие категориального восприятия еще раз ставит под вопрос целостность предшествующего анализа. Поскольку Linke доходит до того, что включает не-тетическое сознание в восприятие движения, — то есть, как мы уже видели, он отвергает не только *a priori* как сущностную необходимость, но также и Кантовское понятие синтеза — его работы соотносятся, и достаточно типично, с работами Гуссерля второго периода, в которых намечается переход от эйдетических методов или логицизма ранней стадии к экзистенциализму последнего периода.

47. Эту проблему невозможно поставить, оставаясь в рамках реализма (например, в рамках известного описания Бергсона). Многообразие вещей, рядоположенных внешним образом, Бергсон противопоставляет “сплавленное и взаимопроникающее многообразие” сознания. Он исходит из размытости и текучести сознания, как если бы оно было жидкостью, в которой растворены мгновения и позиции. В сознании он ищет элемент, действительно упраздняющий их рассеивание. Целостное действие моей руки демонстрирует пример движения, которое я не могу найти во внешнем пространстве, поскольку мое действие, рассмотренное в рамках внутренней жизни, раскрывает единство протяженности. Жизненный порыв, который Бергсон противопоставляет осмыслению, является для него опытом о “непосредственно данных”. Однако подобное решение неудовлетворительно. Пространство, движение и время невозможно прояснить с помощью раскрытия “внутреннего” пласта опыта, в котором их различия стираются и в *действительности* упраздняются. Это приводит к тому, что не остается ни пространства, ни движения, ни времени. Сознание моего жеста, если оно в самом деле является неделимым, больше вообще не является сознанием движения, но представляет собой непередаваемое состояние, которое ничего не может сказать нам о движении. Как говорил Кант, внешний опыт необходим для Внутреннего опыта, который реально непередаваем, поскольку лишен содержания.

Если, благодаря принципу непрерывности, прошлое все еще принадлежит настоящему, а настоящее уже в прошлом, нет никакого ни прошлого, ни настоящего. Если сознание накапливается как снежный ком, оно, подобно ему, всецело в настоящем. Если фазы движения постепенно поглощаются одна другой, нет никакого движения. Единство времени, пространства и движения не может образоваться через какое-либо объединение и не может быть осознано в каком-либо реальном действии. Если сознание является многообразием, кто тогда задает единство этого многообразия, для того, чтобы переживать его как таковое? Если сознание — это сплавливание, как оно приходит к осознанию многообразных моментов, которые оно сплавливает вместе? Вопреки Бергсоновскому реализму, Кантовская идея синтеза кажется более уместной, и сознание как агент этого синтеза не должно

94

ассоциироваться с любой вещью вообще, даже с жидкостью. То, что для нас первично и непосредственно,— это поток, который распространяется вовне подобно жидкости, но который, в деятельном смысле, порождает *себя*. Подобное порождение невозможно без явного осознания и стягивания в единое целое в самом этом акте самопорождения — этот акт “непроходящее время”, как где-то выразился Кант. Следовательно, единство движения для нас не является реальным единством. Однако оно не является и реальным многообразием. Как в Кантовской идее синтеза, так и в навеянных Кантом текстах Гуссерля мы отвергаем то, что синтез предполагает, по крайней мере теоретически, действительное многообразие, которое сознание должно преодолеть. То, что выступает для нас как первичное сознание, не является трансцендентальным Эго, свободно полагающим до себя многообразие в себе и конституирующим его с начала и до конца. Первичное сознание — это Я, которое господствует над различием только посредством времени и для которого сама свобода является судьбой. Так, я никогда не осознаю бытия, абсолютно созидającego время и соединяющего движения, которые я переживаю. Я обладаю впечатлением, что оно и есть сама движущаяся сущность, изменяющая свои позиции и осуществляющая переход от одного мгновения или позиции к другим. Подобная относительность и предличность Я, обеспечивающая основу феноменам движения и феноменам действительности вообще, явно требует некоторого пояснения. Перейдем теперь к рассмотрению движения, оберегаемого нами от понятий синтеза и синопсиса, которое еще не нацелено на эксплицитное полагание различий.

48. Wertheimer, указанное сочинение, стр. 255-256.

49. Таким образом, представляется, что законы, управляющие феноменами, нуждаются в более точном установлении. В чем мы уверены, так это в том, что подобные законы существуют и что восприятие движения, даже когда оно является двусмысленным, произвольно и зависит от статичной точки. Ср. Dunke, *Über induzierte Bewegung*.

50. Koffka, *Perception*, стр.: 578.

51. Mayer-Gross и Stein, *Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, стр. 375.
52. Там же, стр. 377.
53. Там же, стр. 381.
54. Fisher, *Zeilsstruktur und Schizophrenie*, стр. 572.
55. Mayer-Gross и Stein, указанное сочинение, стр. 380.
56. Fischer, указанное сочинение, стр. 558-559.
57. Fischer, *Raum-Zeltstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, стр. 247 и далее.
58. Fischer, *Zeilsstruktur und Schizophrenie*, стр. 560.
59. “Шизофренические симптомы суть ничто иное как шаг к шизофренической личности”. Kronfeld, цитата по Fischer, *Zur Kritik und Psychology des Raumlebens*, стр. 61.
60. Minkowski, *Le Temps vécu*, стр. 394.
61. Binswanger, *Traum und Existenz*, стр. 674.
62. Binswanger, *Über Ideenflucht*, стр. 78 и далее.
63. Minkowski, *Les Notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*. Ср. *Le Temps vécu*, часть VII.

## 95

64. “На улице нечто похожее на журчание полностью захватило его внимание; сходным образом, он чувствует, что его лишили свободы, как будто бы *вокруг него* всегда находятся люди; в кафе его охватывает дрожь, поскольку ему кажется, что нечто темное *окружает его*; голоса, особенно громкие, превращают атмосферу *вокруг него* в подобие огня, на сердце появляется тяжесть, и туман окутывает голову”. Minkowski, *Le Probleme des hallucination et le problems de l'espace*, стр. 69.
65. Там же.
66. *Le Temps vécu*, стр. 376.
67. Там же, стр. 379.
68. Там же, стр. 381.
69. Вот почему, вместе с Шелером (*Idealismus-Realismus*, стр. 298) можно сказать, что Ньютоновское пространство привносит “в сердце пустоту”.
70. Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, стр. 70.

71. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, стр. 253.

72. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, стр. 290.

73. Например, можно показать, что эстетическое восприятие также открыто новой пространственности, что картина, как произведение искусства, не находится в том пространстве, в котором она присутствует как физическая вещь (раскрашенный холст). Точно так же, танец разворачивается в нецентрированном и несориентированном пространстве. Танец приостанавливает нашу историю; в танце субъект и его мир более не находятся в оппозиции, один не служит фоном другому, части тела более не встроены в рельеф, как в естественном опыте. Туловище более не является основанием, из которого вырастают движения и в которое погружаются обратно преобразованными; оно управляет танцем, и в этом ему помогают движения членов.

74. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, том 3, стр. 80.

75. Там же, стр. 82.

76. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, стр. 630.

77. Minkowski, *Le Probleme des hallucinations et le probleme de l'espace*, стр. 64.

78. Cassirer, указанное сочинение, стр. 80.

79. L. Binswanger, указанное сочинение, стр. 617.

80. *Logische Untersuchungen*, том 2, исследование 5, стр. 387 и далее.

81. Fink, *Die phanomenologische Philosophie Husserls in der gegenwarligen Kritik*, стр. 350.

82. Проблема выразимости упоминается у Финка, указанное сочинение, стр. 382.

---

*Микель Дюфрен*

## **О МОРИСЕ МЕРЛО-ПОНТИ**

Пораженные известием о его смерти, все мы почувствовали глубокую несправедливость: Мерло-Понти умер, не сказав своего последнего слова. Хотя, может быть, тогда дружеское к нему расположение повлияло на наш разум:

ведь все мы хорошо знаем, что нельзя сказать последнего слова, что никогда смерть не приходит в назначенный час и что никакая мысль не может являться законченной. Произведение — это всегда лишь проект. И, может быть, здесь уместно воспроизвести портрет Гуссерля, который нарисовал Мерло-Понти и который можно было бы отнести к нему самому: “Незаконченность феноменологии и ее непредугаданное движение



являются не знаком провала, а свидетельствуют о неизбежности этого, поскольку феноменология преследует цель раскрыть тайну мира и тайну разума”<sup>1</sup>. Более того, Мерло-Понти не разделяет усилий современной философии, которые заключаются в том, чтобы устоять перед соблазнами системы и даже общеизвестными истинами для того, чтобы потом схватить генезис смысла, не отделяя его от человека в точке их произвольного развертывания в метафизическом пространстве. Его поиск выражается в его трудах. Эти труды принадлежат истории, и они всегда будут ей принадлежать, поскольку именно она вдохнула в них жизнь. Сопоставление его мыслей с мыслями Гуссерля или Сартра, в частности, не нанесет ущерба его оригинальности.

Во время терпеливого чтения Гуссерля Мерло-Понти находит у него идею о том, что философия — это поиск основания. Без сомнения, вся философия находится в этом поиске. Феноменология Гуссерля помогла открыть Мерло-Понти идею того, что основание достижимо в описании феноменов. Основание не сокрыто, как сущность в существовании (уже Гегель показал нам имманентность сущности существованию) или как абсолют, обособленный от относительного (Гегель также напоминает нам о том, что абсолют состоит в движении относительного). Основание более не сводится к принципу — сознанию, природе, Богу, которые делали объект познания ясным и специфичным. Тем более, оно не есть первооснова, слепая сила *Фюзиса*, учредитель

## 97

высших деяний, трансцендентальное эго, творец разума или создатель вещей. Тем, кто неверно понимает Мерло-Понти, кажется, что его заявлению сопутствует известное отрицание: все боги мертвы, — не только Бог теологов, но и Истина науки, Справедливость истории, Вдохновение искусства, что играет на руку догматическим философам, когда они стремятся себя защитить<sup>2</sup>.

Ведет ли к отказу от смысла отказ от какой бы то ни было трансцендентности? Ни в коем случае, поскольку смысл укоренен в основании: основание всегда есть возможность смысла. Таким образом, мы можем говорить об основании, которое всегда здесь, всегда открыто для нашего взора. Алэн, комментируя Канта, иногда говорил о том, что особенностью трансцендентальной дедукции является ее завершенность. Мерло-Понти, в свою очередь, полагал, что “у Канта универсальность сознания в точности напоминает современное мировое единство, поскольку синтетический акт ничего не значит без мирового спектакля, который он объединяет”<sup>3</sup>. Стало быть, основание не есть мир: впрочем, какой мир? Мир, живущий по наитию, или научная вселенная? Основание не есть более обособленное сознание, которое имеет претензию на рефлексивный анализ, абсолютную самодостоверность “Я”.

Мерло-Понти отвергает идеалистическое направление гуссерлианской мысли, согласно которой, как говорится в *Картезианских размышлениях*, феноменология является “истолкованием монады, наделенной свойствами мыслящего “я” и, в частности, теорией конституирования, которая делает зависимым весь смысл от демиургической деятельности сознания, деятельности, которая, впрочем, сама себя отрицает, ибо активные синтезы отсылают вновь к пассивным синтезам, а регрессивный анализ, порождающий эту теорию, нередко заканчивается разрушением объекта, что вполне дозволено совершать сознанию. Идеализм уничтожает мир, данный современникам, а *cogito* искупает вину собственного высокомерия, улетучиваясь во временном

пространстве, где оно является не более чем результатом схватывания и удержания. Однако Мерло-Понти не был достаточно восприимчив к той опасности, которой он сам порой подвергался. Философия сознания — это волюнтаризм, который в ней содержится, который изобличается Сартром как “безумие *cogito*”. Сартр изобличает с определенной нетерпимостью и, быть может, с некоей страстностью, поскольку это было связано у него тогда с обоснованием политического выбора и, в какой-то мере с противопоставлением антикоммунистическому эмпиризму своей прокомму-

98

нистической активности. В конце концов дуализм, который отрицается как в-себе-для-себя, который не только никак не вписывается в идеалистическую перспективу, не является и последним словом сартровской мысли. Сегодня это осознают многие, особенно после того, как появилась *Критика диалектического разума*. Тот факт, что Сартр, разделяя некоторые мысли Гуссерля, словно для того, чтобы отвергнуть идеализм, обратился к теме интенциональности, которая приводит к “новому онтологическому доказательству”, предписывающему мыслить это “для себя” как “несущее это в себе”, мыслить сознание в неразрывной связи со своим объектом и, наконец, мыслить свободу как неотделимую от мятежа; это содержалось уже в *Бытии и Ничто*. Без сомнения, тотальность (totalité) была в одно и то же время “запланирована и невозможна”, и она является такой до сих пор, когда диалектика позволяет выработать теорию тотализации (totalisation), поскольку тотализация никогда не является тотальностью. Рассмотрение связи, которая соединяет свободу с ситуацией, менее всего обречено на превратности отчуждения и позволяет Сартру возмещать то, что картезианский дуализм оставил в стороне: философию истории и политики<sup>4</sup>.

Впрочем, Мерло-Понти не собирается приносить в жертву трансцендентальное эмпирическому, а субъективность сартровскому в-себе. В сущности, он остается согласен с Сартром в том, что *cogito* никогда не является чистым, при том, что оно всегда неизбежно. Свобода всегда является компромиссом или сумасшествием, но она никогда не является отменой всеобщей ответственности человека. Не находится ли порой Мерло-Понти под влиянием субъективизма, в котором он так часто упрекал Сартра? В том же предисловии к “Феноменологии восприятия” он пишет: “Я не являюсь ни “живым существом”, ни даже “человеком” и ни “сознанием” со всеми их характерными свойствами, которые зоология, социальная анатомия или индуктивная психология находят в этих продуктах истории, Я — абсолютный источник”<sup>5</sup>. Тем не менее, отрицание здесь стоит больше, чем утверждение, которое следует за ним. Мерло-Понти желает разоблачить пристрастность научных взглядов, согласно которым Я есть частица мира. А в утверждение вскоре будут привноситься нюансы, связанные с анализом бытия в мире, согласно которому источник этого анализа всегда сам пребывает в мире, “присутствует здесь прежде всякого анализа”.

Необходимо вернуться к тому, что основание — не мир, не субъект, а согласие человека с миром. Основание не

99

является ограничением, а есть всегда допустимое отношение, за пределами которого изолированные границы теряют свое значение. Идея того, чем является человек в этом

мире, без сомнения, является банальной идеей, поскольку рискует всегда или усложниться в реализме, который порождает научный догматизм, или в идеализме, который внушает нам догматизм рефлексивного анализа. Для того чтобы “схватить” идею в ее чистоте, требуется единое усилие феноменологической редукции и ее провал: “наивысшее знание о редукции заключается в невозможности ее полного завершения”<sup>6</sup>. Даже наиболее искусшенная рефлексия не сможет сломать сыновних интенциональных связей субъекта с миром. Ноэтический анализ (ноэсиз[греч.подчоркнуто yankos@dol.ru] — мышление), раскрывающий синтезы, согласно которым мир конститuiруется субъектом для того, чтобы не закончиться произвольным растворением мира во впечатлениях при отсутствии истины, должен быть заменен ноэматическим анализом (ноэма — мысль)<sup>7</sup>, который берет мир как объект и объясняет существующее в мире через сам существующий мир. Мир всегда здесь, он не сотворен мною, а сотворен для меня, и я существую, только всегда пребывая в нем, захваченный первозданным порывом природы.

Это изначальное единение человека и мира существует в восприятии, где оно проявлено лучше всего. Восприятие на сей раз первично по отношению к воспринимаемому и воспринимающему: *esse est perceptio*. Оно есть некий корень, некое днище, на котором укоренены все акты: воображения, воспоминания или суждения. Присутствие обнаруживается прежде всяческой репрезентации, присутствие меня самого во мне самом — прозрачность самого сознания — переходит, посредством этого присутствия, из мира в меня и из меня в мир, что определяет интенциональность в ее первоначальной форме. Да, мир мне всегда дан надежно и достоверно. И тем не менее это всегда означает, Что вещи приобретают форму и смысл на моих глазах. Означает ли это, что мое присутствие по отношению к ним пассивно? Никак нет: важно то, что я собираю этот смысл, упорядочиваю его, и идея мира без человека есть в конце концов пустая идея. Если я не конституирую смысл произвольно, если я не осуждаю непреодолимое препятствие только потому, что оно появляется предо мною, тяжелое и опасное, то тем более я не должен ничего привносить в этот смысл и изменять в нем, хотя это и по мне, по моим силам, если бы я представил, что предо мной — грозное препятствие. Но если я иду в мир с надеждой переделать его своими мыслями и своими руками, это означает, что я являюсь

## 100

изначально принятым им и что во мне всегда имеется некая готовность к тому, чтобы воспринять и “схватить” мир. Первоначальным, или трансцендентальным, является феномен, смысловая явленность в момент присутствия.

Говорят, что, возможно, в эти последние годы Мерло-Понти испытывал некое головокружение от хайдеггеровских концепций и пытался понять самого себя в свете идентификации присутствия и бытия. Однако мне кажется, что его философия должна была сопротивляться этому соблазну. Высказать мысль о том, что восприятие является основанием присутствия, это значит отказаться идентифицировать феномен с бытием как высшей инстанцией, это значит постоянно напоминать о том, что феномен есть всегда явление чего-то, воспринимаемого сущего; это означает отказать всяческой трансценденции в ее праве на существование, даже трансценденции Бытия в его различных модусах, означает взять на себя обязательство исследовать положение человека, исходя из его связи с сущим в восприятии. Все это не перестает утверждать

Мерло-Понти. Прежде чем выработать теорию психологических функций, он проанализировал возникновение того, что Прадин называл “произведениями человеческой гениальности”: язык, искусство, религию, историю. С восхитительным терпением устремляясь к основанию, он опирался на открытие восприятия как сердцевины всякой деятельности, нерелексивности, уводящей от всяческой рефлексии, спонтанности на основе всего приобретенного опыта. Следуя Гуссерлю, он открывает, что трансцендентальная субъективность есть интерсубъективность, потому что субъект всегда воплощен в ситуации и помещен в нее, где другой, не выступая в качестве объекта, расположенного на расстоянии, является скорее его *alter ego*, который наблюдает за ним и которого он видит сам, одновременно явленный и сокрытый, присутствующий и тем не менее отсутствующий, предлагающий смысл, обнаруживающийся в вопрошании за счет диалога и страсти. *Приключения диалектики* также показывают, что в жизни, которой история придала более широкое толкование, рассматривая ее как постоянные обмены между субъектом и объектом, так как ничто абсолютное или конечное не записано в событиях или не продиктовано Провидением, создается “смысл, который никогда не бывает бессодержательным, а всегда отшлифован, откорректирован, защищен от случайностей”: “смысл, сравнимый со смыслом воспринимаемых вещей”, укорененный в существовании индивидов и, тем не менее, объективный в той мере, в какой само событие, благодаря своей особенности, обретает существование и по

## 101

крайней мере подсказывает интерпретацию. Заметки, опубликованные в конце *Знаков*, свидетельствуют о том, что Мерло-Понти с осторожностью, но не без усилий пытался прояснить этот смысл. Он не считал, что современность непостижима, и старался пребывать в ней и мыслить ее в русле события точно так, как воспринимают реальные объекты в нераздельном сочетании объективного и субъективного и как воспринимают запутанное сочетание свободы и необходимости. “Поистине настоящая история видит все вокруг нас... Философия истории не лишает меня никаких прав, никакой моей инициативы. Истинно только то, что она добавляет к моим обязанностям одиночки то, что я должен понимать ситуации, отличающиеся от моей личной, протаптывать тропинку между моей жизнью и жизнями других, иначе говоря, самовыражаться”<sup>8</sup>.

Выражение является здесь ключевым понятием. У Лейбница, в его догматической философии, в которой целостность растворяется в Боге, выражение означает предустановленную гармонию, согласно которой все вещи сочетаются и упорядочиваются по их первопричинам. Здесь же оно означает согласие человека и мира и, кроме того, их родство. Вещи выражают: они сразу предлагают смысл, который нам доступен, даже если этот смысл должен быть скорректирован или аннулирован наукой; так же, как гора выражает величие, а пламя — горение. Человек выражается: он говорит, и его поступки, его произведения, его политические институты в своих выразительных силах также подобны словам. Возможно, этим человек и выделяется из природы, в ней и вне ее, чтобы эксплицировать и подчинить себе смысл, который он конституирует. С целью утверждения истинного порядка человек пытается стать естественным для того, чтобы его способы выражения совпали со способами выражения самих вещей. Устремляясь к естественному способу, которым выражают вещи, человек видит себя глазами другого, когда он его воспринимает и воспринимается сам как другой. Мерло-Понти вернулся ко многим репризам в проблеме языка, то есть к тому мгновению в



жизни человека, когда сознание кажется оторванным от мира и тем не менее остается укорененным в нем. Никогда его рефлексия не казалась мне настолько глубокой, как в статье, напечатанной в *Знаках* и озаглавленной “Иносказательный язык и голоса безмолвия”.

Все разворачивается в свете искусства, на что указывает здесь язык Мерло-Понти. Продолжая тот анализ стиля, который производил Мальро, он показывает, что современная живопись “ставит проблему познания того, каким обра-

## 102

зом мы укоренены в универсуме, исходя из наиболее личного, что мы имеем, исходя из стиля”<sup>9</sup>. Это можно понять так, что стиль создан как безмолвный язык, когда мы видим художника за работой, то есть воспринимающим, “слишком занятым выражением своих связей с миром для того, чтобы кичиться собственным стилем, который рождается как бы без его ведома”<sup>10</sup>, а не тогда, когда смотрим на него свысока, разглядывая работы в Музее и воскрешая Дух Живописи в произведении через анонимную историю. Этот стиль, эта артистическая манера есть нечто своеобразное, что живет в нем в виде собственного почерка, собственного отношения к миру: “тела, жизни, пейзажи, школы, любовницы, кредиторы, полиция, революции, — все то, что может задушить живопись, является одновременно и хлебом, который ее питает. Жить живописью — это означает вдыхать также и этот мир”<sup>11</sup>. Таким образом, теория восприятия вновь водворяет живописца в видимый мир, вновь открывает тело как спонтанное выражение и понимает произведение как экспрессивность, позволяющую нам воспринимать его, так как оно рождается в работе, в пустоте восприятия. Итак, если живопись — это голос безмолвия, то язык — это голос речи: он выходит за пределы себя к своему смыслу и претендует представлять саму вещь. Однако возможно, знак стирается в значении: поистине мы говорим только тогда, когда слово звучит для нас как экспрессивный объект, если мы на минуту можем довериться его экспрессивности. Речь — это еще и естественный процесс, синтез восприятия нашего языка как природного явления и как мысли, которая может заменить одно выражение на другое, но никогда не может отказаться от всего речевого инструмента. Говорить — это всегда значит быть субъект-объектом, сохранять язык облеченным в \_тело, и сохранять тело в коммуникации с объектом. Это — идеальный объект, который мы постигаем только через схватывание вещей, которое совершает тело.

Итак, различие субъекта и объекта неизменно смешано в теле. В описании тела все трудности сводятся к одной: “никаких понятий, которые выработала философия, — причина, следствие, способ, цель, материя, форма — недостаточно, чтобы мыслить отношения тела к жизни в целом, его сочленений в индивидуальной жизни или сочленений индивидуальной жизни в нем”<sup>12</sup>. В таком описании может двояко проявляться монизм: так как тело является на сей раз телом и душой с ее таинственной природой, в которой, согласно ее функции, выковывается связь человека и мира, “этот первородный экстаз” “всеобщей телесности”, согласно ко-

## 103

торой он сообщается одинаково хорошо как с другими, так и с вещами. Ибо человек — это “та часть мира, своеобразно представленная как зона его пребывания в абсолютном желании приблизить другое”<sup>13</sup>, “тот воспринимающий субъект, который в помутнении



рассудка склоняется к вещам, к которым он не имеет ключа, но замысел которых, однако, он содержит в себе самом”<sup>14</sup>. Он является той областью мира, откуда бьет ключом естественный свет, посредством которого мир приходит к сознанию.

Как это высказать? Мерло-Понти положил начало новому философскому стилю: философствованию без философемы. Феноменология — это единственный язык, на котором может говорить эта философия<sup>15</sup>. В ней говорится только об описательной способности: не о выражении истин, а об эксплицировании истины, в которой мы пребываем и где наши мысли занимают определенное место. Основное стремление философа, которое помогает отличать философию от других способов выражения, — это то, что философское повествование является ясным и систематизированным. Хотя порой мысль Мерло-Понти блуждает по трансцендентальному полю, то есть среди всеобщего опыта, проникающая везде, пронизывающая все. Иногда говорили, что его рефлексия не оставляла камня на камне: без сомнения, это была бы наилучшая похвала, которую можно высказать в его адрес. Даже в обыденном смысле всегда считалось, что философия выражает определенную позицию (ошибались только тогда, когда недооценивали то обстоятельство, что для того, чтобы быть взвешенной, эта позиция нуждается в совершенствовании и в культуре). Философия — это жаждущее в нас абсолютное сознание, с помощью которого мы понимаем, что не существует абсолютного сознания, что всяческая рефлексия связана с дорефлексивностью и что всякое сознание существует в потоке интенциональной жизни. А интенциональная жизнь — это не жизнь конституирующего сознания, она есть то место, где зарождается согласие сознания и мира. Всегда конституируется само это согласие, дело в том, что именно оно и является теорией конституирования, устанавливаемой в жизни и в истории, стремящейся к замкнутости и к истолкованию. Интенциональность далека от того, чтобы быть структурой сознания, но она является тем, что характеризует сознание и мир. На вопрос, который Гуссерль внушил Мерло-Понти: “Какова “внутренняя сущность”, способная к взаимоотношениям внутреннего и внешнего?”<sup>16</sup>, нужно отвечать, что это внутреннее не существует абсолютно; оно существовало бы, если бы уже являлось внешним: сознание является телом, как и

## 104

тело — сознанием; оно существует только вторично, как момент отношения или как продукт конститутивного генезиса.

Таким образом, феноменология с необходимостью является феноменологией восприятия. Когда она становится феноменологией феноменологии, когда она задает самой себе вопросы о существовании интенциональной жизни, с которой обнаруживается ее связь, она преобразуется в онтологию. Она становится диалектической, а не космологической онтологией, где космология является унитарной системой мира или природы. И тем не менее существует огромный соблазн направить рефлекссию по пути Философии Природы. Но не в смысле философии Бытия, как интерпретировали некоторые мысль Мерло-Понти, несмотря на то, что в своей последней статье он говорит о Бытии с прописной буквы. Анализ телесности мог бы привести к виталистическому натурализму: тело — это часть мира, в то же самое время оно является здесь коррелятом, перемещаясь в сознание, становясь там тело-сознанием. И монизм субъекта мог бы разрастись до размеров “этого дикого мира, который пробудил Гуссерль”<sup>17</sup>. Согласие человека и мира явилось бы событием для мира,

интенциональная жизнь была бы приключением в мире, абсолютное сознание было бы самым этим миром, содержащим в себе самом свой собственный смысл и выражающимся как смысл через единичные тела-сознания. Основанием была бы Природа, не Природа в-себе, которая не содержит смысла, кроме как смысла, установленного наукой, а Природа в ее движении к человеку, воспринимающая и воспринимаемая, на сей раз выражающаяся в человеке и через человека. Не имел ли в виду Мерло-Понти, говоря о грядущем моменте, эту идею *natura naturans* под именем Бытия, когда, например, в конце одной замечательной, но малоизвестной статьи о Гуссерле он писал: “Отныне безотносительность не является ни природой в-себе, ни системой схватываний абсолютного сознания, ни, тем более, человеком, а является той “телеологией”, о которой говорит Гуссерль — и которая переписывается и замышляется в кавычках — как сочленение и совокупность тел Бытия, совершающаяся через человека?”<sup>18</sup>

В работе *Структура поведения*, опередившей *Феноменологию восприятия*, которую он возвестил и уже в некотором роде опередил, Мерло-Понти запутался на пути, ведущем к рефлексии над Природой. Но он избежал соблазна чистой объективной и догматической идеи Природы: “мы вернулись от идеи природы как *omnitudo realitatis* к идее объектов, которые знали лишь постижение в себе, *partes extra partes*, и определялись только посредством... значения,

## 105

которое в них реализовывалось”<sup>19</sup>. Эти объекты принадлежат трем порядкам: физическому, жизненному, человеческому; эти три разряда представляют собой диалектические возможности, а не возможности бытия<sup>20</sup>. Таким образом, Мерло-Понти останавливается на пороге космологии. Это — перспектива витализма, это — своеобразный критицизм: “структуры”, уточняющие всякий порядок, являются “значениями”; подобно организму, этому *Urbild* биологического познания, являющемуся идеальным единством”<sup>21</sup>, то есть “единством значений, феноменом в кантовском смысле”<sup>22</sup>. Но этот критицизм не является кантовским, ибо значения, наоборот, являются структурами, то есть в противовес вещам, как наименее заданным величинам, что и показала теория формы, которая навязывает себя восприятию. Наконец, анализ отношения возвращается к восприятию, к этому сознанию вовне, посредством которого человек и существует в мире, являясь к тому же телом, так как “воспринимается вместе со своим телом, и тело — это естественный я”<sup>23</sup>. Витализм и критицизм, реализм и идеализм взаимно нейтрализуются. И на первый план выходит идея о том, что восприятие является не только обязательной точкой отсчета всякого знания, частью всякой истины, но что оно есть единственно-абсолютное, невыразимый абсолют, не являющийся ни объектом, ни субъектом, а только местом, где смысл внезапно проявляется на поверхности, где структура является значением, исходя из которого структуры вещей и значения для сознания смогут различаться, без чего здоровое суждение никак не может оправдать дуализм.

Необходимо сказать несколько слов о диалектике. Мерло-Понти употреблял это слово с осторожностью, за которую нужно его похвалить, но он проявлял значительный интерес к Гегелю. “Существует, — говорил он, — экзистенциализм Гегеля, в том смысле, что для него человек не дан непосредственно вместе с сознанием, обладающим ясностью своей собственной мысли, а берется вместе с жизнью, предоставленной самой себе, ищущей

понимания самой себя. Вся *Феноменология духа* описывает это усилие, которое совершает человек, чтобы вновь обрести себя”<sup>24</sup>. Диалектика — тот инструмент, который используется Гегелем для описания путешествия духа через виды сознания, как и для осуществления циркуляции системы. Но Мерло-Понти делает диалектику диалектикой. Для него предшествующее начало *Логоса* находится в основании системы; изначальная хитрость Разума управляет становлением и делает время подвижной картиной вечности, началом цельности, но только цельности, всегда незаконченной и всегда

106

возобновляющейся. Диалектика не означает ничего другого, кроме невозможности всяческой трансцендентности или всяческого бытия вне связи, которая конституирует основание. Диалектика — это двусмысленность основания и также его движение, которое продуцирует различные фигуры или структуры в трех разновидностях, которые мы называли. Диалектика, соединяющая человека с миром, требует, чтобы эти диалектики осуществлялись в мире, без чего была бы возможна Философия Природы, которая утверждала бы автономию мира”<sup>25</sup>. И человек тоже является диалектическим, на сей раз в своем бытии, которое определяется посредством его самораскрытия в мире и в своей собственной истории. Так как человек — это свобода, наличие у него тела — это уже свобода, но свобода, всегда скомпрометированная, сомнительная и как бы ускользающая. Она никогда не является свободой полностью открытого сознания, а лишь свободой сознания, пронзенного силой небытия. Мы всегда находимся в плену у мира в той же степени, в какой человек утверждает и поработается миром. Нет человека, существовавшего прежде своей истории. Нет человека, в котором внутренний мир представлен в большей степени, чем внешний.

Последняя формула определяет для Мерло-Понти подлинный гуманизм “Маленького человека, сидящего в человеке”, который является только призраком наших блестящих экспрессивных манипуляций рассудка. Но подлинный человек прекрасен, он не может быть этим фантомом, он, хотя и наделен хрупким телом, выражен в языке, о котором я уже столько говорил, зависим от непредсказуемой истории, собирается с силами и начинает видеть, понимать, что-либо значить. Гуманизм сегодня больше не является чем-то декоративным или благопристойным”<sup>26</sup>. Гуманизм, который имеется к тому же и у Сартра, привел Мерло-Понти к другому выбору, нежели Сартра — к силе нашего согласия;

можно задаться вопросом о его философском основании. Да здравствует очарование дуализма... Утверждая примат восприятия, не совершает ли Мерло-Понти уступок идеализму? Как можно не признать примат воспринимаемого, первичность Природы по сравнению с человеком и, прежде всего, внечеловеческую реальность времени, которое обеспечивает это предшествование и которое способствует образованию наук о природе? Наоборот, если существует в мире человеческая история, не нужно ли сделать больший акцент на том, посредством чего человек отделяется от природы и утверждает как мысль, способная схватить и сказать главное? В статье о Гуссерле Рикер различал два движения,

107

нуждающиеся в установлении: одно — регрессивность, управляющую впечатлениями в настоящем, другое — прогрессивность, анализирующую выход вовне логического, аксиологического и персонального закона в горизонте восприятия: “теория категориальной интуиции была очень хорошей..., не понятно, почему она была принесена в жертву феноменологии восприятия”<sup>27</sup>. И поэтому в одной из недавних статей Рикер спрашивал себя, был ли Мерло-Понти озабочен этими проблемами: “в последние годы он все более и более сомневался в том, что способ бытия в мире, который пробуждает *немое* восприятие, мог бы эффективно служить образцом тотальности наших отношений к сущностям и к Бытию”<sup>28</sup>. Какой была бы следующая книга Мерло-Понти?

Говорят, что Мерло-Понти всегда вдохновляли хайдеггеровские мысли. Я об этом ничего не знаю. Но последний был прав в *Fragwürdige*; вопрошая восприятие, он описал тайну присутствия, он совершил “возвращение в родную страну” и открыл “наше местопребывание”<sup>29</sup> — не как объект, а как основу. Все, что говорил Хайдеггер, если не преследовать цель повторять его на манер попугая, может пониматься с точки зрения означивающего восприятия в глубине раскрытия. С тех пор вместо того чтобы прославлять размышление, Мерло-Понти его практиковал. Если ему оставалось что-либо сделать — ему всегда было что обдумать... — то это не было желанием перевести схватывание основания во все более и более ускользающие термины онтологии, а это была мысль о соединении идеи Природы с идеей основания, как *a priori* всяческих *a priori* и о схватывании зарождения дуализма и метаморфоз человека и мира в самом корне монизма. Хотя мысль об основании затрагивает простор невообразимой глубины, он ее постигал, а мы у него учились. Однако я не считаю, что он отвергал феноменологию восприятия.

В любом случае теперь перед нами — законченный труд философа, который он предлагает нам для размышлений. Мерло-Понти слишком глубоко касается сути поставленных проблем, как бы мы ни хотели это изменить или уклониться от них. Дело это не простое — испытывать истину монизма и мыслить согласие человека и мира, философию Сознания и философию Природы на равном расстоянии от коперниканского переворота и птолемеевского противостояния. И если это у него не удастся, то такая попытка все равно не является ошибочной.

---

### Примечания:

Перевод Ж. Горбылевой статьи M.Dufrenne. “Maurice Merleau-Ponty” выполнен по периодическому изданию: *Les etudes philosophiques*, Paris, 1962, № 1, с.81-92.

1. *Phinomenologie de la perception*, p.XVI.

2. Что шокировало наиболее последовательных гуссерлианцев, так это то, что Мерло-Понти смог прочитать Гуссерля как “первое руководство, данное начинающей феноменологии в способе отрицания науки” (*Phinomenologie de la perception*, p.2). Но не будем забывать, что задача философии, отождествленной

здесь с феноменологией, заключается в том, чтобы очертить границы основания: не говорить о том, каково оно, а обосновать то, что о нем возможно говорить. Но наука не берет на себя эти хлопоты, она описывает отношения, знания о которых можно почерпнуть из реальности; а логика вырабатывает когерентные модели, которые позволяют схватить эти отношения. Развитие этого языка, как говорит М.Гранжер, есть “продукт и инструмент работы, совершившейся в воспринимаемом мире”. Здесь не идет речь о синтаксической структуре, которая закладывалась самостоятельно, создавая значение, то есть о Логосе, который рефлексия раскрывает как единство в себе. Неоправданно огрубляя его, рефлексия не придает Логосу непреходящего значения, которое придает ему звание абсолюта. Объект находится всегда в точке пересечения языка и действия, и наука является определением или объяснением мира, которая пускает в ход основание, но которая его нисколько не раскрывает: она сама не знает основания.

3. Там же, с. III.

4. Впрочем, Мерло-Понти распознал, что “под идеей суверенного выбора, как это видно в Бытии и *Ничто*, самим Сартром имелась в виду другая и, по правде сказать, антагонистическая идея свободы, которая является лишь свободой, включенной в состав мира, и деятельностью, наполненной присутствием события” (*Signes*, p.196).

5. *Phinomenologie de la perception*, p. III.

6. Там же, с. VIII.

7. Примечание переводчика.

8. *Signes*, p.93,

9. Там же, с.65.

10. Там же, с.67.

11. Там же, с.81.

12. *Signes*, p.290.

13. Там же, с. 220.

14. *Phinomenologie...*, с.316.

15. Можно назвать еще и логический позитивизм: он предлагается как теория правильного употребления языка и может являться в языке той критикой, о которой Кассирер говорил, что она должна была занять сегодня место Критики разума. Ее действие не слишком отличается от критики Юма, в котором Гуссерль находил своего учителя. Достаточно того, что он увлекался всерьез: он считал, что семанти-



ческий анализ должен, в конце концов, приносить плоды; что язык накладывается на реальность, на реальность, которая отказывает притязаниям догматических форм языка (когда они не формализованы), но которая признает и оправдывает обыденный язык.

16. *Signes*, с.225.

17. Там же. с.228.

18. Там же, с.228.

19. *Structure du comportement*, p.218.

20. Там же, с.241.

21. *Structure du comportement*, p.205.

22. Там же, с.214.

23. *Phenomenologie de la perception*, p.III.

24. *Sens el Non-sens*, p.130.

25. Это то же самое, что утверждать тело как “соматический субстрат, который является центром перехода, точкой опоры диалектики” (*Structure...*, p.280).

26. *Signes*, p.305.

27. *Esprit*, декабрь 1953, с.837.

28. *Esprit*, июнь 1961, с.1120.

29. *Introduction a la mitaphysique*, p.76 et 77.

---

Эммануэль Левинас

**ФИЛОСОФСКАЯ ИНТУИЦИЯ**

Интуиция, которую мы до сих пор рассматривали,— это акт, имеющий место в установке, которую Гуссерль назвал “естественной”<sup>1</sup> или, обобщенно, “догматической”<sup>2</sup> установкой.

В “естественной установке” человек обращен к миру и полагает его как существующий<sup>3</sup>. Размышляя о себе и воспринимая других, человек считает себя или других частью мира<sup>4</sup>.

Поэтому сам мир, заключающий в себе тотальность бытия, выступает как “бытие в себе”. Вера в существование мира, даже не будучи выраженной<sup>5</sup> (как это обычно и происходит)<sup>6</sup> — свойственна любому акту, объектом которого является мир. Существование мира — “генеральный тезис естественной установки”<sup>7</sup>. Эта установка, по Гуссерлю, сущностно наивна<sup>8</sup>. А это значит, что “наивность” не проистекает из какого-либо несовершенства эмпирической природы человека, а сущностно принадлежит любой мысли, направленной на объекты<sup>9</sup>.

Подобная “наивность” состоит в допущении предметов как данных и существующих без предварительного сомнения и вопросов, касающихся смысла их существования и “факта данности” (Gegebenheit). Несмотря на то, что “региональные онтологии” (анализ которых осуществлен нами в предыдущей главе) имеют дело с сущностной структурой и условиями возможности бытия, они все же игнорируют одно из измерений последних, а именно: “что значит, что предметность есть” (“Was das besage, dass Gegenstandlichkeit sei”)<sup>10</sup>; они полагают свои предметы, сущности как существующие<sup>11</sup>. Обращаясь к сущностям, региональные онтологии обходят стороной вопрос об отношении сущностей к сознанию, их месте и функции в жизни<sup>12</sup>. Вот почему, хотя мы, строя онтологии, и отвергаем естественную установку в строгом смысле этого термина, мы все еще находимся в догматической установке, которая представляет собой более общее понятие для отвергнутой установки<sup>13</sup>. Теперь, независимо от вопроса о сущности и возможности существования предметов, можно поставить другой вопрос, который ведет

## 111

нас дальше и касается смысла их существования, значения самого факта наличия предметов.

Далее, эта наивность покоится на принципиальном невнимании, которое обнаруживает естественная установка в отношении механизма жизни, что дает смысл и ее собственным предметам. В данном случае неважно, будут ли это предметы восприятия или объекты научной деятельности. Не изменив свой взгляд, обращенный к предметам, мы не способны увидеть структуру самого познания. Следовательно, пока мы направлены к тем или иным предметам, от нас ускользает возможность определить место этих предметов в жизни, “дающей им смысл”<sup>14</sup>. Поэтому естественная установка не позволяет сделать ясной подлинную интенцию жизни. Не отказавшись от естественной установки, мы не будем знать отчетливо, “что сознание достигает”<sup>15</sup> в каждом своем акте.

Смысл предмета, на который направлено сознание в силу своего внутреннего значения<sup>16</sup>, не может стать доступным, пока мы живем среди вещей и наш взор непосредственно к ним прикован: подлинная интенция жизни остается здесь скрытой. Вот почему мы, оставаясь в естественной установке, можем иметь дело только с мнимыми предметами (в том смысле, в котором их значение противопоставлено интуиции) со всей присущей им смутностью и неопределенностью, а не с предметами, которые даны интуитивно<sup>17</sup>. Это ведет к бесчисленным трудностям и противоречиям, в которых, как кажется, исчезает смысл того, что возможно знать и о чем можно говорить. Таков источник кризисов и парадоксов в науке.

Средством преодоления указанной наивности естественной установки должна стать теория познания<sup>18</sup>. Вместо того, чтобы просто переживать жизнь познания, как это имеет

место в наивной установке, необходимо сделать объектом рассмотрения саму жизнь<sup>19</sup> и исследовать, в чем состоит ее подлинный переживаемый смысл<sup>20</sup>. Какие интенции задействованы в том или ином виде опыта? Какова их структура? Как они соотносятся? Необходимо прояснить подлинную интенцию жизни. Вот те проблемы, которые затрагивает Гуссерль в *Logische Untersuchungen*, в предлагаемой им теории логического знания. Он говорит что пытается сделать *философски ясным относительно этих [логических] утверждений... характер проникновения в сущность модусов познания, задействованных в их выражении... вместе со всеми присвоениями смысла<sup>21</sup> и объективными значимостями как сущностно конституированными здесь<sup>22</sup>*.

## 112

Эта теория требует не только понимания реальной интенции, представленной в мысли логиков. Из нее также вытекает необходимость пересмотра основных логических понятий. Цель подобной ревизии — обнаружение источника логических понятий исключительно в интуитивной жизни сознания и в элиминировании тех понятий, которые наивно были введены с помощью естественной установки<sup>23</sup>.

*“Мы больше не можем довольствоваться “только словами”, т. е. символическим пониманием слов... Значений, доставляемых непрямыми, спутанными, недостоверными интуициями — любыми интуициями вообще — совершенно недостаточно. Мы должны вернуться к “самим вещам”<sup>24</sup>”*.

Кроме того, требует прояснения вопрос о месте и роли теории познания в философии Гуссерля. Постараемся понять, в чем состоит оригинальность гуссерлевской позиции. Таким образом, мы сможем обнаружить, что под видом эпистемологии Гуссерль на самом деле преследует сущностно онтологические интересы. Но все же сохраним для дальнейшего следующие замечания: *Logische Untersuchungen* и *Ideen* недвусмысленно представляют теорию познания; неосознанно отдавая дань преобладающей установке времени, Гуссерль помещает эпистемологию в центр собственного исследования<sup>25</sup>.

Проблема познания представлена во втором томе *Logische Untersuchungen*<sup>26</sup> в форме, которая, как кажется, не отличается от традиционной: “Как понимать тот факт, что собственное бытие предметности становится “данным”, “схваченным” в познании и, таким образом, исчезает, становясь полностью субъективным?”<sup>27</sup> Из другого отрывка<sup>28</sup> следует, что Гуссерль видит источник всех противоречий и трудностей теории познания в трансцендентности, на которую претендуют предметы познания. Совпадает ли эта проблема с той, что волновала Лотце<sup>29</sup> и Гербарта,— с проблемой объективного значения и субъективного представления? Идет ли речь о понимании того, как законы мысли и реальный порядок вещей обнаруживают строгое соответствие?

Еще в первом томе *Logische Untersuchungen* Гуссерль отмечает, что глубокая лишь на первый взгляд проблема гармонии субъективного порядка логического мышления и реального порядка внешней действительности<sup>30</sup> имеет исключительно фиктивный характер. Это замечание представляется вполне естественным. В самом деле, как вообще можно говорить о соответствии между порядком мысли и порядком вещей, если сознание есть, по существу, интенци-

## 113

ональность и скорее “присутствие при бытии”, нежели рефлексия над ним?

Проблема же Лотце и Гербарта основана на следующей предпосылке: субъективность — это закрытый мир, ограниченный собственными представлениями, которые суть просто образы или символы бытия. В таком случае логика, управляющая мышлением, может быть только “этикой мышления” — законами мысли, которым мы обязаны подчиняться, если только желаем, чтобы наши представления соответствовали бытию. При такой постановке проблемы и в самом деле представляется удивительным — как мышление, управляемое своими собственными законами, может соответствовать внешней действительности. Сам Гуссерль указывает тесную связь, существующую между этой ложной проблемой и концепцией логики как этики мышления<sup>31</sup>. Из концепции сознания, принадлежащей Гуссерлю, следует, что мы направлены вовсе не на представления или ментальные объекты, которые в форме образов или символов более или менее верно представляли бы действительные предметы. Мы изначально направлены на бытие<sup>32</sup>. Логика определяет мышление не как автономное законодательство, а как форму бытия.

Вопрос — “как понимать тот факт, что собственное бытие предметности становится “данным”... и, таким образом, исчезает, становясь субъективным?” — не может иметь того смысла, который стремятся приписать ему привычки нашего мышления. Ввиду этого идея субъекта, который достигает и имитирует свой объект, представляется абсурдной.

Другой вопрос — “как мысль трансцендирует себя?” — выражает только псевдопроблему. Но следует ли из этого, что сфера трансцендентного совершенно ясна<sup>33</sup>? Интенциональность сознания не есть “пустой взгляд”, прозрачный луч, направленный на предметы. Трансцендентность предметов конституирована богатой и многообразной последовательностью “интенций”. В соответствии с уже сказанным по поводу наивности естественной установки, прояснить смысл этой трансцендентности — значит понять “интенции” мышления и разгадать способ конституирования ими трансцендентного предмета, специфический и оригинальный для каждой из интенций. Чтобы понять трансценденцию, следует уяснить и проанализировать интенции тех актов, которые ее конституируют. А все это означает: видеть то, на что сознание направлено, когда трансцендирует себя.

Поэтому нам и необходимо понять “способ бытия нозмы, способ, в котором она должна “лежать здесь” [*wie es liege*]

## 114

и быть “осознанной” в опыте”<sup>34</sup>. Исследование внутренних значений сознания должно стать систематичным. И такое исследование, исследование конституциональных проблем, вполне возможно. Возможность заключается в том, что “регулярные последовательности феноменов”<sup>35</sup>, необходимо принадлежащих единству являющегося предмета, могут быть восприняты интуитивно и схвачены теоретически”<sup>36</sup>.

Таким образом, различные проблемы познания сводятся к проблемам конституирования сознанием своих предметов. Теперь нашей целью является обнаружение того, как гилетическое данное оживляется интенциями; как эти интенции объединяются для того, чтобы конституировать самотождественный предмет. Требуется также понять, как акты

соотносятся и какие характеристики обретают в том случае, когда конституируемый ими объект дан как существующий<sup>37</sup>. И наоборот, мы должны определить, какие акты дают предмет только как явление<sup>38</sup>. По отношению к пространственным вещам, например, необходимо знать, как последовательность актов, воспринимающих идентичную вещь со стороны любых ее новых аспектов, постепенно доходит до согласованности и прочности разумной мотивации<sup>39</sup>? Как, с другой стороны, могут эти акты противоречить друг другу таким образом, что воспринятое ранее превращается в иллюзию или галлюцинацию? И что представляют собой происходящие в результате “аннулирования” (*Durchstreichungen*) модификации смысла, которые такое несогласие<sup>40</sup> актов налагает на ход опыта, etc.<sup>41</sup>? Кроме того, решение подобных проблем способно дать смысл понятиям “разума”, “явления”, “существования” и другим фундаментальным понятиям теории познания. Только после того, как данные понятия будут вовлечены в рассмотрение, анализ интенциональности поможет раскрыть и внутреннее значение познания<sup>42</sup>. Описания интуитивных актов, данные нами в 5-й главе, представляли собой набросок феноменологического анализа разума; они имели целью определить имманентную структуру сознания в тех привилегированных случаях, когда сознание не просто направлено на предметы, но полагает их существующими. Намеченная таким образом проблема разума и действительности в феноменологии не может быть поставлена иначе. Она заключается в следующем вопросе, на который мы уже обращали внимание в 5-й главе: “Когда... идентичность X [предмет-полюс], которая подразумевается в нозме, есть “действительная идентичность”, а не “просто подразумеваемая”, и что значит быть “просто подразумеваемым”?<sup>43</sup> Проблема разума и действительности должна быть решена посредством

## 115

ноэтико-ноэматического описания соответствующих модусов сознания. Пока что мы рассматривали этот вопрос в его общем виде. Но проблема разума должна быть изучена также во всех своих формах, которые различаются в зависимости от характера предметов. Требуется анализ самого разума на всех ступенях и во всех его сложных структурах<sup>44</sup>.

Структура предметности различна для каждого региона. Мы уже показали, что интуиция чувственно воспринимаемых предметов отлична как от категориальной интуиции, так и от эйдетической. Но даже в сфере индивидуальных объектов интуиция не носит однообразного характера. *Einfuhlung*, являющийся актом, открывающим сознательную жизнь других, представляет собой тип интуиции, отличный от чувственного восприятия. Опыт, который показывает нам действительность животного мира, отличается от того опыта, в котором мы познаем социальный феномен. Каждый регион предметов имеет как специальную “региональную онтологию”, так и особый способ бытия объектов сознания;

другими словами, каждый регион имеет особую структуру<sup>45</sup>. Каждая региональная идея ведет к открытию специфического способа конституирования<sup>46</sup>. “Предмет, определенный региональным родом, ввиду того, что он действительный, имеет свои *a priori* определенные способы восприятия вообще, представления, мышления или подтверждения”<sup>47</sup>. Даже будучи строго детерминирована<sup>48</sup>, структура предметности различается не только в зависимости от региона, но также согласно конститутивным элементам одного и того же региона.



“Идея региона полностью детерминирует конечные последовательности феноменов... Эти феномены сущностно основаны на отдельных идеях... которые составляют идею региональную”<sup>49</sup>. Так, например, в сфере материальных вещей пространство, представляющее собой конститутивный элемент этого региона, строго определяет собой способ их явления.

*Очевидно, что... такая реальность как реальность протяженная может быть воспринята только посредством феномена, с которым она дана, и она должна быть дана с необходимостью в перспективах и ориентациях, имеющих разнообразные, но всегда определенные способы изменения. И это верно не только для человека, но и для Бога, идеального символа абсолютного знания*<sup>50</sup>.

Идеи материальности и темпоральности служат ориентирами при установлении соответствующих модусов созна-

## 116

ния<sup>51</sup>. Эти “конституциональные проблемы” составляют цель феноменологических исследований, которые, в свою очередь, служат лишь подготовкой фундамента для феноменологии сознания, занимающейся сознанием в его конститутивной функции<sup>52</sup>.

Однако если “конституциональные” проблемы возникают для каждого региона предметов, то в философии Гуссерля регион материальных вещей оказывается в привилегированном положении. Именно этот регион является основанием всех других регионов<sup>53</sup>. Тем самым получает выражение то, что мы в свое время называли интеллектуализмом Гуссерля: первичная и фундаментальная установка по отношению к действительности состоит в чистом, незаинтересованном созерцании, для которого вещи суть “просто вещи”. Предикаты ценности и характеристики, делающие вещь полезной, приходят лишь в дальнейшем. Теоретический же мир возникает первым.

После того как теория познания была редуцирована к конституциональным проблемам, полностью изменился привычный для нее ранее способ постановки вопросов. Объяснение возможности отношения сознания к своему объекту больше не составляет проблемы. Необходимо только прояснить смысл этого отношения. Такие понятия, как “предметность”, “трансцендентность”, “бытие”, etc., которые раньше предполагались, но использовались без надлежащего прояснения, в теории познания Гуссерля становятся принципиальным объектом исследования<sup>54</sup>.

Такой поворот не был бы возможен без открытия интенциональности как сущности сознания и подлинного основания истины.

Идея интенциональности посредством рефлексии снова приводит нас к теории познания, но построенной уже на совершенно иных основаниях. Если бы из определенного понимания сознания вытекало то, что рефлексии удастся обнаружить лишь внутренние элементы сознания, оставалось бы непонятным “отношение сознания к своим предметам”<sup>55</sup>. В сознании без интенциональности невозможно найти ничего такого, что принадлежит предметам. Ведь рефлексия, которая была бы призвана это сделать, сама уводит нас от предметов. Если же допустить интенциональность сознания, именно

предметы попадут в поле зрения, поскольку к предметности имеют отношение все “события” сознания, к которым обращена рефлексия. Хотя мы и уходим из мира вещей, интенциональность возвращает нам их вновь, но уже в форме *poemata*<sup>56</sup>. Восприятие не может рассматриваться без своего коррелята, “того, что восприни-

117

мается как воспринимаемое”; желание — без “объекта желания”, etc. Каждое *cogito* должно быть взято только вместе со своим *cogitatum* и никак иначе<sup>57</sup>.

Гуссерль называет такое исследование сознания посредством рефлексии феноменологией. Это чисто дескриптивное изучение сознания, которое не пытается редуцировать что-либо, а направляет себя к постижению внутреннего значения жизни и специфического характера всех жизненных модальностей.

Подводя итог, можно сказать, что для Гуссерля теория познания становится феноменологией, трансформируясь в “самоосмысление” (*Selbstbesinnung*) жизни познания.

*[Она] является не более чем обдумыванием, приведением к очевидному пониманию познания и мышления как таковых в их чистой родовой сущности; спецификаций и форм, которые последние сущностно имеют; имманентных структур, которые предполагаются в их отношениях; смысла “значимости”, “обоснования”, “непосредственной” и “опосредованной очевидности” и их противоположностей, относящихся к таким структурам; параллельных спецификаций этих Идей в отношении к разнообразным регионам возможных предметов познания*<sup>59</sup>.

Таковы проблемы, к которым приложима феноменология. Гуссерль называет феноменологию трансцендентальной ввиду их специфически трансцендентального характера<sup>60</sup>.

Идея различной конституции для каждого региона предметов приводит к достаточно интересным для методологии науки следствиям. Она опровергает значимость единой для всех наук модели восприятия объектов, применения в них одинаковых методов. Подобный взгляд, подтверждаемый современным состоянием науки, именно здесь находит свое обоснование. (По-видимому, попытка Дюркгейма дать социологии свой собственный объект и метод имеет своим источником ту же самую мысль.) Способ данности сознанию определенной категории предметов показывает различие между науками, приложимыми к разным регионам, не только в отношении методов, но и в отношении характера их проблем. Натурализм игнорирует эту идею, вследствие чего, редуцируя все сферы действительности к одному типу (природе), фальсифицирует их внутреннее значение.

Конституциональные проблемы имеют и другой смысл, который, по нашему мнению, выводит феноменологию за пределы простой теории познания. Мы полагаем, что Гуссерль видел следствия этих проблем, следствия, появляю-

118

щиеся в философии Хайдеггера. По крайней мере, феноменология идет гораздо дальше, чем того требуют цели и проблемы теории познания, занимающейся только прояснением методов наук и обоснованием их надежности.

В самом деле, что же открывается рефлексии, когда, исследуя конституцию бытия, она обращается к субъективной жизни? Когда мы рефлекслируем над актами сознания, предметы естественной установки появляются вновь в форме *поемата* как необходимые корреляты этих актов. Схваченные в рефлексии интенциональные предметы даны так же отчетливо, как в актах, в которых они мыслятся: объект желания является как “желаемый”, объект воображения — как “воображаемый”; эти объекты являются как относящиеся к актам желания, воли или воображения<sup>62</sup>. Характеристики предметов, описывающие способ их бытия, появляются только в рефлексии над жизнью и дают предметам новое измерение, ускользающее от естественной установки<sup>63</sup>. В добавление к *quid* предметов, которое прежде всего интересуется естественную установку, рефлексивная установка требует рассмотрения “как”: как предметы даны и что значит быть предметом<sup>64</sup>.

В сознании мы обнаруживаем само бытие в форме *поемата*. Поэтому нам совершенно не нужно задавать те вопросы, которые простая теория познания задавать обязана: как и посредством чего в познавательной жизни мы достигаем знания о бытии, и существуют ли те предметы, которые мы познаем? Нашей проблемой теперь становится сам смысл бытия в каждом специальном случае.

Мы упомянули о разнообразных модусах предметности объектов различных регионов. Теперь мы видим, что эта идея приобретает еще большую глубину. Предметы различных регионов имеют специфический способ существования. Существование — не пустой термин, который был бы безотносительно приложим ко всем видам бытия. Таким образом, сущности не являются единственным принципом различения объектов,— следует также рассмотреть способ существования объектов. Предвосхищая эти выводы, мы хотели в начале данной работы обратиться к самому принципу натурализма с тем, чтобы выявить определенную идею существования, которую он выражает. Итак, проблема бытия возникает вместе с проблемами конституции. Анализировать структуру предмета — значит следовать направленным на него интенциям жизни, смыслу, придаваемому предмету этими интенциями. Существование — это только способ, в котором сознание встречает свои объекты, или роль, которую последние играют в конкретной жизни созна-

## 119

ния, ибо исток бытия находится в жизни. Следовательно, *поемата* (т. е. “то, что представляется как представленное”, “желается как желаемое”), неотделимые<sup>65</sup> от дающего им смысл *ноэзиса*, помогают прояснить роль, которую играют различные категории объектов в конкретной жизни сознания. Ноэтико-ноэматические дескрипции структуры предметов — важнейшая задача феноменологии — имеют исключительно онтологическую ценность, выходя далеко за пределы целей и задач простой теории познания. На самом деле теория и критика познания являются лишь следствием и приложением этой фундаментальной онтологии.

Существует и другой способ, делающий феноменологию конституциональных проблем чем-то большим, чем теория познания. Однако Гуссерль осознанно этого способа никогда не придерживался, если, по крайней мере, буквально следовать его философии.

Разумеется, теория познания, понятая как анализ познавательной жизни, не исчерпывает всей жизни.

Мы уже показали, что в *Logische Untersuchungen* теоретическая жизнь получает привилегированное положение. Мы видели также, что акты оценки, воли, etc. во всех своих формах основаны на репрезентации. Такое преимущество теории, отмеченное *Logische Untersuchungen*, никогда всерьез не отвергалось. Но в этом отношении *Ideen* представляют определенный прогресс: здесь говорится о том, что и нетеоретические акты также конституируют предметы и имеют новую, нередуцируемую онтологическую структуру. Эти акты, как и акты суждения и репрезентации, являются “объективирующими”. В начале нашей работы, когда речь шла об интенциональности, мы уже получили и детально рассмотрели эти положения. Теперь же возвращаемся к ним для того, чтобы показать, как они увеличивают плодотворность феноменологии и выводят ее за границы теории познания.

*Все акты вообще являются также “объективирующими”, независимо от того, являются ли они аффективными актами или актами воли, и все они конституируют предметы оригинальным способом. Они — суть необходимые источники различных регионов бытия, а поэтому также — соответствующих онтологий. Например, акт ценностного отношения конституирует аксиологический объект [Gegensandlichkeit], отличный от мира простых вещей и принадлежащий к другому региону бытия<sup>66</sup>.*

Новые характеристики, которые несут в себе эти акты, ни в коем случае не есть новые свойства, оставляющие

## 120

предмет на том же самом уровне существования. Они принадлежат к совершенно иному “измерению смысла”<sup>67</sup>. Они конституируют не

*новые определения вещей как просто вещей, но ценности вещей... красоту и безобразие, произведения искусства, машины, книги, действия [die Handlung], поступки [die Tat], etc.<sup>68</sup>*

Таким образом, теоретические истины дополняются истинами практическими и аксиологическими<sup>69</sup>. И гуссерлевская концепция истины позволяет это легко понять. Поскольку истина сущностно принадлежит не суждению, а интуитивной интенциональности, то и наше взаимодействие с миром полезного и практическими ценностями заслуживает рассмотрения с точки зрения истины. Только в этом случае мы имеем дело со специфической интуицией, которая, как было замечено в 4-й и 5-й главах, не является больше актом теоретического созерцания. Вступать в соприкосновение с миром ценностей — вовсе не означает познавать его теоретически<sup>70</sup>. Существование ценности — способ ее данности жизни — не имеет той же самой онтологической структуры, что и бытие, теоретически представленное.

Не только феноменология познания, но и феноменология сознания вообще стремится прояснить эти способы существования с помощью возвращения к происхождению предметов в жизни и анализа конституирования предметов в сознании<sup>71</sup>.

Однако несмотря на гетерогенность конституции подобных предметов и конституции предметов теоретического сознания последние все же должны оставаться базисом первых<sup>72</sup>. В этом отношении *Ideen* вполне согласуются с положениями *Logische Untersuchungen*. Мы отметили привилегированную роль феноменологии материальных вещей, что, в сущности, выражает факт первичности теории.

Но такой приоритет теоретического сознания для Гуссерля представляется еще более глубоким. Хотя смысл существования (или, говоря языком Гуссерля, предметность) различается в зависимости от категории предметов и каждая такая категория конституирована отличающимся от других способом, теоретическое полагание, которое Гуссерль называет доксическим тезисом, всегда включено в тот акт, в котором эти различные предметы полагаются как существующие. “Полагающий акт полагает [*ein posltionaler Akt setzt*], но, каково бы ни было качество этого полагания, оно также будет доксическим”<sup>73</sup>. Доксический тезис — это элемент интенциональности, который мыслит объекты как существующие. По причине того, что любой акт сознания уже

## 121

включает в себя доксический тезис, объекты этих актов — ценности, полезные предметы, эстетические объекты — существуют. Это утверждение Гуссерля показывает, что для него понятие существования остается тесно связанным с понятием теории, с понятием знания, несмотря на все элементы в его системе, которые, как кажется, делают понятие существования более богатым, чем просто данность объекта созерцающему сознанию. Мы попытались выделить эти элементы, иногда выходя за пределы буквального прочтения Гуссерля. Однако Гуссерль считает, что мы имеем доступ к предметам как существующим — лишь поскольку познаем их теоретически. Роль, которую играет доксическое полагание, позволяет заметить, что в определенном отношении феноменология Гуссерля не свободна от теории познания. Подобное ограничение уменьшает возможности и ценность утверждения о том, что все акты сознания являются “объективирующими”, что все они конституируют бытие. Здесь, кстати, можно обратить внимание и на определенного рода догматизм: сопоставление без надлежащего оправдания теоретической, практической и аффективной жизни, которое придерживается классификации, унаследованной от традиционных антропологии и психологии. В любом случае конкретные феноменологические анализы, детально проведенные Гуссерлем, почти все принадлежат исключительно феноменологии знания.

Размышления общего характера, приведенные ранее, уже показали нам важный философский интерес, заключенный в гуссерлевском исследовании сознания, и онтологический статус поднимаемых в нем проблем. Мы также обратили внимание на исключительную роль, отведенную Гуссерлем рефлексии: задача рефлексии — быть философской интуицией.

Теперь нам предстоит охарактеризовать философскую интуицию более непосредственно, чем мы и займемся, избегая пока упоминаний о феноменологической редукции, которая,



по Гуссерлю, только и вводит в сферу феноменологии. Хотя философская интуиция и тождественна интуиции над “феноменологически редуцированным” сознанием, мы отложим пока рассмотрение феноменологической редукции для того, чтобы затем возвратиться к нему: это будет сделано с целью выяснить значение феноменологической редукции для философии Гуссерля в целом.

“Феноменологический метод движется исключительно среди актов рефлексии”<sup>74</sup>. *Eriebnisse* переживается, и его существование состоит в факте бытия осознанным. Однако жизнь не является для себя своим собственным объектом,

## 122

осознанным в опыте с помощью простого факта бытия. Жить и рассматривать жизнь как объект — не одно и то же<sup>75</sup>. Тем не менее по своей природе сознательная жизнь не может быть только переживаема, но может также стать объектом сознания, после того как она модифицируется определенным способом, который переведет ее из нерелексивного в релексивное состояние<sup>76</sup>. Такая трансформация возможна только через обращение сознания к самому себе, которым Гуссерль оправдывает употребление термина “рефлексия”<sup>77</sup>.

Под рефлексией Гуссерль понимает “все модусы схватывания имманентного опыта”<sup>78</sup>. Поэтому рефлексия включает в себя “акты, в которых поток жизни вместе со всеми своими многочисленными обстоятельствами (различными моментами переживания и интенциями) становится с очевидностью различенным и доступным анализу”<sup>79</sup>.

Последняя цитата демонстрирует интуитивный характер актов рефлексии: предмет рефлексии дан сознанию “в себе”, сознание “в себе” становится самому себе данным. Видно также, что существуют многообразные модусы внутренней интуиции: восприятие — не единственный релексивный интуитивный акт. Акт рефлексии может иметь место и в воспоминании, воображении или вчувствовании<sup>80</sup>. Поэтому общая теория интуиции приложима также и к рефлексии. Мы снова находим здесь параллелизм воображения и памяти и исключительную, привилегированную роль восприятия. Истина есть адекватность мысли как чисто означающей интенции предмету, данному в интуиции, схватывающей предмет во всей его конкретности, “в персонификации”.

Однако имманентная интуиция < рефлексия, имеет привилегированный характер в сравнении с интуицией, направленной на внешний мир. Это связано с характером адекватности, который, как мы это пытались показать, имеет основание в способе существования предмета рефлексии, то есть сознания. Характер адекватности позволяет признать бытие сознания абсолютным. В *Logische Untersuchungen*<sup>81</sup> Гуссерль, разбирая интуицию вообще, выделяет различные степени ее полноты, живости и действительного содержания. Очевидно, что внешнее восприятие по своей природе неспособно осуществлять в себе все три характеристики в их высшей степени. Мы видели, что внешние объекты всегда даны вместе с горизонтом чисто мнимых моментов. Внешнее восприятие может иметь живость, но вся полнота интенционального предмета, очевидно, не может быть реализована в нем<sup>82</sup>. Только внутренняя интуиция представляет идеал адекватности. Только она имеет перед собой предмет весь и

## 123

сразу<sup>83</sup>. Вследствие темпорального характера сознания и того факта, что предметы рефлексии постоянно впадают в прошлое<sup>84</sup>, определенная неадекватность присуща также имманентному восприятию. Но эта неадекватность для Гуссерля — совершенно иного типа, чем неадекватность<sup>85</sup> внешнего восприятия. Как мы уже показали<sup>86</sup>, между адекватностью внутреннего восприятия и неадекватностью восприятия внешнего лежит бездна<sup>87</sup>.

Рефлексия полагается как акт, в котором сознание становится для самого себя эксплицитно ясным. Необходим ли теперь вопрос о том, откуда рефлексия получает право постигать жизнь сознания такой, какая она есть? Все философское значение рефлексии состоит в том, что она позволяет понять нашу жизнь и ее мир такими, какими они предшествуют рефлексии<sup>88</sup>. Таким образом, если переживание открывается только после его рефлексивной модификации, то перед нами — лишь модифицированные структуры сознания, но никак не жизнь в ее первичной форме. Поэтому для того чтобы решить, может ли феноменология постигать жизнь вообще или только рефлексивную жизнь<sup>89</sup>, нам необходимо внимательно рассмотреть акты рефлексии.

Под влиянием рефлексии жизнь действительно модифицируется. Во-первых, сам факт рефлексии сообщает жизни характер объекта рефлексии. Поэтому становится оправданным сомнение — “не трансформируется ли при этом переживание, подвергаемое воздействию рефлексии, в нечто отличное *toto coelo*”<sup>90</sup>. Кроме того, жизнь сознания имеет свою длительность, а рефлексивные акты способны воспринимать только настоящий момент, настоящее волнение жизни, *Urimpression*, в то время как другие моменты уже тонут в прошлом, либо только намечаются в будущем. Даже непосредственные прошлое и будущее воспринимаются только посредством актов “ретенции” или “протенции”, специфических актов рефлексии, с которыми связаны память и восприятие<sup>91</sup>. Но несомненность *cogito*, имеющая основание в способе бытия жизни (что обсуждалось нами во 2-й главе), кажется, принадлежит только восприятию настоящего момента, в то время как в отношении данных ретенции допустимо сомнение. Итак, под действием рефлексии феномены испытывают качественную модификацию: отрефлексированные радость и гнев суть нечто совершенно отличное от спонтанных радости и гнева<sup>92</sup>.

Ответ Гуссерля на эти важные возражения заключен в принципе, приобретающем формальный характер: абсурдно сомневаться в правах рефлексии на постижение сознательной жизни как она есть, потому что это означает предпо-

## 124

ложить то, что собираешься отрицать и возвращаться к противоречивым характеристикам скептицизма. Действительно, кто бы ни выносил суждения, в которых выражается сомнение в познавательной способности рефлексии, он уже судит о своем сомнении, а само это суждение является результатом рефлексии<sup>94</sup>. Сходным образом, когда говорится о модификации спонтанной жизни сознания, имеющей место в рефлексивной установке, с необходимостью предполагается возможность познания жизни в ее первичной, предшествующей рефлексии форме. Не предполагая такую возможность, нельзя говорить и о модификации, которой, будучи объектом рефлексии, подвергается жизнь сознания. Именно эту возможность и оспаривает скептицизм<sup>95</sup>. В

итоге невозможно отрицать ценность рефлексии, поскольку, если рефлексия не имеет ценности, невозможно ничего сказать и о самой рефлексии<sup>96</sup>.

Подобное формальное опровержение скептицизма — недостаточно, и Гуссерль признавал это<sup>97</sup>. Необходима еще и рефлексия над рефлексией, нечто вроде критики феноменологии, критики прав и возможностей самой рефлексии<sup>98</sup>. Следует рассмотреть более тщательно, как далеко может распространяться достоверность рефлексии, как рефлексия может постигать первичное состояние через его модификацию. (Несмотря на модификацию, мы все же отмечаем в объекте рефлексии то, что он существует независимо от рефлексии<sup>99</sup>. Схваченное в перцептуальной рефлексии характеризуется принципиально не только как то, что продолжается, пока совершается рефлексия над ним, а как то, что всегда уже здесь прежде всякой рефлексии)<sup>100</sup>. В *Ideen* Гуссерль предлагает только результаты. По Гуссерлю, абсолютное право перцептуальной рефлексии распространяется не только на настоящий момент, но также на сферу непосредственных протенций и ретенций, на все, что еще переживается<sup>101</sup>. Жизнь не ограничена настоящим моментом, ее горизонты захватывают прошлое и будущее. Поэтому критика рефлексии должна обосновать не только возможность рефлексивного восприятия, но и возможность для памяти постигать прошлое. Это право не является полностью и сущностно приложимым к прошлому, относительно которого мы можем и ошибаться. Прошлое “совершенно относительно и может быть вытеснено, не теряя при этом характерных черт своего права”<sup>102</sup>. Тем не менее мы можем быть уверены в простом существовании нашего прошлого благодаря самой временной структуре. Ввиду того, что сознание существует и длится, оно не может иметь ни начала, ни конца<sup>103</sup>. Каждый момент времени требует про-

## 125

шное, для того чтобы в нем исчезнуть, и будущее, чтобы в нем появиться. [где-то здесь в книге нет сноски 104 верх. индекса]

Таким образом, упомянутые выше ограничения были преувеличены, хотя и необходимо поставить пределы притязаниям рефлексии. Эти пределы имеют, согласно Гуссерлю, основание в самом бытии сознания, и поэтому было бы абсурдно трактовать их как несовершенство<sup>105</sup>.

Для того чтобы изучать конституирование предметов в жизни, мы можем использовать интуитивную рефлексию, и использовать ее на всех уровнях жизни сознания. Рефлексия способна дать описание структуры ноэмы, неотделимой от ноэзиса, ее можно использовать также в изучении всех артикуляций любого уровня более сложных ноэтико-ноэматических структур (например, при изучении того, какими будут те *poemata*, которые Гуссерль называет повторяющимися (*iteriert*))<sup>107</sup>. Эти *poemata* сами являются объектами-ядрами<sup>108</sup> — я могу помнить память восприятия<sup>109</sup>. Интуитивный взгляд может проникать разнообразные уровни артикуляции ноэмы (это его собственная возможность), но он может останавливаться на любом из них. Необходимо только, чтобы рефлексивный взгляд был ограничен сложностью того, что дано, и принимал во внимание лишь смысл, присущий этой данности, без введения чего-либо непрямым способом — например, через размышление.

Рефлексия не нуждается в том, чтобы быть ограниченной ноэзисом и ноэмой. Гилетические элементы также участвуют в конституировании предметов. Рефлексия над гилетическими данными — ощущениями, например, — следует этому конституированию и, доходя до гилетического уровня, описывает способ, которым гилетический уровень оживляется интенциями<sup>112</sup>, выявляя при этом темпоральную структуру сознания<sup>113</sup>. Феноменологическая рефлексия — это интуитивный взгляд, обращенный к жизни во всей полноте ее конкретных форм. Это попытка понять жизнь и на этом основании — понять мир, ее собственный интенциональный предмет.

Если бы философская интуиция была только рефлексией над жизнью, философия могла бы быть сведена к эмпирической науке, занятой фактическим порядком жизни и пренебрегающей априорными законами. Но за пределами сферы случайного все-таки можно обнаружить *cogito*, которое, будучи фактично, все же является необходимым. Кроме того, мы уже обратили внимание на то, что эмпирические науки возможны лишь после того, как установлены соответствующие онтологии. Но если мы занимаемся наукой о

## 126

фактах сознания, где же та априорная наука, которая может служить ее базисом<sup>114</sup>?

В рефлексии над сознанием, как и в непосредственной интуиции, обращенной к миру, возможна идеация. “Каждое переживание в потоке переживаний, рассмотренное посредством рефлексивного акта, имеет собственную индивидуальную сущность, которая может схватываться интуитивно. Любое переживание имеет содержание, которое может быть рассмотрено в себе вместе со своими характеристиками”<sup>115</sup>. Переживания содержат сущности, необходимую структуру и, как таковые, управляются эйдетическими законами. Сознание — это индивидуальный конкретный предмет<sup>116</sup> и одновременно — набор высших родов, которые конституируют его, формируя регион. Сознание — это регион, и одновременно — источник онтологии.

Конституциональные проблемы, возможно, будут решены посредством эйдетической интуиции. Структура актов, конституирующих всякую предметную область, является необходимой и имеет свое основание в эйдетических законах, которые управляют этими актами. Все дескрипции жизни сознания, которые мы проводили до сих пор, рассматривая структуру времени, интенциональность и коррелятивность ноэзиса и ноэмы, рефлексии и условия ее возможности, — все эти дескрипции носили априорный характер и были получены в эйдетической интуиции рефлексии.

Феноменология есть эйдетическая дескриптивная наука о сознании<sup>117</sup>. Тем не менее, относительно нее все же остается оправданным одно сомнение. Может ли сознательная жизнь во всем многообразии и качественно различных формах быть охвачена сферой сущностей? Антиномия между интеллектом и жизнью сознания, установленная Бергсоном, может сохранить и здесь свое значение. Как “длительность” жизни сознания (первичность жизни сознания Гуссерль никогда не оспаривал)<sup>118</sup> может быть схвачена в строгих границах интеллекта? То, что было сказано выше о возможности неотчетливых сущностей, вероятно, поможет понять, как интеллект способен охватывать все поле жизни-сознания, не трансформируя его при этом в нечто подобное

“пространственной”<sup>119</sup> вещи. Кроме абстрактной интенциональности и конкретной интуиции Гуссерль указывает еще и третью альтернативу.

Феноменологическая рефлексия — идеативна. Рефлексия использует конкретно воспринимаемое состояние сознания в качестве “примера” для того, чтобы обратиться к сущности сознания. Но идеация вовсе не требует восприятия.

## 127

Вполне достаточно (и даже лучше<sup>120</sup>) использовать в качестве “примера” объект воображения.

*К общей сущности непосредственного схватывания сущностей принадлежит то, ... что они имеют основание в простой ре-презентации [Vergegenwartung] экzemплификационных сингулярностей<sup>121</sup>.*

Это дает феноменологу необходимую свободу для того, чтобы отвлекаться от актуально данного и обзирать сферу возможностей. Тем самым феноменолог вступает в сферу сущностей, чье значение состоит в имплицировании бесконечности возможных “примеров”<sup>122</sup>. Это показывает еще раз то, что эйдетические истины носят априорный характер, и то, что несмотря на факт их необходимой данности в примерах, они относятся к сущностным возможностям. Эйдетические истины полностью независимы от актуального восприятия<sup>123</sup>. Гуссерль высказывается парадоксально: “Фикция — жизненный элемент феноменологии и других эйдетических наук”<sup>124</sup>.

Ясность, являемая интуицией сущностей, особенно когда последние не носят слишком общего характера<sup>125</sup>, зависит от чистоты интуиции индивидуального, на которой базируется интуиция сущностей<sup>126</sup>. Эта чистота не принадлежит с необходимостью только восприятию, но может быть также чистотой воображения, и от этого она вовсе не приобретает недостаток. Здесь расположена одна из наиболее трудоемких задач феноменологии. Не так легко практиковать интуицию сущностей; Гуссерль много раз указывал на связанные с этим трудности<sup>127</sup>. Начинаям он рекомендовал долгое ученичество. Прежде чем обращаться к данным воображения, Гуссерль советовал использовать восприятие. Полезно также исследование жизни сознания, являющей себя в истории, в произведениях искусства и поэзии.

Необходимые феноменологии для достижения интуиции продолжительные усилия не имеют того метафизического значения, которое приписал им Бергсон. Для Бергсона они были тесно связаны с актами свободы. Мы еще возвратимся к этому в заключении. Усилия, которые позволяют созерцать сущности (как и другие усилия, еще более значительные, которые Гуссерль относит к феноменологической редукции, о чем речь впереди), никогда не рассматривались им в отношении к природе сознания, по крайней мере в опубликованных к настоящему времени работах<sup>128</sup>. Философская интуиция (в отличие от философии Бергсона или “философии жизни”) не является актом, вовлекающим в себя все жизненные силы, актом, который во многом определяет судьбы жизни. Философская интуиция Гуссерля — это

## 128



рефлексия над жизнью, рассмотренной во всей своей конкретной полноте и богатстве, жизнью, которая рассматривается, но более не переживается. Рефлексия над жизнью отделена от самой жизни, так что невозможно увидеть связь рефлексии с судьбой и метафизической сущностью человека. Естественная установка никогда не бывает чисто созерцательной, мир не представляет собой лишь объект научных исследований. Кажется порой, что человек с помощью теоретических актов рефлексии внезапно осуществляет феноменологическую редукцию. Гуссерль не дает объяснений такому изменению установки и даже не считает это изменение проблемой. Гуссерль не ставит метафизической проблемы ситуации *Homo philosophus*.

Характеристика философской интуиции не будет полной без анализа феноменологической редукции.

Каким образом исследование сознания отличается от психологии? Подобный вопрос естественно встает. Если мы считаем феноменологию основанием и исходным пунктом философии, не отождествляем ли мы при этом философию и психологию<sup>129</sup>? Не впадаем ли в тот самый психологизм, против которого Гуссерль так долго и основательно боролся в *Logische Untersuchungen*?

Мы уже заметили, что критика психологизма в I томе *Logische Untersuchungen* направлена только против плохой (натуралистической) психологии и оставляет место для хорошей феноменологической психологии. Но, согласно Гуссерлю, даже после того, как психология очищена от психологизма и натуралистических привнесений, даже после того, как интенциональность признана в качестве сущностной структуры сознания, мы все еще не достигаем феноменологии как философии — чистой феноменологии<sup>130</sup>.

Для психологической установки характерно быть наукой о мире. Тотальность действительности, которую мы называли миром, также включает человека, его тело и психические состояния. Человек, подобно горам и деревьям"<sup>1</sup>, — только часть мира. Следовательно, различные психологические дисциплины изучают человека лишь как естественное существо, имеющее тело"<sup>2</sup> и зависимое от мира причинности. Будучи связанным с миром, сознание некоторым образом участвует в его существовании.

*Абсолютное в себе [сознание] способно терять свою имманентность и приобретать характер трансцендентности. Мы непосредственно видим, что это может происходить только посредством [его] участия в трансценденции в первичном смысле этого термина, т. е. в трансценденции материальной природы<sup>133</sup>.*

## 129

Поскольку существование мира не есть нечто достоверное и поскольку (как мы видели во 2-й главе) оно содержит в себе возможность несуществования, — человек и психологическое сознание должны разделять такой характер. “Эмпирическое *его* — такая же трансценденция<sup>134</sup>, как и физическая вещь”<sup>135</sup>.

Однако рефлексия над сознанием с очевидностью обнаруживает в *cogito* абсолютное бытие, которое необходимо допустить как таковое. “Но, — говорит Гуссерль, — если здесь действительно имеет место такая адекватная самоочевидность, — кто всерьез

способен ее отрицать, как можно уклониться от признания чистого *ego*?”<sup>136</sup> Мы должны заключить, что абсолютное сознание *cogito* (единственный тип сознания, рассмотренный до сих пор) не идентично психологическому сознанию. Гуссерль называет абсолютное сознание чистым или трансцендентальным сознанием. Подлинный источник бытия, сфера конституирования не принадлежит поэтому психологическому сознанию<sup>137</sup>. Эмпирическое сознание, изучаемое психологами, никоим образом не захватывает оригинальности и первого волнения жизни<sup>138</sup>. Первоначальное волнение жизни дано нам в очевидности *cogito*. Даже говоря об интенциональности, психолог понимает сознание каузально связанным через тело с природой<sup>139</sup>. “Наивный человек” также считает сознание вещью среди вещей. Это значит, что сознание не схватывается в своей чистоте, но является уже интерпретированным, или, как говорил Гуссерль,— “воспринимается” в отношении к миру. “Исходя из особого способа понимания и опыта, особого способа апперцепции, сознание, так сказать, входит в соприкосновение [с миром] и реифицируется”<sup>140</sup>. Абсолютное сознание, воспринятое как психологическое, конечно, не теряет при этом ничего в своей природе. Способ его явления совсем не изменяется. Однако теперь это не то же самое сознание. “Оно остается в себе тем, что оно есть,— абсолютным бытием. Но оно не воспринимается как такое..., оно воспринимается как вещь, и такая специфическая апперцепция конституирует трансценденцию, причем трансценденцию *sui generis*”<sup>141</sup>. “Следовательно, психический индивид конституируется (абсолютным сознанием) как человек или животное в качестве единства, имеющего основание в телесности”<sup>142</sup>.

Итак, нам следует провести различия между психологическим и феноменологическим сознанием. Это последнее является подлинно первым и конкретным. Психологическое

## 130

сознание же конституировано феноменологическим сознанием,— так же, как и любой другой трансцендентный предмет. Способ конституирования сознания в чистом или трансцендентальном сознании может и необходимо должен быть объектом рассмотрения<sup>143</sup>. Только так мы можем прояснить смысл той “апперцепции”, в которой, по-видимому, находит основание философская проблема отношения между телом и разумом.

Есть и другое различие между феноменологической и психологической установками. В психологической установке мы ориентируемся на мир, полагаемый как существующий и включающий в себя жизнь, предмет наших исследований. Разумеется, в психологической рефлексии мы также находим гилетико-ноэтико-ноэматическую структуру сознания. Но в психологической установке мир *noemata* не представляет собой подлинного мира, открытого в своем источнике и способах конституирования. (А именно этого достигает феноменологическая установка.) Психолог может изучать *noemata*, не покидая естественной установки и, следовательно, не проясняя существования мира. Существование мира вовсе не требует того, чтобы мы временно приостанавливали акт полагания мира для того, чтобы прояснить сам этот акт. В психологической установке<sup>144</sup> вера в существование мира все же остается; даже будучи не выражена, она необходимо принадлежит изучению сознания. В том мире, который открывается в жизни, психология не может увидеть возвращения к истоку бытия, но считает, что здесь мы имеем дело лишь с одним из регионов бытия.

Только что проведенные дистинкции между феноменологией и психологией — ни в коем случае не осуждение последней<sup>145</sup>. Скорее, они имели целью описать ее возможности и пределы: психология не является философией<sup>146</sup>. Для психолога, так же как и для любого другого ученого, мир существует. Психология — это наука о мире, и ее права точно так же, как права физики или химии, должны быть установлены феноменологией<sup>147</sup>. Более того, связи между (феноменологической) психологией и феноменологией настолько тесны<sup>148</sup>, что положения, обосновываемые в психологии, могут совпадать слово в слово с результатами феноменологии сознания<sup>149</sup>. И феноменология, и психология изучают одно и то же сознание<sup>150</sup>. Но все же значение двух этих наук различно: одна является философией и занимается чистым сознанием, другая есть психология и рассматривает сознание “натурализованное”<sup>151</sup>.

Психология, помещающая сознание в природу, никогда не сможет понять его специфического бытия. Психология не

## 131

способна понять, что быть его в мире — не то же, что быть вещью в мире. Характер esse в двух случаях различен. Таким образом, великая заслуга теории феноменологической редукции (метода, приводящего к феноменологическому сознанию) состоит в том, что она, по крайней мере негативно, показала следующее: бытие сознания и его отношение к миру должно восприниматься образом, кардинально отличным от существования части в целом.

Большим заблуждением эмпиризма является отождествление трансцендентального и психологического сознания. Происхождение этой ошибки можно проследить в работах Декарта. У Локка, Юма и Беркли она достигает явного абсурда: натуралистическая наука о сознании ведет к негации действительности и отрицанию категорий природы.

Однако различие между феноменологическим и психологическим сознанием, проведенное Гуссерлем, определенно стремится к тому, на что обратил внимание Фихте, когда отождествил трансцендентальное сознание с чистым его, трансцендентным по отношению к конкретному сознанию, которым каждый из нас является<sup>152</sup>. На самом деле трансцендентальное сознание не дальше от нас, чем психологическое, поскольку оно является подлинным сознанием в противоположность сознанию “в качестве вещи”. Психологическое сознание само конституировано трансцендентальным<sup>153</sup>.

Феноменологическая редукция — это метод, посредством которого мы возвращаемся к конкретному человеку. Благодаря ей открывается поле чистого сознания, где мы можем осуществлять философскую интуицию<sup>154</sup>. Характеристики трансцендентального сознания позволяют понять значение этой операции.

Вместо того чтобы согласно естественной установке полагать существование мира, мы практикуем воздержание от суждения. Мы в данном случае осуществляем то, чем занимался Декарт, когда упражнялся в сомнении относительно любого такого суждения. Но наше сомнение в отличие от картезианского подразумевает другой смысл: оно является чисто эфективным<sup>155</sup>. Декартово воздержание от суждения имеет, по Гуссерлю, характер универсальной негации<sup>156</sup>. Мы же не полагаем ни существования мира, ни его несуществования<sup>157</sup>. Полагание существования мира заключается в

скобки<sup>158</sup>. Мы не утверждаем существование мира, но мы также и не отрицаем его. Мы просто стараемся оставаться нейтральными по отношению к любому такому утверждению<sup>159</sup> и наукам, на нем основанным. Гуссерль пишет: “Он

## 132

[тезис, который полагает мир существующим] сохраняется здесь, как то, что "заключено в скобки"<sup>160</sup>.

Однако, откладывая суждения, характерные для естественной установки, мы все же обращаемся к сознанию, которое выносит эти суждения и сопротивляется ероче<sup>161</sup> феноменологической редукции<sup>162</sup>. Мы не можем “исключить” или “отделить” суждения, касающиеся сознания. Абсолютное бытие сознания (мы подробно разбирали — в чем оно состоит) защищает от любых подобных исключений. Поэтому акт, полагающий сознание, имеет абсолютную достоверность, достоверность *cogito*.

Таким образом, феноменологическое ероче ведет к рассмотрению жизни сознания, которая обнаруживает себя как интенцию, направленную на бытие и выносящую суждения о существовании предметов. Предметы могут быть найдены в сознании в форме неотделимых от сознания *noemata*<sup>163</sup>. Предметы обнаруживаются, пользуясь выражением Гуссерля, “в скобках” (“редуцированными” к тому, что они есть для сознания); готовыми стать для феноменологии объектами изучения.

Феноменологическое ероче не разрушает истин, присущих естественной установке, а лишь стремится прояснить их смысл<sup>164</sup>. “В отношении каждого тезиса мы можем... осуществлять специфическое ероче, определенное воздержание от суждения в согласии с твердой и непоколебимой уверенностью, которую обеспечивает очевидность истины”<sup>165</sup>.

Сознание, путь к которому намечает ероче, является не психологическим, а трансцендентальным. Психологическое сознание не может полагаться как абсолютное и, следовательно, как то, что противостоит редукции. Оно само как остаток действительного мира подлежит ероче. Существует и другая причина, согласно которой нашу установку нельзя смешивать с рефлексией психолога над сознанием. Психолог полагает существование мира в то же самое время, когда делает предметом рефлексии сам акт, в котором полагается это существование. Но феноменологическое ероче запрещает нам действовать подобным образом. Мы не отождествляем самих себя с жизнью, в которой полагаются объекты. В некотором смысле мы оказываемся отделены от самих себя, ограничиваясь рассмотрением жизни. Другими словами, мы не доверяем тому тезису, который полагаем<sup>166</sup>.

Подытожим сказанное. Благодаря ероче мы достигаем сознания после того, как оно одно становится темой наших суждений; любое утверждение о мире попадает под запрет. Но так же и по той же самой причине сознание, открываемое

## 133

в феноменологической редукции, является уже не психологическим, а трансцендентальным.

Вместе с запретом на использование любых утверждений, включающих в себя полагание существования мира, мы элиминируем также использование в качестве предпосылок любых суждений, высказанных в естественной установке. Следовательно, мы не предпосылаем нашему исследованию никакой науки<sup>167</sup>: ни науки о природе, ни науки о духе, ни науки экспериментальной, ни эйдетической (региональной онтологии)<sup>168</sup>. Мы не предполагаем себя в смысле личности, живущей в мире и не предполагаем никакой другой личности или Бога<sup>169</sup>. Феноменология освобождается от всевозможных чужеродных предпосылок, поскольку становится философской наукой, “наукой о первых принципах”<sup>170</sup>. Феноменология должна исходить только из непосредственной интуиции<sup>171</sup>. В сфере сознания мы все же обнаруживаем (в форме *poemata*) все положения науки вместе с их особым способом конституирования сознанием<sup>172</sup>. Это и есть тот аспект, в котором нас интересуют суждения науки.

Мы их находим потому, что полагать сознание — означает полагать его в отношении с миром, объектами, *Sachverhalte*. Мы не обсуждаем ценность и границы суждений и положений науки, так как они не являются предпосылками феноменологической работы<sup>173</sup>. Мы лишь спрашиваем, как они конституированы, т. е. каково их значение для жизни. Феноменология не имеет никакой другой цели, кроме одной: возвратить мир объектов — объектов восприятия, науки или логики — в конкретные связи нашей жизни и на этом основании понять их<sup>174</sup>. Именно на это направлены все нозтико-нозматические анализы.

Само тело, чье отношение к сознанию становится для психологии так называемой “проблемой души и тела”, не исчезает в процессе редукции. Оно конституировано совокупностью переживаний и внутренних ощущений. Тело дано также как объект, имеющий специфическую структуру, играющий привилегированную роль в тотальности опыта. Только феноменологический анализ психологической апперцепции может прояснить смысл отношения между сознанием и телом, понятым как естественный объект. Мы считаем, что указанная проблема редуцируема к вопросу о том, что значит такое отношение, т. е. как оно конституируется в трансцендентальной жизни.

Является ли редукция, подобно картезианскому сомнению, временной установкой? Мы полагаем, что, обозначив место редукции в ряду проблем и задач феноменологии, мы можем ответить на этот вопрос отрицательно. Редукция

## 134

имеет не временную, но абсолютную ценность для Гуссерля. С помощью редукции Гуссерль надеется возвратиться к абсолютному бытию или жизни, источнику всех видов бытия<sup>175</sup>.

Полагание присущей субъективности и ее собственному смыслу онтологической ценности конституирует подлинный базис мысли Гуссерля. “Быть” означает то же самое, что быть переживаемым, иметь значение в жизни. Феноменологическая редукция не имеет никакой другой цели, кроме той, что требует представить нам подлинных нас же самих. Правда, феноменологическая редукция сводится здесь к чисто созерцательному и теоретическому взгляду, который рассматривает жизнь, но отличен от нее.



Редукция не пытается играть роль абстракции (мы старались показать это), которая представляла бы сознание без мира. Напротив, редукция открывает нашу подлинно конкретную жизнь<sup>176</sup>. Искажать смысл бытия сознания скорее свойственно психологической установке, в которой человек воспринимается как часть природы.

Однако если редукция и кажется разновидностью абстракции, в этом повинна неустойчивость концепции сознания Гуссерля. Мы показали, что интенциональность определяет саму природу сознания и охарактеризовали эту интенциональность как необходимо трансцендентную. Тексты и общий смысл философии Гуссерля допускают такое толкование: мир неотделим от сознания, которое всегда есть сознание чего-либо. Идея трансцендентной интенциональности является столь преобладающей, что даже внутренняя интенциональность, конституированная гилетическими данными<sup>177</sup>, оказывается (быть может, ошибочно) воспринятой Гуссерлем как принадлежащая к тому же самому типу. Но все же многие высказывания Гуссерля наводят на мысль, что он вовсе не считал противоречивой идею чистой имманенции. Следовательно, сознание может существовать и без мира. Возможно, выявляемая здесь двойственность позиции Гуссерля связана с указанной неустойчивостью. Но, скорее всего, она вытекает из непроясненности и неопределенности в отношениях между *hyle* и *noesis*. По-видимому, редукция поворачивается к сознанию без мира, в котором мир должен быть конституирован на базисе чистого *hyle*, что является разновидностью абстракции, возрождающей, как кажется, сенсуалистический тезис.

Существует и другая причина того, что рассматриваемая нами до сих пор редукция не открывает конкретную жизнь и смысл, который объекты имеют в жизни. Конкретная жизнь не есть жизнь замкнутого в себе солипсистского

## 135

сознания. Конкретное бытие не является тем, что существует только для одного единственного сознания. Сама идея конкретного бытия содержит в себе идею intersубъективного мира. Если мы ограничиваемся описанием конституирования объектов в индивидуальном сознании, в *ego*, мы не достигаем объектов как они есть в конкретной жизни; вместо предметов остаются абстракции. Редукция к *ego*, эгологическая редукция, — только первый шаг в феноменологии. В дальнейшем мы должны открыть “других”, intersубъективный мир. Феноменологическая интуиция жизни других, рефлексия над *Einfühlung* открывает поле трансцендентальной intersубъективности и завершает дело философской интуиции субъективности. Здесь снова возникает проблема конституции мира<sup>178</sup>.

Опубликованные к настоящему времени работы Гуссерля содержат только весьма краткие упоминания об intersубъективной редукции<sup>179</sup>. Мы в состоянии только повторить то, что сказал Гуссерль. Однако мы считаем, что intersубъективная редукция и проблемы, которые в связи с ней встают, всерьез интересовали Гуссерля. Он изучал *Einfühlung*, интуицию, посредством которой становится доступной intersубъективность; он описал роль, которую играет в *Einfühlung* восприятие собственного тела и его аналогия с телом других. Гуссерль также проанализировал жизнь, которая обнаруживает в чужом теле тип существования, аналогичный нашему собственному. Наконец, он рассмотрел характер конституции, присущей intersубъективности, действительности сознания, без которой не было бы возможно существование вообще<sup>180</sup>. Хотя

неопубликованные к настоящему времени работы Гуссерля носят важный характер, мы не смогли использовать их прежде, чем была готова данная публикация.

---

Примечания:

Перевод С. Б. Степаненко седьмой главы книги Э.Ле-винаса “Теория интуиции в феноменологии Гуссерля”, выполнен по изданию: E.Levinas. Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl. — Vrin, 1994. P.175-215.

1. Ideen, 27. с.48.
2. Ibid., 62. с.119.
3. Ibid., 1, с.7; 27, с.48; 30, с.52-53; 39, с.71.
4. [ibid., 27, с.50; 29. с.52; 33, с.58.
5. Ibid., 27, с.49.
6. Ibid., 31, с.53.
7. Ibid., 30, с.52.53; Phil. als str. Wiss.. с.298 [с.85].
8. О различии между наивной, догматической и философской науками см. Ideen, 26, с.46.47.
9. Phil. als str. Wiss., с.299 [с.87]; Ideen, 62, с.118; 79. с.156-57.
10. Phil. als str. Wiss., с.301 [с.90].
11. Ideen. 61. с.117.
12. Ibid., 94, с.196; см. также 134. с.278; 147, с.306; 150, с.313.
13. Ibid.. 62, с.119.
14. III, II. 3 [с.249].
15. Мы не используем последней публикации Гуссерля “Formale und transzendente Logik”, потому что ее выход совпал с завершением нашей работы. Несмотря на это, при чтении “Введения” мы видим, что способ рассмотрения Гуссерлем проблем теории познания совпадает с предложенным здесь.
16. “Formale und transzendente Logik” использует аналогичные высказывания: “Wissenschaften und Logik... haben einen Zwecksinn auf den da bestandig hinausgestrebt, hinausgewollt ist” (Ibid., с.8).

17. LU, II, 9 [с.254]; Ideen, 26. с.47.
18. LU, II, 22 [с.265].
19. Ibid.. с.9 [с.254].
20. Ideen, 25, с.45; 26, с.47.
21. Акты, дающие смысл, Sinngebungen.
22. LU, II, 2 [с.248-49].
23. Ibid., с.6,16-17 [с.252,260].
24. Ibid., с.6 [с.252].
25. Ibid., с.8 [с.254]; Ideen. 26, с.47; 62, с.118.
26. LU, II, 8 [с.254].
27. См. также Phil. als str. Wiss., с.317 [с.114].
28. Ideen, 26, с.47.
29. См. Hermann Lotze, Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen (Leipzig: S. Hirzel, 1874), с.536.
30. LU, I, 219 [с.218].
31. Ibid.
32. Ideen. 4, с.78.80.

## 137

33. Ibid.. 27. с.48; 87, с.180; 96, с.200.
34. Ibid., 96, с.200.
35. Внутренние феномены.
36. Ideen, 150, с.315; см. также 135, с.280; 142, с.296.
37. Ibid., 129, с.268; 135. с.281.
38. Ibid., 86, с.176-77; 145, с.301-2.
39. Ibid., 138, с.288.
40. См. выше с.74.
41. Ideen, 138, с. 287; 151, с.317-18.

42. LU, II, 8-9, 15-16 [с.254-259] см. нашу статью “Sur les Ideen de E. Husserl” Revue philosophique CVH (Апрель 1929), 253, 258.
43. Ideen, 135, с.281; см. также 153, с.321.
44. Ibid.. 138, с.288; 152, с.318-19; 153, с.322.
45. Ibid., 152. с.318.
46. Ibid., 149, 150. с.309-16; 153, с.322-23.
47. Ibid., 149, с.309; см. также 79. с.157; 138, с.288; 142, с. 296-97.
48. Ibid., 149. с.309; см. также 79, с.157; 138, с.288; 142. с. 296-97.
49. Ibid., 150, с.314-15.
50. Ibid.. 150, с.315; см. также 41, с.74-75; 44, с.80.
51. Ibid., 150, с.316.
52. Ibid., 86, с.178-79.
53. Ibid.. 152, с.319; см. также 119, с.247.
54. LU. II. 21 [с.265]. Ideen, 86, с.176; 135. с.280; 147, с.306; Phil. als str. Wiss., с.301 [с.90]
55. Ideen, 36. с.64.
56. Ibid., введение, с.1; 76, с.142; 135, с.278-79; 145. с.302-3; Phil. als str. Wiss., с.301 [с.90].
57. Ideen, 97, с.202; 128, с.265; и особенно 97, с.204-5.
58. Феноменология означает науку о феноменах. Феномены не противопоставляются здесь вещам в себе, а относятся к тому, что является сознанию. Феномен — то, что может стать предметом интуиции (LU, III, 235 [с.869]). *Erlebnisse*, так же как и внешний мир, может стать объектом интуиции и поэтому может в своем явлении быть подвергнутым феноменологическому исследованию. В узком же смысле феноменология для Гуссерля представляет из себя феноменологию сознания. Относительно чистой феноменологии см. ниже.
59. LU, II, 19 [с.263].
60. Ideen, 86. с.178, см. также 97, с.204.
61. См. наше Введение, с. XXXIV.
62. Ideen, 88. с.182-83; 95, с.198-99.

63. Ibid., 150, с.313-14; 145, с.307. Когда Гуссерль настаивал на том, что нозматические характеристики “не детерминированы рефлексией”, он лишь имел в виду, что мы схватываем их, наблюдая за нозматической стороной интенциональности, а не приписываем им характеристик, которые рефлексия обнаруживает в ноззисе.

64. Ibid., 76, с.142; 89, с.183; 93, с.193; и особенно 97, с.204.5.

65. Ideen, 93, с.193.

66. Ibid.. 117. с.244.

67. Ibid., 116. с.239.

68. Ibid., 116, с.239-40; см. также 95. с.198; 117, с.241; 121, с.250; и особенно 152, с.319.

## 138

69. [ibid., 136, с.290; 147, с.305.

70. См. Ibid., 37. с.66.

71. Ibid., 108, с.221.

72. Ibid., 95. с.197-98; 102, с.213; 116. с.239; 119, с.247.

73. Ibid., 117, с.243; см. также 134, с.277, 117, с.241, 121. с.251.

74. Ibid., 77, с.144.

75. Ibid., 38, с.67.

76. Ibid., 78, с.148.

77. Ibid., 150, с.314.

78. Ibid., 78, с.148.

79. Ibid., с.147.

80. Ibid., 38, с.68; 77, с.145; 78. с.148.

81. LU III. 83-84 [с.735].

82. См. выше, гл.2, с.21.

83. Ideen. 144, с.298.

84. Ibid., 77, с.146.



85. Ibid.. 44, с.82.
86. См. выше, гл.2, с.22.
87. Ideen, 49, с.93.
88. Ibid., 79, с.153-54.
89. Ibid., с.154-55.
90. Ibid., 78. с.151; см. также 78. с.148; 98, с.205.
91. Ibid.. 77, с.145-146; 78, с.149.
92. Ibid., 70, с.130; 75, с.141.
93. Ibid.. 79. с.155, 20, с.37, III, I 110 [с.340].
94. Ideen, 79, с.155.
95. Ibid.. с.155.56.
96. Ibid., с.156.
97. LU II, 10. [с.255], Ideen, 66. с.124.
98. Ideen, 77, с.147, 79, с.156. Такое исследование с помощью рефлексии не является порочным кругом. Это только возвращение к себе, которое характеризует все науки о принципах, такие, как логика. Порочный круг возникает лишь тогда, когда вывод предполагается в посылках. Этому здесь нет места; рефлексия должна получить свои права, будучи оправданной своими же собственными результатами. См. Ideen, 65, с.122; LU. I, 19, с.53.
99. Ideen, 77, с.145.
100. Ibid., 45. с.83.
101. Ibid., 78, с.130.57.
102. Ibid., с.151, 40, с.293.
103. Ibid.. 81, 82, с.163-65.
104. Ibid., 82, C.164-65, Phil. als str. Wiss.
105. Ideen, 79. с.157.
106. Ibid., 98, с.206.
107. Ibid., 100, с.211.

108. См. выше, гл.4, с.54-55.

109. *Ideen*, 100, с.210-11.

110. *Ibid.*, 101, с.212.

111. *Ibid.*, 89, с.183-84.

112. *Ideen*, 97, с.203; 86, с.176.

113. *Ibid.*, 81, с.163.

## 139

114. *Ibid.*, 62, с.119; 60, с.113.

115. *Ibid.*, 34, с.61, *Phil. als str. Wiss.*, с.314 [с.110].

116. В смысле, указанном выше; см. гл.6, с.111-112.

117. *Ideen*, 75, с.139.

118. О неразрывности между сознанием и длительностью см. *Ideen*, 75, с.139, 81, с.162,164. *Phil. als str. Wiss.* с.313 [с.107].

119. См. выше, гл.6, см. также *Ideen*, 75, с.139.

120. *Ideen*, 4, с.12,13; 70, с.130.

121. *Ibid.*, 70, с.129, см. также 79, с.153.

122. *Ibid.*, 70. с.131.

123. *Ibid.*, 34, с.60.

124. *Ibid.*, 70, с.132.

125. *Ibid.*, 69. с.129.

126. *Ibid.*, 67. с.125.

127. *Ibid.*, 71, с.132; 61, с.117; *LU*, II [с.256].

128. Относительно усилий, необходимых, для того чтобы войти в сферу феноменологии, см. *Ideen*, введение, с.2-3, 9, с.20; 87, с.180.

129. *Ibid.*, введение, с.2.

130. *LU*, III. 235-36 [с.862].

131. *Ideen*, введение, с.3-4, 33, с.58; 39, с.69,70; *Phil. als str. Wiss.* с.298-99 [с.86].

132. Ideen, 53, с.103; 76, с.143.

133. Ibid., 53. с.103.

134. “Трансцендентный предмет” противоположен здесь понятию “имманентный предмет”, каковым является чистое сознание со своим специфическим способом бытия и которому трансцендентные объекты тотально чужеродны.

135. LU, II, 357, [с.544]; Ideen, 39, с.70.

136. LU, II, 357 [с.544]. “Чистое ego” противопоставлено здесь “эмпирическому ego” психологов. См. Ideen, 54, с.106.

137. Ideen, 51, с.95.

138. Ibid., 53, с.104.

139. Ibid., с.103.

140. Ibid., Реификация обозначает здесь акт, налагающий онтологические структуры вещей (res).

141. Ibid., с.104.

142. Ibid.

143. То, что Гуссерль называл феноменологическим сознанием. См. *ibid.*, 33, с.59.

144. Во всем этом отрывке мы обсуждаем феноменологическую психологию, которая ограничена изучением смысла, присущего имманенции, но это также приложимо к психологии и психофизиологии. Речь идет о феноменологии вообще как противоположной чистой феноменологии. LU, III, 235 [с.862]; *Phil. als str. Wiss.* с.314 [с.109].

145. Ideen, введение, с.2.

146. *Phil. als str. Wiss.*, с.302 [с.91-92].

147. Ibid., с.304 [с.94].

148. Ibid.. с.302 [с.92]; Ideen, 30, с.52; 53. с.104; 79, с.158.

149. Ideen. 76, с.143-44; 53. с.104; *Phil. als str. Wiss.*, с.321 [с.120].

150. Ideen, 33, с.58; 76, с.143.

151. Ibid., 53. с.104; *Phil. als str. Wiss.*, с.302 [с.92].

152. Гуссерль пишет: “Andererseits ist die Welt der transzendenten res durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern actuelles angewiesen” (Ideen, 49, с.92).
153. Ibid., 54, с.105; 76, с.143.
154. Ibid., введение, с.3. 32. с.56; 33, с.58...; 50, с.94...
155. Мы настаиваем на том, что редукция отлична от картезианского сомнения, которое рассмотрено здесь лишь для того, чтобы подчеркнуть определенные характеристики редукции.
156. Ideen, 31, с.55.
157. Ibid.. с.54.
158. Ibid.
159. Ibid., 90, с.187.
160. Ibid., 34, с.54.
161. Этот термин введен в ibid., 31, с.56.
162. Ibid., 33, с.59.
163. Ibid., 76, с.142; 135, с.278-79; 145, с.302-3. 164 Ibid., 90, с.187.
165. Ibid., 31, с.55.
166. Ibid.. 90, с.187.
167. Ibid., 32, с.56-67.
168. Ibid., 58-62, с.112-15.
169. Ibid., 58, с.110.
170. Ibid.. 56, с.108; см. также 59, с.113; 60, с.115; 63, с.132.
171. Ibid., 59, с.113.
172. Ibid., введение, с. I, 33, с.57; 76, с.142; и особенно 97, с.204; 135, с.278-79; 145, с.302-3; Phil. als str. Wiss., с.301 [с.90].
173. Ideen. 33, с.57.
174. Ibid., 135, с. 278; 147. с.306.
175. Ibid., 51, с.95-96.

176. Ibid., с.96.

177. См. выше, с.47.

178. Ideen, 135, с.279; 151. с.317.

179. Ibid., 29, с.51-52; 45, с.84; 48, с.90; 49, с.92; 66, с.124-25p; Phil. als str. Wiss., с.313 [с.108].

180. Упомянем лишь некоторые другие проблемы, о которых говорится в неопубликованных работах и которые не имеют непосредственного отношения к тому, что именно нас интересовало. Это проблема существования человека как личности, проблема происхождения сознания (Ideen, 76, с.142), здесь можно обнаружить даже проблему судьбы. Особую важность принимают исследования конституции имманентного и космического времени. См. Ideen, 81, 82, с.161-65; 118, с.245-46, см. также Zeitbewusstsein.

---

*Эммануэль Левинас*

**ДИАХРОНИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ**

### ***ЗНАНИЕ И ПРИСУТСТВИЕ***

Сфера понимания — разумного — в которой утверждает себя повседневная жизнь, равно как и традиция нашей философской и научной мысли, характеризуется “видением”. Структура *видения*, имеющая “увиденное” в качестве своего объекта или темы, — так называемая интенциональная структура — укоренена во всех формах чувственности, имеющих доступ к вещам. Она опирается на *разумную* связь с порядком вещей и отношений между ними. Но, по-видимому, она также обнаруживает и поддерживает себя в человеческом общении, внутри собрания человеческих существ, о которых допустимо сказать, что они что-то говорят один другому и что они “видят один другого”. Таким образом, утверждается приоритет знания, где все, что мы зовем мыслью, интеллектом, разумом или просто психическим, связано воедино.

Мысль, интеллект, разум и психика обычно “сознательны” или на грани осознания. Человеческое сознание обыкновенно наделено качеством совершенства: сознание *самотождественного* Эго в его “Я мыслю”, вбирающего, втягивающего в себя и, с помощью тематизирующего взгляда, осознающего любую инаковость. Эту предметную нацеленность мысли называют интенциональностью. Это примечательное слово, которое сразу указывает на тематизацию *видения* и в некотором роде на созерцательный характер духовного вообще, его бытие-на-дистанции от предмета созерцания, которое с легкостью воспринимается как пример очевидной не-заинтересованности. Но интенциональность также указывает на стремление, телеологизм и желание, момент эгоизма или эготизма, в любом случае, на “эгологию”. Это момент, который определенно пробуждает то, что зовется “импульсами”, биением самой жизни, сколь бы мало это последнее ни выделялось в ряду чисто кинетических феноменов в физическом объекте. В этом смысле



сознание, по отношению к которому бессознательное представляет просто нечто неполноценное, остается действительно опре-

142

деляющей характеристикой в нашей интерпретации духа [esprit]. То “*другое*”, что “дано интенционально”, собранное воедино апперцепцией “я *мыслю*”, приходит, посредством мышления как мысли, через *ноэму*, к завершению, наиболее адекватному выражению, к избытку и полноте осуществления, к достижению цели и пожелания “я *мыслю*” в его *поэтической* устремленности. “Другой” поэтому присутствует по отношению к Эго. И данное “присутствующее существование”, или вот это *присутствие* “я *мыслю*” по отношению к Эго, и означает бытие как таковое.

Присутствие или бытие выступают также в модусе времени. Но в таком случае это практически означало бы вы-ставление “другого” по отношению к Эго и, следовательно, *самопожертвование*, отдавание, *дарение себя* [Gegenbenhein]. Это — дар “инаковости”, “дружости” в границах присутствия не только в метафорическом смысле, но и как дар, обретающий смысл в конкретном горизонте “*принятия*”, буквально соответствующего значению “получения на руки”. Это смысловое “теперь” [main-tenance], если можно так выразиться, присутствие настоящего в качестве временности, что служит залогом цельного, непрерывного, прочного понимающего схватывания. Возможно, это и есть то самое выдвижение *вещи*, “нечто”, оформление сущего [etant] в бытие [etre], в присутствие. И, как нас тому учит гуссерлевская феноменология этапа “*Кризиса*”, а в принципе, уже и периода “*Логических исследований*”, фундаментальной предпосылкой познания вещей выступает существование идеализированных объектов абстрактного знания, создающих необходимое условие понимания.

Кроме того, технические возможности познания и видения составляют гораздо меньший контраст с теоретической чистотой и созерцательной ясностью истины, временем чистого присутствия и чистой ре-презентации. Эти возможности и технические навыки составляют горизонт последних. Они в гораздо меньшей степени идут вразрез с заявленной незаинтересованностью теории, чем думают критики индустриального модернизма, когда обвиняют его в отклонениях и испорченности. Видение, познание и удержание связаны воедино в структуре интенциональности. В мысли, которая осознает самое себя в сознании, остается один интригующий момент: “теперь” [main-tenance] настоящего особо подчеркивает имманентность в качестве главного завоевания мышления, истолкованного подобным образом.

Кроме того, способность к пониманию и само понимание, укорененные в мысли, интерпретируются как видение и познание, берущие свое начало в интенциональности, и,

143

находясь в наиболее предпочтительном положении, связаны с реальной временностью мышления, с настоящим в его отношении к прошлому и будущему. Постигание того, как идет процесс отчуждения, стало бы делом редукции и возвращения прошлого и будущего к присутствию, то есть их репрезентацией. И, по-видимому, это стало бы делом узнавания всякой инаковости вообще, которая сведена воедино в присутствие

внутри “Я мыслю” и присвоена затем идентичностью Эго. Это была бы проблема понимания “другости”, которое мышление идентичного присваивает как свое собственное, направляя затем “другое” к “тому же самому”. “Другой” в познании становится достоянием Эго, что и обеспечивает чудо имманентности.

Интенциональность всегда есть “направленность на”, но, за счет тематизации бытия, то есть в аспекте присутствия, она возвращается к себе в той же мере, в которой она избегает себя.

В мышлении, рассматриваемом в качестве видения, познание и интенциональность, способность к пониманию означает сведение “другого” [*Autre*] к “тому же самому”, означает синхронию в перспективе эгологически сосредоточенного бытия. “Знаю” выражает единство трансцендентальной апперцепции *cogito* или кантовского “Я мыслю”, эгологию присутствия, утверждаемую от Декарта до Гуссерля, и даже вплоть до Хайдеггера, у которого в параграфе 9 “Бытия и времени” “бытие-к” [*a-etre*] *Dasein* выступает началом *Jemeinigkeit* и, следовательно, Эго.

Не является ли “видение друг друга”, присущее людям,— то есть, точнее сказать, язык — возвратом, в свою очередь, к видению как таковому и, следовательно, к тому самому эгологическому значению интенциональности, эгологизму любого синтеза, всегдашнему собиранию всей “инаковости” в присутствие и синхронию репрезентации? Язык зачастую так и понимается.

Разумеется, в речи, познании и видении мы обращаемся к знакам и с помощью вербальных знаков сообщаемся с Другим,— что зачастую и нарушает чистоту эгологического собирания, означенного в тематизированном присутствии. И, конечно, проблема остается в качестве проблемы такой коммуникации. Почему мы вообще объясняем с другим? Потому что нам есть что сказать. Но почему это что-то нам известное, или представленное высказывается? Ведь как раз обращение к знакам не обязательно предполагает такого рода коммуникацию. Она может найти свое оправдание лишь в необходимости для Эго — в одиночестве его синтезирующей апперцепции — обнаружения знаков, данных ему самому, прежде всякого говорения, обращенного к

## 144

кому-то еще. В этой эгологической работе собирания различного внутри присутствия или внутри репрезентации оказывается возможным, помимо присутствия непосредственного, поиск присутствия того, что уже является прошлым или что еще не наступило, с тем, чтобы вызвать их к жизни, предвосхитить и именовать с помощью знаков. Поэтому можно писать даже для себя самого. Следовательно, то обстоятельство, что невозможно мыслить вне языка, без обращения к вербальным знакам, не может свидетельствовать о каком-то прорыве в эгологическом порядке присутствия. Это может лишь означать необходимость внутреннего дискурса. Конечное мышление расколото, расщеплено для того, чтобы вопрошать и отвечать самому себе и, при этом, оно утрачивает основную нить. Мысль обращается к себе самой, мыслит себя самое, прерывая непрерывность синтеза апперцепции, но по-прежнему исходит из привычного “Я мыслю” или к нему возвращается. В этом собирании возможным оказывается даже переход от одного понятия к другому, явно исключаящему первое, но, как раз в силу этой его противоположности, рано или поздно возникающему вновь. Диалектика, разрывающая Эго на разные части, заканчивается синтезом и системой, благодаря чему

никаких разрывов более не наблюдается. Диалектика — это не диалог с Другим; в крайнем случае, она остается всего лишь “диалогом души с самой собой, который осуществляется путем вопросов и ответов”. Платон, таким образом, совершенно верно определил сущность мышления. Согласно традиционному пониманию дискурса, которое отсылает к платоновской дефиниции, разум, в процессе выговаривания собственной мысли, остается самим собой, единственным и уникальным, одним и тем же в собственном присутствии, синхронным, несмотря на его челночное движение взад и вперед, внутри которого Эго должно было бы повернуться против себя самого.

Единство и присутствие утверждаются в эмпирической реальности межчеловеческого общения. Для каждого из собеседников общение обычно заключается в проникновении в мысль другого и в удержании ее. Это “совпадение” и означает Разумность и интериорность. В этом случае мыслящие субъекты пребывают до поры смутными, непроясненными множественными точками, эмпирическими антагонистами, в коих однажды вспыхивает прозрение, когда они видят один другого, говорят друг с другом и, наконец, “совпадают”. Результатом обмена идеями станет присутствие и репрезентация знания в едином выражении или именовании. В принципе, оно вполне уместилось бы в

## 145

границах индивидуального сознания, в том “*cogifo*”, которое одновременно выступает и универсальным Разумом, и эгологической интериорностью.

Язык всегда может быть представлен как дискурс в границах этого “внутреннего”; ему всегда может быть предписана функция собирания разнородного, отличного в единство присутствия посредством Эго, благодаря интенциональному “Я *мыслю*”. Даже если Другой входит в этот вышеобозначенный язык — что, конечно же, возможно, — обращение к эгологической работе репрезентации не прерывается посредством такого вхождения. Она не может быть прервана, даже когда присутствие гарантировано исследованиями историка или футуролога и фактически вершится в памяти или в воображении, по ту сторону ре-презентации, или когда в культуре письмо собирает прошлое и будущее в настоящее книги — в нечто, заключенное в переплет, — или в настоящее библиотеки, где это настоящее выстроено на книжных полках. Это и есть собирание истории в некую присутствующую вещь, собирание бытия сущего в сущее [*l'être de l'étant dans un étant*]! Это и есть ключевой момент ре-презентации и видения как сущности мышления! И это справедливо, несмотря на то время, которое может занять само чтение книги, где то же собирание, та же структура настоящего обращены к длительности. И это будет справедливо, несмотря на прошлое, которое никогда не станет настоящим, никогда не будет пред-ставлено кем-либо, — незапамятное, древнее и безвластное прошлое — и несмотря на будущее, которого никто не может предвосхитить. Такое прошлое и такое будущее начинают обозначать время, исходя из метафоры потока, рождающееся из толкования текста без первоначального хронологического отсыла к знакомым, все еще пространственным образам “сюда” и “отсюда”.

Может быть, именно так время осознает свою извечную тайну? Она была осознана отчасти в той феноменологии времени, гениальный образец которой мы находим у Гуссерля, где интенциональность ре-тенции и про-тенции должны были, с одной стороны, свести время сознания, понятого как сознание времени, к ре-презентации

живого настоящего — то есть пока все еще ре-презентации присутствия: “бытие сущего”, которое оно обозначает, — но где, с другой стороны, “удержание” ре-тенции отличается от “дления” про-тенции лишь благодаря схватыванию времени, уже данного и пред-данного в его истинном установлении, то есть как времени, несущегося подобно потоку. Эта метафора “потока” упрочилась благодаря “темпоральности”, заимствованной у *бытия*, которое, по существу, является “жи-

146

дкостью”, чьи частицы пребывают в постоянном движении, уже происходящем во времени.

Необходимо в данном случае задаться вопросом: если перед нами действительно тот дискурс, который зовется внутренним и который, таким образом, остается достоянием Эго и достигает уровня ре-презентации, несмотря на свою раздвоенность в вопросах и ответах, которые “Я” адресует самому себе, где связь нескольких индивидов возможна на том основании, что “каждый проникает в мышление другого”; если это тот самый дискурс, при всей его внутренней разорванности, то не покоится ли он на уже изначальной предрасположенности к общению с Другим в тот момент, когда собеседники отделены друг от друга? Необходимо выяснить, не является ли эта забытая, но действенная “социальность” преданной самому устройству этого внутреннего диалога,— правда, если он еще заслуживает подобного названия. Эта социальность не сводима к имманентности репрезентации; это нечто совершенно отличное от связи, которая могла бы быть сведена к знанию о Другом как “известном” объекте и которая поддерживала бы имманентность Эго, “переживающего” мир. Не предполагает ли внутренний диалог вне *репрезентации* Другого отношение к другому лицу именно как к *инаковости*, без изначального отношения к этому другому как к уже воспринятому как тот же самый, уже известному благодаря всеобщему, универсальному и с самого начала унифицирующему Разуму?

Самое время задаться вопросом: является ли эта проницаемость сознания всех и каждого, это согласие в мыслях, данное в абсолютной синхронности, уникальным, оригинальным, безусловным и фундаментальным для мышления и дискурса как такового? И уместно ли вопрошание о том, действительно ли изначальная тайна времени укрыта в его собирании в присутствие за счет интенциональности и, в результате этого, в редукции времени к *essance* бытия, его сводимости к присутствию и репрезентации? И опять же уместен вопрос: является ли обнаружение присутствия, его “показывание” эквивалентом самого рационального? Является ли язык разумным лишь в своем “сказанном” [*dit*], в своих индикативных пропозициях, которые выступают, по крайней мере, сокрытыми в теоретическом аспекте утвердительных и виртуальных сообщений, в чисто информативной коммуникации? Является ли язык разумным лишь в своем “высказанноло, во всем том, что может быть записано? Не оказывается ли он разумным в социальности “выговаривания” [*dire*], в ответственности по отношению к Другому,— тому, кто управляет вопросом и ответом в границах сказан-

147

ного и, благодаря “не-присутствию” и “не-представленности”, явным образом противостоит универсально данному с подчеркнутой одновременностью присутствия

вещей? При переходе от Эго к собеседнику существует временность иного рода, чем та, что позволяет собрать себя в присутствие “сказанного” и “*написанного*”; темпоральность, которая оформляется в своеобразное “от-меня-к-другому”, но которая также сгущается, свертывается в абстракцию синхронного в синтезе “Я мыслю”, который схватывает ее предметно.

Следует ли в означивании отдать безусловный приоритет этому предметному и теоретическому схватыванию и тому порядку, который является его *ноэматическим* коррелятом порядку присутствия, бытию в качестве бытия и объективности? Появляется ли здесь значение? Способно ли вообще познание вопрошать себя о самом себе и собственном обосновании? Не возвращают ли нас эти принципы — в семантическом горизонте правильного и должного — к теме ответственности перед Другим, то есть к теме близости ближнего, к теме подлинной разумности, — той рациональности, где в придачу к теоретическому объяснению, свойственному человеку, его бытие понимается в своем естественном разворачивании как бытие, дающее начало возможностям рационализации как таковой? Не ставятся ли эти принципы бесцеремонно, грубо под вопрос во мне самом, и не указывают ли на некую пред-фундаментальность долженствования?

Однажды я уже пытался показать<sup>1</sup>, что эти должные установки истинного познания и предметного мышления появляются или открываются исходя из известной острой необходимости, которая отсылает к этической значимости Другого, буквально “вписана в его лицо” и приказывает в лице другого, который выступает абсолютно иным по отношению ко мне, уникальным, благодаря чему само это должное становится конкретным. Таким образом, подобные установления должного выступают источником объективности любого логического суждения, то есть служат опорой всего теоретического мышления, не претендуя на “разоблачение” рациональности и не означая отказа от структуры интенционального, синхронизации различного и тематизации бытия посредством синтетического мышления, онтологической проблематики. Но в то же самое время я думаю, что это последнее конституирует рациональное уже сложившегося порядка, что ответственность перед Другим означает исходную и конкретную временность и что сама всеобщность присутствия предполагает ее. И, кроме того, я полагаю, что

## 148

социальность, внутри которой ответственность приобретает конкретность в справедливости, обнаруживает объективность теоретического языка, который “собирает” диахронию времени в присутствие и репрезентацию через мнения и свидетельства и — *до известного момента* — истолковывает разум с точки зрения самой справедливости посредством *сравнения* “несравнимых и уникальных” личностей в познающем мышлении, — сравнения с точки зрения их *бытия*, то есть как индивидов одного и того же рода. Я однозначно полагаю, что различные общественные институты, суды, наконец, само Государство, способны появиться лишь благодаря этому сложившемуся порядку рационального.

И если даже, исходя из данного анализа, дело заключается вовсе не в том, чтобы “отменить” интенциональную структуру мышления как отчуждающую, указав на ее развитие из отношения “близости ближнего” и “ответственности перед Другим”, важно



повнимательнее присмотреться к этому развитию и этому отношению. Ведь уже и Государство, общественные институты, даже суды, которые оно поддерживает, отмечены политическим детерминизмом — характерной чертой антигуманизма. Поэтому так важно быть способными вернуть этому детерминизму его истинную мотивацию, укорененную в справедливости и изначальной человечности. Мы уже предпринимаем некоторые шаги в этом направлении.

---

## **ИНАКОВОСТЬ И ДИАХРОНИЯ**

Я начинаю с вопроса о том, что инаковость другого лица для “я” первоначально означает инаковость логического порядка. Последнее отмечает каждую часть в *целом vis-a-vis* других, где, в формальном отношении, именно этот некто выступает в качестве “другого” для кого-то еще, а тот, в свою очередь, является “другим” для предыдущего. Для индивидов, включенных в подобного рода взаимодействие, язык будет служить лишь средством обмена информацией и анекдотами, существующим интенционально и “собирающим” партнеров-собеседников. Как я склонен думать, инаковость другого по отношению к “я” — и, смею заметить, это есть “позитивное” качество — является лицом другого человека, заставляющим меня с самого начала, без обдумывания, реагировать на Другого. С *самого начала* Эго реагирует “бескорыстно”, не заботясь о взаимности.

149

Это бескорыстие *ради-другого*, отклик, реакция “ответственности” скрывается за приветствиями “привет” и “пока”. Этим язык обнаруживает себя в качестве пред-данного еще до всяческого произношения пропозиций, передающих информацию и какое-либо мнение. Это “*для-другого*”, столь чуткое к ближнему, открывающееся в близости ближнего, являясь означающей ответственностью, и наделяет с совершенной определенностью лицо, в его инаковости и его неуничтожимости, властью *исповедника*. (Чье это лицо? Откуда эта власть? Вопросы не должны ослеплять!) Это “*для-другого*” в близости “лица” (“*для-другого*” — раньше, чем “сознание о...””) предшествует всякому “*схватыванию*” в своей покорности и остается изначальным по отношению к интенционально ориентированному бытию-в-мире я-субъекта, который являет себя и “отдается” этому миру как упорядоченному и единственному. Это “*для-другого*” изначально настигает Эго, пробуждается в нем как приказ, воспринимаемый беспрекословно, как если бы покорность только бы и отвечала услышанному, как если бы Эго повиновалось еще до всякого понимания, как если бы интрига, связанная с инаковостью, была завязана до всякого “знания”.

Однако простота, простодушная готовность этой изначальной покорности нарушена неким “третьим”, возникающим вслед за “другим”; это третье лицо — тот же “ближний”, и обязательства Эго распространяются и на него. Здесь, с этого третьего лица, берет свое начало близость человеческой множественности. Кто в этой множественности появляется первым? Бьет час вопроса: требование справедливости! В этот момент требуется сравнить и уподобить уникальных и несравнимых “разных”, бьет час *познания* и объективности, проступающих по ту сторону обнаженности лица. Это — момент истины для сознания и интенциональности. Объективность исходит из справедливости и основывается на справедливости и поэтому оказывается под давлением этого “*для-*

другого”, который в инаковости лица управляет Эго. Уже здесь содержится призыв к презентации, которая не перестает прикрывать наготу лица и придавать ему “выражение”, чувство самообладания и уверенности в мире. Объективность справедливости, выступающая в этом аспекте со всей суровостью, — затемняет, затушевывает “инаковость” лица, которая, не предполагая мир в качестве контекста, изначально нечто предписывает и не перестает в своей туманной неопределенности и двусмысленности бежать от себя самой, делая исключение для пластических форм присутствия и объективности, но кото-

## 150

рая, тем не менее, устремлена вперед даже тогда, когда она оглядывается на эту справедливость.

Это нахождение лица “вовне” удивительно. Справедливость объясняет столь странное явление. Это “вовне” схвачено в этимологии прилагательного “экстра-ординарный” — или абсолютный — которое всегда означает противопоставление любой системе отношений и синтеза. Абсолют — бранное, неприличное слово — возможно имел бы место и значение только в феноменологии внутри ее структуры, которая выявляет лицо другого.

Лицо Другого — *при всем* многообразии единичных форм выражения, где Другой уже в характерном обликах играет ту или иную роль, — это как раз наиболее *чистая экспрессия*, это само “обнаружение” без защиты, без прикрытия, это предельная честность и *прямота*, уязвимость, выдвинутость в смерть в последней наготе: обнаженность, нищета, смирение и полная беззащитность. Таково лицо как действительная *смертность* другого человека.

Но через эту смертность, которая также есть предназначение и долг, касающийся Эго, — “касающийся меня” — осуществляется “исповедь” перед авторитетом, как будто невидимая смерть, перед лицом которой человек оказывается незащищенным, для того Эго, которое приближается к ней, это *его* дело, в которое он вовлечен до всякой вины или невинности, по крайней мере, без умысла. Эго как заложник другого лица определено призвано держать ответ за эту смерть. Эта ответственность есть “ответственность за Другого” в моем “Я” независимо от любых обязательств, когда-либо принятых этим “Я”, и вообще от всего, к чему получили бы доступ свобода и инициатива, независимо от всего, что в Другом имело бы отношение к этому “Я”. И здесь, через лицо Другого, через его смертность, все, что в этом Другом не имеет отношения ко мне, “имеет ко мне такое отношение” и задевает меня. Ответственность за Другого — лицо, сигнализирующее мне “ты не будешь убивать” и, следовательно, также “ты ответствен за жизнь этого совершенно другого другого”, — это и есть ответственность перед каждым единичным и уникальным существом. Эта “неповторимая единичность” означает “любимого”, где любовь выступает условием всякой действительной неповторимости.

Условие и безусловность уже упомянутого заложничества проявляются в Эго в момент приближения к ближнему. И в этом также его *выбор*, его “отдельность”, принципиальная незаменимость. Этот “некто” не является более ни “индивидом внутри рода”, носящим имя Эго, ни “частным слу-

чаем” “Я вообще”. Это “Я”, которое высказывается от первого лица, подобно тому “Я” Достоевского, которое заявило: “Я грешнее всех”, обнаруживая долг всех перед всеми, — это “Я” и есть та самая неповторимая единичность. Это такая единичность, долг которой по отношению к Другому бесконечен, которая вне самовопрошания о взаимности, без постановки вопроса о Другом в приближении к его лицу никогда не вынесет присутствия этого ближнего.

Таким образом, “отношение” Эго к другому — асимметрично вне нозматической корреляции любого тематизируемого присутствия. Это и есть пробуждение в отношении другого — первое достижение в его *близости* как соседа — несводимое к познанию, будь даже кто-то один выделен из множественности разных других в угоду требованиям справедливости. Здесь обнаруживает себя идея, согласно которой не существует эквивалента другому. Он никогда не достигает меня и в своей единственности всегда противится любому достижению. И тем не менее в этом есть не-безразличие к другому; здесь любовь разбивает покой холодной равнодушной души. Под вопрос ставится естественное положение “Я” как субъекта в его бытии, законность его жизненной позиции, его чистой совести. Под вопросом оказывается *стремление сущности* [conatus essendi], а с ним и прочность самого сущего [etant]. Здесь заявляет о себе нескромное и “несправедливое” присутствие, о котором, вероятно, и пишет Хайдеггер в *Holzwege* во фрагменте “Изречение Анаксимандра”. Это ставит под сомнение “позитивность” esse в его *присутствии*, означающее, грубо говоря, вторжение и узурпацию! Не натывается ли Хайдеггер в данном случае, вопреки собственному намерению научить “мышлению бытия”, на фундаментальную значимость этического? Обида, пусть невольной нанесенная Другому чьей-то “чистой совестью”, — ”то уже обида, нанесенная незнакомцу, постороннему, обездоленному, вдове и сироте<sup>2</sup>, тому, кто в лице Другого взирает на меня<sup>3</sup>”.

---

## ВРЕМЯ И СОЦИАЛЬНОСТЬ

Я хочу дать “феноменологию” социальности, берущей свое начало в лице другого, близкого человека, честно пытаюсь понять тот голос, который отдает свои приказы прежде всякого опыта уподобления и вербального выражения, в смертности самого лица, из глубин его абсолютной слабости. Он приказывает мне не оставаться безразличным

к смерти другого, не позволить Другому умереть в одиночестве, отвечать за жизнь другого человека с риском стать сообщником этого другого и в его смерти. Исповедование Другого, со всей прямоотой, обычно сразу указывает и на случайность, сомнительность этого Другого, и на повелевание, испытывающее нужду в простой логической “*другости*”, что, в качестве обратной стороны идентичности фактов и понятий, отличает первое от второго, смешивает и противопоставляет понятия того и другого. Инаковость Другого становится апофеозом в этом “ты не будешь убивать”, и страх насилия и подчинения, который пронизывает мое существование, несмотря на всю невинность намерений, толкает меня на риск дурного поступка. В этом случае это риск

захвата места некоего Другого — исходя из “вот” [*Da*] моего *Dasein* — и фактически изгнания его, обречение на жалкое, ничтожное пребывание в каком-то “третьем”, даже “четвертом” мире, несущее ему смерть. Таким образом, в этом страхе за другого человека и возникает бесконечная ответственность; ответственность, с которой никто никогда не совладает, которая не прекращается даже с кончиной ближнего — вопреки любой безжалостно-реалистической формуле врача, ставящего диагноз, даже если эта ответственность значит не более, чем простое утверждение “это — Я”, даже если она слабо связана с этой смертью Другого, даже в позоре выживания, в припоминании чьих-то грехов. И это так, несмотря на все современные разоблачения по адресу “нечистой совести”! Это та ответственность, которая, вне сомнения, хранит тайну социальности, чья всеобщая тяжесть — которой она так горда — зовется “любовью к ближнему”, то есть истинной возможностью “единственности” единичного существования (по ту сторону партикулярности индивидуального в роде)<sup>4</sup>. Это — бесстрастная любовь, но безусловная и непреложная как сама смерть.

Социальность не следует путать с разрывом, недостатком или нуждой, которые могли бы иметь место в единстве Единственного, где “совершенство” и законченность совпадения, однажды распавшись, вновь будут стремиться к целостности. Подчиняясь естественной витальности, заключенной в бытии сущего, в его *праве “быть”* (вплоть до игнорирования каких бы то ни было “проблем”), исходя из логически непрояснимой идентичности — поскольку она покоится на самой себе и обходится без специального разделительного знака, который совершенно необходим для идентификации, — исходя из основания идентичности Эго и назло упрямству чистой совести, неся в себе эту уникальную

## 153

идентичность — возникает и рождается тревога ответственности. Не в силах решиться взять ответственность на себя, с тем чтобы удостоверить собственную идентичность, я пробужден беззвучным и императивным языком, с помощью которого говорит лицо Другого (не обладая при этом явной принудительной силой). Ответственность предшествует любому размышлению и представляет нечто такое, чему я был предназначен до того, как оказался предоставлен самому себе. Это — обет или посвящение?

---

### **НЕЗАБВЕННОЕ ПРОШЛОЕ**

Ответственность выступает первичной по отношению к любому размышлению в границах логики, вызывающему к разумному решению. Решение с необходимостью обернулось бы редукцией лица Другого к репрезентации, объективности видимого, принудительной силе, которая принадлежит миру. Первичность ответственности не может быть уподоблена априорной идее, которая берет свое начало в реминисценции. Если отнести ее к восприятию и промелькнувшему вневременному присутствию, исходящему из идеальности идеи или вечности настоящего, которое никогда не наступает, то ее длительность или диа-хрония времени оказались бы симуляцией, деформацией и отсутствием в конечности человеческого сознания.

В этической первичности ответственности “для-другого”, в ее примате над рассуждением существует прошлое, несводимое к настоящему, которое должно было уже когда-то состояться. Это прошлое существует вне какого бы то ни было отнесения к тождеству; оно — простодушно, безыскусно, обеспечено самим правом на присутствие, где все должно было когда-то начаться. В этой ответственности я отброшен назад к тому, что никогда не было моей виной или моим поступком, к тому, что никогда не было в моей власти, не было моей свободой, моим настоящим, что никогда не запечатлевалось в моей памяти. В этой анархической ответственности, не требующей воскрешения в памяти каких-либо обязательств, заключена этическая значимость. В этом обнаруживается смысл прошлого, которое затрагивает меня, “имеет ко мне отношение”, но это “имеющее ко мне отношение” находится за границей какой-либо реминисценции, ре-тенции, ре-презентации или связи с запоминаемым настоящим. Значение незабвенного прошлого, имеющего своим истоком ответственность по отношению к другому лицу, задает порядок гетерономии. Таково мое

## 154

не интенциональное участие в истории человечества, в прошлом других, которое “имеет ко мне отношение”. Диахрония в приложении к прошлому, которая не собираема в ре-презентацию, — это, по сути, и есть, в своей основе, конкретность времени, то есть время моей ответственности за Другого.

Ответственность за Другого не возвращает нас к мышлению, обращенному к идее *a priori*, уже заранее данной и вновь обнаруженной в “Я мыслю”. Естественный *sonatus essendi* суверенного “Я” поставлен под вопрос его смертностью и смертностью Другого, в состоянии моральной бдительности, благодаря которой суверенность Эго может осознать самое себя как “ненавистное”, “отвратительное”, а свое “место под солнцем” как “образ и начало захвата целого мира”<sup>5</sup>. Ответственность за Другого обозначила простую модальность “трансцендентальной апперцепции”, которая выступает законом для меня, а не для этого другого лица. Данный закон касается меня без того, чтобы вернуть Эго предметному присутствию сущего, которое могло бы оказаться причиной подобного установления. Как я уже отметил, это опять-таки не вопрос получения приказа или подчинения ему после имевшего место размышления. В близости лица повиновение предвосхищает любое разумное решение для того, чтобы гарантировать порядок, который оно порождает. Пассивность этого подчинения — иного рода, нежели интеллектуальная восприимчивость, которая, в конечном счете, обращена на самое себя в актах восприятия, спонтанности и непосредственности понимающего схватывания. Здесь абсолютная чуждость подлинной инаковости не подвластна никакой ассимиляции присутствием, настоящим и совершенно чужда апперцепции “я мыслю”, которая всегда обладает тем, чего достигает в виде представленного. Диахрония прошлого не может быть выравнена. Повиновение, предвосхищающее понимание приказа, утверждает безграничный авторитет. И это действительно так в отсутствие будущего, которое дается в *на-ступлении* [a-venir], где предвосхищение или протенция вплотную подходит к мраку временной диа-хронии, которая поддерживает авторитет императива.

Прошлое членит само себя, “мыслит само себя”, не прибегая к помощи памяти, не обращаясь к “живому настоящему”; оно не заискивает перед ре-презентацией. Прошлое обозначается исходя из безусловной ответственности, которая переходит на Эго и



придает ему значение как приказ без отнесения к каким-либо обязательствам, якобы предписанным, но почему-то забытым. Иными словами, прошлое

155

имеет точное значение прочно укорененного обязательства, исходного по отношению к любому установлению и порядку, целиком черпающего свой смысл в том повелении, которое управляет Эго в лице Другого. Подобный императив категоричен, ибо он существует безотносительно к любому свободно принятому решению, которое, в том числе, могло бы “обосновать”, “объяснить” или даже “оправдать” эту ответственность безотносительно к какому бы то ни было алиби. Незабвенное прошлое, имеющее значение само по себе, не “присутствующее” когда-либо ранее, обозначается исходя из ответственности “перед другими”, где послушание становится единственно возможным способом отреагировать на приказ. Поэтому выполнение приказа не является следствием некоего изначального расположения Эго относительно Другого, которое может быть забыто или держится в тайне и принадлежит устройству самого Эго; это качество — не просто известное *a priori*, выступающее достоянием Эго и попросту разбуженное в нем лицом Другого. Понимание приказа как уже подчинения не выглядит решением, вытекающим из обдумывания, размышления, — даже если оно и диалектическое, где закон черпает свою непреложность в умозаключении. Зачастую власть этого распоряжения не превышает моей собственной власти. Приказ здесь как раз-таки опирается не на силу. Он приходит в лице Другого как отрицающий принуждение, как отвергающий собственную силу и, вообще, любое насилие. Его авторитет не поддается формальному, онтологическому определению. Его гетерономия не обязательно означает рабскую зависимость. Это — гетерономия беспрекословного авторитета, но зависимая от нужд иного существования, от его невозмутимой поступи, от его заботы о собственном бытии. Ведь это действительно новость в плане этики, когда непослушание и грех не опровергают авторитет и добродетель, и те, пусть слабые, но совершенно автономные, оплачивают нечистой совестью. Последнее не свидетельствует ни о неполноте мышления, которое будто бы очевидно в этом не-насилии, ни о его возможной неразвитости. Это могло бы означать одно, необычное — так как задействовано поверх границ памяти, размышления, грубой силы — неодолимое звучание голоса, которое внушает слово Божье.

---

### ЧИСТОЕ БУДУЩЕЕ

Значимость исходит из авторитета, который значим, *несмотря на мою смерть и после моей смерти*, из авто-

156

ритета, означающего для конечного Эго, для Эго, осужденного на смерть, значимый порядок по ту сторону этой смерти. Разумеется, это — не обещание воскрешения, а скорее, констатация того, что смерть ни от чего не освобождает, а ведет к будущему, строго говоря, противоположному времени репрезентации, времени, пожертвованному в угоду интенциональности, — где за “Я мыслю” остается всегда последнее слово — которое этому будущему обманом вручает его полномочия.

Ответственность за другого — это как право умереть за него! Это как “другость” Другого — далекого и близкого одновременно. Она, благодаря моей “ответственности”, затрагивает само настоящее, которое вновь и вновь собирает себя в тождественности “Я мыслю” в присутствие и репрезентацию. Но она также указывает предел моему эгологическому обеспечению, обозначенному интенциональным мышлением, указывает предел, который в моем “бытии-к-смерти” уже предначертан и предвосхищен в имманентности сознательного существования. В пароксизме, в припадке близости к ближнему, лицо другого человека — истолковывать его как репрезентацию нет видимой причины — демонстрирует свой собственный, императивный способ наделения смертного Эго тем или иным значением путем возможного истощения его эгологического *Sinngebung* и предполагаемого бесстыдства всех значений, происходящих из этого *Sinngebung*. Как раз в Другом и открываются значение и долженствование, которые обязывают меня и за порогом смерти! Будущность будущего не настигает меня как “на-ступающее.” [a-venir], как горизонт моих предчувствий и пред-видений. Не следует ли, исходя из этого императивного значения будущего, что касается меня в моем не-без-различии к другому, в долженствовании по отношению к незнакомцу, не следует ли — в этом зазоре естественного порядка бытия — понять, наконец, что же мы столь неуместно, даже неприлично, зовем сверх-естественным? Разве это не означает необходимость понять порядок, который оказался бы словом Божиим или, точнее, явился бы в облике идеи Бога, будучи включен в словарь, откуда уже и извлекаются “осознание” и именование Бога в любом возможном Откровении? Будущность будущего — это не “доказательство бытия Бога”, а “придание Богу значения”. Здесь обнаруживает себя чудесная тайна длящегося времени, за границей его значимости в качестве присутствия или сведения к присутствию (что восходит к самому Св. Августину) — теологическому времени “с-Богом” [a-Dieu].

## 157

Ответственность за Другого, отвечающая на смерть этого Другого, клянется собой, присягает инаковости, которая отныне не находится в пределах ре-презентации. Этот способ признания бытия и такое воззвание и есть время. Оно всегда остается отношением к другому именно как к другому и не сводит другое к “тому же самому”. Оно есть трансценденция. “Бытие-к-смерти”, описание которого мы найдем в “*Бытии и времени*” — невзирая на все усилия “объясняющей философии”, которые обнаружила эта блестящая книга, — во всей его смысловой полноте остается запертым внутри имманентности *Jemeinigkeit Dasein*, которое “обязано быть” и которое, несмотря на осуждение взгляда на бытие как на присутствие, все еще принадлежит философии присутствия. Может быть, для конечного существования смертного Эго, исходящего из лица Другого, ответственность за смерть Другого — страх за эту смерть, который более не входит в феноменологию эмоций Хайдеггера, *Befindlichkeit* — заключается в понимании (в конечном бытии этого смертного Эго) значения *будущего* за пределами того, что случается лично со мной, и того, что для Эго есть “на-ступающее”? Поэтому и в умирании никто не достигает границы мышления и полноты смысла. Этот смысл распространяется за пределы моей смерти. Есть ли еще необходимость именовать это не-без-различие ответственности за Другого “родством”, даже если стороны всякого отношения родства сосуществуют одновременно внутри идеальности системы? И не обнаруживает ли диа-хрония — более формальная, чем трансценденция, но также и более значимая — благодаря конкретности ответственности одного за смерть другого, неподвластность любой ноэтико-ноэматической корреляции?

Подчинение закону, которое заставляет Эго быть в ответе за другого, возможно, носит горькое имя любви. Любовь, в данном случае, не имеет ничего общего со словом, давно скомпрометированным нашей литературой и нашим лицемерием, скорее это — сама подлинность в достижении единичного и, следовательно, абсолютно *другого*, который просто *показывает себя*, другими словами, остается “индивидом рода”. Любовь здесь означает целостный порядок или беспорядок психического или субъективного, которое отныне перестает быть хаосом произвольности, чей онтологический смысл давно утрачен и превращается в необходимое

158

условие прояснения *логической* категории “единичного” вне границ разведения индивидуального и всеобщего.

Здесь происходит подчинение порядку абсолютного, авторитету *par excellence*, власти совершенства или порядку Добра. Не тот ли это случаи или “обстоятельства”, при которых этот авторитет, с упорством противостоя *сущему* в его бытии, обретает свой окончательный смысл? Он не приносит ни обещаний, ни утешения, а только абсолютную требовательность. Это — Слово Божье; возможно, это вообще единственный способ — исходя из абсолютной полноты долженствования, где Бог впервые становится идеей, — назвать, именовать, “узнать” Его. Ведь “неизвестный” Бог не оформлен в определенной теме; по причине своей действительной трансцендентности, действительного “отсутствия”. Он незащищен перед доводами атеизма. Однако так ли уж несомненно, что Бесконечное доступно тематизации, что видение есть самое превосходное из качеств духа, а изначальным способом мышления мы обязаны эгоизму и эгологии бытия?

В идее Бесконечного мышление мыслит больше, чем оно может вместить, и, согласно “Третьему размышлению” Декарта, Бог мыслим лишь в целостности человечества. Не напоминает ли это ноззис без нозмы? Не предписана ли действительность ответственности в горизонте уникального и наглядного будущего через Слово в лице Другого?

Подчинение, предвосхищающее обсуждение императива, свидетельствует в пользу некоего безграничного авторитета, утверждает его именно в этом качестве, но, одновременно, демонстрирует отказ от какого бы то ни было принуждения, а также демонстрирует отрицание любых уловок трансцендентного и Бесконечного! Является ли этот несгибаемый авторитет и уход от трансценденции уже диа-хронией времени? Безусловный, безграничный авторитет не препятствует неповиновению; здесь утрачивается время, здесь властвует свобода. Такова двойственность авторитета и не-насилия. Человек как нечистая совесть — это Гордиев узел такой двойственности идеи Бесконечного, Бесконечного в качестве идеи. Поэтому нечистая совесть — не только знак несовершенного разума или умиротворения и уже опрометчивого оправдания греха; она — не просто знак успокоительного лицемерия чистой совести, а еще и возможность нежиться в обществе “справедливого” при отсутствии чистой совести, цепенеть в ознобе справедливости, пребывая в неискоренимой заботе о последней.

## *ДЕФОРМАЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ*

Значимость прошлого, которое не было моим настоящим и не затрагивает моих воспоминаний, и значимость будущего, которое управляет мной в смертности **или** перед лицом Другого — за пределами моих сил, моей конечности, поверх моего бытия-к-смерти, более не членят готовое к репрезентации время имманентного и его историческое настоящее. Их диа-хрония, “различие” в этом временном зазоре, означает не полный разрыв, а не-различимость и согласие, которое отныне покоится отнюдь не на формальном единстве трансцендентальной апперцепции, наиболее формальной из форм, которая благодаря реминисценции и ожиданию вновь собирает время в ре-презентацию, тем самым предавая его. Однако я не собираюсь высказываться относительно этого диа-хронического совпадения, относительно этого времени “с-Богом”, относительно этого пророчества, чья максимальная конкретность и указывает на неумолимость самого времени. Его “приключение” и “тайна”, которые я, главным образом, пытался отделить от присутствия бытия, к которым я приблизился, отталкиваясь от этического в человеке, не могут исходить из какой бы то ни было категории или “экзистенциала”<sup>6</sup>. Все фигуры речи, все слова, их выражающие, такие, как “трансценденция” или “потустороннее”, — сами извлечены из них. То же самое “с-Богом” не является ни тематизацией возможных теологий, ни телеологием, который ведет лишь к понятию, а не к самой Бесконечности; не является оно также предметом эсхатологии, озабоченной скорее темой конца как такового, темой обещаний, но не обязательств в отношении людей. Даже предлоги “с”, “к”, “за” — всего лишь метафоры времени, которые вряд ли окажутся полезными в его конституировании.

Для меня было важно в этом очерке, помимо всего прочего, сказать о том, как в тайне человека прошлое, будущее и настоящее собраны воедино во времени, причем указав на то, что событие это не является результатом простого распада единства Единого, при котором последнее, не знаю уж каким образом, расточая самое себя, могло бы быть приведено в *движение*, которое, уже со времени Аристотеля и в согласии с ним, принадлежало времени в его диахронии. Согласно этому взгляду, единство времени было бы утрачено в потоке мгновений с тем, чтобы обрести себя вновь — впрочем, без подлинного обретения, — в ре-презентации, где прошлое собирает мгновения за счет образов памяти, а будущее — за счет постановлений и обещаний. Однако же я добивался понимания времени как

деформации наиболее формальной из форм, то есть единства этого “Я мыслю”. С помощью деформализации Бергсон, Розенцвейг и Хайдеггер, каждый на свой манер, обнажили проблематику современной мысли, начав с конкретности еще более древней, чем сама чистая форма времени: свободы фантазии и творчества у Бергсона (несмотря на устойчивость подвижного образа потока); библейского соединения “Творения, Апокалипсиса и Спасения” у Розенцвейга; “близости к вещам”, *Ceworfenheit* и “Бытия-к-смерти” [Sein-zum-Tode] у Хайдеггера (несмотря на все еще подвижное “ex” в *exstases*). Не уместно ли будет также напомнить, что в “*Двух источниках морали и религии*”<sup>7</sup>,

продолжении “Времени и свободы воли”<sup>8</sup> и “Материи и памяти”<sup>9</sup> мышление как *жизненный порыв* [elan vital] в “Творческой эволюции”<sup>10</sup> означает любовь ближнего и то, что я назвал “с-Богом”? Но имею ли я право на подобное сравнение, не принимая в расчет всех уроков полувековой истории, которая отделяет нас от выхода в свет “Двух источников морали и религии”?

Как представляется, что действительно удалось сделать в результате шагов, предпринятых, чтобы помыслить время исходя из лица Другого, где “Бог приходит к нам в своей идее” как авторитет, который приказывает безусловно, но в то же время отвергает принуждение, повелевает, забывая о всемогуществе, — так это утверждение, связанное с необходимостью мыслить время в перспективе теологической набожности, но в отсутствие теодицеи. Разумеется, что подобную религию невозможно предложить Другому и, следовательно, невозможно проповедовать. В противоположность религии, которая держится на репрезентации, эта не начинается с обещаний. Нужно ли вновь признавать за ней трудности благочестия — со всей убедительностью и личным риском — по отношению к двадцатому столетию, после всех ужасов его геноцида и его Холокоста?

Конечно, мы вправе задаться вопросом: а располагается ли время надежд в самом начале где-нибудь еще, кроме как в педагогике; и разве одолжение, оказанное безо всякого обещания, — это ли не единственное, что будет достойно самого обещания и даже будет сопутствовать ему? Но эти два вопроса в проповеди вызовут уж слишком большие подозрения.

161

---

### Примечания:

Перевод В. В. Петренко статьи E. Levinas. *Diachronie et representation* выполнен по изданию: University of Ottawa, “Quarterly”, vol. 55, № 4, 1985. Этот текст был также прочитан в виде лекции 20 октября 1983 г. в Университете г. Оттавы (Канада) на конференции, посвященной Полю Рикеру, которая называлась “В поисках смысла”. Последние три раздела статьи, с небольшими сокращениями и дополнениями, составили лекцию Э. Левинаса, прочитанную им 2 сентября 1986 г. на заключительной сессии десятидневного коллоквиума “Эммануэль Левинас: этика и первая философия”, проведенного в Нормандии [Франция].

1. Левинас: см. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 160-161, 42-43.
2. См.: *Time and Other*, примеч. 64 (вверху).
3. Левинас: Но сколь же труден язык и сколь двусмысленно Это! Дело обстоит таким образом, что мы говорим от собственного лица, заведомо обобщая, хотя в каждом Это его “первое лицо” — это единичность, а не индивидуальное в роде. Это, если можно так выразиться, это — “Я”. Оно вовсе не там, где кто-то говорит о нем, а там, где оно говорит от первого лица: Это, уклоняющееся от обобщения, концептуализации, несмотря на ту силу, которую “общее” вновь обретает над ним,



как только кто-то заговорит о подобном уклонении, об этой единичности и Выборе.

4. На предмет движения от индивидуальности к уникальности через любовь к ближнему см.: F. Rozenzweig. *The Star of Redemption*, p.211-218.

5. Эта ссылка на Паскаля возникает и как отзыв на книгу “Otherwise then Being or Beyond Essence”.

6. Различение между “категориальным” и “экзистенциальным” анализом является фундаментальным для хайдеггеровского “*Бытия и времени*”, где первый из двух названных приложим к “*объектам*”, как их понимал Кант, а последний применим к бытию *Dasein*. См.: Heidegger. *Being and Time*, раздел 12, p.76-86.

7. Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion* — Garden City, New York, 1935. Первая франц. публикация: 1932.

8. Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. — New York, 1960. Первая франц. публикация: 1913.

9. Henri Bergson, *Matter and Memory* — Garden City, New York, 1959. Первая франц. публикация: 1896.

10. Henri Bergson, *Creative Evolution* — New York, 1944. Первая франц. публикация: 1911.

---

*Поль Рикер*

## **КАНТ И ГУССЕРЛЬ**

Цель данного исследования — более четко установить различия между Гуссерлевской феноменологией и Кантов -ским критицизмом. Стремление к подобной дифференциации связано с изучением основных исследований, посвященных Канту (и, в частности, его метафизике), которые появились за последние двадцать лет, а также с вчитыванием в опубликованные и неопубликованные работы Гуссерля. Мне хотелось бы показать, что это различие нужно искать не там, где предполагали неокантианцы, критиковавшие *Идеи I* (см. Наторп, Риккерт, Крейз, Цохер). Их критицизм слишком зависит от всецело эпистемологической интерпретации Канта. Различия необходимо установить не на уровне объяснения мира феноменов, а там, где Кант определяет онтологический статус самого феномена.

(1) Для начала мы, рассматривая Гуссерля в качестве руководства, выявим имплицитную феноменологию, скрытую за Кантовской эпистемологией, которую, если можно так выразиться, Гуссерль открыл вновь. В этом отношении Гуссерль развивает то, что было

вытеснено в кантианстве, но, из потребности в общей экономии, сохранялось там в зачаточном состоянии.

(2) Затем наоборот, рассматривая Канта в качестве руководства и всерьез учитывая его онтологическую интенцию, мы должны выяснить, представляет ли из себя Гуссерлевская феноменология развертывание имплицитной феноменологии Канта и можно ли рассматривать ее как деструкцию совокупности онтологических проблем, которые нашли свое выражение, играя роль ограничения и обоснования вещи-в-себе. Мы обязаны также задаться вопросом о том, не объединяет ли Гуссерля с оппонентами, которые критиковали его в течение века с позиций неокантианства, общая утрата онтологического измерения объекта, рассматриваемого *как* феномен. Если это действительно так, то должна существовать причина, из-за которой они уводили спор в область второстепенной значимости. Следовательно, мы можем прийти к новой интерпретации Гуссерлевского идеализма, руководствуясь при этом тем смыслом ограничений, который, возможно, составляет душу Кантовской философии.

## 163

(3) Так как процесс деонтологизации объекта привел Гуссерля к кризису его собственной философии, которую он называл “трансцендентальным солипсизмом”, мы обязаны поставить вопрос о том, возможно ли преодолеть возникшие препятствия и продвинуться в исследовании intersубъективности без помощи практической философии Кантовского типа. Затем, рассматривая затруднения, с которыми столкнулся Гуссерль при решении проблемы конституирования *alter ego*, в качестве поворотного пункта, мы, в конечном счете, вновь вернемся к Канту для того, чтобы выявить этическую и практическую детерминацию личности.

---

### [ I ] Критика как имплицитная феноменология

Так как Гуссерль служит нам в качестве руководства, способного выявить имплицитную феноменологию кантианства, необходимо точно установить такие характеристики Гуссерлевской феноменологии, которые мы рассматриваем в качестве существенных для этого многообещающего предприятия.

(1) Прежде всего я должен сосредоточить усилия на необходимости различения у Гуссерля метода в его действительном применении и философской интерпретации этого метода, наиболее явно представленной в *Идеях I* и *Картезианских размышлениях*. Это различие раскроет свое полное значение тогда, когда Кантовская философия границ откроет нам глаза, обратив наше внимание на метафизическую тенденцию, которая внутренне присуща Гуссерлевской феноменологии. Я думаю, что когда устанавливают различие между используемым методом и его философской интерпретацией, это делают, как правило, только для того, чтобы выделить так называемую феноменологическую редукцию. Поступая подобным образом, феноменологию достаточно часто сводят к рапсодии жизненных переживаний и нарекают “феноменологией” любой интерес, затрагивающий особенности человеческой жизни. Действительно, редукция — это прямая дорога в феноменологию. Однако в самом акте редукции пересекаются

методологическое преобразование и метафизическое решение, и именно в этой точке должно устанавливаться между ними различие.

В своей строго методологической интенции редукция — это преобразование, которое заставляет в каждом онтическом полагании проявиться нечто “для-меня”. Чем бы ни было сущее — вещью, положением дел, ценностью, живым

164

существом или личностью — epochs “редуцирует” его к явлениям. Преобразование в данном случае необходимо, поскольку то, что “для-меня”, изначально маскируется за полаганием частных способов бытия. Это вводящее в заблуждение полагание, которое Гуссерль называет естественной установкой или общим тезисом мира, скрыто от рефлексии. Поэтому, чтобы уничтожить его чары, необходима особая дисциплина духа. Вероятно, до тех пор, пока содержание этого “естественного тезиса” раскрывается лишь в действии, редуцирующем его, о нем можно говорить только в негативном смысле. Редукция не затрагивает веру в существование и сохраняет “видение” во всей его жизненности. Следовательно, данный тезис не сводится к подобной вере;

но в еще меньшей степени его можно назвать интуитивным постижением существования. В большей мере он является действием, вкравшимся в интуицию и веру. Таким образом, естественный тезис делает субъекта пленником данного видения и данной веры, затрагивая его в том отношении, в котором субъект осознает себя в онтическом полагании того или этого.

Именно поэтому естественная установка сдерживает и ограничивает. И наоборот, редукция, вопреки ее негативному использованию, переоткрывает целостное отношение Эго к собственному миру. При позитивном истолковании “редукция” — это “конституирование” мира для и в субъективной жизни сознания. Акт редукции по-новому раскрывает соотношение между явлениями, которые им вполне определены, и перформирующим сознанием. Следовательно, для феноменологии, которая претендует на то, чтобы быть наукой о феноменах, отвоєванных дисциплиной духа у полагания частных способов бытия, не существует ничего кроме смысла, данного в сознании. Несмотря на то, что характеристики Гуссерлевской феноменологии, затронутые нами, вполне достаточны для того, чтобы установить в общих чертах различие между методом и доктриной, суть дела, однако, не станет более ясной до тех пор, пока Кантовская онтология не обнаружит множества проблем, дополняющих проблемы, связанные с редукцией.

Аннулирует ли использование редукции целостное множество проблем, касающихся сущего? Для того чтобы утвердительно ответить на этот вопрос, необходимо выяснить: связаны ли эти проблемы исключительно с естественной установкой, то есть с полаганием каждого частного способа бытия в качестве абсолютного, безотносительного к сознанию? Нужно признать, что Гуссерль никогда открыто не ставил этот вопрос. С другой стороны, если осознание всех

165

вещей как для-меня-данных и тематизация мира в качестве феномена исчерпывает вопросы, которые могут возникнуть в отношении бытия того, что является, то можно ли говорить, что мы обязаны отказаться от проблем познания? По моему мнению, метод, используемый Гуссерлем, оставляет этот вопрос открытым. Более того, можно сказать, что естественная установка скрывает не только являющийся мне мир, но и бытие самого явления. Если естественная установка лишает меня действительного мира, подменяя его видимым, чувственным миром, то бытие-в-себе, приписываемое последнему, есть лишь подделка под существование в-себе, без меня. Это в-себе суть только абсолютизация онтического, “того” и “этого”, “частного способа бытия”. “Природа существует” — вот естественный тезис. Избавляясь от ошибок, допущенных субъектом в процессе раскрытия для-меня-данности мира, редукция наиболее близко подходит к совокупности действительных проблем бытия, которые принадлежат области, отвоеванной субъективностью, и способствуют переоткрытию субъекта, то есть бытия, открывающего само себя.

(2) Феноменологическая редукция, помогающая феномену мира раскрыться в качестве смысла сознания, — это ключ, открывающий путь к подлинному “опыту”, опыту “субъективных процессов” в “потоке сознания”. Этот опыт есть результат того, что в *Идеях I* называлось “имманентным восприятием”, а в *Картезианских размышлениях* — “трансцендентальным переживанием”, которое подобно любому переживанию находит основание в собственном интуитивном характере, в степени присутствия и полноте своих объектов. Нас не должно запутать то, что слова “субъективный процесс” и “поток сознания” созвучны терминологии Джемса. Акцент в данном случае принципиально Картезианский. В отличие от восприятия трансцендентной вещи (а оно — всегда проблематично, поскольку продуцируется в потоке “незавершенной данности” или в перспективе сомнений, которые для того, чтобы образовать единство смысла, могут прекратиться), субъективный процесс сознания *schattet sich nich*; он — “завершен”. Этот процесс не воспринимается как последовательность сменяющих друг друга аспектов и незавершенных данностей. Таким образом, феноменология базируется на абсолютном восприятии, то есть на восприятии, которое не только нельзя поставить под сомнение, но которое к тому же аподиктично (аподиктично в том смысле, что оно не затрагивает того, чем не должен быть его объект, а именно, субъективный процесс).

Означает ли это, что феноменология представляет собой

## 166

новую разновидность эмпиризма или феноменализма? Здесь как раз представляется случай напомнить, что Гуссерль никогда не отделял трансцендентальную редукцию от так называемой эйдетической редукции, заключающейся в схватывании факта (Tatsache) в его сущности (eidos). А значит Эго, которое ероче обнаруживает как то, чему являются все вещи, должно описываться не в своей акцидентальной единичности, а как Эго-эйдос (*Картезианские размышления*). Подобная переориентация, принципиально достижимая с помощью метода имажинативных изменений, преобразует “трансцендентальное переживание” в науку.

Феноменологию Гуссерля можно рассматривать как руководство к системе Канта по двум основаниям, которые связаны (1) с редукцией частных способов бытия к феноменам и (2) с описанием субъективного процесса в эйдетическом созерцании. В

данных областях и сам Кант достаточно авторитетен. В письме к Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 года он сообщает, что большая работа, в которой предполагается исследовать границы чувственности и разума, будет состоять из двух частей: во-первых, феноменология в целом; и, во-вторых, метафизика, рассматриваемая исключительно в своем источнике и своем методе. Однако *Критика чистого разума* не была названа феноменологией и, собственно говоря, таковой и не является. Вопрос о том, почему это случилось, позволит нам рассмотреть *Критику* с точки зрения ее отношения к “редукции”.

(1) Можно указать по крайней мере две причины, объясняющие, почему *Критика* не является феноменологией. Первая причина, к которой мы еще вернемся во второй части статьи, касается философии границ, играющей значительную роль в *Критике*, как исследования, посвященном области феноменов. В предисловии ко второму изданию Кант ссылается на “революцию” в метафизическом методе, совершенную *Критикой*, и заявляет, что его исследование — это “трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении” (В XXII-XXIII)<sup>1</sup>. Таким образом, четко формулируются две задачи *Критики*: ограничить область феноменов и прояснить ее внутреннюю структуру. Только вторая цель может быть названа феноменологической.

Другая причина, по которой *Критика* не является феноменологией, связана с тем, что представленный в ней способ прояснения внутренней структуры феноменальной области не соответствует тому, как действует феноменология. В данном случае с необходимостью возникает проблема, особо

## 167

затрагивающая эпистемологическую направленность *Критики*. Фундаментальный вопрос — “Как возможны синтетические суждения *a priori*?” — накладывает запрет на подлинное описание субъективной жизни. Проблема обоснования, которая выходит на передний план в “Трансцендентальной дедукции”, фактически исключает интенцию на создание подлинной физиологии души (*Gemut*)<sup>2</sup>. По-видимому, описание того, каким образом познает душа, — менее важная задача, чем стремление к обоснованию универсального знания с помощью синтетической функции категорий и, в конечном счете, с помощью трансцендентальной апперцепции, задающей функцию единства. На подобную эпистемологическую направленность указывают три коррелятивных понятия — природа, опыт и действительность. Природа, определяемая (в некотором смысле феноменологически) как “целостность всех феноменов”, с эпистемологической точки зрения является “природой вообще, рассматриваемой в соответствии со своими законами (*Cesetzmässigkeit*)”. Таким образом, природа является коррелятом опыта, *Cesetzmässigkeit* природы совпадает с условиями возможности опыта. Следуя эпистемологической задаче, *Критика* исследует такие априорные понятия, которые обеспечивают возможность “формального единства опыта” или “форму опыта вообще”. В этой плоскости предстает проблема объективности. Объективность — это когнитивное состояние, которое *Gesetzmässigkeit* предоставляет эмпирическому рассудку.

Содержание *Критики*, подчиненное стремлению обосновать конституируемое знание (математику, физику, метафизику), не ограничивается сугубо эпистемологической детерминацией объективности. Результаты “Аналитики” превосходят потребности



Ньютоновской физики, а результаты “Эстетики” — потребности Евклидовой, и даже не-Евклидовой геометрий. В той пограничной области, где *Критика* выходит за рамки собственно эпистемологии, появляется возможность поиска начал подлинной феноменологии.

Коперниканский переворот, освобожденный от эпистемологических привнесений, есть ничто иное, как феноменологическое *erosche*. Его результат — общая редукция, с помощью которой осуществляется не только переход от конституированных наук и применяемого знания к условиям их обоснованности, а осуществляется переход от целостности явлений к условиям их конституирования. Этот дескриптивный проект обычно остается в тени, скрытый стремлением *Критики* к обоснованию, которое проявляется каждый раз, когда Кант, отрицая зависимость от конституированной науки, точно определяет то, что он называет восприимчиво-

168

стью, спонтанностью, синтезом, подведением, продуктивностью, репродуктивностью и так далее. Подобные описания, находящиеся на первоначальной стадии развития, очень часто замаскированы под определения, которые необходимы для реализации эпистемологического замысла, поскольку *a priori*, конституирующее детерминацию всего знания, само укоренено в актах, операциях или функциях, чье описание превосходит пределы области точного знания. Можно ли в этом случае сказать, что *Критика* включает “трансцендентальное переживание”?

(2) Трансцендентальное переживание, которое открывается феноменологу в результате применения феноменологической редукции, на первый взгляд кажется совершенно чуждым духу кантовской философии. Не становится ли само понятие “трансцендентальное переживание” бессмысленным с точки зрения кантианства, когда оно относится к *cogito*? Возможно ли исследовать и описывать *cogito*, рассматривая его как феномен и, следовательно, не как условие возможности феномена, а как природный объект? Не будем ли мы, комбинируя трансцендентальную редукцию с эйдетической, отдаляться все дальше и дальше как от Канта — используя подозрительное словосочетание, отдающее психологизмом (субъективный процесс), — так и от платонизма (Эго-эйдос)? Может быть, в данном случае, стоит вспомнить, что “Я-мысль” первоначальной апперцепции никоим образом не соответствует тому Эго, которое схватывается в своем эйдосе и редуцируется к унифицирующей функции, поддерживающей синтетическую деятельность познавательной способности? Тогда каким образом “трансцендентальное переживание” способно преодолеть следующую дилемму: либо я “сознаю”, что “Я-мысль”, но это “сознаю” не является знанием; либо я “знаю” Эго, но оно — феномен природы? Как раз на этом фундаменте покоится неокантианская критика Гуссерля.

Нужно признать. *Критика* обошла трудности, связанные с этой дилеммой, которая имеет место только в эпистемологии, где “Я-мысль” и “сами феномены” определяются с точки зрения объективного знания. Фактически всякий раз, когда Кант приступает к непосредственному исследованию *Gemut*, он избегает этой дилеммы. Сам термин *Gemut*, несколько загадочный, означает “поле трансцендентального переживания”, тематизированное Гуссерлем. *Gemut* совершенно не совпадает с “Я-мыслью”, с эпистемологической гарантией единства опыта; в большей степени этот термин

соотносится с тем, что Гуссерль называет его *cogito cogitata*. Иными словами, *Gemut* и является темой Кантовской фено-

169

менологии, темой, появившейся на свет в результате Коперниканского переворота. Когда этот переворот не сводится к *questio juris*, к аксиоматизации ньютоновской физики, он представляет из себя ничто иное, как редукцию частных способов бытия к их явлениям в *Gemut*. Под руководством трансцендентального переживания *Gemut* появляется возможность очертить границы Кантовской феноменологии.

По крайней мере “Трансцендентальная эстетика” несомненно является феноменологической частью *Критики*. Описание пространственности феноменов — единственное описание, предпринятое Кантом и касающееся математики, — зажато между эпистемологической направленностью на обоснование априорных синтетических суждений геометрии<sup>3</sup> и конституированием посредством чистого созерцания, характеризующего математику<sup>4</sup>, с одной стороны, и онтологической направленностью, затрагивающей вопрос о характере бытия пространства, с другой<sup>5</sup>.

Тем не менее феноменология пространственности предполагается в той мере, в которой пространство относится к “субъективной структуре нашей души” (*subjektiven Beschaffenheit unseres Gemuts*) (A 25). Только на такой феноменологии можно основать чисто эпистемологическое понятие априорного созерцания, совпадающего с “той формой, которая имеет место в субъекте”. Кант стремится описать пространство как способ, с помощью которого субъект предвосхищает явление чего-либо. “Определять возможность внешнего созерцания” — выражение, гораздо более соответствующее характеру феноменологии, чем выражение “определять возможность априорных синтетических суждений геометрии”. Эта возможность не затрагивает способ обоснования, она относится к структуре *Beschaffenheit unseres Gemuts*.

Тем не менее “Трансцендентальная эстетика” все еще сохраняет двусмысленность, что связано не только с зачаточным состоянием содержащейся в ней феноменологии, но, кроме того, зависит от ее статичного характера. Пространство и время не рассматриваются в движении целостного опыта, а в большей степени характеризуются как способы, формирующие первичные структуры, завершенные и инертные. Последнее утверждение становится более понятным, если сослаться на эпистемологическую направленность. Для геометра пространственность не является стадией конституирования “вещи”. При условии полной автономии математики пространство необходимо обосновать в его собственных границах с помощью чистого созерцания.

Когда Кант переступает грань, отделяющую его от феноменологии, и относит пространство к условиям возмож-

170

ности бытия, аффицированного чем-либо, он сталкивается с действительным движением динамической структуры опыта и вещественности. Сопоставление пространства и времени не ограничивается предварительными замечаниями, а еще раз проблематизируется. Пространство должно быть “упорядочено” в темпоральных

моментах, “связано” в целостном представлении и “обозримо” в качестве синтеза чувственности (А 95 и далее). Схематизм в еще большей степени указывает на динамический характер пространственной структуры (А 137). Подобное схватывание пространства посредством времени (“Время — это необходимое представление, на котором основывается всякое созерцание”) означает победу феноменологии над эпистемологией.

Более того, чем далее мы удаляемся от нужд аксиоматизированной геометрии, тем более все, что остается ясным с точки зрения эпистемологии, становится маловразумительным с точки зрения феноменологии. Если пространство относится к уровню чувственности, то мы еще ничего не мыслим о нем; мы только намереваемся что-либо воспринять с его помощью. Но тогда мы находимся вне всевозможных синтезов и, следовательно, вынуждены сказать, что пространство как (эпистемологическая) форма является (феноменологическим) многообразием (А 76 и далее). Поскольку речь идет о наблюдении. Кант доходит даже до того, что приписывает пространству такой статус бытия, который “зависит от существования объекта, а, стало быть, возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта” (В 72).

В то же самое время он идентифицирует пространство — то есть формальные свойства бытия, вызванные объектами или полученные в непосредственном представлении вещей, — с интенциональностью сознания. Эта интенциональность представляет собой действие сознания, направленное на что-либо и рассматриваемое как возможность распространения, сужения или дробления любой выраженности чего-либо. Таким образом, феноменология “Аналитики”, эксплицированная в более явном виде, раскрывает обманчивую ясность “Эстетики”, слабой по части феноменологии.

Если “Аналитику” прочитать в обратном порядке, двигаясь от трансцендентальной теории суждения (или “Аналитики основоположений”) к трансцендентальной теории понятия, задерживаясь на “Аналогиях опыта” перед тем, как приступить к трудному разделу о “Схематизме” (трудности, связанные с этим разделом, будут рассмотрены ниже), содержащаяся в ней феноменология становится выраженной более явно. Необходимо исходить из предпо-

## 171

жения, что феноменология Канта должна быть, прежде всего, феноменологией суждения, так как подобная феноменология наиболее подходит к тому, чтобы быть пропедевтикой эпистемологии. С другой стороны, необходимо предположить, что феноменология Гуссерля является, по преимуществу, феноменологией восприятия. Это как раз объясняет интерес последней к очевидности, изначальным данным и присутствию, даже несмотря на то, что *Логические исследования* начинаются с анализа суждения, и феноменология указывает его место в сфере субъективной жизни на уровне обосновывающих синтезов. (Мы увидим во второй части статьи, что имеется и другая причина, объясняющая различия между акцентами и предпочтениями в описаниях Канта и Гуссерля.) В любом случае, их различия в выборе описываемой темы скрывают сходство в методе.

Исследуя “Аналитику” в обратном порядке, то есть с “Аналогий опыта”, мы найдем полный анализ суждения, которое рассматривается как акт подведения восприятий под рассудочные правила. Кант, как эпистемолог, придерживается той точки зрения, что эта операция должна быть простым “применением” законов, первично конституируемых рассудком. Однако стремление к описанию уводит анализ в других направлениях, демонстрирующих как то, что подведение раскрывается в качестве действительной структуры опыта, так и то, что об опыте судят, опыт понимают и выражают на предикативном уровне.

“Основоположения”, которые, с эпистемологической точки зрения, являются аксиомами чистой физики, первичными синтетическими суждениями а priori, относящимися к естествознанию, результируются в превосходном описании структуры вещественности (*Dinglichkeit*). В этом отношении интеллектуальный характер перцепции тематизируется наряду с принципами постоянства, причинности и взаимодействия. Замечательно, что Кант, задолго до Гуссерля, связал структуры вещественности со структурами темпоральности. Различные способы, которыми “связывается” опыт, являются также способами интеллектуального структурирования времени. Вторая аналогия, в частности, содержит подлинную феноменологию события, отвечающую на вопрос:

“Что значит “происходить”?”. Феноменолог разрабатывает понятие последовательности, упорядочивающей предметы в мире. Используя язык Гуссерля, можно сказать, что “Аналогии опыта” разрабатывают нозматический аспект субъективного процесса в суждении опыта. В этом разделе способность суждения рассматривается со стороны “процесса суждения”, в котором она соотносится с объектом. (С

172

другой стороны, предшествующий раздел о “Схематизме” результируется в нозматическом анализе “события”, что находит отражение в операции связывания, называемой “синтетической способностью воображения” (В 233). Нам еще представится возможность вернуться к этой теме позднее.)

Если принять во внимание, что второй раздел учения о способности суждения, центральной частью которого являются “Аналогии опыта”, показывает нозматический аспект суждения опыта, становится ясным, что нозматический анализ получает законченную форму в “Постулатах эмпирического мышления вообще” (А 218 и далее). Фактически “Постулаты” не добавляют ничего нового к детерминации предмета, но они делают его существование тематическим в соответствии с модальностями действительности, возможности и необходимости. Однако в чем заключается смысл этих постулатов? Они просто устанавливают фундаментальное соответствие между существованием вещей и их восприимчивостью: “Наше знание о существовании вещей простирается, следовательно, настолько, насколько может простирается восприятие, осуществляемое в соответствии с эмпирическими законами” (А 226).

Пространственность снабжает нас такой разновидностью интенциональности, как открытость явлению. Постулат эмпирического мышления определяет эффективность интенциональности с точки зрения воспринимаемого присутствия являющейся вещи.

Не случайно, что Кант помещает “Опровержение идеализма” в качестве приложения ко второму изданию; в нем дается определение интенциональности, опередившее свое

время: “Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня” (В 275). Фактически корреляция между “Я есть” и “нечто есть” и является интенциональностью в собственном смысле.

Если второй раздел “Трансцендентального учения о способности суждения” развивает, ноэматический аспект суждения существования, то первый раздел, посвященный схематизму, имеет дело с поэтическим аспектом. Вследствие этого он кажется малопонятным. Под руководством рефлексии в этом разделе постоянно предвосхищаются “Аналогии опыта”, которые раскрывают действие акта суждения, направленного на предмет. Необходимо постоянно перечитывать первый раздел после раздела, идущего вслед за ним, и, таким образом, возвращаться с помощью рефлексивного движения, которое обнаруживает “в” *Gemut* (душе) то, что было найдено “у” предметов. Предвосхищающий характер этого раздела объясняет краткость изложения Канта при

173

азработке схем. Тем не менее несколько сотен строчек (А 44 -147) раскрывают субъективный аспект ноэматического анализа, занимающего значительную часть следующего раздела.

Если продолжать анализ в том же ключе, то теория схематизма очень близко подходит к тому бытию, которое Гуссерль называет самоконституированием или конституированием Эго в темпоральном. Нам известно, что Кант сам был удивлен этим “искусством, скрытым в глубинах человеческой души, подлинные формы деятельной природы которого вряд ли когда-либо позволят нам обнаружить себя и откроются нашему взору” (А 141). Никогда в большей степени Кант не был свободен от своих эпистемологических предпочтений. Точно так же он никогда не был более близок к открытию за конституированным временем (или, согласно “Трансцендентальной эстетике”, за временем как представлением) изначального времени сознания. Время схематизма заключается в единстве восприимчивости и спонтанности, многообразия и единства. Время — это моя способность к упорядочиванию. Но в той же степени оно представляет для меня постоянную угрозу исчезновения и разрушения. Время — это возможность непреложного рационального порядка, но и источник иррационального в субъективной жизни. Оно обращено и к чувственности, представляя собой ее чистый поток, и к интеллекту, когда схематизм отмечает возможность структурирования времени в отношении “последовательности”, “наполнения” и “порядка” (А 145).

Если мы намереваемся дойти до следствий феноменологии *Gemut*, мы должны, как неоднократно делал Кант, указать на то, что рассмотрение существования сознания сводится к ноэматическому анализу операции, производимой актом суждения. Если ноэматический анализ приходит к своей кульминации в “Постулатах эмпирического мышления”, которые устанавливают координацию между существованием вещей и их восприимчивостью, ноэматический анализ достигает высшей точки в самообосновании Я-существую. Однако эта тема представлена в *Критике* случайными фрагментами. Фактически здесь феноменология сталкивается с самым значительным сопротивлением, идущим из скрытых глубин кантианства. Целостная эпистемологическая концепция объективности имеет тенденцию к тому, чтобы представить “Я-мысль” функцией



объективности и навязать альтернативу, на которую мы ссылались выше. Либо я “сознаю”, что “Я-мыслю”, но не “знаю” этого, либо я “знаю” Это, но оно есть феномен природы. Именно поэтому феноменологическая дескрипция у Канта только намеревается открыть конкретного субъекта, который не

174

занимает прочного места в его системе. Тем не менее там, где Кант, исследуя схематизм, движется к изначальному времени, присутствующему в работе суждения, он движется в направлении этого субъекта. Так же он приближается к этому субъекту там, где определяет существование вещей как коррелятивное моему собственному существованию. По этому поводу он замечает: “Я сознаю свое существование как определенное во времени... Значит, определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю как находящиеся вне меня” (В 275-276; см. также примечание в предисловии второго издания В XXXIX).

Значительная трудность связана с тематизацией такого существования, которое не является категориальным существованием или, иначе говоря, структурой субъективности. Подобная проблема впервые появляется в § 25 второго издания (существование, которое не является феноменом). В примечании, добавленном здесь Кантом (В 158), ставится задача схватывания существования в акте Я-мыслю, обосновывающем подобное существование, а следовательно, ставится задача дотемпорального созерцания самого себя, продуцирующего мое существование на уровне психологических феноменов (В 155). Трудность здесь действительно значительна, особенно если рассматривать Я-мыслю только как то, что прослеживается в восприятии многообразия, предопределенного логически. Из всех наиболее известных отрывков на ум приходит только критика “рациональной психологии”, где “Я-мыслю” рассматривается как эмпирическое высказывание, включающее высказывание “Я-существую”. Кант пытается решить возникшую проблему в рамках своей эпистемологии, связывая существование с “необоснованным эмпирическим созерцанием”, которое предшествует любой организации опыта. Это позволяет ему сказать: “Существование еще не есть категория” (В 423).

Не является ли экстракатегориальное существование той самой субъективностью, без которой “Я-мыслю” не заслуживает названия первой личности? Не связано ли оно с тем изначальным временем, которое “Аналитика” вычленяет из того представления времени, которое имеет место в “Эстетике”? Иначе говоря, вероятно, это — существование *Gemut*, души, которое не заключается в Я-мыслю как в принципе, обуславливающем возможность категорий, и не содержится в самих феноменах, с которыми имеет дело психология; оно в большей мере относится к душе, выявленной в трансцендентальном переживании с помощью феноменологической редукции.

175

Предшествующий анализ зависел от временных ограничений. Мы основывались на допущении, что у Гуссерля реально используемый метод можно отличить от философской интерпретации, которые он постоянно смешивал, особенно в своих опубликованных работах. Мы использовали это различие для того, чтобы обнаружить в *Критике* имплицитную феноменологию. Следовательно, сходство Канта и Гуссерля достигалось ценой применения узаконенной, но ненадежной абстракции к общей направленности их работ.

Однако *Критика* представляет собой нечто совершенно отличное от феноменологии, и это связано не только с ее эпистемологическими предпочтениями, но и с ее онтологическими намерениями. Именно в этом отношении *Критика* — нечто большее, чем простое исследование “внутренней структуры” знания; она является также исследованием границ познания. Укорененность знания о феноменах в мышлении о бытии, которое само не может быть достоянием знания, задает Кантовской *Критике* собственно онтологическое измерение. Разрушить напряжение между знанием и мышлением — значит разрушить само кантианство.

Следовательно, может возникнуть недоумение, связанное с тем, что феноменология Гуссерля, служившая нам в качестве руководства и оказавшая помощь в обнаружении в кантианстве дескриптивной феноменологии, не должна, в свою очередь, рассматриваться с точки зрения Кантовской онтологии. Однако возможно, что в деструкции Кантовской онтологии принимает участие философская интерпретация, примешанная к трансцендентальному ероче, которая санкционирует утрату *Denken* в *Erkennen* и, таким образом, сводит философию к феноменологии без онтологии. Прежде всего необходимо принять в расчет то, как Кант анализирует функцию полагания вещи-в-себе в ее отношении к рассмотрению феномена. Знания о бытии не существует. Эта невозможность рассматривается некоторым образом как активная и даже позитивная. В той точке, в которой знание о бытии характеризуется как невозможное, *Denken* продолжает полагать бытие как то, что ограничивает стремление принять феномены за подлинную реальность. Таким образом, *Denken* закрепляет за феноменологией ее онтологическое измерение или статус. Связь между описанием (относительно знания) и позитивными актами ограничения можно проследить через всю *Критику*.

Еще в “Трансцендентальной эстетике”, где постоянно

## 176

присутствует онтологическая интенция, Кант полагает, что созерцание *a priori* может быть определено в противопоставлении с продуктивным созерцанием, нам не свойственным. На это совершенно определенно указывает очень важное замечание об *intuitus originarius*, приводимое Кантом в конце “Эстетики”. *Ge-gen-stand* (предмет) удерживает себя передо мной в той степени, в которой он не является *Ent-stand* (первоначальным), то есть не возникает из своего собственного созерцания<sup>6</sup>. Уже с самого начала это метафизическое заблуждение включается в каждое рассуждение о пространстве и времени и задает негативный тон каждой странице “Эстетики”. “Наше созерцание есть только представление феноменов. В тот момент, когда мы созерцаем вещи, вещи, которые мы созерцаем, не являются вещами, как они есть сами по себе”. В некотором смысле отсутствие бытия у феноменов представлено в них самих. Однако сам по себе этот недостаток является инверсией позитивного акта *Denken*, который в

“Эстетике” принимает причудливую форму предпосылки, предпосылки, разрушающей наше созерцание: “Если отвлечься от субъективного условия..., то представление о пространстве не означает ровно ничего”<sup>7</sup>. То же самое, немного дальше по тексту, говорится и в отношении времени (А 37). Так как пространство равным счетом ничего не означает вне субъективного условия, его возможное небытие частично формирует понятие трансцендентальной идеальности (А 28). Это частичное определение характеризует позитивное в негативном, которое связано с нашей неспособностью к изначальному созерцанию. *Denken* — позитивно. Его нельзя свести к бытию, аффицированному в нас, а следовательно, нельзя свести к той зависимости существования от созерцания (В 72), на которую указывается в самом конце “Эстетики”. *Denken* — это то, на что накладываются ограничения<sup>8</sup>. Понимание того, что такое феномены, не ограничивает бытие, полагаемое *Denken*. Знание, конечность и смерть связаны нерасторжимым договором, который осознается только самим актом *Denken*, избегающим этого условия и имеющим способность рассматривать его со стороны.

Нетрудно показать, что предположение о небытии нашего чувственного познания проясняет положение, много раз высказанное Кантом, что трансцендентальная философия стоит на границе, разделяющей “две стороны” феноменов (А 38), в-себе и для-нас. “Поскольку стремление выйти за пределы опыта и всевозможных явлений безусловно, это заставляет нас говорить о самих вещах только постольку, поскольку мы не знаем о них” (А 38).

## 177

В “Трансцендентальной аналитике” мы находим явное указание на функцию, ограничивающую то, что в-себе. Оно затрагивает смысл понятия “природа”. Показывая необоснованность притязаний и в целом невозможность науки о сотворении мира, это в-себе предохраняет знание о феноменах природы от сползания к догматическому натурализму. Ограничивающая функция того, что в-себе, наиболее полно выражена в разделе “Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*”. Хотя понятие о том, что в-себе, является “проблематическим” (впрочем, с точки зрения знания, проблематическое не означает сомнительное; кроме того, проблематическое знание — не противоречиво), оно “необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на сферу вещей самих по себе” (А 254). Если выразиться яснее, “понятие ноумена есть только пограничное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности” (А 255). Следовательно, должен быть, в некотором смысле, *абрис* чувственности, точнее говоря, не чувственности как таковой, а эмпирического применения рассудка, позитивного и позитивистского его использования.

Первостепенное значение имеет понятие об использовании категорий. Кант явным образом отличает его от смысла самих категорий (А 147; А 248). Это различие проясняет то, что Кант понимает под притязаниями чувственности. Как раз это он и имеет в виду, когда показывает тщетность подобных претензий, выявляя значение игры трансцендентальной иллюзии и указывая на заблуждения (паралогизм и антиномии). Не к разуму относятся неудачи, представленные в “Трансцендентальной диалектике”; в большей степени они связаны с чувственностью, если стремиться применить ее к вещам-самим-по-себе<sup>9</sup>.

Если мы все-таки сохраняем уверенность в своей способности использовать Кантовское учение в качестве руководства при интерпретации имплицитной философии Гуссерля, нам необходимо убедиться в том, что Кант действительно достиг цели в согласовании функции ограничения и идеализма своей теории объективности в том виде, в каком она развивается в “Трансцендентальной дедукции”. Не сводится ли объективность к синтезу, который апперцепция навязывает чувственному многообразию посредством категорий? Если подобное понимание объективности, рассматриваемой как действие трансцендентальной субъективности, действительно составляет ядро “Трансцендентальной дедукции”, тогда каким образом оно может быть связано с иным пониманием объекта как объекта в-себе? Иногда кажется,

178

что слово “объект” может обозначать только “целостность моих представлений”, а интеллектуальные структуры опыта предназначены для того, чтобы отделить мои представления и противопоставить их мне как нечто мне прямо противоположное (данный случай иллюстрирует пример с домом, который прослеживается, схватывается и опознается) (А 190-191). В этом смысле объект — “явление в противоположность схватываемым представлениям” (А 189). Будет правильным сказать, что в процессе объективации представлений представление действительно совпадает со своим объектом, когда “объект отличается от них” (А 191). Но разве не Гуссерль указал на структуру объекта в сознании, как на нечто *прямо противоположное* сознанию?

Однако Кант не сомневается, что объект, который полностью располагается вне, является вещью в себе. Стремление проникнуть за феномены приводит к неэмпирическому объекту, трансцендентному Х. Вот почему у Канта в равной мере встречаются отрывки, где объективность проявляется в различии между моими представлениями и феноменами и где феномены — это “представления, в свою очередь имеющие свой предмет” (А 109). Трансцендентальный предмет есть то, “что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, то есть объективную реальность” (А 109).

Таким образом, реистическая функция интенциональности (объект Х как “коррелятивный единству апперцепций”) пронизывает идеалистическую функцию объективации моих представлений. Каким образом это возможно? Ключ к решению проблемы нужно искать в различии — фундаментальном для Канта, но совершенно неизвестном Гуссерлю — между *интенцией* и *созерцанием*. Кант радикально отличает одно от другого, отношение к чему-либо и созерцание чего-либо. Объект = Х — является интенцией без созерцания. Это определяет различия мышления и знания и устанавливает как согласованность, так и напряженность между ними.

Более того, Кант не просто говорит о рядоположенных интерпретациях объективности, он устанавливает их взаимодействие, возможное потому, что отношение к объекту = Х является интенцией без созерцания, и эта интенция отсылает к объективности как единству многообразного. С этой точки зрения, отношение к объекту суть ничто иное, как “необходимое единство сознания и, стало быть, синтеза многообразного”<sup>10</sup>. Таким образом, объективность, как результат объективации, и объективность, первичная к данной объективации, указывают друг на друга (А 250-251). Транс -

ценденальная идеальность объекта отсылает к реализму вещи-в-себе, а она, в свою очередь, возвращает нас обратно. Именно об этом говорится в предисловии ко второму изданию, в котором устанавливаются взаимные импликации обусловленного и необусловленного (В ХХ).

Подобная структура, характеризующая кантианство, не имеет параллелей в Гуссерлевской феноменологии. Так же, как и неокантианцы, Гуссерль утрачивает онтологическое измерение феноменов и тем самым возможность рассмотрения границ и оснований феноменальной сферы. Вот почему феноменология не является “критикой”; то есть она не репрезентирует границы своего собственного поля применения.

Здесь мы получаем подлинное руководство, с которым связаны затруднения, указанные в первой части статьи; оно поможет распознать преобразование методологии в рамках феноменологической редукции. Второй раздел *Картезианских размышлений* явным образом демонстрирует скрытый сдвиг от акта воздержания к акту отрицания. Воздерживаясь (*mich enthalten*) от полагания мира в качестве абсолютного, я овладеваю им как миром-воспринимаемым-в-жизни-рефлексии; другими словами, я схватываю его как феномен. Гуссерль может вполне обоснованно сказать, что “если мир не существует для меня и не допускается мной сознающим *cogito*, он не представляет для меня равным счетом ничего”. Однако заметим, что Гуссерль догматически полагает, что мир “находит во мне и получает от меня свой смысл и бытийный статус”<sup>11</sup>. Ингарден в свое время рассматривал подобные высказывания, которые, как он говорил, предвосхищают результат конституирования, “поскольку эти высказывания содержат метафизические предпосылки, предпосылки, которые можно уподобить категориальным тезисам, имеющим дело с тем, что само по себе не является элементом трансцендентальной субъективности”<sup>12</sup>.

Наиболее общая причина, обуславливающая точку зрения Гуссерля, связана с тем, что он смешивает проблемы сущего с наивным полаганием частных способов бытия в естественной установке. Подобное наивное полагание основано как раз на пропуске связи частных способов бытия с нами самими и возникает из *Anmassung* (предпосылки) чувственности, которая затрагивается Кантом. К тому же у Гуссерля невозможно обнаружить то переплетение значений объективности, которое мы находим у Канта, а именно, объективности, конституированной “в” нас, и объективности, “обосновывающей” феномен. Вот почему тот мир, который в отношении своего смысла “для” меня (и “во” мне, в

интенциональном смысле “во”), является также в отношении своего *Seinsgeltung*, “бытия-статуса”, миром “от” меня. Помимо этого, *erosche* представляет собой такую меру бытия, которая, в свою очередь, не может быть измерена с помощью чего-либо еще. *Erosche* невозможно постигнуть с помощью какой-либо абсолютной позиции, которая, подобно Богу Платона, задавала бы способность видения субъекту и устанавливала бы некий абсолют, определяющий видение; оно может быть только радикализировано.



В данном случае я попытаюсь показать, каким образом метафизика, имплицитная объяснению, претендующему на не-метафизичность, совершенно определенно содержится в описаниях самого Гуссерля. Очевидно, что ссылкой на подобную метафизику нельзя обосновать его неосознанное уважение к “вещам в себе”; феноменология была бы полностью разрушена подобным упреком. Однако с помощью этого можно объяснить то, почему одним конститутивным областям субъективной жизни уделялось больше внимания, чем другим.

(1) Начнем с того, что наиболее серьезные различия между Кантом и Гуссерлем связаны с пониманием функции разума. У Канта разум — это само *Denken*, рефлектирующее над “смыслом” категорий вне их эмпирического “употребления”. Мы знаем, что подобная рефлексия является критикой трансцендентальной иллюзии и в то же самое время оправданием “идей” разума. Гуссерль же совершенно иным способом использует слово “разум”, в целом связывая его со словами “действительность” и “истина”. Любое установление подлинного, на которое претендует субъективный процесс, чтобы указать нечто действительное, является проблемой разума (Идеи 1, часть IV). Подобное установление подлинного, характеризующее действительную способность, используется в качестве меры для каждого типа сигнификации (восприятия как такового, воображения, суждения, акта воли, ощущения как такового) с помощью соответствующего типа изначальной очевидности.

Проблема разума вовсе не ориентирована на исследование особого вида интенции без созерцания, некоторого интендирования без соответствующего акта интуиции, придающего феноменам нечто, стоящее за ними<sup>13</sup>. Совсем наоборот, разум имеет целью удостоверить подлинность самих феноменов на основе своей собственной полноты.

Отсюда феноменология разума связывается с понятием изначальной очевидности, независимо от того, какого типа эта очевидность, — перцептуальная, категориальная или какая-либо еще. Таким образом, становится ясно, что фе-

## 181

номенология развивает критику, заменяющую критику Канта. Фактически феноменология осуществляет нечто большее, нежели просто описание в процессе созерцания; она устанавливает меру каждой претензии, используя наблюдение. Ее действие больше не является только описанием; оно — корректирует. Каждая пустая сигнификация (например, символическая, с утраченным правилом образования) отсылает к присутствию действительного в том виде, в котором оно является в своей *Leiblichkeit*, во плоти и крови. Разум — это движение, отсылающее от “модифицированного” к “подлинному”.

Итак, феноменология становится критической, но в смысле, противоположном смыслу критики Канта. В критике Канта созерцание отсылает к ограничивающему его *Denken*. В критике Гуссерля “просто мышление” возвращает к исполняющей его очевидности. Проблема полноты (*Fülle*) заменяет проблему ограничения (*Gränze*). Определяя истину через очевидность, а действительность через изначальность, Гуссерль устраняет проблему того, что в-себе. В то время, как Кант озабочен тем, чтобы не замкнуться в области феноменов, Гуссерль стремится не злоупотреблять неактуализированной

мыслью. Его проблемы более не связаны с проблемой онтологического основания, они связаны с проблемой аутентичности субъективной жизни.

(2) Однако подобная критика аутентичности должна привести Гуссерля к редукции после редукции и прежде всего к редукции самой очевидности. Любой философии, основанной на непосредственном видении, грозит возврат к наивному реализму. Гуссерлю это угрожает более, чем кому-либо другому, поскольку он настаивает на присутствии самой вещи во “плоти и крови”. На эту опасность Гуссерль постоянно напрашивается. Чем больше он настаивает на возврате к мысли в ее изначальной очевидности, тем более он должен компенсировать риск, который скрыт в каждой последующей радикализации идеалистической интерпретации конституирования и связан с подобного рода интуиционизмом.

На это нацелены третье Картезианское размышление, а также неопубликованные материалы последнего периода. В этих исследованиях предпринята попытка редуцировать неоднократно возрождающиеся разногласия между идеалистическими требованиями к конституированию, которые делают предмет сугубо идеальным единством смысла, и интуиционистскими требованиями разума. Таким образом, редукция, которая применяется к изученному и достигнутому, должна быть применена к самой очевидности. Очевидность редуци-

182

руется к живому присутствию (*die lebendige Gegenwart*) сознания, что приводит к полному освобождению от предшествующей, осадочной и подавленной очевидности. В данном случае в Гуссерлевской редукции вновь проглядывает результат, основанный на “метафизическом решении”. Любое присутствие представляет загадку для описания из-за “примеси” (*Zusatz*), наличие которой не оправдывает мои ожидания, основанные на более точной антиципации. Гуссерль окончательно умаляет престиж того, что в-себе, которое, казалось бы, все еще намекает на себя в присутствии, когда решает, что присутствие вещи в себе есть *мое* присутствие. Радикальная инаковость, примешанная к присутствию, редуцируется к здесь-присутствию; присутствие иного есть присутствие меня самого. Позднее Гуссерль начинает рассматривать тайну конституирования любого предполагаемого бытия-в-себе с позиций темпоральности. Предшествующие очевидности присутствуют как загадочные трансценденции, нарушая процесс конституирования, в котором они были первоначально установлены (*Urstiftung*). То, что в-себе, представляет собой прошлое очевидности и возможность возобновления его в новом присутствии. В целостной группе рукописей, группе С прилагаются всевозможные усилия, направленные на ликвидацию бреши, открывшейся в третьем размышлении. Здесь мы находим проблему темпоральности. В результате того, что Гуссерль прорывается к изначальной темпоральности, являющейся способом деятельности сознания, оставляя позади время-репрезентацию, как оно представлено в “Трансцендентальной эстетике”, он может проигнорировать привлекательную идею — идею абсолютной реальности. Вопрос нужно поставить так: а видит ли он вообще где-нибудь проблему бытия?

(3) Деонтологизация реальности приводит к новой точке кульминации: переходу от “статического” к “генетическому” конституированию, проблеме, которую ставит темпоральность, показывая, что проблема происхождения и проблема достоверности

пересекаются. В данном случае “генетическое” конституирование представляет собой в большей степени “пассивный” генезис. Работа *Опыт и суждение* демонстрирует подобную ориентацию в исследованиях Гуссерля. Любое полагание смысла и присутствия включает процесс конденсации истории, которая становится осадочной и, следовательно, подавленной. Нечто подобное мы уже наблюдали в отношении очевидности. Эта история конституируется в “анонимных” слоях субъективной жизни. Во времена *Идей I* Гуссерль еще не осознавал этот аспект “пассивности” сознания. Он рассматривает его скорее как

183

обратную сторону сознания (как *hyle* в отношении к интенциональной форме). То, что сохранилось на первом уровне, было активной антиципацией “смысла”, единства сигнификации (вещи, животного, личности, значения, положения дел). Первоначально Гуссерль делает ударения на том, что сознание — это многообразие, которое феноменолог не может постичь без “трансцендентального руководства со стороны объекта”. Иными словами, он обладает первенством в отношении рефлексии над субъективной жизнью в поэтической перспективе. Подобное стремление отождествить сознание с синтезом, с требованием единства очень Кантианское в своей основе. Однако интерес Гуссерля прогрессирует от проблемы единства смысла к проблеме первичной установленности (*Urstiftung*), то есть к проблеме укорененности или обоснованности всякого смысла в очевидном актуальном субъективном процессе. Подобный сдвиг интереса ведет от разума логического к разуму перцептуальному (к артикуляциям суждения, активно овладевающего пассивно выработанными структурами в допредикативной сфере восприятия). Точно так же этот сдвиг ведет от перцептуального разума к чувственному выражению с его мнемоническими ретенциями и кинестетическими протенциями.

В наиболее важных рукописях групп С и D по Лувенской классификации разрабатывается новая “трансцендентальная эстетика”, которая не поглощается “трансцендентальной дедукцией”. Согласно новой “трансцендентальной эстетике”, объект, воспринимаемый каждым, отсылает к интересубъективности, к примордиальному миру как он есть, *solus ipse*. В рамках этой примордиальной сферы “внешний” предмет указывает на “имманентный” предмет, на *Urimpression*, посредством ретенций и протенций темпорального конституирования. На этом пути Гуссерль обращается не к гению Канта, а к гению Юма. Кант основывал восприимчивость на чувственном *a priori*, а целостность воспринимаемого порядка на интеллектуальной объективности. У позднего же Гуссерля основание больше не связывается с восхождением к разуму, наоборот, оно строится на базе примордиальной предданности. Юм гениально предвосхитил подобный способ регрессии от знаков, символов и образов к восприимчивости.

(4) Благодаря отождествлению разума с критикой очевидности, с редукцией очевидности к живому настоящему, а референции к восприимчивости, можно сказать, что Гуссерль полностью идентифицирует феноменологию с эгологией без онтологии.

184

На подобную идентификацию наиболее явно указывает цель *Картезианских размышлений*. Во втором размышлении первоначально оспаривается точка зрения, согласно которой любая действительность, коррелятивная акту когитации, является модификацией *cogito*. Наоборот, само *cogito* рассматривается как выражение Эго. Таким образом, феноменология является аналитической эгологией (СМ, § 13). Гуссерль вполне осознает значительные затруднения, вытекающие из подобной точки зрения:

*Без сомнения, феноменология начинается как. чистая эгология, наука, которая, как кажется на первый взгляд, принуждает нас к солипсизму или, по крайней мере, к трансцендентальному солипсизму. На этой стадии совершенно нельзя предугадать то, каким образом при использовании установки на редукцию возникает возможность, обязывающая нас полагать существование других Эго не просто как феноменов, принадлежащих миру, но как именно других трансцендентальных Эго и, тем самым, делать их законной темой трансцендентальной эгологии (СМ, р.69).*

Гуссерль мужественно принимает подобное затруднение, и это позволяет предположить, что трансцендентальный солипсизм должен рассматриваться как “предварительная философская стадия”, которую необходимо временно принять, “для того, чтобы проблемы трансцендентальной интерсубъективности могли быть корректно поставлены и осознаны как проблемы, действительно обоснованные и следовательно принадлежащие к высшему уровню” (СМ, Р.<sup>69</sup>)

В третьей части этого исследования мы увидим, достигает ли Гуссерль поставленной цели, когда переходит к анализу интерсубъективности; а сейчас рассмотрим, насколько он радикален в своей эгологии и том парадоксе, который приводит его к трансцендентальному солипсизму. В четвертом *Картезианском размышлении* тематизируется само Эго — в той степени, в которой оно является когитирующим: “Оно конституирует себя как существующее” (СМ, р.100). Здесь Гуссерль обязан вернуться к старому тезису *Идей I*, согласно которому Эго — это “тождественный полюс субъективных процессов”. Отныне он предлагает: “Эго, взятое в полной конкретности, называть термином Лейбница — монадой” (СМ, р.102).

Этот переход от Картезианского языка к терминологии Лейбница означает окончательную победу внутреннего над внешним, трансцендентального над трансцендентным: все,

## 185

что конституируется во мне, и само конституирование и есть конкретная жизнь Эго. Отсюда можно с уверенностью заключить, что все проблемы конституирования заключаются в “феноменологической экспликации такого монадического Эго (в проблеме его конституирования для себя)... Следовательно, феноменология подобного самоконституирования совпадает с феноменологией в целом” (СМ, р.102-103). Таким образом, феноменология — как философская дисциплина — оказывается в пустыне солипсизма. Она является наукой о единственном Эго, которое для меня изначально очевидно, то есть наукой о моем собственном Эго.

Кантианство никогда не сталкивается с подобной проблемой. Это связано не только с ее эпистемологической перспективой, согласно которой кантианство могло иметь дело исключительно с сознанием вообще, с субъектом истинного знания, но также и с тем, что *Gemut*, предполагаемая *Критикой* как конкретный субъект, всегда направлена к “трансцендентальному объекту = X”, который таится за феноменами и может быть абсолютным существованием другой личности. У Гуссерля деонтологизация объекта фактически влечет деонтологизацию тела Другого, а также деонтологизацию другой личности. Таким образом, описание конкретного субъекта ведет, под эгидой идеализма, к метафизическому одиночеству, чьи следствия Гуссерль допускает с образцовой честностью.

Вот почему конституирование Другого, гарантирующее переход к интерсубъективности, есть краеугольный камень успеха или провала не только феноменологии, но также и имплицитной феноменологической философии.

---

### [III] “Конституирование Другого” и “Отношение”

Все аспекты феноменологии сходятся, следовательно, на проблеме конституирования Другого. Однако преодолели ли мы проблемы Канта? Продвинулись ли мы в новую область, которую не затронул его гений? Вовсе нет. Конечная точка поворота в феноменологии Гуссерля, продукт того, что является наименее кантовским в гуссерлевском “трансцендентальном переживании”, приводит нас совершенно неожиданно в сердце кантианства, но не к *Критике чистого разума*, а в большей мере к практической философии.

186

У Канта не было феноменологии познания Другого. Феноменология *Gemut*, в связи с эпистемологическим углом зрения, слишком имплицитна и расплывчата для того, чтобы содержать хотя бы какие-нибудь намеки на теорию интерсубъективности. В лучшем случае ее предпосылки могут быть обоснованы в *Антропологии*, в рамках теории страсти, которую Кант в результате разворачивает как теорию интерсубъективности. Однако все это слишком незначительно в сравнении с замечательным феноменологическим исследованием Гуссерля о *Einfühlung* (эмпатии). Теория эмпатии включена в дескриптивную феноменологию еще до того, как ставится цель — решить парадокс трансцендентального солипсизма. Она объединена с феноменологией восприятия, с феноменологией Другого, включенного в значения воспринимаемого мной мира. Она вписана в конституирование вещи и обуславливает последний слой объективности. Она привносится в конституирование культурных объектов, языков и организаций. Следовательно, теория эмпатии не принадлежит тому дескриптивному уровню, на котором Кант оказал влияние на феноменологию. Здесь ведущую роль играет Гуссерль, а не Кант.

С другой стороны, мы вернемся к Канту вновь для того, чтобы разрешить затруднения, вызванные философской интерпретацией редукции, которые приходят к своей кульминации в парадоксе трансцендентального солипсизма. Гуссерль намеревается описать, каким образом и в какой перспективе появляются Другие, в каких аффективных



и практических модификациях смысла конституируется “Другой” или “*alter ego*”; к тому же он пытается конституировать Другого “во” мне и причем именно как “Другого”.

Это — цель пятого Картезианского размышления. Кто-то может сказать, что подобная попытка обречена на провал. Ее автор пытается конституировать Другого как смысл, сформированный во мне, то есть в том, что наиболее известно Эго и что Гуссерль называет сферой моего собственного. Однако он, конституируя Другого во мне согласно требованиям идеализма, одновременно устремляется к тому самому смыслу, который придается в присутствии Другого. Подобное присутствие есть нечто отличное от меня, постороннее мне, формирующее собственный мир и воспринимающее меня. Оно адресует себя мне и формирует отношения интерсубъективности, из которых произрастает единый мир науки и многообразные миры культуры.

Гуссерль не хочет жертвовать ни требовательностью идеализма, ни уступчивостью, характеризующей *Einführung*. Идеализм настаивает на том, чтобы Другой, как вещь,

187

был единством способов явлений, затребованных идеальным смыслом. Уступчивость, сообразованная с действительностью, требует, чтобы Другой “вторгся” в сферу моего собственного опыта, создавая излишек присутствия за границами моей субъективной жизни, используя способ, не отвечающий условиям моей субъективной жизни.

Проблема Другого вытекает, таким образом, из скрытого противоречия между двумя тенденциями феноменологии, догматической и дескриптивной.

Гениальность Гуссерля заключается в том, что он выдержал пари до конца. Дескриптивное внимание в отношении инаковости Другого и догматическое внимание к обоснованию Другого в собственной примордиальной сфере Эго уравниваются в понятии схватывания по аналогии. Здесь Другой есть его собственная самость, но, тем не менее, я переживаю его субъективную жизнь. Другой в лучшем случае *appräsentiert* (сопредлагается) на основе своего тела, которое само по себе *präsentiert* (предлагается) с изначальной очевидностью в сфере моей субъективной жизни. “Во” мне тело предложено как то, чему сопредлагается субъективная жизнь, иная, чем моя собственная. Эта жизнь подобна моей субъективной жизни благодаря *Paarung* (соответствию) моего тела, расположенного здесь, и другого тела, расположенного там. Это соответствие обеспечивает аналогию между субъективной жизнью *erlebt* (переживаемой) и субъективной жизнью *eingefüllt* (схватываемой посредством эмпатии).

Так достиг ли Гуссерль успеха в конституировании постороннего как постороннего в собственной сфере опыта? Выиграл ли он пари, разрушив солипсизм и не пожертвовав при этом эгологией? Загадка состоит в том, что Другой, сопредложенный своим телом и схватываемый посредством “пассивного синтеза”, имеет бытие-статус (*Seinsgeltung*). Допустим, я знаю Другого по аналогии. Каким образом подобная аналогия имеет трансцендентальную направленность, если все другие аналогии от одной вещи к другой осуществляются в рамках моего опыта? Если тело Другого конституируется “во” мне, каким образом сопредложенная субъективная жизнь принадлежит ему “вне” меня? Каким образом простая согласованность поведенческих модификаций явления указывает (*indizieren*) на чужую жизнь, а не только на более искусную вещь “моего” мира? Достиг

ли Гуссерль успеха, избегая необычного искушения конституировать вещь как вещь, *Dinglichkeit*, в потоке неполных данных?

В третьей части *Идей 2* Гуссерль противопоставляет

188

конституирование личности конституированию природы (вещи и одушевленного тела). В одном из приложений он даже идет на то, чтобы противопоставить “единство явлений” (*Erscheinungseinheit*) вещи “единству абсолютной манифестации” (*Einheit absoluter Bekundung*) личности. Стало быть, личность должна быть чем-то большим, нежели проявление неполной данности; она должна быть абсолютным явлением присутствия. Однако подобную противоположность между “возвещающей о себе” личностью и “являющейся” вещью, навязанную дескрипцией, философия редукции сводит на нет. Эта противоположность влечет полный развал идеалистического смысла конституирования. То, что возвещает личность, является именно ее абсолютным существованием. Следовательно, конституировать личность — значит локализовать сферы субъективности, в которых результируется опознание инаковости, чуждости, иного существования. Гуссерлевский идеализм просто обязывает отвергнуть подобную подмену смысла конституирования.

Вот сейчас мы и предлагаем возвратиться к Канту, но не для того, чтобы усовершенствовать описание Другого, а для того, чтобы понять смысл существования, возведенного в явление личности. Замечательно то, что философ, наиболее неподготовленный в области феноменологической дескрипции, наиболее прямой дорогой приближается к смыслу такого существования. В *Основоположениях метафизики нравов* Кант предлагает вторую формулировку категорического императива: “Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству” (ОМН, 205)<sup>14</sup>. Прямое введение Другого в Кантовский формализм посредством его практической детерминации с помощью отношения без предшествующего описания кому-то может показаться неудовлетворительным. Однако действительно ли необходимо знать Другого как Другого, а уже затем устанавливать характер отношения к нему? Кантианство предлагает совершенно иной ответ. Существование Другого переживается только в отношении, которое представляет собой практическую детерминацию.

Рассмотрим Кантовскую точку зрения более внимательно. Существование Другого в-себе полагается первоначально гипотетически как совпадающее с его ценностью:

*Но положим, что имеется нечто такое, существование чего само по себе обладает абсолютной ценностью, что как цель сама по себе могло бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основа-*

189

*ние возможного категорического императива; то есть практического закона (ОМН, 203-204).*

В этом гипотетическом полагании основания не проявляется различие между экзистенциальной и практической детерминацией личности. Противоположность личности и вещи непосредственно практически-экзистенциальна. Как объект моих желаний личность принадлежит порядку целей в себе: “Разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе...” (ОМН, 204).

Можно возразить, что отношение, подобно симпатии, является субъективным чувством и способно достигнуть того, что в-себе не более, чем чувственное восприятие или желание. Однако уравнивание отношения с восприятием, желанием или даже симпатией ошибочно, поскольку отношение представляет собой практический момент, обосновывающий трансцендентальную направленность симпатии. Симпатия, как воздействие, не обладает большими преимуществами в сравнении с ненавистью или любовью. Вот почему расширение Гуссерлевской феноменологии способами, предложенными Максом Шелером, Мак Дуглом или французскими экзистенциалистами, хотя и законно, ничего не меняет в отношении проблемы существования, даже несмотря на то, что оно существенно обогащает инвентарь способов описания явления Другого. Отношение, как практическое чувство, полагает границы моей способности к действию. Таким образом, Кант, говоря о человечестве, обосновывает то, что оно не является “субъективной целью”, на которую направлена моя симпатия, что означало бы включение человечества в число моих склонностей “как предмет, который действительно само собой делается целью” (ОМН, 207). Человечество — это “объективная цель”, подобная закону последовательности, конституирующая “высшее ограничивающее условие всех субъективных целей” (ОМН, 207). Далее Кант характеризует его еще более выразительно “как высшее ограничивающее условие в применении всех средств” (ОМН, 216). То же самое верно и для личности. Она — “цель, существующая в себе”, которую я могу рассматривать только негативно “как цель, вопреки которой никогда не следует поступать” (ОМН, 215).

Посредством отношения личность предусмотрительно располагается в поле личностей, чья взаимная инаковость основана на их несводимости к средствам. Когда Другой утрачивает этическое измерение, которое Кант называет его достоинством (*Wurde*) или его абсолютной ценностью, когда

## 190

симпатия утрачивает качество уважения, тогда личность становится ничем иным, как “просто природным существом” (*blosses Naturwesen*), а симпатия — просто животным аффектом.

Однако необходимо сказать, что высказывание “разумное существо существует как цель сама по себе” (ОМН, 204) представляет собой только постулат, с чем Кант охотно соглашается (см. его примечание на стр.205). Этот постулат относится к понятию царства целей, являющегося систематической взаимосвязью разумных существ посредством общественных законов. Историк философии без труда узнает здесь понятие Царства Божьего, принадлежащего Августину, и Лейбницевское понятие царства милосердия. Собственно Кантовское в этом понятии — регрессивное движение к обоснованию доброй воли, то есть радикализация стремления к свободе. Множественность сознания и их взаимодействие не могут быть предметом описания, если они не установлены изначально актом обосновывающего полагания (*Grundlegung*).

Следовательно, взаимодействие между со-знаниями суть то, что определяет возможную координацию свободы и освобождает каждую субъективную волю.

Несомненно, можно лишь сожалеть о зауженном юридическом подходе, который подводит взаимность свободы под понятие первичного законодательства. Однако не это является наиболее значительным у Канта. Замечательно то, что он не предусмотрел для личности “ситуации”, отличные от тех, в которых он “принадлежит” (как член или руководитель) практическому и этическому единству личностей. Без этого условия никто не является личностью. Существование кого бы то ни было может быть только существованием-ценностью (*existence-value*). Воздействие одной личности на другую выводит за уровень товарных отношений. Таким образом, абсолютное существование Другого с самого начала принадлежит стремлению доброй воли. Только рефлексивное движение обосновывающего полагания (*Grundlegung*) обнаруживает то, что в этом стремлении осуществляется акт, устанавливающий кого-либо в качестве законного члена этического сообщества.

Детерминация личности как осуществление цели-в-себе ведет к проблеме вещи-в-себе. Во второй части статьи мы поставили акцент на функции ограничения вещи-в-себе в отношении утверждения феноменов. Подобная философия границ, совершенно отличная от феноменологии, находит свое применение в практической сфере, так как Другой — это тот, вопреки которому я не должен поступать. Однако в то же самое время понятие царства целей задает позитив-

## 191

ный характер обоснования того, что в-себе. Только обоснование того, что в-себе, никогда не становится теоретическим или спекулятивным, но остается практическим и этическим. Интеллигибельный мир, в который я не могу непосредственно “поместить” себя, уступает только через отношение. С помощью автономии собственной воли и отношения к автономии Другого мы переносимся в интеллигибельный мир. Однако, вступая в этот мир, я теряю способность видеть и чувствовать себя в нем. “Проникая мыслями в интеллигибельный мир, практический разум вовсе не переступает своих границ, но он действительно переступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью созерцания, с помощью ощущения” (ОМН, 240).

Не показывает ли тем самым Кант границы не только утверждения феноменов, но также и границы самой феноменологии? Я могу “видеть” или “чувствовать” явления вещей, личностей, ценностей. Но абсолютное существование Другого, модель всех экзистенций не может быть результатом чувственности. Она возвещает о себе как чуждая моей субъективной жизни, используя собственное явление Другого в поведении, выражении, языке и деятельности. Однако явление Другого недостаточно для того, чтобы возвестить о нем как о бытии в-себе. Его бытие должно полагаться практически, как то, что ограничивает стремление моей симпатии редуцировать личность к желательным мне свойствам и само обосновывает собственное явление.

Заслуги феноменологии в том, что она возвысила исследование феноменов до исследования достоинства науки. Заслуги кантианства в том, что оно способно скоординировать исследование явлений с функцией ограничения и практической детерминацией того, что в-себе, как свободы и как единства личностей.

### Примечания:

Перевод В. А. Суровцева статьи Ricoeur P. Kant et Husserl выполнен по изданию: Kantstudien, XLVI, September, 1954.

1. П. Рикер цитирует первое и второе издание “Критики чистого разума” (А и В соответственно). Страницы атрибутируются в соответствии с принятыми нормами, что практикуется и в отечественных изданиях (см., например, И. Кант. Собрание сочинений в 8-ми томах; том 3).

192

Критика чистого разума. — М.: Чоро, 1994. По этому изданию будут приводиться переводы цитат). — *Прим. перев.*

2. При переводе *Gemut* как душа (английский — *mind*; французский — *esprit*) мы основывались на общепринятом переводе Н. Лосского (см. указанное издание). Необходимо учесть, что в “Критике чистого разума” словом “душа” переводится и немецкое *Seele*. Для адекватного понимания текста П. Рикера нужно помнить, что *Gemut* и *Seele* имеют у И. Канта различную смысловую нагрузку. *Gemut* обозначает душу скорее со стороны ее познавательных способностей, в то время как *Seele* характеризует ее скорее как простую и постоянную субстанцию. — *Прим. перев.*

3. См. “Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве” (А 25; В 40).

4. См. “Трансцендентальное учение о методе” (А 712; В 740 и далее).

5. Вопрос, фигурирующий в *Критике*, изначально имеет онтологическое измерение: “Что такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности?” (*Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen?*) (А 23; В 37).

6. В письме к Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 проблема *Vorstellung* была поставлена с помощью ссылки на удивительную возможность созерцания продуцировать свой собственный предмет.

7. А 26. И далее по тексту: “Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могли созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях” (А 37; В 54). “Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени” (А 37; В 54).

8. “Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, поскольку они рассматриваются как явления, а не представляют вещи сами по себе” (А 39; В 56).



9. “Таким образом, рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы, и так как он предупреждает чувственность, чтобы она не притязала на знание вещей самих по себе и занималась лишь явлениями, то он мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект...” (А 288; В 344).

10. А 109. “Но так как мы имеем дело только с многообразным содержанием наших представлений и тот Х, который соответствует им (предмет), есть для нас ничто, поскольку он должен быть чем-то отличающимся от наших представлений, то отсюда ясно, что единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного содержания представлений” (А 105).

11. Husserl E. Cartesian Meditations. — The Hague, 1960; p.60, см. также p.65, строки 11-16.

12. Bemerkungen von Prof. Roman Ingarden, Appendix to Husserliana 1, p. 208-210. ;

13. Первоначально в § 128 *Идей I* мысль развивается в этом направлении. а Гуссерль, замечая, что один и тот же объект непрерывно дается (*f*,

193

различными способами, называет его “Х собственных определений”. Вдобавок, он утверждает, что разъяснит, каким образом нозма “как значимая” может соотноситься с объективностью (Идеи 1, p.315): “Каждая нозма имеет содержание, а именно свой смысл, и посредством его относится к своему объекту” (Идеи 1, p.316). Но позднее он, в Кантовском стиле, начинает анализ, разворачивающий его к собственному специфическому стилю — новому способу нозматического интендирования, обращенного к объекту нозмы, которое, как будто бы направляясь к чему-то, находящемуся за “смыслом”, обозначает степень полноты, способ “исполнения” смысла с помощью созерцания (Идеи 1, 135 и далее). 14. Переводы цитат из “Основоположений метафизики нравов” даются по изданию: И. Кант. Собрание сочинений в 8-ми томах; том 4. — М.: Чоро, 1994. — *Прим. перев.*

---

*Альбер Камю*

**ACTUELLES, ХРОНИКА 1944-1948**

*Лучше погибнуть, чем ненавидеть и  
бояться; лучше дважды погибнуть, чем*

*вызывать ненависть к себе и бояться;  
таков должен быть свет высшей  
максимы всякого политически  
организованного общества.*

**Фридрих Ницше**

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Этот том резюмирует опыт одного писателя, связанного в течение четырех лет с общественной жизнью своей страны. Здесь можно найти избранные передовицы, опубликованные в “Combat” до 1946 года включительно, и серию статей или свидетельств, созданных в период между 1946 и 1948 годами. Таким образом, речь — об итогах.

Этот опыт оплачен (это естественно) утратой известных иллюзий и укреплением самых глубоких убеждений. Я заботился, как и должно, о том, чтобы мой выбор никак не скрывал взглядов, которые стали мне чуждыми. Некоторое количество передовиц “Combat”, например, фигурирует здесь не из-за их ценности, часто относительной, не ради их содержания, с которым я порой больше не соглашаюсь, а оттого, что они кажутся мне знаменательными. Что касается одной или двух из них, то по правде говоря, их нельзя перечитывать без неловкости и уныния, и мне нужно было сделать усилие, чтобы вновь их напечатать. Но эти свидетельства не могут быть просто выпущены.

Я предполагаю, таким образом, что могу быть отчасти несправедлив. Я хотел бы только, чтоб было очевидно, что я позволил себе высказать убеждение, которое не менялось.

**195**

И, наконец, я говорил о верности и надежде. А это значит — не отвергать ничего из того, что было осмыслено и пережито в эту эпоху, это значит — признаться и в сомнении, и в уверенности, отмечать ошибки, которые сопровождают убеждения в политике, как их тень; эта книга остается верной опыту многих французов и просто европейцев. Но здесь еще далеко до единодушного принятия истины как она есть.

Вот почему я не понимаю талантливого писателя, недавно приглашенного на конференцию по европейской культуре, который отказался от поддержки, заявляя, что эта культура, зажата между двумя гигантскими империями, мертва. И правда, по меньшей мере часть этой культуры умерла в тот момент, когда подобная мысль родилась в голове писателя. Хорошо, что эта книга составлена из старых записей, она в определенном смысле отражает, как мне кажется, этот пессимизм. Правда отчаяния не рождается при угрозе неотвратимого бедствия или в истощении неравной борьбы. Она приходит тогда, когда больше нет смысла бороться, но если по справедливости, бороться надо. Следующие страницы просто говорят о том, что если борьба трудна, ее необходимость, по крайней мере, всегда остается ясной.

С некоторых пор появляются статьи по поводу сочинений, которые можно оценить как пессимистические, и о которых говорят, что они ведут к самому трусливому рабству. Вывод элементарен. Пессимистическая философия есть по существу философия, лишаящая мужества, и те, кто не верит, что мир хорош, обречены, следовательно, соглашаться служить тирании. Наилучшей и действенной из таких статей была статья г. Жоржа Адама во “Французских Письмах”. Г. Жорж Рабо в последнем номере “Aube” снова выдвигает это обвинение под неприемлемым заголовком “Нацизм не умер?”

Я вижу лишь один способ ответить на эту кампанию: ответить открыто. Хотя проблема и выше моего понимания и относится к компетенции Мальро, Сартра и некоторых

196

других — более компетентных, чем я,— для меня было бы лицемерием отказаться говорить от своего имени. Однако я не настаиваю на основании спора. Идея о том, что пессимистичные мысли с необходимостью лишают мужества,— наивная идея, но она требует слишком долгого опровержения. Я хочу сказать только о стиле мышления, который вдохновлял эти статьи.

Можно сказать, что это стиль, который не хочет принимать в расчет факты. Писатели, которые упоминаются в этих статьях, в свое время доказали как могли, что при отсутствии философского оптимизма человеческий долг, по крайней мере, не был им чужд. С точки зрения объективного духа, стало быть, можно сказать, что негативная философия совместима с моралью свободы и мужества. Можно усмотреть здесь только возможность изучить кое-что о человеческом сердце.

Этот объективный дух был бы прав. Ибо это некое совпадение философии отрицания и позитивной морали действительно большая проблема, которая болезненно потрясает всю эпоху. Короче говоря, это проблема цивилизации, и речь идет о том, может ли человек без помощи вечности или рационального мышления творить в одиночестве свои собственные ценности. Эта затея бесконечно выше наших сил. Я говорю это, потому что верю: Франция и Европа должны сегодня творить новую цивилизацию или погибнуть.

Но цивилизации не создаются ударами линейкой по пальцам. Они создаются столкновением идей, кровью духа, болью и мужеством. Невозможно, чтобы эти столетние европейские темы, были бы решены в один миг в “Aube”, автор редакционной статьи которого, не моргнув глазом, приписывает Ницше склонность к сладострастию, а Хайдеггеру идею о том, что существование бесполезно. Я не питаю явной симпатии к хорошо известной экзистенциальной философии, поскольку здесь велика вероятность ложных выводов. Она представляет собой мыслительную авантюру, но все же невыносимо видеть ее поверженной, как это делает г. Рабо, вынося ей слишком поспешно приговор в конформизме.

Это значит, что на самом деле эти темы и действия не оценены в данный момент с объективных позиций. Они решены не на деле, а только теоретически. Наши друзья коммунисты и наши друзья христиане говорят нам свысока, что они нас уважают. Они не с нами, ко мы никогда не разговаривали с ними в тоне, который они приняли в

отношении нас, и с той уверенностью, которую они в эти отношения привносят и которая оставляет нам (в нашей

197

слабой позиции) возможность уповать на опыт и наше собственное разумение. Г. Рабо укоряет нас за привлечение внимания публики. Я полагаю, что это красивые слова. На самом деле, нас охватила тревога, тревога всей эпохи, от которой мы неотделимы. Мы хотим мыслить и жить в нашей истории. Мы полагаем, что истина этого века может быть достигнута в едином порыве, вплоть до конца его собственной драмы. Если наша эпоха и пострадала от нигилизма, то именно познав этот нигилизм, мы приобретем ту мораль, которая нам необходима. Нет, все не сводится к отрицанию или к абсурду. Мы это знаем. Но надо сначала определить отрицание и абсурд, как то, что выпало на долю нашего поколения и мы должны это исправить.

Люди, которые задеты этими статьями, пытаются лояльно, двойной игрой произведения и жизни, решить данную проблему. Легко понять, что невозможно в нескольких словах изложить вопрос, в отношении которого другие не уверены, разрешим ли он, даже если посвятить себя этому целиком. Нельзя ли им хоть иногда быть терпеливыми (терпение все согласует)? Нельзя ли им, наконец, высказываться скромнее?

Здесь я прерываю свой протест. Надеюсь, что я был тактичен. Я даже хотел бы, чтобы он вызвал негодование. Объективная критика для меня — самая лучшая, и я без огорчения соглашусь выслушать, что произведение — скверно или что философия вредна для человеческого удела. Справедливо, что писатели отвечают за свои писания. Это дает им возможность размышлять, да и все мы имеем чрезвычайную потребность размышлять. Но извлекать из этих принципов размышления выводы о предрасположенности к рабству того или иного духа, особенно когда имеется доказательство противоположного, делать заключения, что та или иная мысль должна обязательно вести к нацизму, — это значит давать человеку представление, которое я предпочитаю не оценивать, и это значит представлять весьма сомнительные доказательства моральных благодетелей оптимистической философии.

198

---

## ЗАРАЗА

(Из цикла “Два года спустя”) “Combat”, 10 мая 1947

Франция, к счастью, — страна гораздо менее расистская, чем все те страны, которые мне довелось повидать. Потому-то невозможно равнодушно принимать симптомы этой глупой и преступной болезни, которые проявляются то тут, то там.

Заголовок на многие колонки на первой странице утренней газеты: “Убийца Разета”. Это симптом. Ибо очевидно, что дело Разета сегодня в расследовании и что нельзя публично оглашать столь серьезное обвинение, прежде чем следствие будет закончено.

Я подчеркиваю, что почти не имею информации, не вызывающей подозрений, о деле мальгашей, касающейся рассказов о злодеяниях повстанцев и сообщений о некоторых аспектах репрессий. По своим убеждениям, я испытываю равное отвращение к методам обеих сторон. Но вопрос заключается в том, убийца ли г. Разета или нет. Несомненно, что честный человек решит это только по окончании следствия. Во всяком случае, никакой журналист не осмелился бы на подобный заголовок, если предполагаемый убийца звался Дюпоном или Дюраном. Но г. Разета — мальгаш, и он должен ну хоть каким-нибудь образом быть убийцей. Вот теперь и попробуйте утверждать, что заголовок не обязывает к выводам.

Это не единственный симптом. Находят нормальным, что несчастный студент, который убил свою невесту, использует, чтобы отвести подозрение, присутствие арабов (“sidis”, как они говорят) в Сенарском лесу. Если арабы прогуливаются по лесу, так это непременно для того, чтобы совершить убийство своих современников, а не просто из-за хорошей погоды.

К тому же, несомненно, можно наткнуться и на француза, сверх того, даже интеллигента, который вам скажет, что евреи действительно переходят границы. Естественно, этот француз имеет друга еврея, который ему по меньшей мере... Что касается миллионов евреев, которые были замучены и сожжены, собеседник не одобряет эти методы, нет, он далек от этого. Просто он находит, что евреи переходят границы и что они неправы в том, что держатся друг друга,

199

даже если этой солидарности их обучил концентрационный лагерь.

Да, это те самые симптомы. Но есть и еще хуже. Год назад в Алжире использовались методы коллективных репрессий. “Combat” разоблачал существование камеры “добровольных” признаний Фианаранцоа. И более того, это не самое главное, и я не возьмусь за всю глубину проблемы, которая — совсем иного порядка. Но надо сказать об этом, чтобы заставить задуматься.

Три года спустя мы имеем результат влияния политики террора: французы слушают эти новости с безразличием людей, которые слишком много видели. Тем не менее налицо факт, ясный и безобразный как истина: мы в этих случаях делаем то, в чем мы упрекали немцев. Мне хорошо известно, что нам дали объяснение. Оно состоит в том, что мятежные мальгаши тоже пытали французов. Но подлость и преступления противника не оправдывают подлого и преступного поведения по отношению к нему. Я не слышал разговоров о том, чтобы мы строили печи крематориев для нашей мести нацистам. До сих пор в доказательство обратного мы им противопоставляли трибуналы. Доказательство правоты есть ясное и твердое правосудие. Это правосудие, которое должно отличать Францию.

По правде говоря, объяснить это можно иначе. Если гитлеровцы распространили на Европу гнусные законы, которые были их законами, то лишь потому, что они считали, что их раса высшая и что закон не мог быть одним и тем же для немцев и для поработанных народов. Если мы, французы, бунтуем против этого террора, то это значит, что мы полагаем, что все европейцы равны в правах и в достоинстве. Но если



сегодня французы без бунта переносят методы, которые другие французы время от времени применяют по отношению к алжирцам или мальгашам, то это значит, что они бессознательно живут в уверенности, что мы в некотором роде превыше этих народов и что выбор средств, способных проиллюстрировать это превосходство, не столь важен.

Повторим здесь еще раз: речь не идет об урегулировании колониальной проблемы или о том, чтобы что-то прощать. Речь идет о том, чтобы обнаружить симптомы расизма, который бесчестит столько стран и от которого надо предохранить по крайней мере нашу. В этом было и должно быть наше истинное превосходство, и некоторые из нас дрожат от страха, что мы его утратим. Если верно, что колониальная проблема — самая сложная из проблем, которые возникают перед нами, если верно, что она будет управлять историей

200

еще 50 лет спустя, то не менее верно, что мы не сможем больше ее решать, если привносим в нее самый губительный предрассудок.

И речь здесь идет не о том, чтобы защищать нелепый сентиментализм, который впутал бы все расы в тот же самый умильный беспорядок. Люди не похожи друг на друга, это правда, и я хорошо знаю, какова глубина традиций, отделяющих меня от африканца или от мусульманина. Но я так же хорошо знаю то, что меня единит с ними, и я знаю, что есть нечто в каждом из них, что я не могу презирать без того, чтобы в то же самое время не опуститься самому. Вот почему необходимо ясно сказать, что эти симптомы расизма, проявленные или нет, обнаруживают то, что есть наиболее мерзкого и наиболее безумного в сердцах людей. И мы только в том случае одержим победу, когда сбережем трудное право разоблачать всюду, где бы он ни обнаруживался, дух тирании и насилия.

---

## ВЕК СТРАХА

*(Из цикла “Ни жертвы, ни палачи”) “Combat”, ноябрь 1948*

Семнадцатый век был веком математики, восемнадцатый — веком физических наук, девятнадцатый — веком биологии. Наш двадцатый век - век страха. Мне скажут, что это не наука. Но, прежде всего, кому нужна эта наука, если ее высший теоретический прогресс привел ее к самоотрицанию и ее практическое совершенствование угрожает земле полным разрушением. Более того, если страх как таковой и не может быть рассмотрен как наука, без сомнения, он является техникой.

Больше всего, поистине, в нашем мире поразительно то, что большинство людей (за исключением верующих всякого рода) лишено будущего. Не существует действительной жизни без проектирования будущего, без обещания созревания и прогресса. Жизнь у стены — это жизнь собак. Ну, так что же! Люди моего поколения и того поколения, которое сегодня вошло в мастерские и на факультеты, жили и живут все больше и больше — как собаки.

201

Естественно, это не первый случай, когда люди находятся перед физически осязаемым тупиком будущего. Но они обыкновенно одерживали победу словом и криком. Они обращались к иным ценностям, которые давали им надежду. Сегодня никто больше не говорит (кроме тех, кто повторяется), что мир кажется нам ведомым слепыми и глухими силами, которые не слышат ни криков предупреждения, ни советов, ни мольбы. Что-то было истреблено в нас только что пережитым спектаклем лет. И это что-то - вечная вера человека, способная убедить в том, что можно добиться от другого человека гуманного отклика на обращенный к нему язык гуманизма. Мы видели, как лгут, унижают, убивают, депортируют, пытаются, и каждый раз не было возможности убедить тех, кто это делал, не делать этого, потому что они были уверены в себе и потому что абстракция (наследница идеологии) не убеждает.

Долгий диалог людей прервался. И, разумеется, человек, который не может убедить, пугает. Так, например, рядом с людьми, которые не говорят, потому что считают это бесполезным, всегда обнаруживался и обнаруживается необъятный заговор молчания, принимаемый теми, кто дрожит от страха и находит достаточно оснований для того, чтобы скрывать от самого себя этот трепет; заговор, порождаемый теми, кто заинтересован в нем. “Вы не должны говорить о чистке среди людей искусства в России, потому что этим может воспользоваться реакция”. “Вы должны молчать о поддержке Франко англо-саксами, потому что это может быть выгодно коммунизму”. Я уже сказал, что страх — это техника.

... Между общим страхом перед войной, к которому предрасположен весь мир, и совершенно определенным страхом перед смертоносными идеологиями — выходит, на самом деле мы живем среди ужаса. Мы живем среди ужаса, потому что больше нет уверенности, потому что человек целиком был вверен истории и больше не может вернуться к историческому как части себя самого, чтобы обрести потерянное — красоту мира и лиц; потому что мы живем в мире абстракций, в мире трибун и машин, абсолютных идей и мессианизма без оттенков. Мы задыхаемся среди людей, которые считают, что они абсолютно правы, что касается их машин или идей. И для всех тех, кто не может жить вне диалога и дружбы людей, эта тишина есть конец мира.

Чтобы выйти из этого ужаса, надо уметь размышлять и действовать сообразно этому размышлению. Но ужас, по правде говоря, не благоприятен для размышлений. На мой взгляд, вместо того, чтобы ругать этот страх, надо рассма-

## 202

тривать его как исходный элемент ситуации и пытаться устранить этот элемент. Нет ничего более важного. Ибо это касается судьбы многих европейцев, которые, насытившись насилием и ложью, разочаровались в своих самых больших надеждах, испытали отвращение к идее убивать себе подобных, пусть даже для того, чтобы их убедить, и равно испытывают отвращение к идее быть убежденными таким способом. И все-таки это трудный выбор для массы людей Европы, которые не принадлежат ни к какой партии или чувствуют себя неловко в той, которую они выбрали; которые сомневаются, что социализм осуществлен в России, а либерализм — в Америке; которые признают тем не менее за теми и за другими право утверждать свою истину, но которые отвергают их право навязывать убийство — и индивидуальное, и коллективное. Люди из числа властителей дня — это люди без царства. Эти люди не смогут принять (я не

говорю завоевать, но принять) свою точку зрения и не смогут снова отыскать свою родину, когда они осознают то, чего хотят, и не выскажут это достаточно просто и достаточно громко, чтобы их слова можно было бы связать в пучок энергии. И если страх — это не атмосфера настоящего мышления, стало быть, им надо сначала отдать должное страху.

Для этого надо увидеть то, что он означает и что отрицает. А он означает и отрицает сам факт: мир, в котором убийство узаконено и где человеческая жизнь имеет ничтожную ценность. Вот первая политическая проблема сегодняшнего дня. И прежде чем уйти от нее, надо выразить позицию по отношению к ней. Прежде всякого созидания необходимо поставить два вопроса: “Да или нет, прямо или косвенно, хотите ли вы быть убитыми или изнасилованными? Да или нет, прямо или косвенно, хотите ли вы убивать или насиловать?” Все те, кто ответит “нет” на эти два вопроса, автоматически сталкиваются с последствиями, которые должны изменить их способ постановки проблемы. Мой план — определить только два-три из этих последствий. В ожидании этого, читатель, если желает, может вопрошать самого себя и давать ответы.

---

### *Примечание:*

Перевод выполнен С. С. Аванесовым по изданию: Camus A. “Actuelles. Chroniques 1944-1948”. — Paris: Galli-mard, 1950, p. 11-15, 109-114, 126-131, 141-146.

---

**ЗНАК И ТЕКСТ**

**Ж. ДЕРРИДА Ж. ДЕЛЕЗ Ю. КРИСТЕВА Ж.-Л. НАНСИ**

---

*Евгений Найман*

**“СЦЕНА ПИСЬМА” И “МЕТАМОРФОЗА ИСТИНЫ”: (Ж. Деррида - Ж. Делез)**

Вопрос, которым была захвачена философская мысль, обращенная в сторону проблем языка и текста, касался фундаментальной характеристики основания: либо язык покоится на априорном по отношению к нему трансцендентальном основании, источнике и референте, либо язык соотносится только с самим собой, а любое обращение к его основанию является обращением к тому, что М. Хайдеггер назвал “онто-теологией”. Эта философская тенденция характеризуется тем, что а) фундаментальным мышлением

является только то, которое в конечном счете всегда обращено к основанию и занимается его поиском; б) данное основание должно восприниматься в качестве *causa sui*; в) наконец, сама *causa sui* специфицируется в понятии абсолюта и Божественном начале западного монотеизма.

Скептический аргумент постструктурализма связан с тем, что все человеческое познание, мышление, дискурс, связанные с основанием, в конечном счете соотносятся только с познанием, мышлением, дискурсом в их отношении к этому основанию. Человеческое знание всегда опосредовано своими собственными границами. Конечность человеческого интеллекта, будучи ограниченным пространством и временем, культурой и языком, не может проникнуть в контекст своей собственной имманентной сферы. В лучшем случае он может только де-конструировать ее, делая очевидными границы в качестве границ.

Полемика ведется с дискурсами знака, теми междисциплинарными практиками, которые исходили из лингвистического структурализма и семиотики. Научная программа этих дискурсов была основана на технической версии “очищенного” языка, создании проекта единого языка, “общей лингвистики”, общей семиотики и науке о знаках любого типа. Лингвистика и семиотика, захватывая центральное положение в гуманитарных науках, набирают мощную все-

## 206

охватывающую власть, способную поглотить все социальные и культурные феномены с точки зрения их “значения” и “значимости”.

Деррида стремится раскрыть логоцентрические основания этой общей надежды, связанной с универсальным языком, указать на невозможность ограничения и собирания языка под какой-либо “единственной” версией окончательного и абсолютного “говорения” и фонетически-алфавитного письма. Однако тот факт, что постструктурализм в лице Ж. Деррида приходит *после*, дискурсов знака, вовсе не означает, что “знак” в качестве понятия должен быть отброшен и упразднен. Здесь, скорее, подвергаются сомнению такие допущения, которые служили гарантией его использования и применения внутри семиотики и структурализма. Это подозрительное отношение к самому статусу знака возникает в процессе разработки и открытия альтернативного пространства для *письма*, внутри которого само письмо и его практика становятся не только его главной проблемой, но и выступают в качестве его границы. В связи с этим критика структурализма связана не с подменой его каким-либо новым методом или альтернативным множеством понятий, а связана с переосмыслением самой природы знака с позиции письма, которое усиленно подавлялось не только в дискурсах знака, но и вообще в границах западной философской традиции.

Все предыдущие размышления о природе знака и источнике языка были основаны на идеале устного слова. Его высшая ценность обусловлена тем, что говорящий и слушающий со-присутствуют в речевом акте одновременно, не существует временной или пространственной дистанции между говорящим, слушающим и самой речью. Фактичность процесса понимания становится идеалом западной культуры. Голос и мысль, голос и идеальный смысл, голос и бытие максимально приближены друг к другу. Кроме того, голос дает ощущение наивысшей степени привязанности человека к самому

себе, его само-присутствия, поскольку голос в наибольшей степени близок телу и неотделим от него. Деррида подчеркивает нерушимую связь Логоса и *фонемы*. Для того чтобы проводить свою аналитическую работу, каждый философ западной традиции “фиксирует” момент присутствия основания за счет скрытых метафор, которые предлагаются им в качестве абсолютов (субстанция, Трансцендентальное Эго, *cogito* и Др.) В философии Нового времени эти “неявные” допущения относятся к мыслящему субъекту, который в акте мышления стремится к своему полному само-присутствию. Свою замкнутость, завершен-

207

ность и полноту мысль достигает в акте *говорения*. Фоноцентризм традиции заключается в привилегии слышимого и истолкованного звука. В фоноцентризме Деррида различает его особую форму, связанную с идеалом фоноцентрического письма. В западной традиции письмо понималось лишь в качестве репрезентации, образа речи, техники, обслуживающей речь.

“Метафизика присутствия” основывается на “внутренней-внешней” концепции языка. В формулировке Ф. Соссюра знаки, определяющие речевые или письменные последовательности, состоят из обозначающих (слова, звуки), всегда указывающих на нечто *запредельное* и потустороннее по отношению к языку, и обозначаемых (вещи, идеи, образы, понятия). Референт, Другое по отношению к обозначающему всегда является *присутствующей* вещью, трансцендентной языковой сфере. Гипотеза о “трансцендентальном обозначаемом” — фундаментальная гипотеза всех дискурсов знака — требует деконструкции, ибо выносит область языкового значения в конечном счете за *пределы* самого языка.

Логоцентризм держится внутри онто-телеологии и философии присутствия. И несмотря на то, что эта эпоха не имеет четких очертаний, одной из ее главных характеристик является разделение обозначаемого и обозначающего, чувственного и рационального, которые поддерживают практически все метафизики. Эту эпоху определяет идея того, что обозначаемое в качестве интеллигибельного занимает свое изначальное и законное место, предшествуя какому-либо “выпадению” в область внешнего и чувственного, которым назначено более низкое место перед лицом абсолютного Логоса и чистой разумности, с которыми это обозначаемое связано наиболее непосредственным образом. Поэтому, по мнению Деррида, вовсе не случайно то, что интеллигибельное лицо знака повернуто к лицу и слову самого Бога. Семиотика и теология обнаруживают свое родство, а век знака является, по существу, теологическим веком. Эпоха чтения и письма, творения и интерпретации знаков, с этой точки зрения, становится второсортным и “опасным” явлением. Ей предшествует эпоха истины и смысла, определенных Логосом и содержащихся внутри его. Все *написанное*, в данном случае, не имеет конституирующего значения и отдалено от первоисточника. Жесткая связь языковой системы с фонетическим письмом подавляет возможность свободного размышления об источнике и статусе письма. Научный проект семиологии не способен актуализировать проблему письма. А для Деррида вопросы об источнике

208



письма и источнике языка тесно связаны. В западной философской традиции любая попытка репрезентации сводится к редукции Другого к тому, что может быть представлено сознанию. Другое становится эквивалентом сознания (Тем же самым). Случайное, чуждое и разнородное заключаются внутри однородности сознания, чьи содержания должны быть ясными и не быть посторонними для самого сознания. Онтология, по мнению Деррида, становится тавтологией и эгологией. В ней ясно выражен элемент власти и насилия, чьи технологии переносятся из социополитической сферы в область философского дискурса. Онтология западной философской традиции требует от нас отказа от “источника мира” — Другого. Другое для Деррида принципиально не доступно, не видимо, не феноменально. Это — *след*, а не бытие, представленное в мышлении. Это Другое и есть *письмо* или “*сцена письма*”.

С “трансцендентальным обозначаемым” связана идея Книги, которая таит в себе идею тотальности. Замкнутость цепочки обозначающих не может являться таковой, если она не определена обозначаемым, существующим прежде всякого обозначающего и независимо от него в своей идеальности. Для Деррида, идея Книги, соотнесенная с естественной тотальностью, глубоко чужда смыслу письма. Проводимое Деррида различие между текстом и Книгой приводит к тому, что разрушение Книги *обнажает* поверхность текста. И это насилие текста над Книгой является необходимой ответной реакцией на насилие, произведенное ей над текстом и письмом.

Деконструкция данной модели начинается изнутри самой стратегии чтения и письма, которая будет стремиться постоянно увливать и уклоняться от наличия какого-либо абсолютного источника, руководящего принципа и центра, от гипостазирования “присутственности”, запредельной языку. Каждый момент присутствия является обозначающим в цепочке других обозначающих. То, что развертывает движение означивания, является тем, что делает невозможной остановку этого движения. Идея манифестации является идеей знака, поскольку она не открывает присутствия, а представляет знак, отсылающий к другому знаку. Не существует такой феноменальной области, которая сумела бы редуцировать знак, а обозначаемая вещь появилась бы в ней в лучах своего присутствия. “Сама вещь” уже всегда есть *репрезентант*, укрытый от простоты интуитивной очевидности. Репрезентант всегда функционирует посредством обращения к интерпретанту, который в свою очередь сам является знаком. Присутствие обозначаемого зависит не

## 209

столько от остенсивно направленного отношения знака к обозначаемому, данному в интуиции, сколько от осмысленного отсутствия других знаков. Для знаков должен быть сигнификант, то есть другие знаки должны отсутствовать. Знаки не только отсылают друг к Другу, но и предоставляют друг другу необходимую “отсрочку” во времени, “откладывают” друг друга на более поздний срок, оставляя при этом конституирующие “следы”. Возникает безграничная игра отсутствия обозначаемого, разрушающая “метафизику присутствия”. Язык в качестве процесса членения и артикуляции представляет собой бесконечную знаковую игру, в которой присутствие одного знака своей осмысленностью обязано отсутствию других знаков. С точки зрения Деррида, “обозначающее обозначающего” и есть то, что описывает движение языка в его источнике. Текст и представляет собой “серии подвижных означающих”. В связи с этим текст не есть продукт сознания единственного автора, пытающегося сделать

присутствующим какой-либо аспект своего опыта. Поскольку тексты конституируются знаками, всегда уже существующими внутри отношений языковой системы, то процесс означивания в этом случае не имеет единственного источника или автора. Поэтому не существует “субъекта” письма, поскольку оно *превышает* его присутствие.

Выбор Деррида самого понятия “письма” также является инструментом полемики с фоноцентризмом. Он стремится показать, что попытка противопоставления понятий речи-письма на основе присутствия-отсутствия, реального и репрезентативного, является иллюзорной, поскольку речь *уже* структурируется как письмо, существует “письмо в речи”. Сомневаясь в идеале фонетического письма, Деррида обнаруживает, что в самом процессе говорения и устном высказывании существует ярко выраженный нефонетический момент. Он стремится показать, что в речи существуют разрывы между фонетическими знаками, которые и функционируют благодаря интервалам и различиям, которые их разъединяют.

Письмо имеет добавочные моменты и довески по отношению к речи. Это может быть зафиксировано в математических надписях или *опространствовании* вообще, которые нельзя рассматривать как простые аксессуары, свойственные письму.

Опространствование и делает возможным письмо. Опространствование в письме, связанное с разрывами между буквами и словами, пунктуацией, символами пространства, не может быть простым зеркалом временных разрывов между звуками речи. Письмо не может быть адекватным

## 210

отражением речи, ибо начинает жить только в тот момент, когда через опространствование живая речь умирает. В алфавитном, фонетическом письме нет естественной репрезентации фонемы. Письмо не может быть репрезентацией или образом устного слова, поскольку сама фонема *невообразима*, то есть не существует видимости, которая могла бы быть ей подобна. Начертательная метка и графема в системе фонетического письма не может иметь иконического, символического отношения к фонеме. Таким образом, как полагает Деррида, мы должны в одно и то же время мыслить письмо как *внешнее*, по отношению к речи, не являющееся ее образом и символом, а с другой стороны, мыслить его как *внутреннее* по отношению к речи, которая уже содержит в себе письмо. При уничтожении границы между языком и письмом возникает важный вопрос: каким способом сам язык может найти свое основание в общей возможности письма?

Исходя из положений лингвистики Соссюра о том, что язык есть форма, а не субстанция, и что он является членением и артикуляцией, а каждый языковой сегмент является *вычлененным* сегментом, который, при этом, произволен и случаен, можно заключить о том, что язык в этом случае представляет собой не что иное, как определенную последовательность различий и сегментаций. Именно различие и создает значимость. Логика референций не противостоит логике различия. Идентификация присутственности предмета возможна лишь внутри структуры различий. Референция и есть процесс “опространствования”, интервал, промежуток, размещение, разбивка и расстановка.

Это приводит Деррида к мысли о том, что “изначальный”, “естественный” язык *никогда не существовал* (устное слово как таинственное единство “мысли-звука”) и никогда не был не затронутым и не поврежденным письмом, а *всегда уже был письмом*. Деррида не раз подчеркивал, что то, чему он давал “прозвища” *следа, резерва, различания, опространствования*, может быть названо “письмом” только внутри строго *исторически* ограниченного места, то есть внутри самой метафизики. Если бы, другими словами, история метафизики была бы иной, сложилась бы по-другому, то проблематика “общего корня” и “основания” могла быть названа и “речью”. Просто “письмо” стало именем того, что никогда не именуется в метафизической традиции запада. Таким образом, если Деррида и называет свое понятие “архэ-письмом”, то это происходит вследствие того, что “письмо” было *подавлено* внутри эпохального репрессивного исторического движения. Движение *диффе-*

## 211

*ренции* получает различные обозначения: след, супплемент, рассеивание, фармакон и др. Каждая подмена одного понятия другим является сдвигом и смещением, который определяется различными метафорическими назначениями и нагрузками терминов. Существует еще одна важная характеристика этих понятий. Деррида в их определении избегает связки “есть”, которая указывает на момент присутствия. “Differance” — ни слово, ни понятие; след — ни присутствие, ни отсутствие; опространствование — ни пространство, ни время и т. д. Деррида стремится обнаружить место для вторжения новых понятий, которые невозможно понять в системе традиционных оппозиций. Философ фактически избегает одного единственного, *главного* слова, ибо его словарь находится в постоянном движении.

Письмо предлагает хотя бы частичную альтернативу метафизическому насилию. Писать — быть открытым случайности, освободить себя от принудительной привязанности к значению, понятию, времени и истине, которые господствуют в западном философском дискурсе. Письмо несет риск, утрату смысла и значения. Однако ради того, чтобы придерживаться этого риска в языковой практике, “чтобы сохранять то, что не желает сохраняться... Мы должны усилить язык и прибегнуть к помощи уловок, хитростей и симулякров” (Деррида). Письмо *превосходит* границы Логоса (власти, значения, присутствия и т. п.). Писать — не что иное, как “освободить себя от власти абсолютного знания, вернуть его на положенное ему место, расположить и вписать его внутрь такого пространства, в котором оно лишается своих прав на господствующее положение” (Деррида). Письмо существует не для того, чтобы заявлять о чем-либо, подразумевать или выказывать что-либо, а ради того, чтобы придать смыслу момент “скольжения”, уклониться от него. Оно “размножает слова, повергая одни на фоне других, поглощает их в бесконечной и безосновной подмене, существенным правилом которой является независимое утверждение игры, находящейся за пределами значения” (Деррида). Мы должны, по Деррида, мыслить письмо как *игру внутри языка*. Не зря в “Федре” Платон осудил письмо как игру — *пайдиа* — детскую забаву, противопоставив его *тяжести* речи. Письмо — не *игра в мире*, а *игра мира*, которая мыслится прежде всяких форм игры в мире.

*Архэ-письмо* как опространствование не может случиться как *такое* внутри опыта присутствия. Феноменология письма невозможна. Опространствование является образом ничто; оно не есть знак, ибо не имеет обозначаемого,

референта; оно всегда есть само *отсутствие*. Опространствование — обозначающее пустоты (пауза, пунктуация, интервал). “Письмо начинается только в момент приближения к той точке, где открывается ничто... импульсивная сила письма заставляет мир исчезнуть. В этот момент время утрачивает свою решающую власть; ничто может действительно начаться” (Бланшо). Письмо означает *смерть времени*.

Опространствование в качестве письма является *становлением отсутствия*. Оно показывает взаимоотношение субъекта со своей собственной *смертью*. Это становление не *затрагивает* субъекта; оно есть становление *бессознательным*. Это дает возможность понять знаменитую гипотезу Фрейда о сравнимости сновидения с иероглифическим, а не фонетическим письмом. С этой точки зрения мы поймем и мысль Соссюра о том, что язык не является функцией говорящего.

Деррида призывает к новому пространству, благодаря которому мы должны оказаться в конечном счете на той же стороне, на которой и пребывает наш язык. “Мы постоянно пребываем в процессе чтения и письма, в наших мечтах, наших восприятиях, действиях, фантазиях, нашей мысли — но мы продолжаем не осознавать этого, поскольку мы *верим в то, что мы знаем, как читать и писать...* Но не случилось ли так, что мы разучились знать о том, как писать и читать *нашу жизнь* с того самого дня, когда мы заявили о том, что знаем, как читать и писать?” (Ф. Соллерс).

Наука о письме — *грамматология* — должна прийти на место семиотики. И эта подмена необходима, чтобы предоставить теории письма сферу деятельности, которая ей необходима для восстания против логоцентрической репрессии. В свою очередь это явится освобождением самого семиологического проекта, находящегося под контролем лингвистики, которая является его центром, а идеал лингвистического языкового знака — ее моделью.

“Метафизика присутствия” становится главным “камнем преткновения” постструктуралистской философской традиции. Это проявляется в резком неприятии трансцендентальной или репрезентативной теории истины. Со времен античной философии эта территория была прочно захвачена платоновской метафизикой.

Истина не может быть концептуализирована с точки зрения ее полноты, соответствия или само-идентичности. Она не может быть зеркалом внешней или универсальной субстанции. Она не может пониматься с позиции соответствия реальности, ибо реальность всегда превосходит или избегает наших способностей мыслить о ней. “Открытость”

становится лишь выражением определенной философской стратегии, систем означивания и дискурсивных практик. Как сказал тот же Деррида, проблема заключается не в том, что истины нет, а в том, что существует “слишком много” истин.

Жиль Делез обращается к ницшевскому варианту “перевертывания платонизма”. Понятие истины, со времен Платона, описывало “истинный мир”, отличный от данного. “Истинный мир” в качестве своего центра предполагает “истинного человека”.



Обращаясь к методологии Ницше, Делез реконструирует вопрос, которым задавался немецкий философ: кто есть тот человек, который желает истинного мира, чего он хочет и каково качество его “воли к власти”? По-видимому, это такой человек, который не желает быть обманутым и стремится не позволять это делать другим. Он предполагает, что находится в *ложном* мире. Жизнь стремится обмануть, ввести в заблуждение, маскировать и ослеплять. Для того, кто ищет истину, она представляет собой высшую власть лжи. Человек называет жизнь “ошибкой”, а мир, который его окружает,— кажимостью, представлением, иллюзией, “покрывалом Майи”. Исходя из этого, такой человек желает истины не во имя мира, который *есть*, а во имя мира, которого нет. Пребывая в “вечном мире”, мы выпали в мир представления. Философ платоновской традиции утверждает: “мир безвременен, и я буду рассказывать вам *историю* о том, как он, переставая быть тем, что он есть в действительности, становится чем-то другим”. Для этих философов история является не историей истины, а — историей *ошибки*. Ницше уничтожает дуалистическую иерархию платонизма. “Истинного мира” не существует, а если бы он и существовал, то его было бы невозможно описать. Этот мир был бы недоступен, а если бы он и был доступен и описан, то стал бы абсолютно бесполезен. “Истинный мир” лишь указывает на “истинного человека”, который хочет истины. Однако в таком человеке скрывается другой — человек “духа мщения”. Этот биологический, социальный и культурный *тип* стремится осудить жизнь, видя в ней зло, с помощью так называемых *высших ценностей* (добра, истины, Бога). Понятие истины появляется и существует в европейской истории за счет *нигилистической* перспективы.

Однако “истинный человек” должен умереть. А ложь, подавляемая западной философской традицией, должна набрать новую утверждающую силу, встать на услужение новой, сверхчеловеческой формы чувственности. Разрушение истинностной модели приводит к тому, что власть лжи подменяет форму истины. Творческая ипостась лжи —

## 214

художественная ипостась. Искусство для Ницше стоит больше, чем истина. Художник должен утверждать основное направление активной жизненной формы, освобожденной как от представления, так и от истины. Истина и ложь перестают рассматриваться в качестве мучительной альтернативы. Остается лишь одна власть — *власть лжи*. Призывая к эстетике Пигмалиона, Ницше видит художника в качестве *творца истины*. Истина — не то, что должно быть найдено, целенаправленно выслежено и репрезентировано, а — то, что должно быть *сотворено*. Не существует никакой другой истины, кроме как творение *Нового*. Истинный человек и обманщик являются звеньями одной *и той же цепи*. В “Так говорил Заратустра” Ницше представляет ее развернутость: “истинный человек” — высший человек — Заратустра, художник. Человек государства, человек религии, человек морали, человек науки... Эти персонажи неотделимы друг от друга, а власть лжи им вполне сопутствует. “Истинный человек” и был на самом деле тем начальным звеном, через которое власть лжи и обмана развила свою мощь в других типологических персонажах. Художник является таким же обманщиком и шарлатаном. Однако он становится *творцом истины* именно тогда, когда чрез него и за счет него ложь достигает своей всепоглощающей власти и триумфа. Утверждая жизнь со всеми ее обманами, обольщениями и соблазнами, художник утверждает власть лжи, фиксируя ее в наивысшей ипостаси, ибо его воля *желает метаморфоз*, подменяющих неизменную форму истины. Пред нами, по мнению Делеза, две позиции: *форма и метаморфоза*.



Ложь связывается у Ницше с *властью метаморфозы* (что связано с Дионисийским началом). Именно потому, что обманщики и фальсификаторы существуют в единой и связанной цепи и соотносимы друг с другом, все они с полным правом могут заявить: “мы, творцы истины”. Шарлатан, лжец и обманщик являются главными героями, к которым приковано внимание как Ницше, так и Делеза.

Если мы обратим внимание на историю мысли, как предлагает Делез, то легко обнаружим, что *время* всегда ведет понятие истины к кризису. И конечно же, отнюдь не в том смысле, что истины изменяются в зависимости от эпохи. Чистая сила времени ведет это понятие к кризису, истине угрожает сама *форма времени*.

Со времен античности этот кризис намечается в знаменитом аристотелевском парадоксе “возможного будущего”. Если *истинно*, что морской бой *может* завтра произойти, то нам необходимо будет согласовать друг с другом истин -

## 215

ность двух последующих заключений. Либо невозможное приходит из возможного (ибо если бой действительно имеет место, то не существует больше возможности, которая может не исполниться), либо прошлое не с необходимостью истинно (ибо бой мог бы и не произойти). Лейбниц предложил решение парадокса. Он утверждал, что бой равным образом возможен и невозможен, но все это не может быть истинно в одном и том же мире: он происходит в одном мире и не происходит в другом, отличном от него мире, но оба эти мира являются лишь возможными мирами, но не “со-возможными” друг другу. Отсюда и ответ: не со-возможное происходит из возможного; прошлое может быть истинно не будучи истинным по *необходимости*.

Лабиринты Х.-Л. Борхеса являются откликом на проблемы Лейбница. Лабиринт времени представляет из себя линию, которая разветвляется и, пребывая в разветвленном состоянии, движется сквозь не со-возможность моментов настоящего, поворачиваясь к отсутствующей необходимости истинных моментов прошлого. В романе Цюй Пэна из новеллы Борхеса “Сад расходящихся тропок” его герой не останавливается на выборе одного из возможных вариантов, отменяя при этом все остальные, а выбирает их все разом. Понятие “развилки во времени” творит различные будущие времена, которые “множатся и ветвятся”:

*“Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить... Фан может убить названного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть, оба могут погибнуть, и так далее... Иногда тропки этого лабиринта пересекаются: вы, например, явились ко мне, но в каком-то из возможных вариантов прошлого вы — мой враг, а в ином — друг”.*

Повествование приобретает новый статус. Оно перестает быть истинным, утрачивает претензию на истинность, становясь *фальсификацией*. И это вовсе не означает, что “у каждого своя правда и истина”, а ее содержания *многообразны*. Здесь просто — власть лжи, подменяющая форму истины, поскольку устанавливает одновременность не со-возможных моментов присутствия или *со-существование истинных моментов прошлого*, истинность которых не дана с необходимостью. В одном мире два героя знают друг друга, в другом — они уже не узнают друг друга; в одном — один герой знает другого, в

другом — другой герой знаком с первым и так далее. Однако в *противоположность* Лейбницу все миры Борхеса принадлежат *одному и*

216

*тому же универсуму*, определяя модификации *одной и той же* истории.

Власть лжи становится главным принципом образного построения, изменяющим его координаты: невозможное приходит из возможного, а прошлое вовсе даже не обязательно является истинным. Никакая форма истины не контролирует время; власть лжи становится адекватным выражением времени. Структура становится “серией”, а наррация утрачивает свои однородный и идентичный характер.

Истинный рассказ развивается органически, в соответствии с законными связями в пространстве и хронологическими отношениями во времени. Разнообразие мест и моментов, в которые попадает герой, вовсе не ставит под сомнение эти связи и отношения. Они, скорее, таким образом определяют свои элементы, что рассказ указывает на такие свидетельства, которые связывают их с истиной. Повествование везде соотносится с *системой суждения*. Фальсифицированное повествование освобождает от этой системы. Сами элементы постоянно изменяются вместе с теми временными отношениями, внутрь которых они входят. Повествование модифицируется не в соответствии с субъективными вариациями, а является следствием разъединенных мест и де-хронологизированных моментов. *Форма истины объединяет и стремится идентифицировать* характер, зафиксировать его цельность; власть лжи неотделима от неуничтожимой множественности. Как подчеркивает Делез, “Я — другой” подменяет Ego = Ego.

Власть лжи существует только в перспективе серий властей, переходящих друг в друга и указывающих друг на друга. Свидетель, герой будет участвовать в той же самой власти лжи, *уровни которой он будет воплощать на каждой стадии повествования*. Обманщик будет неотделим от цепочки других обманщиков, в которые ему и предстоит перейти. Не существует универсального обманщика, поскольку за ним всегда существует другой.

“Реверсия платонизма” приводит к падению как истинного мира, так и мира представления. Но что же остается в тот момент, когда рушатся эти идеалы? Ответ Ж. Делеза: остаются тела, силы и ничего кроме сил, *более не соотносимых* каким-либо *центром*. Становление не имеет центра, силы утрачивают всякие динамические центры, вокруг которых они организуют свое пространство. *Движение* согласовано с истиной, находится в согласии с ней только, когда оно представляет инварианты, точки тяготения движущегося тела, привилегированные позиции, через которые оно проходит, *фиксированные точки*, по отношению к которым оно

217

движется. Только в этом случае движение сохраняет свои центры. *Движение получает свою независимость* в тот момент, когда движущиеся тела и само движение утрачивает свои инварианты. Движение отходит от требований истины, а время перестает сводиться к движению. Децентрированное движение становится *ложным* и *освобожденное* время

превращается во власть лжи, которая и вступает в свои полномочия в этом ложном движении.

Пытаясь объяснить изменения взгляда на интерпретацию *центра*, Делез обращается к опыту живописи XVII века. Век *барокко* ознаменовал собой кризис классического идеала истины. Попытки реставрации центра шли путем глубокого изменения и эволюции наук и искусств. Центр становится *чисто оптическим*; точка превращается в *точку зрения*. Однако этот “перспективизм” не был обусловлен разнообразием внешних точек зрения на какой-либо неизменно пребывающий объект. В этом случае идеал истины нашел бы свое законное убежище и получил бы солидную защиту. Как раз-таки здесь — все наоборот. Точка зрения (позиция зрителя) остается постоянной, но всегда внутренней по отношению к различным объектам, которые с этого момента представляются в качестве метаморфозы одной и той же вещи в процессе становления. *Проективная геометрия* перемещала наш глаз на вершину конуса и предоставляла нам столь же изменчивые “проекции”, как круг, эллипс, гипербола, точка, прямая линия, объект как таковой. Объект становится лишь *связью* своих собственных проекций, собранием или *сериями* своих собственных метаморфоз. Перспективы и проекции — за пределами истины и явления. Существует лишь определенная точка зрения, которая является принадлежностью вещи в том смысле, что вещь, *постоянно* трансформируясь в процессе становления, является идентичной данной точке зрения. Именно это Делез и называет “метаморфозой истины”. Оптичность центра создало новый режим *описания*. Истина и ложь не рассматриваются в качестве альтернативы; мы имеем одно — *власть лжи*.

Так что же остается? “Сад расходящихся тропок”? А “это незаконченный, но и не искаженный образ мира, каким его видел Цюй Пэн” (Х.-Л. Борхес).

---

*Жак Деррида*

**КОНЕЦ КНИГИ И НАЧАЛО ПИСЬМА**

*Сократ был из тех, кто не писал.*

*Ницше*

*Проблема языка* никогда не была просто одной проблемой среди многих других. Но как *таковая*, она никогда еще не захватывала столь глобального горизонта крайне разнообразных областей исследования, гетерогенных дискурсов, сфер различного и разнородного, наряду с их намерениями, методами и идеологиями. Недооценка самого слова “язык” и то, каким образом эта недооценка выдает утрату словаря, искушение перед дешевыми соблазнами, слепое следование моде, сознание авангарда, другими словами, — невежество — служат доказательствами ее воздействия. Инфляция знака “язык” является инфляцией самого знака, абсолютной инфляцией, самой инфляцией. Однако в одном из своих аспектов или оттенков эта инфляция знака также не перестает выступать в качестве знака. Этот кризис есть одновременно и симптом. Он указывает, будто бы не обращая на себя внимание, что историко-метафизическая эпоха в конечном счете *должна* определяться со стороны языка во всей целостности ее проблемного

горизонта. И это должно быть именно так не только в связи с тем, что все те желания, которые стремятся вырваться из игрового пространства языка, вновь вовлекаются внутрь этой игры, но также и потому, что по той же самой причине и самому языку в течение всей его жизни угрожает опасность столкнуться со своей беспомощностью, брошенностью на произвол судьбы, опасность всякий раз возвращаться к своей собственной конечности именно в тот момент, когда его границы исчезают, когда он перестает обеспечивать и сдерживать себя, когда его *гарантией* выступает превосходящее его бесконечное обозначаемое.

219

---

## ПРОГРАММА

В результате медленного движения, необходимость которого едва доступна восприятию, все то, что по крайней мере около двадцати веков устремлялось вперед и в конечном счете реализовалось в полной мере в бытии, накопленном и собранном под именем “языка”, является отправной точкой для того, чтобы передать себя в руки письма, или хотя бы суммироваться под именем “письма”. Благодаря едва воспринимаемой необходимости, все это выглядит так, словно понятие письма — более не указывающее на особую, девиантную, производную и вспомогательную форму языка вообще (независимо в каком качестве он берется — в качестве ли коммуникации, отношения, выражения, сигнификации, установления значения или мышления и так далее), не указывающее более на внешнюю поверхность, субстанциальное удвоение главного обозначаемого, на *обозначающее. обозначающего* — является источником, передвигающимся за пределы распространения языка. Во всех смыслах слова письмо охватывает язык и включает его в себя. Само слово “письмо” не прекращает указывать на обозначающее обозначающего, однако несмотря на то, что это может показаться странным, “обозначающее обозначающего” больше не указывает на случайное удвоение и низменную вторичность. В противовес этому “обозначающее обозначающего” описывает движение языка в его источнике. Несмотря на то, что мы только должны будем в этом убедиться, уже возможно предугадать то, что источник, чья структура может быть выражена как “обозначающее обозначающего”, скрывает и стирает себя в своем собственном продукте. В этом случае обозначаемое постоянно функционирует в качестве обозначающего. Вторичность, — которую, казалось бы, возможно приписать лишь одному письму, — затрагивает и воздействует вообще на все обозначаемые, неизменно влияет на них и характеризует тот момент, когда они начинают *вступать в игру*. Не существует единственного обозначаемого, которое избегает, даже несмотря на то, что может быть возвращено, игры означивающих отношений, конституирующих язык. Приход письма есть приход этой игры. И сегодня такая игра вступает в свои права, стирая границу, исходя из которой она имеет намерения регулировать циркуляцию знаков, лишь на одних своих плечах вытягивая все обозначаемые, подтверждая их убедительность, уничтожая все твердыни, всяческие бессвязности, которые тщательно охранялись всей областью языка. Строго говоря, все это ведет к разрушению понятия “знака”

220

и всей его логики. И конечно же, не случайно, что это *сокрушение* происходит именно в тот момент, когда расширение понятия “язык” стирает все свои границы. Нам необходимо обнаружить, что это сокрушение и стирание имеют одно и то же значение и являются одним и тем же феноменом. Все происходит так, будто бы сегодня западное понятие языка (с точки зрения того, что вне его многоголосия и строгой, проблематичной оппозиции речи [*parole*] и языка [*langue*], скрепляет его *вообще* с фонетическим или глоссемантическим результатом, языком, голосом, слухом, звуком, дыханием и речью) открывается как обманка или маска изначального письма<sup>1</sup>, — более фундаментального, чем то, которое до этого превращения проходило в качестве простого “довеска к устному слову” (Руссо). Либо письмо никогда не было простым “довеском”, либо грядет настойчивая необходимость конструирования новой логики этого “довеска”. Эта безотлагательность и навязчивость будет управлять нами в дальнейшем, при чтении Руссо.

Указанные маскировки вовсе не являются историческими случайностями, которыми мы должны восхищаться или по поводу которых мы должны сожалеть. Их движение было абсолютно необходимым, оно было связано с необходимостью, которую не может осудить ни один трибунал. Привилегия *phone* не зависела от выбора, которого можно было избежать. Она является ответом на момент *экономии* (скажем так: экономии “жизни”, “истории” или “бытия как само-отношения”). Система “слышание (понимание) — себя — говорящим” через фонетическую субстанцию, которая *представляет себя* как не экстериорное, не мирское, а в связи с этим не эмпирическое или не случайное обозначающее, необходимым образом господствовала в мировой истории в течение целой эпохи и даже сумела создать идею мира, идею его источника, которая возникла за счет разделения на мировое и не-мировое, внешнее и внутреннее, идеальное и не-идеальное, универсальное и не-универсальное, трансцендентальное и эмпирическое и так далее<sup>2</sup>.

С переменным и непрочным успехом указанное движение, по-видимому, стремилось, как к своему *телосу*, свести письмо к вторичной и инструментальной функции, функции переводчика полной речи, которая всецело *присутствует* (присутствует по отношению к самой себе, по отношению к обозначаемому, другому, вообще по отношению ко всякому условию присутствующей темы). Оно стремилось свести его к технике, обслуживающей язык *человека говорящего*, к интерпретатору самой изначальной речи, защищенной от интерпретации.

## 221

Техника, обслуживающая язык... Я не обращаюсь к общей сущности техники, которая нам уже известна и зачастую оказывает помощь в *понимании*, например, узкого и исторически определенного понятия письма. Я убежден, наоборот, в том, что определенный тип вопроса по поводу значения и источника письма предшествует или, по крайней мере, сливается с особым видом вопроса по поводу значения и источника техники. Именно по этой причине понятие техники никогда не сможет каким-либо простым образом прояснить понятие письма.

Все выглядит так, словно все то, что мы называем языком, могло бы быть, исходя из своего источника и цели, лишь моментом, существенным, но все же детерминированным типом, феноменом, аспектом письма и его видами. Словно в течение авантюрного



предприятия, вследствие самой этой авантюры, мы были вынуждены этот момент забыть и преднамеренно вводились в заблуждение. Авантюристость этого приключения сливается с историей, которая соединяла технику с логоцентрической метафизикой вот уже в течение почти трех тысячелетий. Эта эпоха *исчерпывает* свои возможности под влиянием обстоятельств, связанных со смертью цивилизации книги, которая заявляет о себе и проявляется в конвульсивном размножении библиотек. И это — не более чем один пример среди многих других. Несомненно, что эта смерть книги не заявляет (а в определенном смысле всегда заявляла) ни о чем ином, кроме как о смерти речи (*так называемой* полной речи) и новом изменении в истории письма, в истории как письме. Об этом заявлялось в промежутке, равном нескольким столетиям. Все это происходило в таком масштабе, что мы обязаны с этим считаться, и должны быть внимательными, дабы не пренебречь качеством разнородной исторической длительности. Ускорение является таковым лишь в его качественном значении, и мы допустили бы ошибку, проводя тщательную оценку в соответствии с прошлыми ритмами. Конечно же, “смерть речи” выступает здесь лишь в качестве метафоры. Предвосхищая разговор об исчезновении, мы должны поразмыслить о новой ситуации для речи, в которой она более не будет выполнять функции источника.

В утверждении того, что понятие письма превосходит границы языка и охватывает его, конечно же, предполагается определенная дефиниция языка и письма. Если мы не предпримем попытки их обоснования, то должны будем уступить движению упомянутой нами инфляции, которая также заимствует слово “письмо” и делает это не случайно. В настоящий момент то тут, то там, за счет жеста и ради

## 222

мотивов, которые глубоко необходимы и деградацию которых легче обвинять, чем раскрыть ее источник, слово “язык” соотносится с действием, движением, мыслью, рефлексией, сознанием, бессознательным, опытом, эффективностью и т. д. В данный момент мы относим “письмо” не только ко всему вышеперечисленному, но и к чему-то большему. Когда мы говорим о “письме”, то обозначаем этим словом не только физические жесты буквенной пиктографической и идеографической надписи (инскрипции), но также и целостность того, что делает ее возможной. Мы подразумеваем то, что находится за пределами обозначающей и обозначаемой стороны. Мы говорим о письме даже по отношению к тому, что приводит к надписи (инскрипции) вообще, вне зависимости от того, буквенная она или нет. Мы связываем “письмо” и надпись (инскрипцию), даже если то, что эта надпись распространяет в пространстве, является чуждым порядку голоса. Мы имеем в виду не только кинематографическое или хореографическое, но и живописное, музыкальное, скульптурное “письмо”. Возникает потребность говорить об атлетическом письме, а еще с большей определенностью, о военном или политическом письме с точки зрения тех техник, которые сегодня управляют этими областями. Все это делается не только для того, чтобы показать, что система буквенного обозначения связана с этими видами активности только лишь вторичным образом, но и ради описания сущности и содержания самих этих форм активности. Подразумевая тот же смысл, современные биологи говорят о письме и *программе* в отношении наиболее элементарных информационных процессов в пределах живой клетки. И в конечном счете целая область вне зависимости от того, имеет ли она сущностные границы или не имеет таковых, охваченная кибернетической *программой*, будет являться сферой письма. Если теория кибернетики вытеснит собой все

метафизические понятия, включая понятия души, жизни, ценности, выбора, памяти, которые до сих пор служили для того, чтобы отделить человека от машины<sup>3</sup>, — она должна будет сохранить понятие письма, следа, *gramme* (начертательной метки) или *graphie* (графа) до тех пор, пока выставлен напоказ ее собственный историко-метафизический характер. Еще даже не будучи определенной в качестве человеческого (со всеми отличительными характеристиками, приписываемыми человеку, и целой системой значений, на которую они указывают) или в качестве нечеловеческого, *gramme* или *graphie* будут являться именами особого элемента, лишенного качества простоты. Этот элемент, либо осознанный как средство, либо в качестве

223

нередуцируемого атома, архэ-синтеза вообще, мы не должны позволить себе определять внутри системы оппозиций метафизики, не должны даже называть и опытом вообще. Этот элемент должен рассматриваться в качестве источника всяческого значения.

Эта ситуация уже всегда о себе заявляла. Почему же именно сегодня она осознается *как таковая* и осознается *post factum*? Этот вопрос будет порождать бесконечный анализ. Необходимо просто выбрать некоторые отправные точки для того, чтобы ввести определенные замечания, которыми я и должен ограничиться. Я уже ссылался на *теоретическую* математику в том смысле, что ее письмо, понятое ли как чувственный граф [манера письма] (и уже предполагающее идентичность, а исходя из этого и идеальность своей формы, которая, в принципе, делает абсурдным простое допущение понятия “чувственное обозначающее”) или рассматриваемое как идеальный синтез обозначаемого, как след, действующий на другом уровне, или еще глубже, в качестве *перехода* от одного уровня на другой никогда не было абсолютным образом связано с фонетическим производством. В границах культур, практикующих так называемое фонетическое письмо, математика не всецело является территорией, окруженной чуждыми ей владениями. Это было отмечено всеми историками письма, но в это же время они напоминают о несовершенстве алфавитного письма, которое долгое время представлялось наиболее удобным и демонстрировало “наибольшую разумность”<sup>4</sup> письма. Эта территория, окруженная чужими владениями, в той же степени является и местом, где практика научного языка существенным образом и с возрастающей глубиной бросает вызов этому идеалу фонетического письма и всей его имплицитной метафизике (*самой* метафизике), и в особенности философской идее *episteme*. Наряду с этим, вызов брошен и *isioria*, понятию глубоко связанному с понятием *episteme*, несмотря на их разъединенность и противопоставленность, которые отделили одно понятие от другого в течении одной фазы их общего прогресса. История и знание, *istoria* и *episteme* всегда определялись (и не только этимологически или философски) как окольный путь, *служащий цели* постоянно воспроизводимого присвоения присутствия.

Однако же за пределами теоретической математики развитие *практических методов* исправления и воспроизводства информации в значительной степени расширяет возможности “сообщения”, которое более не является “письменным” переводом языка, переносом обозначаемого, которое могло бы оставаться высказываемым устно. Все это

224

идет рука об руку с расширением фонографии и всех средств, сохраняющих устный язык и заставляющих его функционировать вне присутствия говорящего субъекта. Это развитие, связанное с движением антропологии и истории письма, учит нас тому, что фонетическое письмо как средство величайшего метафизического, научного и технического приключения Запада, ограничено в пространстве и времени и само ограничивает себя, накладывая печать своих законов даже на такие области культуры, которые стремятся его избежать. Эта далеко не случайная связь кибернетики и “гуманитарных наук” о письме ведет к еще более глубоким изменениям.

---

### Примечания:

Перевод Е. А. Наймана фрагмента из первой главы “La fin du livre et le commencement de l'écriture” книги Ж. Деррида “О Грамматологии” выполнен по изданию: Jacques Derrida. De la grammatologie. — Paris: Editions de Minuit, 1967. P.15-21.

1. Для того чтобы говорить об изначальности письма, вовсе не нужно в данном случае доходить до хронологической первичности этого факта. Эта дискуссия хорошо известна. Вопрос о том, “предшествует ли письмо фонетическому языку”, был сформулирован Мещаниновым, Марром, а затем и Лоукоткой. (Выводы, сформулированные в первом издании Большой Советской Энциклопедии, позднее были опровергнуты Сталиным. По поводу этих дебатов см. V. Istrine, “Langue et écriture”, Linguistique, *op. cit.*, p.35,60. Эта дискуссия вращалась и вокруг тезисов Поля ван Гинненена. По дискуссии, касающейся этих положений, см. James Fevrier, Histoire de l'écriture [Payot, 1948-59], p.5f.) Я попытаюсь в дальнейшем показать то, почему понятия и предпосылки подобных дебатов являются сомнительными.

2. Более непосредственным образом я касаюсь этой проблемы в La voix et le phenomene (Paris, 1967).

3. Например, Винер, хотя и отказывается от “семантики” и оставляет сферу оппозиций между живым и неживым, осуждаемую им как слишком грубую и общую, тем не менее продолжает использовать выражения, такие как “органы чувств”, “двигательные органы”, которыми характеризует части машины.

4. См.: L'écriture et la psychologie des peuples (Proceedings of Colloquium, 1963), p.126,148,355 и т. д. Исходя из других позиций см. Roman Jakobson, Essais de linguistique generale (tr. (r. [Nicolas Ruwet, Paris, 1963], p.116) [Jakobson and Morris Halle, Fundamentals of Language (the Hague. 1956). p.16].

---

*Жиль Делез*

**ПЛАТОН И СИМУЛЯКР**

Что же все-таки это означает: “Перевернуть платонизм вверх ногами”? Ведь именно таким образом определял Ницше задачу философии и, если брать более обобщенно, задачу философии будущего. Скорее всего, эта формула должна быть связана с упразднением мира сущностей и мира видимости. Однако маловероятно, чтобы такой проект был исключительным достоянием Ницше. Двойное обличение мира сущности и видимости восходит к Гегелю или, вероятнее всего, берет свое начало у Канта. Однако вряд ли Ницше подразумевал под этим то же самое, что Кант или Гегель. Ввиду абстрактного характера эта формула “переворачивания” обнаруживает свою ущербность, поскольку оставляет в тени основной мотив платонизма. Именно за счет “переворачивания платонизма” необходимо выявить и прояснить данную мотивацию, “проследить” тот способ, которым Платон *выслеживал* Софиста.

Вообще говоря, мотив теории идей должен быть обнаружен в избирательной способности, воле к отбору или предпочтению. Его можно рассматривать как проблему “отмечания разницы” и проведения различий между “вещью” как таковой и ее образами, оригиналом и копией, моделью и симулякром. Однако возможно ли говорить о равнозначности этих выражений? Платоновский проект проясняется только тогда, когда мы *обращаем* внимание на метод деления, который не может рассматриваться в качестве одной из многих диалектических процедур, существующих наряду с другими. Этот метод вбирает в себя всю власть диалектики, стремясь объединить ее с другой властью ради созидания целой системы. Прежде всего следует напомнить, что этот метод заключается в делении рода на противоположные виды с целью подведения исследуемой вещи под соответствующие виды. Это должно прояснить нам процесс спецификации в “Софисте”, предпринимаемый ради определения рыболова. Однако здесь мы сталкиваемся лишь с поверхностным аспектом деления, его ироническим аспектом. Если принимать его всерьез, то вполне уместным будет выглядеть возражение Аристотеля, связанное с тем, что деление в этом случае окажется неправильным и запрещенным силлогиз-

## 226

мом, поскольку в нем утрачивается средний термин. Такое деление даст нам, например, следующее заключение: процесс ловли рыбы со стороны искусств приобретения будет являться приобретением с помощью ловли и так далее.

Подлинная цель деления должна быть обнаружена где-то в другом месте. В “Политике” присутствует изначальное определение государственного деятеля, согласно которому он является пастухом народа. И тотчас же врач, чернорабочий и торговец, будучи конкурентами, внезапно объявляют: “Я — пастух человеческого стада”. Или, к примеру, в “Федре” возникает вопрос об определении исступления или, точнее говоря, об умении распознавать подлинное исступление, настоящую и истинную любовь. И вновь появляется масса претендентов, которые говорят: “Я — инспирирован; я действительно влюблен”. В этих случаях цель деления вовсе не заключается в делении рода на виды, а имеет более глубокий смысл. Этот метод должен удовлетворять задаче отбора по происхождению, различению претендентов, установлению и отмечанию разницы между чистым и не чистым, аутентичным и не аутентичным. Это объясняет постоянно используемую метафору, сравнивающую деление с процедурой проверки золота.

Платонизм — философская “Одиссея”, а платоновская диалектика — это не диалектика противоположностей или противоречия, а диалектика соперничества (*amphisbethesis*), диалектика соперников и истцов. Сутью деления не является деление рода на виды. Глубинный смысл этого метода заключается в принципе отбора по происхождению и родословной. Он просеивает и сортирует претензии, отличая истинного претендента от ложного.

В стремлении достигнуть эту цель, Платон постоянно использует иронический метод. В тот момент, когда деление нисходит к актуальной задаче селекции, все происходит так, что возникает ощущение, как будто бы деление отрекается от своей задачи, стремясь обрести поддержку лишь исключительно в области мифа. Так, в “Федре” миф о перевоплощении души, казалось бы, полностью прерывает основное усилие деления. То же самое происходит и в “Политике” с мифом об архаических веках. Это поспешное отступление, эта видимость бегства или отречения оказывается второй ловушкой деления, его второй иронической ипостасью. На самом же деле миф ничего не прерывает. Наоборот, он является интегральным элементом деления. Основная характеристика деления заключается в преодолении двойственности мифа и диалектики. Этот метод вновь стремится объединить в себе власть диалектики и власть мифа. Миф,

## 227

с его постоянной цикличной структурой, в действительности является историей первоосновы. Он предусматривает создание модели, в соответствии с которой могут осуждаться различные претенденты. Первооснова всегда нуждается в претензии или требовании. Появляется претендент, который обращается к основанию, а его требование должно оцениваться как вполне обоснованное, недостаточно обоснованное или вообще лишенное всякого основания. Например, в “Федре” миф о перевоплощении свидетельствует о том, что задолго до своего воплощения души имели возможность созерцать Идеи. В то же самое время этот миф предлагает нам критерий отбора, в соответствии с которым иступление, имеющее свои полные основания, или подлинная любовь свойственны только таким душам, которые созерцали множество различных вещей и таят в себе огромное число воспоминаний, спящих, но способных появиться вновь. Наоборот, души чувственные, забывчивые и наполненные низменными намерениями, осуждаются в качестве ложных претендентов. И то же самое — в “Политике”: циклический миф показывает, что дефиниция государственного деятеля как “пастуха человеческого стада” в своем буквальном значении обращена только к античному богу. Однако критерий отбора, в соответствии с которым различные горожане далеко не равным образом участвуют в мифологической модели, извлекается из самого мифа. Элективное участие становится ответом на проблему метода отбора.

Участвовать — это, в лучшем случае, быть вторым. Знаменитая триада неоплатонизма — “неучаствуемое”, участвуемое и участник — именно на это и опирается. Можно выразить ее и по-другому: первооснова, объект в своем стремлении и претендент; отец, дочь и жених. Первооснова всегда владеет чем-либо изначальным способом. Она расстаётся с тем, чем владеет, чтобы этим поделиться, отдать тому, кто просит, кто будет владеть этим только вторичным образом. И расстанется она с тем, чем владеет, лишь тогда, когда убедится в способности истца выдержать все испытания основанием. Участвуемое есть лишь то, чем неучаствуемое владеет изначальным. Неучаствуемое распределяет для участия, предлагает участвуемое участникам: Справедливость,



качество быть справедливым и справедливый человек. Нет никакого сомнения, что в этом элективном участии необходимо различать всевозможные уровни и даже целую иерархию. Однако, может быть, существует третий или четвертый обладатель, и так в направлении бесконечной Деградации, кульминация которой связана с тем, кто владеет разве что симулякром, миражом, сам являясь в этот момент

228

лишь миражом и симулякром? Фактически “Политик” и предлагает подобную детальную иерархию: подлинный государственный деятель или тот, кто имеет полное основание стремиться и желать, а затем родственники, слуги и рабы, и, спускаясь вниз, к симулякру, — подражатели и притворщики. На тех, кто занимает последнее место в иерархии, проклятье обрушивается тяжелым грузом. Все они становятся олицетворением злой власти, власти ложных претендентов.

Таким образом, миф создает имманентную модель или проверку на основание, в соответствии с которой обманщики должны быть осуждены, а их претензии оценены по достоинству. Только на этих условиях деление достигает поставленной цели, которая заключается в установлении подлинности Идеи в отборе по происхождению, а не в спецификации понятия и определении видов. Но каким образом мы объясним то, что из трех наиболее важных текстов, имеющих дело с делением, таких, как “Федр”, “Политик” и “Софист”, последний из них не содержит обосновывающего мифа? Причина этого проста. В “Софисте” применение метода деления парадоксально. Он используется не для того, чтобы оценить заслуженных претендентов, а наоборот, для выслеживания ложных претендентов как таковых с целью определения бытия (или, скорее, небытия) симулякра. Сам Софист представляет собой бытие симулякра. Он олицетворяет его как сатир, кентавр или Протей, который повсюду пробирается, вмешивается не в свое дело, незаметно вкрадывается и втирается во все. В связи с этим, цель диалога содержит в себе наиболее необычную авантюру платонизма. Двигаясь в направлении поиска симулякра, проницая его хаос, в мгновенном проблеске Платон открывает то, что симулякр — не просто ложная копия, а то, что он ставит под вопрос вообще всяческие изображения копии и модели. Окончательное определение Софиста ведет нас к такой точке, где мы больше неспособны отличать его от самого Сократа. Он — ироник, работающий конфиденциально за счет сжатых аргументов. Была ли необходимость подтолкнуть иронию к подобной крайности? Не указал ли сам Платон на то направление, в котором платонизм должен “перевернуться”?

Мы начали с определения изначальной мотивации Платона: различение сущностей от представления, интеллигибельного от чувственного, Идеи от образа, оригинала от копии и Модели от симулякра. Однако мы видим, что эти выражения не эквивалентны. Различие колеблется между двумя видами образов. *Копии* являются вторичными обладателями. Они — вполне обоснованные претенденты, обеспеченные

229

подобием. *Симулякры* же уподобляются ложным претендентам, возникают на основе отсутствия сходства, обозначают существенное извращение или отклонение. Именно в этом смысле Платон различает две области образов-идолов: с одной стороны, — *копии-изображения*, с другой, — *симулякры-фантазмы*<sup>1</sup>. В настоящий момент мы находимся в

наилучшей позиции для определения платоновского мотива в его целостности. Прежде всего, он связан с процессом отбора среди претендентов, различением хороших и плохих копий или, скорее, определением границы между копиями (обладателями хороших оснований) и симулякрами (всегда погруженных в пучину несходства). Мотив Платона сводится к вопросу о том, что именно обеспечивает триумф копий над симулякрами. Это — проблема подавления симулякров, удержания их на глубине, предохранения от всплывания на поверхность и от способности симулякров “вкрадываться” во что бы то ни было.

Величайший манифест двойственности Идеи и образа связан только с целью обеспечить скрытое разделение между двумя видами образов и предоставить для этого конкретный критерий. Копии и изображения являются хорошими образами только потому, что они обеспечены подобием. Однако подобие не должно пониматься с точки зрения внешнего отношения. Оно фиксируется скорее не между одной вещью и другой, а между вещью и Идеей. Ведь именно Идея включает такие отношения и пропорции, которые образуют внутреннюю сущность. Подобие, будучи как внутренним, так и духовным, является мерой любой *претензии*. Копия в действительности чему-либо подобна только в том смысле, в котором она подобна Идее вещи. Претендент соответствует объекту только тогда, когда он создается (внутренне и духовно) по образцу Идеи. Он достоин качества (например, качества быть справедливым), только если он сам основан на сущности (справедливости). Короче, существует высшая идентичность Идеи, которая обнаруживает веские основания для различных претензий у копий, поскольку утверждает их на основе внутреннего и унаследованного ими подобия. А теперь перейдем к другому типу образов, а именно к симулякрам. Когда они на что-либо претендуют (на объект, качество и т. д.), то делают это тайно, прикрываясь агрессией, используя инсинуацию, ниспровержение, выступая “против отца” и обходя стороной саму Идею<sup>2</sup>. Симулякры — претенденты, не имеющие основания, тщательно скрывающие отсутствие сходства, несущие внутренний дисбаланс.

## 230

Если мы определим симулякр как копию копии, бесконечно деградирующее изображение, бесконечную потерю подобия, то, в таком случае, мы утратим самое существенное — само различие между природой копии и природой симулякра, которое определяет тот основной аспект, за счет которого они образуют две половины одной единой области. Копия является образом, обеспеченным подобием. Симулякр же — образ, лишенный подобия. Знакомство с этим понятием произошло на основе катехизиса, вдохновителем которого и был Платон. Бог сотворил человека по образу и подобию. Однако же в результате грехопадения человек утрачивает подобие, сохраняя при этом образ. Мы становимся симулякром. Мы отказываемся от морального существования ради того, чтобы войти в стадию эстетического существования. Эта отсылка к катехизису особенно ярко показывает демонический характер симулякра. Без сомнения, он производит *эффект* подобия, но здесь возникает скорее воздействие целого, которое целиком и полностью является внешним, которое образовано совсем не теми средствами, которые задействованы внутри модели. Симулякр покоится на несоответствии и разнице. Он содержит в себе отсутствие сходства. Именно по этой причине мы больше не способны определять его по отношению к модели, накладываемой на копию, модели Того же Самого, из которой и выводится качество подобия всех копий. Если все же допустить, что симулякр имеет модель, то он будет являться моделью иного рода,

моделью Другого (*l'Autre*), из которой проистекают симулякры, вмещающая в себя отсутствие сходства<sup>3</sup>.

Обратимся к примеру великой платоновской троицы — потребителю, производителю и подражателю. Если потребитель и располагается на вершине иерархической лестницы, то это происходит лишь только потому, что, оценивая результаты, он имеет в своем распоряжении истинное *знание* (*savoir*), знание модели или Идеи. Копия может быть названа подражанием только в той степени, в которой она воспроизводит модель. Несмотря на то, что имитация носит поэтический, духовный и внутренний характер, она является истинным продуктом, поскольку создана в отношениях и пропорциях, соответствующих конститутивной сущности. В хорошей копии всегда присутствует продуктивная операция и соответствующее ей если не знание, то хотя бы *правильное мнение*. В дальнейшем мы видим, что подражание обречено на уничижительное значение, ибо теперь оно — только лишь симуляция. Оно относится к симулякру и обозначает лишь внешний и вовсе не продуктивный резуль

## 231

тат подобия. Этот результат получен за счет хитрости, уловки или ниспровержения. Правильное мнение исчезает, а остается лишь особый тип иронического столкновения, которое занимает место какого-либо вида знания. Власть захватывает искусство столкновения, выходящее за пределы знания и мнения<sup>4</sup>. Платон и проясняет именно то, каким образом получается этот непродуктивный результат. Симулякры указывают на гигантские сферы, глубины и дистанции, с которыми наблюдатель не способен справиться. Он не может овладеть ими, поскольку испытывает впечатление •подобия. Этот симулякр содержит в себе иную позицию; наблюдатель становится частью самого симулякра, который видоизменяется и деформируется под влиянием его точки зрения<sup>5</sup>. В симулякре происходит становление безумием или становление безграничного. Как показано в “Филебе”, где “всегда мгновение длится в большей или меньшей степени”, всегда существует становление другого, становление разрушительных глубин, способных обходить и избегать равенство, границу, То же Самое или Подобное: всегда одновременно больше или меньше, но никогда не равенство. Наложить границу на это становление, упорядочить его в соответствии с Тем же Самым, связать его с подобием — и сделать это именно с той стороны, которая остается мятежной, — подавить ее настолько глубоко, насколько возможно, заточить в пещеру на дне Океана — такова цель платонизма с его волей обеспечить полную победу изображений над симулякрами.

Таким образом, платонизм открывает целую область, которую философия позже осознает как свою собственную:

область репрезентации, наполненную копиями-изображениями и определяемую внутренним отношением к модели или основанию, а не внешним отношением к объекту. Модель Платона является Тем же Самым в том смысле, в котором философ говорит, что справедливость — не более чем справедливый, храбрость — не более чем храбрый и т. д. Модель — абстрактное определение, она владеет чем-либо изначальным и первостепенным образом. Платоновская копия — Подобное: претендент, владеющий чем-либо второстепенным образом. В отношении чистой идентичности модели или оригинала в этом случае соответствует образцовое подобие. По отношению к чистому подобию копии здесь соответствует подобие, называемое подражательным. Однако не

следует думать, что платонизм развивает власть репрезентации ради нее самой. Это необходимо для отмечания границ этой области, то есть ее обоснования и отбора, Исключения того, что способно затемнять ее границы. Раз-

## 232

вертывание репрезентации, имеющей полные основания и пределы, являлось скорее заслугой Аристотеля. У него репрезентация мгновенно, бегло просматривается и, простираясь над целой областью, расширяется от наивысших родов к наименьшим видам. Метод деления обладает чисто традиционным очарованием, который он разделяет с методом спецификации, еще отсутствующим у Платона. Мы можем также зафиксировать и третий момент, когда, не без влияния христианства, перестали заниматься поисками установления основания для репрезентации или же поиском условий ее возможности, уже не занимаются спецификацией и определением границ. Теперь стремятся лишь *сделать* ее бесконечной, одарить вполне обоснованным притязанием на неограниченное, предоставить ей право завоевывать как бесконечно большое, так и бесконечно малое, открыть репрезентацию за пределами наивысшего рода и наименьшего вида.

Это стремление осветили своим гением Лейбниц и Гегель. Но и они не поддержали элемент репрезентации, поскольку сохранялась двойная необходимость Того же Самого и Подобного. То же Самое обнаруживает безусловленный принцип, способный делать его правилом неограниченного, то есть достаточным основанием. Точно таким же образом и Подобное обнаруживает условие, способное применяться и прилагаться к неограниченному, то есть конвергенцию или непрерывность. Фактически понятие, сходное с лейбницевским понятием “совозможности”, означает, что вместе с монадами, уподобленными отдельным точкам, каждая из серий, которая стягивается вокруг одной из этих точек, экстраполируется в иные серии, стягиваясь вокруг других точек. Другой мир начинается вблизи таких точек, которые должны повлечь за собой дивергенцию полученных серий. Исходя из этого, мы видим, как Лейбниц *исключает* дивергенцию, переводя ее на уровень “невозможного”, сохраняя максимум конвергенции или непрерывности как критериев лучшего из возможных миров, то есть критериев реального мира. (Лейбниц представляет другие миры в качестве “претендентов”, имеющих слишком мало оснований.) То же самое можно отнести и к Гегелю. Не так давно было отмечено, в какой степени диалектические циклы вращаются вокруг одного центра, в какой степени все они полагаются на единственный центр<sup>6</sup>. Когда философия пускается на завоевание бесконечного, она не может освободиться от элемента репрезентации ни в моноцентрических циклах, ни в конвергирующих сериях. Степень ее опьянения становится ложным явлением. Она всегда преследует одну

## 233

и ту же задачу — Иконологию, приспособивая ее к спекулятивным построениям Христианства (бесконечно малое и бесконечно большое). Цель всегда одна — отбор среди претендентов, исключение эксцентричных и девиантных претендентов, во имя высшего телеологизма, сущностной реальности или смысла истории.

Эстетика страдает от щемящей двойственности. С одной стороны, она обозначает теорию чувственности как формы возможного опыта; с другой стороны, обозначает



теорию искусства как отражение реального опыта. Для того чтобы эти два значения были связаны друг с другом, условия опыта вообще должны стать условиями действительного опыта. В этом случае произведение искусства станет процессом экспериментирования. Мы знаем, например, что определенные литературные процедуры (что справедливо и для других видов искусства) допускают одновременный рассказ нескольких историй. Без сомнения, это является существенной характеристикой современного произведения искусства. И это вовсе не становится проблемой существования различных точек зрения на одну и ту же историю, поскольку эти точки зрения все же будут подчиняться правилу конвергенции. В этом случае, скорее, существует проблема различных и дивергентных историй, как если бы абсолютно отличный пейзаж соответствовал бы каждой точке зрения. Возникает действительное единство дивергентных серий, поскольку они — дивергентны. Однако существует хаос, постоянно отбрасывающий центр, который становится единым только лишь в Великом Произведении. Этот не оформленный хаос, великое послание “Поминок по Финнегану” — не просто какой-то там хаос. Он олицетворяет собой власть утверждения, власть, которая для того, чтобы утверждать все гетерогенные серии, “запутывает” их внутри себя (именно отсюда интерес Джойса к Бруно как теоретику *complicatio*). Между этими основными сериями создается определенный *внутренний резонанс*, который вызывает *ускоренное движение*, выходящее за пределы самих серий. За счет своих главных характеристик, симулякр разрывает свои узы и поднимается к поверхности, утверждая свою подавленную власть, власть фантазма. Уже Фрейд показал, каким образом фантазм является следствием, по крайней мере, двух серий — инфантильной и серии Достижения половой зрелости. Аффективный заряд, связанный с фантазмом, объясняется внутренним резонансом, носителем которого и является симулякр. Ощущение смерти, экстаза или разрыва жизни объясняется амплитудой ускоренного движения, которая удерживает их вместе. Таким

## 234

образом, условия реального переживания и структура произведения искусства вновь объединяются: расхождение (дивергенция) серии, циклы, лишенные центра, состояние хаоса, охватывающее их, внутренний резонанс, движение амплитуды, агрессия симулякра<sup>7</sup>.

Подобные системы, конституированные размещением несоизмеримых элементов или гетерогенными сериями в коммуникации, в известном смысле, являются совершенно общими. Они являются знаково-сигнальными системами. Сигнал — структура, в которой разница потенциала распределена и которая гарантирует коммуникацию несоизмеримых компонентов. Знак — это то, что вспыхивает на границе двух уровней, между двумя общающимися сериями. По-видимому, действительно, все феномены реагируют на эти условия ввиду того, что обнаруживают свое основание в асимметрии, разнице или неравенстве. Все физические системы являются сигналами, а все качества — знаками. Однако верно и то, что те серии, которые граничат с ними, остаются внешними. Иначе говоря, условия их воспроизведения остаются внешними по отношению к феномену. Для того чтобы говорить о симулякре, необходимо иметь гетерогенные серии, которые должны быть действительно перенесены внутрь системы, включены в хаос или перемешаны в нем. Их различия должны быть оплачены по всем счетам. Без сомнения, всегда существует подобие между резонирующими сериями, но в данном случае это не является проблемой. Проблема, скорее, заключена в статусе и позиции этого подобия. Рассмотрим две формулы: “различается только то, что подобно”, и “только различное



может быть подобно друг другу”. Существует два разных способа прочтения мира. Одно призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другое призывает мыслить подобие или даже идентичность, как продукт глубокой несоизмеримости и несоответствия. Первое чтение уже изначально определяет мир копий или репрезентаций; оно устанавливает мир как изображение. Второе же чтение, в противоположность первому, определяет мир симулякра, устанавливая сам мир в качестве фантазма. Исходя из второй формулы, не так уж и важно, изначально ли та несоизмеримость, на которой основываются симулякры, велика она или мала. Может случиться так, что основные серии имеют только незначительное различие между ними. Достаточным условием является то, что конститутивная несоизмеримость получит оценку, исходя из самой себя, которая не будет предрешена какой-либо изначальной идентичностью, и что *несоизмери*

235

*мость (le dispara)* будет единством меры и коммуникации. В этом случае подобие будет мыслиться только как продукт этого внутреннего различия. Не столь уж и важно, имеет ли система огромную внешнюю или минимальную внутреннюю разницу, существует ли оппозиция между подобием, возникающим на кривой, и разницей, большой или малой, всегда занимающей центр системы, лишенной центра.

Таким образом, “перевернуть платонизм вверх ногами” связано с возвышением симулякра и утверждением его в своих правах среди копий и изображений. Проблема более не связана с проведением границы между сущностью и видимостью, моделью и копией. Это различие полностью действует внутри мира репрезентации. Скорее, она связана с предпринимаемым ниспровержением этого мира — “сумерками богов”. Симулякр не является копией на большей стадии деградации. Он становится убежищем позитивной власти, которая отрицает *оригинал и копию, модель и репрезентацию*. По крайней мере, две дивергентные серии втянуты внутрь симулякра, ни одна из которых не может быть определена ни как оригинал, ни как копия<sup>8</sup>. Тщетной является и попытка воспользоваться моделью Другого, поскольку вообще не существует такой модели, которая могла бы противостоять головокружительности симулякра. Более не существует какой-либо привилегированной точки зрения, за исключением объекта, общего всем имеющимся точкам зрения. Не существует возможной иерархии, второй, третьей... Подобие существует, но оно возникает как внешний результат симулякра, поскольку выстраивается на дивергентных сериях и делает их резонирующими. Идентичность хотя и возникает, но возникает как закон, который запутывает и усложняет все серии и обеспечивает возврат к каждой из них в течение ускоренного движения. В ситуации “переворачивания платонизма” подобие становится ушедшей во внутрь разницей, идентичность Разного выступает как изначальная власть Того же Самого, а сходное имеет лишь *симуляционную* сущность, выражающую функционирование симулякра. Более не существует и какого-либо возможного отбора. Произведение, лишенное иерархии, становится конденсацией со-существующих и одновременных событий. Все здесь — триумф ложного претендента. За счет наложения масок он притворяется одновременно отцом, претендентом и невестой. Однако ложный претендент не может называться более ложным по отношению к предполагаемой модели истины, а симуляция не может больше быть названа видимостью или иллюзией. Симуляция и есть сам фантазм, то есть результат функционирования симулякра как Дионисий -

скоп машины. Это дает возможность рассматривать ложь как власть, *Pseudos*, в том же смысле, в котором Ницше говорил о величайшей власти лжи. Поднимаясь к поверхности, симулякр подвергает То же Самое и Подобное, модель и копию власти лжи (фантазма). Эта власть делает невозможной порядок участия, устойчивость распределения, определенность иерархии. Она устанавливает мир дрейфующего распространения и коронованной анархии. Находясь вдалеке от нового основания, она поглощает все основания, гарантируя всеобщий развал (*effondrement*), который несет в себе характеристики радостного и позитивного события, лишённого своего основания (*effondement*): “за каждой пещерой еще более глубокая пещера — более обширный, неведомый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым “обоснованием””<sup>9</sup>. Как опознать Сократа в этих пещерах, когда они больше ему не принадлежат? Что будет представлять из себя нить в тот момент, когда она утрачена? Как выберется он из этих пещер и сможет ли отличить себя от Софиста?

Тот факт, что То же Самое и Подобное подвержено симуляции, вовсе не означает того, что они являются видимостями и иллюзиями. Симуляция несет вместе с собой власть, производящую эффект. Однако здесь подразумевается не только каузальный смысл, поскольку каузальность обычно остается полностью гипотетической и неопределимой без вмешательства других значений. Скорее всего, воздействие симулякра рассматривается в значении “знака”, берущего свое начало в процессе сигнализации; оно берется в смысле “костюма” или, еще точнее, маски, указывающей на процесс их переодевания, в котором за пределами каждой маски существует еще и другая... При такой интерпретации симуляция неотделима от вечного возврата, который переворачивает изображения или ниспровергает установленный мир репрезентации. Здесь все случается так, как будто бы скрытое содержание было противопоставлено явному содержанию. Явное содержание вечного возврата пребывает в согласии с платонизмом в целом. В этом случае оно представляет тот способ, в котором хаос организуется действием демиурга и по модели Идеи, которая накладывает на него отпечаток Того же Самого и Подобного. В этом смысле вечный возврат является становлением безумия, которое подчиняет себе вечное, определенно и моноцентрично. Именно так эта идея и появляется в обосновывающем мифе. Возврат устанавливает копию в образе и подчиняет образ подобию. Далекое от того, чтобы представлять истину вечного возврата, это явное содержание скорее намечает

утилизацию мифа и его выживание в идеологии, которая больше не служит для него поддержкой и которая утрачивает свои тайны и секреты. Именно в этом смысле эллинская душа вообще и платонизм в частности испытывают чувство отвращения по отношению к вечному возврату в его скрытом значении<sup>10</sup>. Ницше был совершенно прав, говоря о вечном возврате как о его собственной головокружительной идее, питаемой исключительно эзотерическими дионисийскими источниками, идее, оставленной без внимания и подавленной платонизмом. Конечно же, Ницше делал несколько утверждений, которые оставались на уровне явного содержания: вечный возврат как То же Самое, которое приводит к возвращению Подобного. Однако кто же не сумеет заметить диспропорции, возникающей между этой плоской, естественно-природной истиной, которая не выходит за пределы порядка смены времен года, и страстностью

Заратустры? Кроме того, явное содержание существует только лишь в опровержениях Заратустры. Бросая упреки карлику и своим животным в примитивном и поверхностном понимании ими идеи возврата, Заратустра указывает путь, ведущий к глубинному пониманию, к тому, что принадлежит совсем другой музыке в границах “старого мотива” и что, при иных обстоятельствах, ускользает внутрь простоты цикла. Мы должны преодолеть явное содержание идеи вечного возврата только ради того, чтобы достичь скрытого содержания, расположенного на тысячу футов ниже (еще одна пещера за пределами каждой пещеры...). Таким образом, Платон открыл лишь стерильный эффект, который скрывает в себе неподатливость масок и беспристрастность знаков.

Секрет вечного возврата заключается в том, что он не выражает какого-либо порядка, противоположного хаосу, поглощающему его. Наоборот, он — ничто иное, как сам хаос или власть, утверждающая хаос. Существует такой момент, когда Джойс является нищезанцем, когда он показывает, что *vicus of recirculation* не может воздействовать и быть причиной периодического возврата “Хаосмоса”. Ради согласованности репрезентации вечный возврат полностью подменяется чем-то еще — своей собственной хао-диссеей (хао-блужданием). Между вечным возвращением и симуляком существует столь глубокая связь, что одно может быть понято только через другое. Возвращаются только дивергентные серии, поскольку они дивергентны, то есть каждая серия в связи с тем, что она вытесняет свои различия вместе с другими, и все серии, поскольку они запутывают свои различия внутри хаоса, который не имеет начала и конца. Круг вечного возврата — круг, который

## 238

всегда эксцентричен по отношению к всегда децентрированному центру. Клоссовски был совершенно прав, характеризуя вечный возврат как “симулякр доктрины”: это — действительно Бытие (*Etre*), но только когда “сущее” (*etant*) есть симулякр<sup>11</sup>. Симулякр функционирует таким путем, что определенное подобие, по необходимости, замедляет свои основные серии, и определенная идентичность по необходимости проектируется на ускоренное движение. Таким образом, вечный возврат является Тем же Самым и Подобным, не только тогда, когда они симулированы, произведены симуляцией через функционирование симулякра (воли к власти). Именно в этом смысле вечный возврат является тем, что перевертывает репрезентацию и разрушает изображение. Он не предполагает Того же Самого и Подобного; наоборот, он конституирует только То же Самое — То же Самое того, что различно, и только сходное — сходное несоответствующего. Вечный возврат — уникальный фантазм всего симулякра (Бытие всего сущего). Он является властью, которая утверждает дивергенцию и децентрацию, делая эту власть объектом наивысшего утверждения. Находясь под властью ложного претендента, возврат является причиной того, что случается вновь и вновь. Хотя в результате этого процесса не все возвращается на круги своя. Возврат по-прежнему селективен, он “проводит различия”, но делает это отнюдь не в стиле Платона. То, что отобрано, представляет собой процедуры, которые противоположны отбору; то, что исключено и не возвращается, — предполагало То же Самое и Подобное и претендовало на то, чтобы направить дивергенцию по правильному пути, вернуть циклам центр или вернуть порядок хаосу, обеспечить моделью или производить копию. За всю свою долгую историю платонизм возник лишь однажды, и Сократ погиб под ударами этого клинка. То же Самое и Подобное превратились в простые иллюзии, когда они были освобождены от симуляции и когда она перестала их затрагивать.

Современность находится под властью симулякра. Она следует за философией, которая любой ценой стремится не быть современной, не зависеть от временного, а стремится выделить из современности то, что Ницше обозначал как безвременное, которое принадлежит современности, но которое повернуто и против нее — “ради того времени, которое, Я надеюсь, грядет”. Оно живет не в глухих лесах и на непроходимых лесных тропах, которые философия тщательно исследует, а, скорее, в городах и на улицах, даже в том, что носит там наиболее искусственный характер (*factice*). Безвременное достигается по отношению к наибо-

## 239

лее отдаленному прошлому за счет переворачивания платонизма; по отношению к настоящему — за счет симулякра, воспринимаемого в качестве опорной точки критической современности; по отношению к будущему оно достигается фантазмом вечного возврата как веры в грядущее. Искусственное и симулякр не тождественны. Они даже противоположны друг другу. Искусственное — всегда копия копии, которая должна быть выдвинута к такой *точке, где она изменяет свою природу и превращается в симулякр* (движение Поп-арта). Противостояние изобретения и симулякра расположено в сердцевине современности, в точке, где она сводит все свои счета. Оно существует в виде двух способов деструкции, двух форм нигилизма. Возникает громадное различие между разрушением, имеющим своей целью сохранение и увековечивание установленного порядка репрезентаций, моделей и копий, и разрушением моделей и копий ради утверждения творящего хаоса, выполняющего функцию симулякра и возвышающего фантазм. Последняя деструкция — самая невинная из всех способов разрушения. Это — деструкция платонизма.

---

### Примечания:

Перевод Е. А. Наймана фрагмента “Platon et le simu-lacre” выполнен по изданию: G. Deleuze. Logique du sens.— Paris: Editions de Minuit, 1969. P. 292-307.

1. Софист, 236Б, 264с.

2. Жак Деррида возвращается к этому платоновскому образу в своем анализе, касающемся отношения между письмом и логосом: отец Логоса, сам Логос и письмо. Письмо — симулякр, ложный истец, поскольку требует сдерживать Логос насилием и хитростью или хочет занять его место, обойдя стороной отца. См.: “La Pharmacie de Platon”, Tel Quel, no. 32, p.12 ff., и no.33, p.38 ff. Тот же образ можно обнаружить и в “Политике”: Добродетель в качестве отца закона, сам закон и различные установления. Добродетельные установления являются копиями; но они становятся симулякрами, когда чинят насилие над законом или узурпируют его, избегая Добродетели.

3. Другое является фактически не только дефектом, который затрагивает образы; оно само возникает в качестве возможной модели, которая противоположна хорошей модели Того же Самого. См.: Теэтет, 176 е;

4. См.: Государство, 10:602 а и Софист, 268 а. 5. Х. Audouard показал, что симулякры “являются конструкциями, которые включают в себя точку зрения наблюдателя таким образом,

240

что иллюзия возникает в каждой точке, в которой может быть обнаружен наблюдатель... Она возникает не реально или в статусе не бытия, на котором поставлен акцент, а скорее появляется в слабой брешу, слабом искажении реального образа, которое исходит из позиции, занимаемой наблюдателем, и делает возможным установление симулякра — работа софиста”. “Le Simulacre”, Cahiers pour l'Analyse, no.3

6. В отношении Гегеля Альтюссер пишет: “Цикл циклов, сознание не имеет единственного центра, который определяет его: здесь должны быть циклы с другими центрами, децентрированные циклы, для того, чтобы центр сознания подвергался действию их силы,— центр сознания должен быть ими предопределен...”. Pour Marx (Paris: Maspéro, 1970), p.101.

7. По современному произведению искусства и по Джойсу, в частности, см.: Umberto Eco, l'Oeuvre ouverte (Paris Seuil, 1965). По процессу возникновения дивергентных серий и способу, при котором они резонируют и коммуницируют в глубине хаоса, см. глубокие комментарии В. Гомбровича, сделанные им в предисловии к своему роману “Космос”.

8. См.: Бланшо (Blanchot, “Le Rire des dieux”, La Nouvelle Revue Francaise, July 1965): “Универсум, в котором образы перестают быть вторичными по отношению к модели, в котором обман устраняет какие-либо претензии на истину и в котором в конечном счете не существует более оригинала, а только вечные мерцания и сверкания, где источник исчезает в ослепительных отклонениях и возвращениях, является рассеянным универсумом” (p.103).

9. По ту сторону добра и зла, аф.289. (Мы использовали изд. Ф. Ницше Сочинения в 2 томах.— Т.2.— М.,1990, С.400. — *Прим. переводчика.*)

10. О сдержанном отношении греков и в особенности Платона к идее вечного возврата см.: Charles Mugler, Deux themes de la cosmologie greque (Paris: Klincksieck, 1953).

11. Пьер Клоссовски, Pierre Klossowski, Un si funeste desir (Paris:

Gallimard, 1963), p.226. См. также p.216-218, где Клоссовски комментирует 361 афоризм “Веселой науки”: “удовольствие от симулякра, его взрывная сила, загоняющая так называемый характер на глубину и гасящая его”.



Вслед за Эпикуром Лукреций определяет спекулятивную и практическую цель философии как “натурализм”. Значение Лукреция для философии связано с этим двояким определением.

Произведения Природы неотделимы от разнообразия, которое для них является основополагающим. Но мыслить различное как различное — сложная задача, где, по Лукрецию, терпели неудачу все предшествовавшие философы<sup>1</sup>. В нашем мире естественное разнообразие проявляется тремя способами, которые перекрещиваются: разнообразие видов, разнообразие особей, принадлежащих одному и тому же виду, и, наконец, разнообразие частей, составляющих отдельную особь. Специфичность, индивидуальность и разнородность. Нет мира, который не проявлялся бы в разнообразии своих частей, своих связей, своих очертаний и тех видов, которыми он населен. Нет особи, которая была бы абсолютно идентична другой особи; нет теленка, которого не узнала бы собственная мать, нет раковины или зернышка пшеницы, которые были бы неразличимы. Нет тела, которое было бы составлено из однородных частей, нет травинки, нет капли воды, которые не заключали бы в себе разнообразия материи, разнородности элементов, из которой каждый животный вид, в свою очередь, не смог бы выбрать ту пищу, которая ему подходит. В этом и заключается то разнообразие миров, на которое существует три точки зрения: миры неисчислимы, виды часто различны, иногда схожи, либо всегда состоят из разнородных элементов<sup>2</sup>.

На каком основании делается такой вывод? Природа Должна мыслиться как принцип разнообразия ее творений. Но принцип создания разнообразия имеет смысл только в случае, если он не *соединяет* свои собственные элементы в единое целое. В этой педантичности не стоит усматривать круга, как будто бы Эпикур и Лукреций хотели всего лишь сказать, что принцип различий должен быть различным сам По себе. Тезис Эпикура совсем другой: Природа как творец разнообразного не может быть лишь бесконечной суммой,

### 242

то есть суммой, которая не охватывает своих собственных элементов. Нет такого сочетания, которое могло бы охватить все элементы природы одновременно, всего мира или целой вселенной. *Фюэис* не является определением Единого, Бытия или Целого. Природа не образует единого целого, она рассеяна везде. Законы природы (в противовес законам судьбы) отпускаются частями и не суммируются. Природа — не определяющее, а соединяющее начало, она выражается через “и”, а не через “*есть*”. Одно и другое: чередования и сплетения, сходства и различия, силы притяжения и силы отталкивания, малейшие нюансы и неожиданные огрубления. Природа — плащ Арлекина, весь сотканный из пустоты и тел, тела и пустот, сущих и небытия; из антонимичных пар, в которых одно ограничивает другое. Постоянно пополняемая неделимыми частями, подчас сходными, подчас различными, природа — это, конечно же, сумма, но не единое целое. С Эпикуром и Лукрецием начинается подлинное благородство философского плюрализма. Мы не увидим противоречия между гимном Природе-Венере и

плюрализмом, являющимся существенным элементом этой Философии природы. Природа — это власть, но власть, благодаря которой вещи существуют *раздельно*, не склеиваясь все *вместе*, не соединяясь в сочетание, тождественное им всем сразу, или способное их всех выразить *одновременно* и адекватно. Лукреций упрекает предшественников Эпикура за мысли о Бытии, Едином и Целом. Эти концепции — мании рассудка, спекулятивные формы веры в *fatum*, теологические формы ложной философии. Философия Природы — это антиспиритуализм и плюрализм, свободная мысль и мысль свободных.

Предшественники Эпикура идентифицировали принцип Единого с принципом Целого. Но что такое этот один, если не обреченный на смерть и подверженный тлению объект, если считать его произвольно изолированным от всего другого? И что составляет целое, если не такое конечное сочетание, полное дыр, по отношению к которому произвольно считают, что оно вбирает в себя все элементы суммы? В обоих случаях не понимают разнообразия и его творений. Принято выводить различное исходя из единого, полагая, что нечто неизвестное может родить неизвестное, стало быть, нечто рождается из ничто<sup>3</sup>. Либо выводят различное исходя из целого, полагая, что элементы, составляющие это целое, суть противоположности, способные трансформироваться из одних в другие: это — другой способ утверждения того, что вещь производит другую, изменяя свою природу, и что нечто рождается из ничто. В связи с тем, что

## 243

философы-антинатуралисты не пожелали отдать часть пустоте, пустота поглотила все. Их Бытие, Единое и Целое всегда поддельны и неестественны, всегда тленны и шатки, всегда сомнительны и хрупки. Они предпочли бы сказать: “бытие есть ничто” скорее, чем признать, что есть сущности *и* есть пустота, простые сущности в пустоте *и* пустота в сложных сущностях<sup>4</sup>. Философы подменили многообразием различий тождественное и противоречивое, а часто и то, и другое одновременно. Не тождество, не противоречия, а сходства и различия, составления и расчленения, “сцепления, уплотнения, удары, встречи, движения, благодаря которым создаются все вещи”<sup>5</sup>. Согласования и разделения — такова Природа вещей.

\* \* \*

Натурализм нуждается в тщательно структурированном принципе причинности, который позволит считать создание разнообразия как составляющего такие различные сочетания, которые не суммировали бы элементы Природы.

1. Атом есть то, что должно быть помыслено, что только и может быть помыслено. Атом является для мысли тем, чем воспринимаемый объект является для органов чувств: объектом, который адресуется непосредственно к мысли и постигается мыслью, подобно тому, как воспринимаемый объект воспринимается непосредственно чувствами. Тот факт, что атом не является воспринимаемым и не может иметь физического бытия, то, что он сокрыт от нас, является следствием его собственной природы, а не следствием несовершенства наших органов чувств. Во-первых, метод Эпикура — это метод аналогии: воспринимаемый объект содержит воспринимаемые части, но имеется воспринимаемый минимум, который представляет наименьшую часть объекта; точно так же и атом наделен мыслимыми частями, но имеется мыслимый минимум, который

представляет наименьшую часть атома. Неделимый атом состоит из мыслимого минимума, подобно тому, как делимый объект состоит из воспринимаемого минимума. Таким образом, это можно записать:

воспринимаемый объект		атом	
	=		6
воспринимаемый минимум		мыслимый минимум	

Во-вторых, метод Эпикура является методом перехода от одного к другому: управляемый аналогией, он переводит

244

воспринимаемое в мыслимое и мысленное в воспринимаемое путем перевода одного в другое, постепенно, по мере того как воспринимаемое расчленяется и составляется в единое целое<sup>7</sup>. Поэтому-то и отказываются от притязаний ложной философии, которая тотчас же желает мыслить воспринимаемое и тотчас же давать воспринимаемое раскрытие самой мысли. Воспринимаемый объект является исключительно объектом чувств. Достоверность этого подобна той, в силу которой атом есть объект исключительно мыслимый. Эти две истины признаются аналогичными.

2. Количество атомов бесконечно именно потому, что они являются элементами, которые не суммируются. Но это количество не было бы бесконечным, если бы пустота также не была бы бесконечной. Пустота и полнота переплетаются и распределяются таким образом, что сумма пустоты и атомов, в свою очередь, бесконечна сама по себе. Эта третья бесконечность выражает главное соотношение между атомами и пустотой. Верх и низ в пустоте появляются из соотношения самой пустоты с атомами; сила тяжести атомов (движение сверху вниз) происходит из соотношения атомов с пустотой.

3. В момент своего падения атомы сталкиваются вне зависимости от их разницы в весе, а в соответствии с мгновенным уклонением (clinamen). Ибо все атомы в пустоте падают с одинаковой скоростью, а не быстрее или медленнее, в зависимости от их веса по отношению к другим атомам; они переплетаются в сплошной поток. В пустоте скорость атома равна его движению в определенном направлении за минимум непрерывного времени. Минимум непрерывного времени отражается восприятием чистой мысли:

атом движется “так же быстро, как и мысль”<sup>8</sup>. Когда мы помыслим отклонение (declinaison) атома, то должны представлять себе это как движение, которое производится за меньшее время, чем минимум непрерывного времени. Мгновенное уклонение, (clinamen) или отклонение (declinaison) не имеет ничего общего с наклонным движением, которое может случайно изменить вертикальное падение<sup>9</sup>. Оно постоянно; это не вторичное движение, ни даже вторичное определение движения атома, которое могло бы произойти в случайный момент и в случайном месте. Мгновенное уклонение — это первоначальное направление движения атома, синтез движения и его направления. “Incertus” не означает “неопределенный”, а скорее — “необозначаемый”. “Paulum”,

“incerto tempore”, “intervallo minimo” означают: за *меньшее время, чем минимум непрерывно мыслимого времени*<sup>10</sup>. Поэтому *мгновенное уклонение* не обнаруживает

245

никакой случайности, никакой неопределенности. Оно проявляет совсем другие качества: *lex atomi*, атомарный закон, то есть неустранимое большинство причин или причинных рядов, невозможность объединить причины в единое целое. В конце концов, *мгновенное уклонение* является определением пересечения каузальных рядов; каждый каузальный ряд установлен движением одного атома и сохраняет в пересечении свою полную независимость. В известных дискуссиях, в которых противопоставляются эпикурейцы и стоики, проблема не формулируется непосредственно как случайность и необходимость, а выступает в качестве причинности и судьбы. Эпикурейцы так же, как и стоики, утверждают *причинность* (не существует какого-либо движения без причины); однако стоики в большей мере желают утверждать *судьбу*, то есть единство причин. Против этого возражают эпикурейцы, а именно в том смысле, что невозможно утверждать *судьбу*, не вводя *необходимости*, то есть абсолютной связи одних действий с другими. Стоики возражают, что они отнюдь не вводят *необходимости*, а эпикурейцы, по их мнению, не могут отвергать единство причин, не попадая под власть возможности и случайности<sup>11</sup>. Проблема формулируется следующим образом: существует ли единство *самых* причин? Нужно ли собирать причины в единое целое в своих рассуждениях о природе? *Мгновенное уклонение* — это только случайность, в том смысле, что это — утверждение независимости и многообразия каузальных рядов как таковых.

4. Атомы имеют различные величины и конфигурации. Но атом не может иметь произвольных размеров, потому что тогда он достигнет и выйдет за пределы воспринимаемого минимума. Атомы не могут иметь бесконечные конфигурации, потому что все разнообразие очертаний заключает в себе минимальное перемещение атомов, являясь преумножением этих минимальностей, которые не могут быть бесконечными, не рискуя тем, чтобы атом сам не стал воспринимаемым.<sup>12</sup> Очертания и конфигурации атомов не имеют бесконечных вариантов, имеется только бесконечность атомов одних и тех же очертаний и одной и той же конфигурации.

5. Один атом, встречая какой-нибудь другой, не соединяется с ним: тогда атомы образовывали бы бесконечные сочетания; их столкновения, поистине, приводят скорее к взаимному отталкиванию, чем к соединению. Тем не менее атомы соединяются, если только их очертания позволяют это делать. Сочетания атомов искажаются, повреждаясь Другими атомами, которые разбивают соединение, к тому же

246

они теряют свои элементы, которые присоединяются к другим сочетаниям. Атомы называют “специфическими зародышами” или “семенами” потому, что произвольно взятый атом не вступает в сочетание с любым другим.

6. Всякое сочетание конечно, существует только бесконечность комбинации. Но никакая комбинация не формируется из одного вида атомов. Атомы являются к тому же и специфическими зародышами еще и в другом смысле: они образуют многообразие своих собственных различий в одном и том же теле. Это не препятствует тому, что а *теле*

различные атомы имеют тенденцию в *соответствии со своим весом* распределяться в соответствии со своими очертаниями. В нашем мире атомы одинаковых конфигураций группируются, создавая обширные сочетания. Наш мир распределяет свои элементы таким способом, что позволяет земле занимать центр, “выталкивающий” вовне все те элементы, которые идут на создание моря, воздуха, эфира (*magnae res*)<sup>13</sup>. Философия природы говорит нам: существует многообразие, а *также* — сходство различий в себе самом.

7. Существует власть разнообразного и его творений, а также существует и способность воспроизводства разнообразного. Важно увидеть, как второе выводится из первого. Сходство вытекает из различного как такового и его разнообразий. Нет ни мира, ни тела, которые не теряли бы

каждую минуту свои элементы и вновь не обретали их в своих же очертаниях. Нет ни мира, ни тела, которые не имели бы своих подобий в пространстве и во времени. Дело в том, что создание какого-нибудь сочетания предполагает то, что различные элементы, способные его сформировать, неисчислимы и не имели бы никакого шанса встретиться, если бы каждый из них был бы единственным в пространстве или ограниченным в количестве. Но так как каждый из них имеет бесконечное множество себе подобных, элементы не производят соединения без того, чтобы им подобные не имели бы такой же возможности обновить свои части и даже воспроизвести воспринимаемое соединение<sup>14</sup>. Доказательство их возможностей представляет ценность для всех миров. С большим основанием можно сказать, что полые внутри тела обладают возможностью воспроизводства. Они рождаются, в конце концов, в уже сложноорганизованной среде, где каждая группа имеет максимум элементов того же типа: земля, море, воздух, эфир, *magnae res*, большие слои, которые конституируют наш мир и скрепляются один с другим посредством не воспринимаемых чувствами переходов из одного состояния в другое. Тело детерминировано

247

своим местом в одном из этих ансамблей<sup>15</sup>. Это тело не перестает терять элементы своего строения; тот ансамбль, в котором оно пребывает, не перестает обновлять элементы, непрерывно перемещая атомы в порядке, определенном движением других ансамблей, с которыми он общается. Более того, само тело будет иметь себе подобных в других местах или в том элементе, который его породил и питает<sup>16</sup>. Поэтому Лукреций признает последний аспект принципа причинности: тело не только порождается определенными элементами, которые его создают, словно из *семян*, а также и рождается в определенной среде, которая подобна *матери*, способной к этому воспроизводству. Гетерогенность различного формирует определенный вид жизнеспособных семян, а сходство самого различного формирует нечто вроде пантеизма матерей<sup>17</sup>.

\* \* \*

Физика, со спекулятивной точки зрения, есть натурализм. Во всех предыдущих тезисах просматривается главная цель эпикурейской физики: *определить, что является подлинно вечным в природе, отличить, что является подлинно вечным, а что мнимым*. Две первых книги Лукреция посвящены этому поиску; на этом уровне физика теряет свою относительность. По правде сказать, она множит гипотезы и объяснения,



рассказывая о конечном явлении. Определение бесконечного, напротив, является целью аподиктического поиска. Своеобразием собственных построений физика свидетельствует о своей зависимости по отношению к этике или к практике<sup>18</sup>. Все происходит так, как если бы физика была только средством, подчиненным практике, но практика бессильна реализовать свою цель без этого средства, которое не является единственным. Практика может реализовать свое собственное предназначение только путем избличения мнимого вечного.

Конечная цель практики — достижение удовольствия. Но в этом смысле практика рекомендует нам только все способы изжить и избежать страданий. Однако наши удовольствия являются более сильными препятствиями, чем наши страдания сами по себе: фантомы, суеверия, ужасы, страх смерти — все то, что вызывает душевные тревоги<sup>19</sup>. Человечество предстает перед нами встревоженным, более страдающим от страха, чем от боли. Вздошность души увеличивает страдания, делая их непреодолимыми, в то время как их источник находится глубже. Страдание имеет

## 248

две причины: телесную иллюзию, идущую от иллюзии неограниченности удовольствий, которая создает в нашей душе идею об их бесконечной длительности; затем — иллюзию бессмертия души, делающую нас беззащитными перед вечными муками, которые возможны после смерти<sup>20</sup>. Эти две иллюзии связаны друг с другом: страх вечных мук и чисто естественная установка на неограниченность желаний. Нужно искать Сизифа и Тития на нашей земле; дело в том, что “здесь, внизу, жизнь глупцов становится настоящим адом”<sup>21</sup>. Эпикур приходит к тому, что если несправедливость — зло, если алчность, жажда власти, даже распутство — зло, то это лишь потому, что они напоминают нам об идее наказания, которое может настигнуть нас каждую минуту<sup>22</sup>. *Быть открытым и беззащитным от душевных тревог* — чисто человеческая установка, или плод этой двойной иллюзии: “Сегодня не существует никакого способа, нет никакой возможности сопротивляться, так как нужно бояться этих вечных мук после смерти”<sup>23</sup>. Вот почему религиозный человек двухаспектен: алчность и ужас перед наказанием — странная смесь, рождающая преступления. Душевная тревога происходит также из страха смерти: когда мы еще живы и *никогда* не испытывали смерти, трепещем от осознания, что это когда-нибудь произойдет.

Какова причина этого страха, этой иллюзии? Лукрецию приходится дать объяснение этого факта, которое основывается на *симулякрах*, или в более общем смысле, на эманациях и испусканиях. С поверхности или изнутри объектов не прекращают отделяться группы атомов, которые вновь воспроизводят внешнюю форму прежнего сочетания, наследуя его скрытые свойства. Эти истечения не являются реальными объектами, хотя они существуют реально. Это — пустые и неустойчивые оболочки, сохраняющие всего лишь форму, которые перемещаются прямолинейно, или осколки, которые содержат только один вид атомов и в буквальном смысле рассыпаются. Более того, эти оболочки, может быть, даже эти осколки могут спонтанно создаваться в небе и в воздухе. Мы “купаемся” в симулякрах; посредством их мы воспринимаем, мечтаем, желаем, действуем. Эти фантомы не являются реальными и физическими объектами, но они обладают физической реальностью. Они позволяют нам чувствовать, воспринимать то, что должно быть воспринимаемо, и так, как это должно восприниматься согласно своим назначениям, согласно той дистанции, которую они преодолевают, и тем

деформациям, которые они претерпевают. Ибо часто они трансформируются, так как встречают препятствия в прямолинейном движении или

249

из-за взрывов, которым они постоянно подвергаются в результате долгих перемещений. Визуальные оболочки не поражают нас больше с прежней силой, модуляции голоса теряют свою различимость. Заблуждения и погрешности никогда не содержатся в самих симулякрах, они содержатся в нашей реакции на них, которая склонна выделять исключительно воспринимаемый объект со свойствами, относящимися к собственным свойствам симулякров. Так же как и иллюзия никогда не содержится в самих симулякрах, она — в нашем восприятии, посредством которого мы приписываем себе полностью призрачные желания и страхи. На наш взгляд, главное свойство симулякров — предельная скорость их испусканий и возникновения: они следуют одна за другой так быстро, что можно было бы сказать, что они танцуют, образуя те или другие крайне активные и могучие сочетания, способные к бесконечным изменениям своего движения. *Их испускания совершаются за меньшее время, чем минимум воспринимаемого времени*<sup>24</sup>. Таков источник мнимой вечности, посредством которого мы создаем образ вечного в наших желаниях и наши образы страха или наказания в этой вечности. Лукреций описывает любовное желание, которое, будучи неспособным обладать и слиться со своим реальным объектом, может наслаждаться только симулякрами и познавать горечь и мучения даже в этом своем удовольствии, которого оно жаждет бесконечно<sup>25</sup>. И наша вера в богов, наше мученичество от богов зиждется на симулякрах, которые предстают пред нами танцующими и говорящими, вечно обновляющимися и воспроизводящими вечность посредством своих голосов, которые являются, чтобы предвещать нам вечные муки<sup>26</sup>.

Мнимая вечность — причина душевной тревоги. Спекулятивная и практическая цель натуралистической философии — это знание и удовольствие, не идущие вразрез друг с другом. Посредством ее всегда разоблачается мнимая вечность — вечность религиозная и мифологическая. Тому, кто спрашивает: “Какова цель философии?” — нужно отвечать: “Она не имеет других целей, кроме формирования образа свободного человека, она должна выступать против тех сил, которые нуждаются в мифологемах и душевной тревоге, чтобы добиться своей власти”. Природа не противопоставляется человеческим обычаям, так как существуют обычаи исключительно естественные. Природа не выступает против общественного договора: то, что от него зависит закон, не исключает возможности существования естественного права, то есть естественной функции права, которая оценивает неестественность желаний мятущейся души, которые ей

250

сопутствуют. Природа не противопоставляется изобретениям, так как изобретения представляют собой только открытия внутри самой природы. Но природа противопоставляется мифу. Лукреций, пишущий историю человечества, предлагает нам вид компенсационного закона: зло человека не проистекает из его привычек, условностей, открытий или разработок, оно проистекает из его соучастия в мифе, влиянию которого он подвергается, и от мнимой вечности, которую он вживляет в свои мысли, как и в свои произведения. С возникновением языка, с открытием огня и первых металлов сюда добавляются короли, богатство и собственность, мифические в своей

основе, с их правовыми установлениями и справедливостью, с верой в богов, с идолами из бронзы и железа, с развязыванием войн, с изобретением художеств и промышленности, с их роскошью и неистовством<sup>27</sup>. Разграничить то, что проникает в человека из мифа, и что из природы, и отделить в самой природе подлинно вечное от того, что таковым не является,— такова спекулятивная и практическая цель натурализма. Первый философ был натуралистом: он рассуждал о природе вместо того, чтобы рассуждать о богах<sup>28</sup>. Для него вопрос чести — не возвращать философию назад к мифологии, которая заимствует у природы все свои позитивные моменты. Действующие боги — религиозный миф, точно так, как судьба — миф ложной физики, а Бытие, Единое, Целое — мифы ложной философии, всецело пропитанной теологией.

Никогда еще задача “демистификации” не продвигалась так далеко вперед. Миф всегда является выражением псевдо-вечности и душевного смятения. Одна из важнейших задач натурализма — выступать против всего того, что несет на себе отпечаток уныния, является причиной печали, всего того, что нуждается в печали, чтобы не потерять своей власти. Эта цель постоянно преследуется и достигается на пути от Лукреция к Ницше. Натурализм совершает утверждение в мысли, утверждение посредством чувственного восприятия. Он борется с ложными авторитетами, он вытесняет ложное всеми способами, он отказывает ошибочному суждению в праве на голос в философии. Только заблуждающийся ум может делать видимость воспринимаемой. Только он может объединять сверхчувственное в единое или в целое. Но это целое, это единое являются только лишь небытием мысли, точно так же, как эта видимость — небытием ощущения. Натурализм, по Лукрецию, — это *мысль о вечной совокупности*, в которой все элементы не группируются сразу, а скорее наоборот, создается *ощущение законченного сочетания*, которое не образуется путем

## 251

прибавления одного к другому. Этими двумя способами утверждается многообразие, которое является целью утверждения, разнообразие же заключается в том, что различен объект как источник радости. Вечность — это сверхчувственное определение абсолютного (совершенного) сочетания, которое не складывает свои элементы в единое целое, а конечное — воспринимаемое абсолютное (совершенное) определение того, что может быть составлено из частей. Чистая позитивность конечного — объект чувств, позитивность подлинно вечного — объект мышления. Здесь не противопоставляются эти две точки зрения, а напротив, указывается на их связь. Лукреций надолго фиксирует заслуги натурализма: Природу как позитивное начало, натурализм как философию утверждения, плюрализм, связанный с утверждением многообразия, сенсуализм, связанный с радостью разнообразий, практическую критику всякого рода мистификаций.

---

### Примечания:

Перевод Ж.Горбылевой статьи “*Lucrece et le naturalisme*” выполнен по периодическому изданию: “*Les etudes philosophiques*”, 1961, № 1, с.19-29.

1. Во всей критической части Первой книги Лукреций не перестает воспроизводить суждения о разнообразном.

2. Обо всех этих аспектах различий см. II (342-376, 581-588, 661-681, 1052-1066 (см. текст и перевод Эрну, Бюде).
3. См.: кн. I, Критику Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора.
4. О небытии, которое окружает доэпикурейские концепции I, 657-669, 753-762.
5. I, 633-634.
6. I, 749-752 (см.: Эпикур, письмо к Геродоту, 58).
7. III, 138-141. 826-833.
8. Эпикур, письмо к Геродоту, 61-62.
9. II, 243-250.
10. “Intervallo minimo” находится у Цицерона, *De Fato*. 10.
11. См.: Цицерон. *De Fato*.
12. Цицерон, *De Fato*.
13. V, 449-454.
14. II. 541-568.
15. V, 128-131.
16. II, 1068: “cum locus est praesto”.
17. I, 168; II, 708: “Seminibus certis certa genetrice”.

## 252

18. В конце концов, пока физика имеет дело с конечными явлениями, для которых она множит объяснения, этика имеет мало пользы от этого ожидания; см.: Эпикур, письмо к Геродоту.
19. Начало II книги построено на этом противопоставлении: чтобы избежать наших страданий, достаточно немногого... но для преодоления душевной тревоги необходимо куда большее усилие.
20. Эти два аспекта хорошо отмечены Лукрецием, который настаивает иногда на одном, иногда на другом: I, 110-119, III, 41-73, III, 978-1023, VI, 12-16 — О бесконечных возможностях телесных удовольствий. См.: Эпикур, *Мысли*, 20.
21. III, 1023.
22. Эпикур, *Мысли*, 7, 10, 34, 35.

23. I, 110-111.  
24. IV, 768-776, 795.  
25. IV. 1084-1102.  
26. V, 1169.1197.  
27. Книга V.  
28. Аристотель, *Метафизика*, 981.
- 

*Юлия Кристева*

### ДУША И ОБРАЗ

*Гораздо важнее для людей возделывать  
логос души прежде логоса тела.*

*Демокрит, В 187*

Есть ли у вас душа в философском или богословском смысле? Этот нелепый вопрос имеет сегодня другое значение. Сравнивая с нервным спокойствием, эфемерностью и потоком сменяющихся картин, существует ли еще душа?

---

### МЕДИЦИНА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?

Греческому  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  \_\_\_\_\_ знакомы изысканные вариации, породившие конфронтацию врачей и философов, вплоть до возникновения “*anima*” латинских стоиков. Принимая во внимание метафизическое разделение души и тела, античные врачи создали правильную аналогию, которая фигурирует в современной психиатрии: существуют “душевные болезни”, сравнимые с соматическими болезнями. Их разновидностями являются психозы, различные внезапные переходы: от печали к радости. Этот параллелизм приводит некоторых к “монистической” концепции человека. Однако чаще преобладает идея соприсутствия, даже идея изоморфности двух отдельных областей, психического и соматического, утверждающая их радикальное различие. Дуалистические концепции триумфально шествуют с античных времен: одни понимали их как динамику взаимодополняемых потоков, другие — как весьма проблематичные антиномии. С другой стороны — научные открытия, пытавшиеся растворить душу в теле, и после чего душа, местопребывание которой тщетно искали в сердце, нервах, мозге, все еще остается неразгаданной тайной. Структура смысла представляет собой связь одного говорящего субъекта с другим. Исходя из этого, она получает, кроме



морального, еще и терапевтическое значение. Гарантируя ответственность одушевленного индивида по отношению к собственному телу, структура смысла осво-

254

бождает его от биологической фатальности и рассматривает человека как говорящее тело<sup>1</sup>.

Христианское боговоплощение, телесное страдание и душа богочеловека придали новый ракурс той динамике, которая в течение двух тысячелетий питает душевную жизнь христианского человечества. Взывающие к абсолютному субъекту, к Богу или Христу, избытки страстей перестают быть патологическими и ограждают мистический путь души к Высшему. Нужно было бы, чтобы диалектика троицы раскололась, чтобы анатомия присвоила тело себе, и пароксизматические нравы стали объектами наблюдения и исследования, поскольку психические болезни воспроизводятся. Они отсекаются в таком случае от сакрального пространства, ибо являются формами, скрывающими безумие. Мишель Фуко блестяще написал историю этой клиники, которая исследует душу как состояние, соответствующее больному телу<sup>2</sup>. Напомним, однако, что поведение восходит к классическому периоду. Оно улавливается в самих основаниях греческой философии и медицины, которые конституировали дистинкцию и аналогию телесных и душевных болезней. Современная психиатрия, особенно Ф.Пинель<sup>3</sup>, различает, в античной манере, физическую и моральную теории происхождения психических болезней<sup>4</sup>.

Фрейд помещается в ту же традицию, являясь в полной мере приверженцем философского дуализма<sup>5</sup>. Можно усмотреть в этом постулате определение “психического аппарата”<sup>6</sup> как теоретической конструкции, непримиримой с телом, подчиненной биологическим влияниям, но заметной, главным образом, в структурах языка. Душа, укорененная в биологии благодаря неосознанным влечениям, но зависящая от автономной логики, становясь “психическим аппаратом”, продуцирует симптомы (психические или соматические) и претерпевает модификацию в трансфере.

Между тем изобретательность бессознательного и трансфера делают вновь современным античный спор о душе и теле, признавший приоритет души. Более того, усматривают даже гипертрофию психического, ссылаясь на психоанализ, что ставит под угрозу признаваемый вначале дуализм. Энергетический субстрат неосознанных влечений, детерминация смысла сексуальным желанием, вплоть до вписывания лечения в трансфер, понятый как реактуализация предшествовавших психосенсорных травм, все это конституирует психоанализ, который преодолевает границы тела/души и начинает работать с объектами, поперечными этой дихотомии. Однако необходимо совершенствовать механизм словесного исцеления, то есть означающую конструкцию, речь

255

пациента и психоаналитика, которые оперируют *ариями репрезентаций*, но при этом нельзя игнорировать их различий. Их совокупность можно назвать “психической”, в смысле неустранимости биологическими субстратами, более или менее изученными современной наукой.

Предлагая различные *модели* души, психоанализ вносит разнообразие в идею **ψυχή**, познает особенности наших способов сигнификации и устраняет патологию нашей специфической логики. Само понятие психической болезни имеет тенденцию если не исчезнуть, то, по крайней мере, подвергнуться идентификации с одной из *логических потенциальностей*, имманентных всему “психическому аппарату” (Фрейд), всем “говорящим существам” (Лакан). Если “норма” и “аномалия” тоже имеют причины, то значение психоанализа не ограничивается только отрицанием, в котором на протяжении почти целого века присутствует дух анархии. Приоритет *смысла*, использование *эротизированной речи* в трансфере остаются главными способами познания для этой оригинальной авантюры, какой является открытие Фрейда.

Приверженец этики индивидуальности, которую выработал Запад в тенетах своей философии, своей науки и религии, психоанализ обращает внимание на *жизнь* человека, повышая значение его *психической жизни* и исследуя ее. Мы существуем только благодаря психической жизни. Невыносимая, мучительная, смертельно скучная или приносящая невыразимую радость, эта психическая жизнь комбинирует системы репрезентаций, выражающиеся в языке, давая нам доступ к собственному телу и к другим. Мы способны действовать только благодаря душе. Наша психическая жизнь — это реализованный дискурс, вредящий или спасающий, субъектом которого мы являемся. Нам всем необходимо ее анализировать, расчленяя на составляющие и собирая их вновь в единое целое. Никогда в истории субстанциальные действия означивающих репрезентаций не были исследованы и использованы так основательно и эффективно. Со времен Фрейда, доксе обретает новую жизнь: обогащенная иудейским плюрализмом интерпретаций, душа становится многообразной, полифоничной, чтобы лучше отвечать требованиям “пресуществования” с живущим телом. В этом усматривают мощный синтез, который совершил Фрейд по отношению к предшествовавшей традиции. В повышении ценности души его идеи имеют равнозначное терапевтическое и моральное значение.

Научные достижения, особенно в области биологии и нейробиологии, позволяют надеяться на смерть души. В

## 256

конце концов, нуждаемся ли мы еще в этой тысячелетней химере, когда секреты нейронов, их поведение, их электризованность все более и более расшифровываются? Не дают ли те же самые когнитивные схемы объяснения поведению клеток, равно как и поведению индивидов? Однако субъект с его душой, которую считали изгнанницей “истинной” науки, возвращается галопом в наиболее софистические биологические теории под знаменем когнитивизма. “Образ присутствует в мозгу до объекта”, — утверждают биологи<sup>7</sup>. “Нервная система пронизана когнитивной деятельностью, которая разворачивается здесь, и когнитивная архитектура ника не выдерживает принуждения нервной системы”<sup>8</sup> “Нельзя создать здесь структуру телеономии”<sup>9</sup>. “Я не вижу (...) как постигать ментальное действие без репрезентации цели, то есть без субъекта, который пытается репрезентировать самого себя и ожидаемую цель”<sup>10</sup>.

Образ до объекта, субъекта, телеономии, репрезентации... Душа, ты здесь? Если когнитивизм не должен привести биологию к спиритуалистической вариации, самое время спросить себя, что становится душой? Какие типы репрезентаций, какие

логические вариации ее конституируют? Психоанализ не имеет необходимых ответов на эти вопросы, но он единственный занимается их поиском.

---

## ***СУЩЕСТВУЮТ ЛИ НОВЫЕ ПАЦИЕНТЫ?***

Напротив, повседневный опыт пытается доказать показную редукцию внутренней жизни. У кого сегодня еще есть душа? Известен только слишком сентиментальный шантаж, достойный телевизионных сериалов, но он представляет собой только истерический срыв психической жизни, хорошо известный благодаря романтической неудовлетворенности и обывательскому водевилю. Что касается увеличения интереса к религиям, то мы вправе спросить себя, является ли он результатом поиска, или напротив, результатом психической ущербности, которая выпрашивает у веры душевный протез для ампутированной субъективности?

Можно констатировать, что, преследуемые стрессом, страстно желающие зарабатывать и тратить, наслаждаться и замирать, современные мужчины и женщины создают структуру репрезентаций своего опыта, который называется психической жизнью. Акт и его дублирование, беспомощность заменяются интерпретацией смысла.

Нет ни времени, ни подходящего места, чтобы воспитывать свою душу. Простое предположение подобного беспо-

**257**

койства кажется неуместным и ничтожным. Сосредоточенный только на себе, современный человек нарциссичен, может быть, несчастен, но без угрызений совести. Его страдание ограничивается телесным — человек соматизируется. Он сетует, чтобы находить в жалобе определенное удовольствие, которого он безусловно жаждет. Если он не подавлен, то воодушевляется низшими и обесцененными целями в извращенном наслаждении, которое не знает удовлетворения. “Живущий в раздробленном и стремительном пространстве и времени, он часто страдает, узнавая свое истинное лицо. Вез сексуальной, субъективной или моральной идентификации эта амфибия является пограничным существом, “случайностью” или “самообманом”. Это — тело, которое действует часто даже без радости этого обещанного опьянения. Современный человек идет к потере собственной души. Но он не знает этого, ибо психический аппарат, в точном смысле этого слова, констатирует репрезентации и их означающую ценность для субъекта. Но неизвестность не может длиться бесконечно.

Разумеется, то общество, в котором формируется современная личность, не оставляет ее без применения. Она же обретает в нем только ожидаемое нейрхимией: бессонницу, страхи, некие психотические приступы, депрессии, которые находят здесь свое прибежище. Кто станет отрицать это? Тело покоряет незримую территорию души. Его успехи очевидны. Здесь мы не в силах ничего предпринять. Мы пресыщены образами, которые выражают и замещают нас, мы находимся будто бы в полусне. И как результат галлюцинаций — необходимость большего количества границ между желаемым и действительным, между истинным и ложным. Спектакль — это 'иллюзорная жизнь, в

которой мы желаем всего. Существует ли эти “вы”, “мы”? Ваши выражения стандартизируются, речь нормализуется. Впрочем, обладаете ли вы речью?

Когда вы не находитесь под действием наркотиков, вы “успокаиваетесь” через образы. Вы соотносите свои душевные состояния с потоком средств массовой информации, прежде чем сформулировать их в словах. Образ имеет неординарную силу схватывать ваши желания и страхи, насыщаться их интенсивностью и поглощать смысл. Дело идет как по маслу. Психическая жизнь современного человека располагается отныне между соматическими симптомами (болезнь с больницей) и образностью его желаний (сны наяву перед телевизором). В этой ситуации она блокируется, стопорится, замирает. Тем не менее, хорошо видны лишь преимущества такого упорядочивания. Более того, комфорт

258

или новый вариант “опиума для народа”, такая модификация психической жизни предвосхищает, может быть, новое человечество, в котором будут превзойдены психологическая укорененность, метафизическое беспокойство и забота о смысле существования. Не фантастично ли, что кто-то еще до сих пор может довольствоваться пилулей и экраном?

Скука — путь такого сверхчеловека, усеянный ловушками. Рациональные и сексуальные трудности, соматические симптомы, невозможность самовыразиться и дискомфорт, вызванный употреблением языка, который заканчивается ощущением его “искусственности”, “пустоты” или “роботизации”, вновь приводят пациента на диван психоаналитика. Эти пациенты часто имеют вид “классических”. Но вслед за истерическими и навязчивыми чертами быстро прокладывают себе дорогу “душевные болезни”, которые порождают невозможность для страдающих психозами символизировать невыносимые травмы. Теперь психоаналитики вынуждены выдумывать новые нозографии, которые принимали бы в расчет оскорбленные “самолюбования”, “мнимые индивидуальности”, “пограничные состояния”, “психосоматику”<sup>11</sup> Несмотря на различия этих новых симптоматик, их объединяет общий знаменатель: трудность, репрезентаций. Когда несостоятельность психической репрезентации принимает форму психической немоты или использует различные знаки, ощущаемые как “пустые”, “искусственные”, она стесняет сенсорную, сексуальную, интеллектуальную жизнь и может посягать на самую биологическую активность. Итак, призыв реставрировать психическую жизнь за скрытыми формами, чтобы гарантировать оптимальную жизнь говорящему телу, адресуется психоаналитику.

Создает ли этих новых пациентов современная жизнь, усугубляющая семейные отношения, а также инфантильные трудности каждого, трансформируя их в симптомы эпохи? Или же медицинская зависимость и стремительное движение навстречу образу могли бы быть современными вариантами нарциссических недостатков, свойственных всем временам? Наконец, идет ли речь об исторических изменениях пациентов или, скорее, об изменении чутья психоаналитиков, которые замечают в своих интерпретациях симптоматики, игнорировавшие прежде? Эти вопросы, как и многие другие, могут быть поставлены автором перед читателями следующих страниц. Он выступает здесь не только психоаналитиком, который открывает в каждом из своих пациентов *новую*

душевную болезнь, усматривая в ней ее подлинное своеобразие, а еще и принимает во внимание то обстоятельство, что классические нозографии нуждаются в

259

преобразовании, и новые душевные болезни представляются трудными или невозможными для психических репрезентаций, которые способны привести даже к гибели психического пространства, помещаемые нами в самый центр аналитического проекта. Задача обновления грамматики и риторики, усложнения стиля обеих требуют нашего внимания, мы не можем об этом умалчивать и не быть услышанными. Не есть ли это возрождение, новая доксе которую предлагает открыть психоанализ?

---

### ОПЕРАЦИОНАЛЬНАЯ ФАНТАЗМАТИЧЕСКАЯ КОМПОЗИЦИЯ

Следующий фрагмент анализа дает нам конкретный пример одной из этих новых душевных болезней — *фантазматического торможения*. Парадоксально то, что этот больной, обладающий образным живописным восприятием, неспособен образно выразить свои страсти. В интимных моментах рассказа его желание упраздняется. Дидье может быть рассмотрен фактически в качестве эмблематичной фигуры современного человека: актер и зритель спектакле-образного общества, он живет с поврежденным воображением. Парадокс комедианта Дидро заключался в том, чтобы выставлять на всеобщее обозрение театральный профессионализм имитации восприятия, выдавать одно за другое и делать всех неспособными воспринимать. Это превосходство в глазах философа XVIII века оборачивается сегодня болезнью: производящий и потребляющий образы страдают от невозможности воображать. Следствием их немощи является импотенция. О чем они спрашивают психоаналитика? О новом психическом аппарате. Выработка последнего пройдет через переоценку образа в фокусе трансфера, прежде чем раскрыться в языке фантазматического рассказа.

Дидье написал мне, что он оценил мои книги о литературе и искусстве. Художник в своем роде, он разрешил при помощи предпринятого анализа “трудности относительного порядка”. Он считал, что я была единственной личностью, способной сопровождать его в “этой аванюре”. Записки не оправдали надежд читателей литературных и психоаналитических произведений, также как и осведомленных любителей искусства. В течение ряда лет я присутствовала при монологе, составленном из ученых и вежливых фраз, которые Дидье изрекал монотонным голосом. Временами парадокс ситуации казался мне ничтожным и абсурдным: я должна была убеждаться в том, что этот человек был “моим

260

пациентом”, до такой степени он старался меня игнорировать. Даже когда я собралась проникнуть внутрь этого “герметичного скафандра”, этого “невидимого статиста” (метафоры, которыми я обозначала для себя самой его ментальный и сексуальный автоматизм), Дидье это немедленно использовал: “Да, я тоже собирался это сказать, я только что об этом подумал...” И продолжал свое “подводное погружение”, которого не касалось мое вмешательство.



Можно было бы рассмотреть эту закрытость речи Дидье, проявлявшуюся с самых первых бесед, как показатель невозможности излечения. Однако я считала, что такое строение дискурса было совершенно адекватно той болезни, на которую этот больной пришел жаловаться со своими “данными отчетами”, выдаваемыми в “операциональной” и “технической” манере психосоматических больных, воспринимаемых, скорее как инертные объекты или как схемы, лишенные человеческих эмоций. Дидье описывал себя как человека одинокого, неспособного любить, бесполого, оторванного от своих коллег и от жены, безразличного даже к смерти собственной матери. Он интересовался исключительно онанизмом и живописью.

Родившийся вслед за дочерью, он был обожаем своей матерью, которая одевала и причесывала его как девочку вплоть до школьного возраста. Она была центром жизни маленького мальчика, делая из него средоточие своего извращенного желания: влюбиться в маленькую девочку при посредничестве своего сына, превращенного в дочурку. Дидье никогда не говорил “моя” мать, или “наша” мать, а всегда “мать” (“la” mere). Я догадалась, что этот определенный артикль был частью, создающей оборонительную систему этой *извращенной комбинаторности* Дидье, предназначенной сохранять его подавляемую, возбуждающую и опустошающую близость с “его” матерью. Я сказала “извращенную комбинаторность”, ибо к онанистским действиям, исключаям всякую другую сексуальность, добавлялись соматизации и сублимации (его живопись), сохраняющие абстрактность его речи (La Mere) и его личность в роскошной изоляции. Если “La Mere” не является личностью, то не существует никто.

Мне неоднократно представлялся случай замечать, что Дидье, как и множество других пациентов, бросал вызов классической нозографии. Несмотря на свое навязчивое желание изоляции, смешанное с психо-соматозом и незрелостью, которая фиксировалась на онанизме, его психическая организация не казалась мне соответствующей в точности какой-либо классификации. Я решила попытаться понять *из-*

## 261

*вращенную доминанту* через стремление к экспликации в речи неосознанных влечений и анализировать их изнутри полного и живого трансфера. Это, в точном смысле, было то, от чего ускользал больной. Однако навязчивые состояния и нарциссическая индивидуальность должны были обратить на себя мое особое внимание. Раздираемый противоречиями между своей вежливой и используемой не по назначению речью и одинокой интеллектуальной и артистической активностью, Дидье хотел внушить себе (и убедить меня), что у него нет души: ничего, кроме время от времени больного механизма.

Отец Дидье, перед тем, как сойтись с “Матерью”, был женат на иностранке. Романтическая аура подарила существование отсутствующему отцу и покровительствовала всепоглощающему присутствию “Матери”. Это обстоятельство показалось мне основополагающим для сексуальной идентификации Дидье, несмотря на волнующее желание матери, которое могло бы привести его если не к психозу, то к гомосексуализму. Однако, казалось бы, он и не хранил точных воспоминаний о райских моментах слияния со своей матерью. Он считает нормальной ее смерть. Единственное сожаление: Дидье показывал свои работы только матери. Показывать, провоцировать удовольствие зрительницы, наслаждаться — тем самым одновременно проявлять себя.

Таковым было их общение, их общение без слов: от руки к глазам, и порок воспламенялся, находя все новые и новые сюжеты для картин, создаваемых им. Затем театральный маневр заканчивался, и после этого он находил гораздо меньше удовольствия в онанизме. Его приверженность смерти приняла другую форму: безлюдный вакуум, проклятая каверна. Дидье закрыл материнскую квартиру в том состоянии, в котором ее застала смерть. Таким образом, квартира осталась необходимым *запретным* пространством: неприкосновенность матери, из-за которой осуждение отца еще не заметно в речи Дидье. Отныне, вместе с этим запретом отношений, по правде сказать, *избыточным*, квартира была *лишена* возбуждающего присутствия матери. Для меня тоже появляется это материнское пространство, на него Дидье часто ссылается, эта страсть, предназначенная сохраняться, с закрытым тотальным и секретным центром, которую он называл несуществующей (“пустой”?) и к которой он тем не менее возвращался, чтобы просить меня разъяснить ее. Психоаналитический процесс — это нечто, вызывающее ко мне и вновь отвергающее, призывающее и замыкающееся на себе, постоянно одно и то же движение.

262

Сначала я отмечаю манипуляции, при помощи которых пациент пытается подчинить аналитика при мнимой покорности: Дидье предлагает мне правила игры<sup>12</sup>. Одновременно он предлагает программу ограничиться всего лишь *знакомством*: “Никаких сантиментов, я только хочу знать, и все”.

По Фрейду, неосознанное влечение и объект у развратника сливаются (этот механизм мог бы являться основанием пары интимность/предписывать). Но неосознанное влечение всегда идеализируется, так как здесь была бы только “часть психической деятельности”, начиная с возникновения извращения<sup>13</sup>. В конце концов, психическая деятельность идеализации является основной для развратника (случай Дидье может это доказать), но она жаждет двойного характера. С одной стороны, маленький ребенок рано улавливает материнское желание по отношению к нему и старается отвечать ей, конструируя оборонительный фантазм в *симбиозе* с фантазмом своей матери. С другой стороны, содержащая оборонительный характер, эта психическая деятельность идеализации противопоставляется хаосу влечений, на который молодое Я пока еще не способно. Идеализация дополняет его, не *признавая* этого. Произведенные отрицанием, психическая деятельность, идеализация, так же как и познание, принимают вид мастерства или артефакта, которые можно сравнить с “самообманом” Винникотта или с “операциональным мышлением” Марти<sup>14</sup>. Речь Дидье, как, впрочем, и его живописные работы, предстала предо мной в своем искусственном виде: одновременно отчужденная, эрудированная, выхоленная, но предназначенная затушевывать распознавание неосознанных влечений, в особенности агрессивных.

---

### **ОТРИЦАНИЕ ЯЗЫКА И ЕГО БЕССИЛИЕ**

Дидье позволил мне вскрыть его извращенную организацию, постоянно испытывавшую угрозу или стабилизировавшуюся через соматизации, навязчивые состояния и “самообман”. Основанная на отрицании материнской кастрации, эта организация отстаивала всемогущество матери и идентифицированного с ней ребенка. Подобное

нарциссическое всемогущество консолидировало фантазм бисексуальности у пациента и делало его индифферентным к любым отношениям с другими, которые могли бы возникнуть только в результате их недостатка. Итак, единство сливающегося симбиоза фаллической матери и сына-дочки способно было заменить все для этой учетверенной пары.

## 263

Таким образом, это самоэротическое всемогущество поражало отрицанием всех составляющих этой закрытой системы. И фантазматическое всемогущество было инвертировано в материнскую импотенцию, как не конституированную в вожденном объекте; она являлась только инертной подпоркой, фетишистским декором, самоэротическим удовлетворением сына, и импотенцию сына, который, неотделенный от матери, избежал эдипового испытания, что и утвердило его как субъект по отношению к кастрации и фаллической идентификации. Наконец, эта эротическая импотенция (нет объекта, нет субъекта) нашла свой аналог в мышлении Дидье: неплохо построенная по грамматическим, логическим и нормам социального включения, его кажущаяся символическая компетентность была “самообманом”, искусственной речью, не имеющей никакой власти над эмоциями и бессознательными влечениями. Не доходя до расщепления, отрицание имело место в виде несогласия между символической деятельностью пациента и тайной областью его чудовищных влечений.

Фактически Дидье потерпел неудачу в попытке создать подлинно извращенную *структуру*. Но отрицанием и сексуальностью без объекта он содержал в извращенном виде доэдиповы конфликты. Можно было бы предположить их большую необузданность, в действительности же они предстали достаточно индифферентными. Таким образом, символизация больного такого типа могла выполнять защитную функцию против приступов влечений. Сюда же вмешались и соматизации. Самоэротическая пелликула лопнула, чтобы оставить под видом метафоры симптом дерматоза. Что здесь: вина онанизма или знак хрупкости нарциссической идентичности, кожа которой образует архаичный покров? Кожные болезни усилились после смерти матери.

Итак, я рассмотрела, с одной стороны, извращение как отсутствие связи между неосознанными влечениями и их психическими репрезентациями и, с другой стороны, язык как символическую функцию. Это отсутствие связи сделало тело незащищенным, подвергнутым соматизациям. Самоэротика и искусственная речь были попыткой временно загладить эти изломы через установление не идентичности, а яйцеобразной тотальности, самоуправляемой и самоориентирующейся, садистски-анальной, без необходимости другого. Нужно было парализовать эту оборонительную функцию, чтобы найти через язык доступ к неосознанным *побуждениям* и к *другому*, одинаково задавленным и отрицаемым. Только тогда было бы возможно предпринять эдипов анамнез, вначале для того, чтобы его реконструировать, исходя

## 264

из доэдиповых латентностей, остающихся разрозненными и сокрытыми, прежде чем осуществить анализ как таковой.

## “ОПЕРАЦИОНАЛЬНЫЙ” СОН КАТАСТРОФИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Даже рассказы о снах Дидье носили оборонительный, нейтрализующий, “операциональный” характер<sup>15</sup>. Как и множество других, этот сон представлен в форме стенографированной записи и ассоциаций, не поддающихся анализу. Дидье свесился из окна фамильного особняка. Он себя плохо почувствовал, либо кто-то толкнул его, и он опрокидывается в пустоту. Мгновенный сильный страх вырывает из него крик, как ему, по крайней мере, кажется. Во всяком случае, сон немой. Вдруг он замечает, что находится перед стеклом, в котором отражается лицо его сестры. Смятение — не меньшее, от него он и просыпается. Дидье говорит о “крике”, о “смятении” с характерной для него индифферентностью. Нет ни одной детали в описании дома, окна, стекла. Сон парализован пустотой. Леденящий сон. Я думаю о страхе перед пропастью: ужасе перед кастрацией жены, сестры. А может быть, это — ужасающий фантазм рождения или отсутствия рождения: могло ли возродить страх небытия появление на свет в привычном окружении? Дидье мог бы не родиться, если бы его отец не покинул границу. А если бы мать бросила (и не только бросила) мальчика, настолько разочарованная, что перерядила его в дочь? Безудержный страх небытия — словно это распахнутое окно: черная дыра нарциссизма, ведущая к самоуничтожению, которая открывала неисследованные мною области в психике Дидье. Не найдя ни выхода, ни применения, интенсивные хаотичные и агрессивные влечения вписали *пустоту* в либидо и в разум пациента.

Если моя гипотеза “черной нарциссической дыры” была истинной, то видение себя в качестве сестры, бабенки, дублера своей матери означало бы создание этой “черной дыры”. Но Дидье не смешивал себя с сестрой — это возможное перевоплощение было “отстраненным”, так как его сковывал страх собственного уничтожения. Он был для него “рефлексивным”. Его сестра не интересовалась ни матерью, ни отцом. Быть женщиной — в этой перспективе нет ничего заманчивого. Нет перспективы — нечего делать, кроме как оставаться импотентом. Страх быть только женщиной выражает тот факт, что человек избегает опасности афанисиз; (исчезновения сексуального желания). Между

265

бездной за окном и лицом сестры Дидье находит... стекло. Это говорит о том, что он переносит на свое *Я* конфликты влечений, неотделимые от их объекта, неприступные, застывшие. Хладнокровно остается он объектом фетишизма собственной матери, мальчик, деформированный в дочь материнским онанизмом. Я предполагаю, что эта женщина компенсировала в самоэротическом, квази-аутистическом ограничении ту ревность, которую должно было вызвать у нее воспоминание о загранице, об едва скрываемой отцовской ностальгии.

Если я могла предложить относительную интерпретацию его страха потерять свою сексуальную идентичность, я, равным образом, внушила себе, что за этим мог скрываться катастрофический страх *тотального самоуничтожения*. “Я этого не вижу”, отрицал он равнодушно. Затем тишина. Занавес. Отказ. Тропинка здесь обрывается. В конце концов Дидье сознался мне, что он никогда бы не выбросился “из этого окна” и никого не “провоцировал”. Может быть, он также хотел, чтобы ничего не получилось и

из нашей работы. Я пробовала связать эту неясность с запертой квартирой матери: Дидье не хочет ничего выдавать мне из своей интимной жизни, ибо “мать” унесла все с собой. Дидье боится, что мать знала его страсти, его страхи, ненависть, но успокаивается, когда думает, что “она не была специалистом”. Боялся ли он, что я позволю ему упасть из окна, если он сильнее раскроется? Или что я подам ему зеркало, в котором отсутствует его человеческое лицо?

---

## **ТЕОРИЯ В СВЕТЕ КОНТР-ТРАНСФЕРА**

Применение “беспочвенной” теоретизации является, в конце концов, той третьей, отдаленной, но имплицитной и необходимой возможностью, которая модулирует заданную величину контр-трансфера в надлежащей аналитической интерпретации. Мое выслушивание Дидье и выстроенные затем “конструкции” напомнили мне наблюдения Жиллепси о всемогуществе извращения, которые связывают характеристики извращения с механизмом психоза (извращение, находящееся между подавляемой защитой и шизоидным или расщепленным характером)<sup>16</sup>. В аналогичной перспективе Е.Гловер рассматривал извращение как нейтрализацию инфантильной агрессивности и как компромисс, сохраняющий ощущение действительности<sup>17</sup>. Множество современных авторов, испытавших влияние работ Винникотта об отношении матери-младенца и замещающего ее объекта<sup>18</sup>, настаивают на психопатической латентности извращения. Джойс Мак-

266

дугалл устанавливает отношения между извращенной индивидуальностью и архаической доэдиповой дезорганизацией Я<sup>19</sup>. Эти страхи, извращенность которых проявляется как оборонительный экран и как “самообман”, как кристаллизация, возвращаются к нарциссической симптоматологии, проанализированной А.Грином<sup>20</sup>. Кроме того, моя работа с Дидье перекликается с некоторыми идеями Ж.Лакана<sup>21</sup>, касающимися извращения: извращенный фетишизм не устраняет отцовской функции. Сохраняя ее отрицаемую ценность, он ее провоцирует (“отцовскую версию”)<sup>22</sup>. Передовые идеи Лакана о языке и психическом функционировании привели меня к самовопрошанию об особом статусе речи, так же как и воображаемых созданий (снов, фантазмов) у развратника.

В клинико-теоретическом контексте я отметила, что единственные моменты, которые казались лишенными “отстраненности” Дидье, подлинно “доброжелательными”, были те, в которых он рассказывал мне о своей живописи. *Содержание* его речи, достаточно “специализированное” и “техническое”, мешало мне вообразить эти картины. Однако *голос* его оживлялся, он краснел, эмоции выплескивались. Живопись являлась, очевидно, скрытой частью того айсберга, который он конструировал посредством собственного дискурса. Слово “видеть” не “говорило” ему ни о чем. В его речи не было страстей. Дидье “означивал” иначе. *Субституты* вещественных репрезентаций (его картины) занимали место отношений между репрезентациями вещей и репрезентациями слов, чтобы обеспечивать психическую идентичность, которую не ухитрилось создать его нарциссическое Я. Противопоставляя акт и сигнификацию, он обеднял собственные фантазмы. Его удовольствие усиливалось в самореферентном акте, доходившем вплоть



до онанизма. Напротив, языковые знаки были освобождены от смысла, представляя собой разъединенные и лишённые эмоций акты. Ритуализированные, пустые, абстрактные знаки.

---

## ***ЖИВОПИСЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ: НАЗЫВАТЬ НЕ ЗНАЧИТ ДЕЙСТВОВАТЬ***

Кроме того, у меня сформировалась “контр-трансферная убежденность” в том, что *прямой* язык аффекта и желания Дидье был скорее *живописным*, нежели словесным. И мы проделали, возможно, ложный путь, настаивая исключительно на защитной функции слова, больше чем на *самом* лечении, на *времени*, на способах выражения, в которые

267

были вписаны (на что я меньше рассчитывала) его душевные травмы и его желания. Он принес мне фотографии своих работ, которые комментировал одну за другой. Работы Дидье представляли собой смесь живописи и коллажа. Я была потрясена неистовством этого живописного “дискурса”, который, к тому же, порывал с “нейтральностью”, крайней учтивостью и отвлеченностью речи, адресованной мне до сих пор. Изломы, осколки, частицы, как будто бы результаты какой-то резни, различные существа, объекты, покорные манипуляциям художника, конституировали новую идентичность. Таким образом, неповторимый облик заключал в себе осколки расщепленных личностей, в основном женских, обнаруживалась их ничтожность, их неожиданное уродство. Итак, “черная дыра” идентифицирующего травматизма нашла свое выражение в живописи. Минуя ограниченность употребления речи при навязчивых состояниях, садистские влечения Дидье получали здесь свободное выражение. Наслаждением порождалось существование, которое нуждалось в частицах других для подпитки фантазматического извращения, недоступного даже в момент онанистского акта.

Я заняла место мертвой матери, которая одобряла работы своего сына охотно и без комментариев. С той лишь принципиальной разницей, что моя позиция, *называвшая своими именами* садистские фантазмы, расходилась с материнской и преследовала цель произвести подлинную “фан-тазматическую прививку” этому пациенту. В конце концов, находимся ли мы перед лицом фантазма, когда не выражено эротическое содержание наиболее дерзких живописных репрезентаций, снятое эстетическими абстракциями? Кстати, по поводу Дидье мне показался закономерным этот вопрос, так как столько “образов” (которые *для меня* представляли эти фантазмы) казались *изолированными* в его сознательной речи, непригодными для всякой ассоциативной работы, способной к восприятию бессознательного фантазма. Следовательно, я стала *идентифицировать* исчезнувшие фантазмы (изолированные или реально расщепленные) и их сексуальный смысл. Это была необычная интерпретация, в которой без труда усматривалось контр-трансферное влияние. Я познакомила Дидье с *моими* фантазмами, которые вызывали его картины *в моем представлении*. Кроме того, на этом пути между нами установился воображаемый и символический контакт. Все еще находя мои слова “упрощающими” и “наивными”, Дидье принялся соглашаться или исправлять, уточнять, отклонять мои интерпретации его коллажей. Он дошел до того, что начал называть *своими именами* собственные фантазмы, лежавшие в основе его

холодного техничного мастерства. Три психических события привели его к этому, и они, по моему мнению, являлись поворотными в работе с Дидье.

### ***“НАБИТЬ МОРДУ”***

Он передает мне разговор со своей женой, которая родилась и жила в другой стране. Я подчеркиваю, что он хочет “набить морду иностранке”. Дидье отказывается от такой интерпретации, уверяя меня, что для него иностранка — это я. Ему трудно рассматривать свою жену как извращенный объект, поскольку она не включена в сексуальную активность пациента. Однако она “участвует” в онанистском удовлетворении Дидье в качестве сверх-я, если не потворствующего, то, по крайней мере, дозволяющего. Она не вызывает агрессивности в подлинном смысле этого слова, но открыто обесценивает участие своего мужа, что способно даже деблокировать его сексуальный акт с другим (она не стоит труда, значит “это” не стоит труда) и расколоть эротическую активность, дискредитируемую онанистским удовлетворением. “Чуждость” его жены действует, как защита от страха быть поглощенным и истребленным удовлетворением, получаемым с собственной матерью: впрочем, она приходит, но она не может быть, как “мать”, возбуждающей и разрушающей. Дидье может, наконец, принести жену в жертву во всемогуществе “отыгрывания”, без сомнения, желанном, но никогда не реализованном, в отличие от аналогичного с собственной матерью.

Во время сеанса выявляются необычно бурные отношения между Дидье и его женой, в свете которых он больше и детальнее рассказывает мне о своей сексуальности, о своем генитальном и анальном онанизме. Интенсивное ликование, смешанное со стыдом, отличалось от его обычной благопристойности. Что касается воспоминания о тотальном эксперименте, о полиморфном возбуждении, то при помощи онанизма совершался акт с телом, садомазохистски неограниченным, с телом, целиком становящимся половыми органами, умоляющем об облегчении от некоего мощного напряжения, при невозможности выразить его в словах или в контакте с кем-то другим<sup>23</sup>. Даже рот оставался закрытым при слове “Мать”, неприкосновенной в памяти Дидье, и даже “приговоренная” квартира хорошо это символизировала. Дидье, отнятый от материнской груди достаточно поздно, хранил секрет этой невыразимой оральности в виде сексуального напряжения, фиксированного на анальной и пениа-

льной зонах, развитых в дальнейшем. Этим “приговором” рот приближался к преждевременному и искусному использованию языка, который долгое время оставался в качестве нейтрализованной, механической оральности.

### ***СОН О БИФОКАЛЬНОМ СИМБИОЗЕ***

В то время когда мною совершалась работа, которую я назвала бы “растапливанием ледника” неосознанных влечений и слов Дидье, он рассказал мне свой второй сон.

Дидье находится в кровати собственных родителей. Они занимаются любовью. Но он не просто находится среди них, он является ими обоими сразу, пенисом и влагалищем одновременно. Он — мужчина, и в то же время — женщина, отец и мать, слитые в коитусе, вплоть до испытывания вагинальных наслаждений.

Ф.Гринакр<sup>24</sup> отмечал, что извращение заключается в потребности ребенка к осязанию родителя. У Дидье, кажется, производится связь с осязанием *обоих* родителей; это — то, что позволяет мне говорить, в этом случае, о *бифокальном симбиозе*. Во время онанистского акта Я рассматривает свое тело не как “утраченный объект”, а как примитивную сцену, во время которой совершается симбиоз с обоими родителями сразу, подкрепляемый фантазмом тотальной сексуальности (рожденной как другое альтернативной бисексуальности). Не являлась ли эта тотальная сексуальность препятствием для детальных и связанных репрезентаций? Фантазм бисексуальности может быть интерпретирован как препятствие для вербальной коммуникации с другим и для разделения, которые предполагаются сексуальностью. Было бы точнее, в случае с Дидье, говорить о возбудимости, предшествующей сексуальности, в той мере, в какой он исключает связь с другим, являющуюся самой сутью Эроса. В этой связи самоудовлетворение и разочарование замещают эротизм и депрессию, подвергая тело *телесному “отыгрыванию”*, либо соматизации. Обнаруживая вновь эти ощущения и фантазмы, Дидье рассказывает *мне* об этом. Чье-то присутствие, ожидание ответа все более и более заменяет монологи. Вернувшись из отпуска, Дидье сообщил мне, что у него исчез дерматоз.

---

### **“КОЛЛАЖИ” И “ДЕКОЛЛАЖИ” ОПЕРАЦИОНАЛЬНЫХ ФАНТАЗМАТИЧЕСКИХ КОМПОЗИЦИЙ**

Теперь нам проще будет понять особенность фантазма этого пациента. После знакомства с его работами, я анали-

**270**

зировала “коллаж”<sup>25</sup>, который он создает во сне с половыми органами *обоих родителей*. Присутствие отца, который отнюдь не является ничтожным персонажем, ограничивается тем, что он оценивает, заставляет страдать, наслаждаться или приводит в возбуждение женское тело. Можно предположить, что своим участием в коитусе родителей Дидье опять воспроизводит материнский фантазм и ее двойное желание: гомосексуальное (для соперницы) и гетеросексуальное (для мужа). Интеграция этих элементов трудна, и развратница сохраняет в их несогласованности источник возбуждения. Существует тенденция к их нейтрализации и упорядочиванию. Вследствие этого компромисса его фантазм воспринимается аналитиком как театрализация, мизансцена, артефакт. *Операциональная фантазматическая композиция* Дидье (коллажи на бумаге, коллажи во сне) является посредником между *неосознанными влечениями* и *речью* и сохраняет внешними одни по отношению к другому.

Интерпретативная работа, которую я ему предложила по поводу различных типов коллажей, способствовала изменению режима эротических репрезентаций. Новый тип *сна*, следующий из важной ассоциативной деятельности, конституировал прогресс в

выработке субъективного единства<sup>26</sup>. Во сне осуществляется детская потребность испытывать единство своего порочного тела, минуя иллюзорный синкретизм со своими разрозненными составляющими (отцом, матерью, первой идеализированной супругой). Эта унификация во сне заимствует путь вербального означающего, модулированного первоначальными процессами развития, сенсорным опытом и опытом влечений, что отражается на фантазматической деятельности. Отныне выражение актов от первого лица (Я 4- глагол) заменяет оформление действия (коллажи), сублимационное действие которых уменьшало тоску и способствовало построению фантазматических конструкций.

---

### ***ОБ АНАЛЬНОЙ СТАДИИ В ОТНОШЕНИИ К ОТЦУ. НАКАЗАНИЕ И СИМВОЛИЗАЦИЯ***

Трансфер, “позитивный в целом”, переместился к отцовскому эдиповому полюсу. Кроме того, пациент изложил мне серию своих снов, на редкость необузданных и направленных против своего отца. Анализ этих снов по отношению к анальным влечениям позволил произвести важное исследование извращенного характера пациента. Желание воздействовать анальным способом на отца было интерпретировано как желание отомстить отцу за себя, поскольку он оставил

271

Дидье в виде пассивного объекта для матери. Во время данного анализа я была этим незащищенным отцом, и его атаки были адресованы против меня (Дидье мучился анальными влечениями, до сих пор неизвестными). Кроме того, он продолжал мстить за себя теми образами, которые приходили во сне из-за страха, который внушали ему мои интерпретации: из страха быть униженным еще и пассивностью. Анальные конфликты, задавленные лечением, были приняты во внимание, хотя, скорее всего, они не были ликвидированы. Если такая цель лечения и возможна, то она кажется мне дискуссионной и даже опасной для такого пациента, как Дидье. Его извращенность едва формирует нарциссический заслон несостоятельности, удерживаемой при помощи анальной стадии (в виде анальной возбудимости, препятствующей способности к половому размножению, в виде идеализирующих анальную стадию живописных произведений). При таком раскладе черты анальной стадии, пригодные для восприятия, остаются необходимыми (при “поврежденной” форме) для сохранения психической идентичности. Без таких мер предосторожности возможны две перспективы: ликвидация анальной защиты приведет к психопатическому краху или же она приведет аналитика к бесконечному воспроизводству... анальных инцидентов. Эта последняя развязка открывает, со всей очевидностью, секрет склонностей к занятиям психоанализом. Дидье не был готов встать на такую позицию. Тем временем выявляется возможность для анализа эдиповых конфликтов с отцом.

Попытка считать себя мужчиной противопоставляла Дидье его эдиповому соперничеству с собственным отцом. Предшествуя этой эдиповой страсти, отрицание породило фантазм тотального сексуального опыта. Теперь сексуальность включала в себя угрозу частичной кастрации отца, против которой решительно выступал Дидье. Однако я убедилась, что эдипова вина (которая при встрече лицом к лицу с предполагаемым психоаналитиком

ведет к осуждению “тотального наслаждения”, которого жаждет пациент, воображает и преподносит ему) имеет отношение к множеству Причин не тяжелой, но очень беспокоившей болезни Дидье, претерпевшего хирургическое вмешательство. Эта соматизация показывает, что психическая репрезентация способствует ей, но она не берет на себя полностью ответственности за конфликт влечений. В какой мере извращенная организация этого пациента была ответственна за такую соматическую эдипову развязку? Подвергаясь этому “наказанию”, Не хотел ли Дидье наказать меня, женщину и аналитика,

272

неспособную разрешить свою сексуальность без посредничества третьего мужского лица? Я настаиваю на мысли, что основное хирургическое вмешательство было выбрано в психологическом регистре “отыгрывания” и даже в “коллаже” или “деколлаже”. В этом смысле оно свидетельствует о неустранимой и недоступной эротической интимности развратника. Зато, привнося эти события в трансфер, пациент сохранял для врача привилегированное место: воображаемое и символическое место, в котором разыгрывается драма его индивидуации.

---

### ***ПОРТРЕТ В ПОДАРОК: ПСИХИЧЕСКАЯ МЕТАМОРФОЗА***

Перед окончанием лечения Дидье вручил мне мой портрет. Никакого коллажа, правильная живописная репродукция фотографии, на которой я сижу с сигаретой в руке. Не считая того, что здесь, на портрете Дидье, мои пальцы сжимают пустоту.

Здесь мне видятся означающие первого сна, хотя они и иначе артикулированы. Ироничная улыбка, рука индийского истукана, колесо мандалы и иностранка, повторяющаяся вновь в зеркале без сдвига и повреждения, взгляд, переносимый без сожаления и присутствие ничто. “Ничего в руках, нет пениса, нет идола. Хорошо смотрится, а?” — улыбается Дидье, как всегда “замысловатый”, но все более и более жизнерадостный, свободный.

Мы начинали с защитной идеализации психоаналитика. Мы принимали в расчет семиотические произведения<sup>27</sup>, коллажи, которые можно рассмотреть как факсимиле первоначальных процессов и вещественных репрезентаций, в которых идеализация преломляется в сублимацию. Ее истолкование содействует воспроизведению фантазма в речи. Одновременно чувствительность, обеспеченная сенсорной системой (тактильной, скопической) как индексирующей неосознанные влечения (оральные, анальные, уретральные), содействовала импульсивной обработке, вытесненной или сублимированной прежде. Истолкование догенитальных полиморфных фантазмов, включающих обширную садо-мазохистскую часть, приводит пациента к этапу дальнейшего психического развития: к обнаружению и реконструкции эдипового комплекса. Кроме того, часть психоаналитической работы является в меньшей степени работой по анамнезу, чем реконструкцией поврежденных или не относящихся к субъекту компонентов, перед их уничтожением (ауал.йсти;). Обращение к реконститутивному и сублимации



онному языку может подвергаться необходимой обработке “нарциссических личностей” в целом.

Бесконечная длительность подобного лечения поражает аналитика. Где и почему нужно остановиться? Дать ответ здесь труднее, чем в случаях с другими пациентами, в связи с такой открытостью психического аппарата, который становится во время лечения поистине источником экзистенциального и эротического непостоянства. Вопрос остается: что означает выражение и попытка “анализировать извращение”? В конце нашего пути у меня появилось впечатление, что его “извращенная организация” была всего лишь вывернута, как перчатка<sup>28</sup>. Итак, вначале отдельные удовольствия, импульсивное поведение и коллажи (операциональные фантазматические композиции) кажутся бытием абсолюта, который не терпит никакого лишения, в конце же лечения им сопутствует “негатив”: невроз, анализируемый до бесконечности. Не исчезая, эта извращенная оболочка включается в структуру, в которой другой расклад (трансфер и контртрансфер вынуждают к этому). Они понимаются здесь как испытанные в отдельных удовольствиях и фантазмах, отныне сформулированных. Не является ли неизбежным то, что всякая сексуальность — это извращение, если согласиться с Фрейдом?

Следовательно, “извращение”, которое соприкасается с аутистическим избеганием сексуальности через самоэротическое обесценивание, не смешивается с сексуальностью, которая понимает свой извращенный характер. Эта последняя отличается репрезентативной работой, которая открывает субъект навстречу его психическому пространству: осуществлен приход негативного и его кастрационных последствий, различий, другого. Мы произвели психическую трансплантацию тонкой пелликулы — негатива воображаемого и символического. Прилив и отлив извращения орошают ее, ей угрожает уязвленный нарциссизм. Но не труднее ли для развратника признавать большей, чем свою личную кастрацию, кастрацию женщины и своего аналитика?

Я остаюсь образом, с которым Дидье играет, не замуровывая его в могилу невыраженного возбуждения и не уничтожая его. Протягивая мне мой портрет, выполненный в новом стиле, и комментируя его своими словами, он возвращает мне то, что я дала ему. Это сложнее, чем просто уход. Аналитическая работа оказалась возможной, она открыла Дидье доступ к его психике. Выражая через трансфер его нагроможденные, изолированные и сопротивляющиеся репрезентации, анализ восстанавливал неосознанное влечение и речь через операциональные фантазматические кон-

струкции, каковыми являлись его коллажи. Неподвижное и нейтрализованное “кино” Дидье и его страдающее тело были преобразованы в новое динамическое пространство: в психическую жизнь вместе с другим и для другого. Дальше продолжать ему самому.

Возделывая “логос души”, я заметила, что Дидье поистине приобретал другое тело. Это была программа... Демокрита и, кроме того, Фрейда. Пока мы еще лишь в начале пути,

для которого характерны медлительность, малый охват и непритязательность анализа. Но кто еще занят сейчас интимными проблемами?

---

### Примечания:

Перевод Ж.Горбылевой статьи “*L'ame et l'image*” выполнен по изданию: Julia Kristeva. “*Les nouvelles maladies de l'ame*”. — Paris: Fayard, 1993. С.9-47.

1. Превосходная книга Жака Пижо, *La Maladie de fame. Etude sur la relation de fame et du corps dans la tradition medico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, 1989, излагает эту историю, извлекая из нее эпистемологические и моральные выводы для современных гуманитарных наук, которыми мы и руководствуемся.

2. Cf. *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, et *Histoire de la folie a l'age classique*, Gallimard, 1972.

3. Ph.Pinel, *Traiti medico-philosophique sur l'alienation mentals*, Paris, an IX, repr. phot., Tchou, 1965; et *Nosographie philosophique*, 5-e ed., Paris, 1813.

4. Cf. J.Pigeaud, *op.cit.*, p.534.

5. Дуалистическая позиция просматривается во всем творчестве Фрейда и выражается особым способом с введением влечения к смерти, противостоящего влечению к жизни: “Наша концепция была дуалистической с самого начала и до сих пор, даже после того, как мы заменили оппозицию инстинктов и примитивных инстинктов на оппозицию инстинктов жизни и инстинктов смерти”. *Au-dela du principe de plaisir* (1920). trad. fr. Payot, 1963. p.67.

6. С *Esquisse d'une psychologie scienlifique* (1895) до *Interpretation des reves* (1900) и к *Mitapsychologie* (1915) этот “психический аппарат” принимает форму двух хорошо известных топик (Сознательное, Пред-сознательное, Бессознательное; Сверх-Я, Я, Оно) и не перестает сохранять эти структуры в работах различных преемников главы психоанализа (Лакан и Бион предлагают свои варианты).

7. Jacques Hochmann et Marc Jeannerot, *Esprit ou es-tu? Psychanalyse et neuroscience*, Odile Jacob, 1991, p.71.

275

8. Z.Pylyszyn, “Computation and cognition. Issues in the foundation of cognitive science”, *Behavioural Brain Sciences*, 1980, 3, p.111-169, cite par Jeannerot, *op. cit.*, p.81. 9 J.Hochmann et M.Jeannerot, *op. cit.*, p.129.

10. *Ibid.*, p.53.

11. Назовем некоторые из этих известных нозографических открытий:

- H.Deutsch, "Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia" (1934) in *La Psychanalyse des neuroses*, Payot, 1970.
- D.W.Winnicott, "Distorsion du moi en fonction du vrai et faux-self" (1960) in *Processus de maturation chez l'enfant*, Payot, 1970.
- P.Marty, *L'Ordre psychosomatique*, Payot, 1980.
- O.Kernberg, *Les Troubles limites de la personalite*, Privat, 1979.
- A.Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Ed. de Minuit, 1983.

12. Мазуд Кан, как и другие авторы, подчеркивал двуличность извращения: сильную и тайную эмоциональную "интимность", с одной стороны, и тенденцию "предписывать" (в диктаторском смысле этого глагола) законы партнеру, с другой. (In *Figures de la perversion* (1979), Gallimard. 1981, p.31)

13. "Опыт случаев, рассматриваемых как аномальные, учит нас, что в этих случаях существует тесная связь между сексуальным влечением и объектом, которую мы можем не видеть вследствие однообразия нормального строения, в котором влечение содержит в себе объект". И далее: "Это может присутствовать в случае наиболее отвратительных извращений, которые нужно допустить как психическое участие в наиболее широкой трансформации влечений. Часть психической работы в этом случае выполнена, и, несмотря на ее ужасный результат, нельзя отрицать ценность идеализации влечений", Freud, *Trois Essais sur la theorie de la sexualite* (1905), trad. fr. Gallimard, p.57 et 74.

14. R.Marty et M. de m'Uzan, "La pensee operateire", in *Revue francaise de psychanalyse*, 1963, 27, p.345-346; P.Marty, *L'Ordre psychosomatique*, Payot, 1980.

15. Я употребляю этот термин в смысле, который не сохраняет в точности своего психосоматического значения, но который кажется мне полезным для выражения сложной психической организации Дидье, направленной на эмоциональное деблокирование слова. В конце концов, этот пациент сдерживает свои эмоции и демонстрирует мне технично-замысловатую и отстраненную речь, которая не ограничивается навязчивым желанием изоляции, но соприкасается с соматизацией. В моем употреблении термин "операциональный" включает значение извращенности, соматизации, самообмана и навязчивых состояний Дидье.

16. W.N.Gillepsie, "Notes on the analysis of sexual perversions", *International Journal of Psychoanalysis*, 33, 1952.

17. E.Glover, "The relation of perversion-formation to the development of reality sense", in *On the Early Development Mind*, London, Imago, 1956.

18. W.H.Winnicott, *The Maturation Process and the Facilitating Environment*, London, Hogard Press, 1965; trad. fr., *Processus de la maturation chez l'enfant*, Payot, 1970.

19. Задаваясь вопросом “психической каузальности в отношении к преждевременным либидным влечениям”, сначала Джойс Макдугалл обнаружил в извращенности доэдиповы конфликты (*Plaidoyer pour une certaine anormalite*, Gallimard, 1978), прежде чем постулировать примитивную садистскую синкретичную сексуальность, которая могла бы быть источником психосоматических регрессий, проявляющихся в качестве защитных реакций против смертоносной реальности, восприимчивой, кроме того, к извращенным действиям (cf. *Theatres du Je*, Gallimard, 1982, p.37). Развивая идеи Мелани Кляйн и М.Малер об извращении как уклонении от депрессивного состояния, Джойс Макдугалл уверяет, что техника извращения может поддерживать свою *сексуальную идентичность*, за которой, однако, скрывается угроза для *субъективной идентичности* (cf. J.McDougall, “Identifications, Neoneeds and Neosexualities”, in *International journal of Psychoanalysis*, 1986, 67, 19, p.19-31, et M.Mahler, in *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Identification*, vol.1. New York International University Press, 1968).

20. А.Грин постулирует “нарциссизм смерти”, который он называет “негативным нарциссизмом”, чтобы предложить клинику “белой серии”: “негативную галлюцинацию, белый психоз и белый траур, проистекающие из сплошного радикального и темпорального деблокирования, которое оставляет следы в бессознательном в виде “психических дыр”, которые будут заполнены через восстановление, а также через выражение деструктивности, высвобожденной этим ослаблением эротического либидного окружения. Проявления ненависти и процесс исправления, который совершается в дальнейшем, являются вторичными проявлениями с его центральным деблокированием первичного материнского объекта” (cf. *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, op. cit., 1983, p.226-227). А. Грин определяет “негативный нарциссизм” как “стремящийся к психической смерти” (с. 278). Дидье не является ребенком “мертвой матери” в смысле Грина. Однако такой анализ обнаруживает, что он переживает момент раскрепощения своей *сексуальности* и своей *полной субъективности* в момент сексуальной идентификации.

21. Диссоциация, которую я наблюдала между языком, фантазматическими репрезентациями и неосознанными влечениями, казалась мне отмеченной ремаркой Лакана, согласно которой *символическое, воображаемое и реальное* не “уничтожаются” в извращении, но они “различны”. Некое постоянство отцовской функции обеспечивает эту различающуюся связь, которая, избегая психоза, приобщает развратника к “симптому”. Идеализированное стремление к идеальному отцу, “извращение означает всего лишь поворот к отцу”: оно провоцирует и глумится над законом, чтобы испытывать большее наслаждение (In *Ornicar?* 6, “Le Sinthomme”, 11 nov. 1975). В лечении Дидье модификация отношений язык-фантазм-влечение приводит к познанию кастрации, поскольку она является отцовской функцией. После анализа соматического симптома отрицаемый отец (идеализированный и/или обесцененный) достигает у этого пациента постоянства эдипова отца. Cf. “Subversion du sujet et dialectique du desir”, in *Ecrits*, Seuil, 1966, p.823-825.

22. Преднаслаждение происходит из отцовской версии извращения, из версии аперитива для наслаждения (Ornicari<sup>3</sup> 5, “RSI”, le 18 mars 1975). “Это — попытка выразить то, что всякая человеческая сексуальность извращена, если следовать Фрейду” (Ornicar? 11, le 11 mars 1976).

23. Жанин Шассегет-Смиргель показывает, как “садистски-анальный регресс осуществляет абстракцию от всех различий”, замещая фантазм, регресс у развратника, “приводит обратно к восстановлению желания, его источника, его цели, репрезентаций, которые с ним связаны в садистско-анальной области, которая не только позволяет избежать отсрочки удовлетворения, но и упразднить само понятие отсрочки, в том же измерении, в ^котором исчезает генитальное измерение психо-сексуальности” (in *Ethique el eslhétique de la perversion*, Champ Vallon, 1984, p.186). Анализ, который я предлагаю, идет другим путем, путем однородных констатации, кроме того, мое словесное вопрошание, деблокирующее Дидье, может быть прочитано в диалоге с проблематичностью “ложного” (субститутивная анальность фалличности у параноика), которую Ж. Шассегет-Смиргель особенно отметила в “Le rossignol et l'empereur de Chine, Essai psychanalytique sur le “faux”, in *Revue francaise de psychanalyse*, 1969, p.115-141). Тем не менее без параноидальной контр-инвестиции (ни Сад, ни “Marienbad”) Дидье признает, проявляет и поражает своей импотенцией вплоть до собственной анальной защиты и своих произведений.

24. Ph.Greenacre, “On focal symbiosis”, in *Dynamic Psychopathology on Childhood*, L.Jessner and E.Ravensteld, New York, Grune and Stratton, 1959.

25. М. Кан говорит о “внутреннем объекте-коллаже” при образовании извращений в *Figures de la perversion*, Gallimard (1979), 1981. Дидье производит настоящие коллажи, как для подтверждения гипотезы интрапсихического “объекта-коллажа”. Мне казалось, что я обнаружу у Дидье “отыгрывание” “внутреннего коллажа-объекта”, что не является одним и тем же, но где оно проявляется больше... в извращении или в искусстве? Проблематично, что в идеализации эта часть является составной частью сублимации. “Часть психической работы выполнена в этом случае, и, несмотря на ее странный результат, невозможно отрицать значение идеализации неосознанных влечений” (Freud, *op.cit.*, cf. p.14 note 2).

26. Эта пластичность фантазматических *логик*, таких как логик сна, возвращается к размышлениям Мишеля Нейро о плюрализме логик бессознательного, cf. *Les Logiques de l'inconscient*, Paris, Hachette, 1978.

27. Я различаю семиотическое (предзнак и предязык) и символическое (грамматика и знаки) как две разновидности хода означивания. Я определяю семиотическое как предшествующее зеркалу и фаллической позиции, в *La Revolution du langage poétique*, Le Seuil, 1975. Представляя собой семиотическое в действии, техника коллажей может быть рассмотрена как отпечаток первичных процессов (Мишель Нейро внушил мне эту мысль).

28. “Невроз существует, чтобы выразить оборотную сторону извращения”, Freud, *Trois essais, op. cit.*, p.80 et 179.



ЧИТАЯ БИБЛИЮ

*ДВА ОТНОШЕНИЯ К САКРАЛЬНОМУ*

Читать Библию так же, как читают *Капитал*, разгадывая ее замысловатые текстовые узоры, где один похож на другой, — такой подход заимствован, без сомнения, из структурализма и семиотики. Это может показаться кощунственным или скандальным. Однако не стоит забывать, что всякая интерпретация религиозного текста или факта предполагает возможность конституировать его в качестве объекта анализа, а также позволяет замечать, что он содержит в себе нечто такое, что не поддается анализу. Можно, конечно, задаться вопросом о навязчивой интерпретативной идее, которая приписывает священному тексту то, чего в нем нет. Позднее я вернусь к тому, что считаю движущей причиной этого вечного, священного или профанного, обращения к божественному.

“Гуманитарные науки”, отдавая дань рациональности, жаждущей разоблачения универсальной логики, предложенной в мифе, в иератическом тексте или поэме, приходят к изучению в Библии только логики или риторики текста. Они не принимают в расчет ее священного значения. Тем не менее в результате этого позитивного и нейтрального анализа они надеются вскрыть механизм, обнаружить тайну того, что получено свыше как “сокровенное”, и которое имплицитно воздействует в этом качестве. Библейский текст поддается семиотической аускультации, быть может, лучше, чем многие другие писания. В конце концов талмудистские и каббалистические традиции, открывшие путь для подобных интерпретаций, настаивают на этом. В Священном Писании доминирует религиозный иудейский опыт, за которым скрывается обряд, или, более того, предписывая определенный ритуал, религиозный опыт выходит за пределы обряда в пользу буквы, интерпретативных значений и Единого Вечного Смысла, который ходатайствует за человека перед Богом. Не являются ли чтение и интерпретация Библии в конечном счете доминирующим обрядом, иудей-

279

ским ритуальным и сакральным бессилием, выраженным в логике и в языке?

Этим типом прочтения Библии пользуются авторы работ, которые руководствуются разными школами, плохо согласующимися между собой в своих совместных исследованиях той основополагающей логики, которая придает сакральное значение библейскому тексту.

Таковым явился функционализм Мари Дуглас, которая параллельно и независимо от специалистов в религиозных науках, таких, как Якоб Ньюснер<sup>1</sup>, доказала, что ограничения на потребление пищи для левитов подчиняются универсальному закону исключения, согласно которому нечистым является то, что выпадает из символического порядка. Библейская мания чистоты проявляется в этом случае в виде краеугольного

камня священного. Однако она является лишь семантическим вариантом необходимости отделения, которая конституирует идентификацию или систему как таковые, как выражающие специфику культуры в противовес природе, что и прославляется во всех очистительных обрядах учредителей этого необъятного катарсиса, каковым предстает общество и его культура<sup>2</sup>.

На семиотическом прочтении бесчинств левитов настаивает Ж.Солер. Он расшифровывает повествование в качестве таксономического ритуала, основанного на разделении и устранении смешений<sup>7</sup>. Преобладавшая вначале дихотомия жизнь/смерть соответствует паре Бог/человек и содержит запрет “Не убий”. Свод правил (Лев.26) становится на долгое время настоящим кодексом, предназначенным устранять и удалять неясности и разногласия. Возможно, например, относительно запретов на пищу, которая состоит из рыб, птиц, насекомых, символизирующих один из трех элементов (море, небо, землю), нечистой будет признана та пища, которая перемешивает эти элементы. Согласно этой интерпретации, табу левитов исходили из того, что основной путаницей признавался инцест. Можно сделать этот вывод из следующих известных строк: “Не вари козленка в молоке матери его” (Исх.23,19; 34,26; Втор.14,21).<sup>4</sup>

С другой стороны, Е.М.Зусс изучает гипостазированное значение этого вида исключения. Он замечает в Библии метонимическую логику табу (оперирующую переносом значения), которая противопоставляется метафорической тенденции (оперирующей упразднением и субституцией) жертвоприношения. Вследствие чего автор заключает, что Библия предписывает конец жертвенной религии в пользу системы правил, запретов и морали<sup>5</sup>.

## 280

Остановимся здесь на некоторых работах, которые в последние годы, параллельно и независимо от исторических и филологических исследований религий, иудаизма в частности, способствовали прояснению библейских идей. Их вклад в истолкование Библии кажется мне существенным. Он основывается на вытеснении субъекта библейского высказывания и, вследствие этого, вытеснении его адресата. Кто *говорит в Библии? Для кого?*

Этот вопрос тем более важен в данном случае, поскольку он касается субъекта, который далек от того, чтобы быть нейтральным или индифферентным, подобно субъекту современных интерпретативных теорий, сохраняющих с Богом специфические отношения *кризиса* или *процесса*. Если истинно, что все тексты, называемые священными, говорят об ограниченных состояниях субъективности, то уместно задаться вопросом о тех специфических состояниях, которые известны библейскому рассказчику. Следовательно, это касается интра- или инфрасубъективной динамики священного текста, которая должна вызывать интерес к подобному чтению. Разумеется, эта динамика присутствует и в фигурах самого текста. Однако его интерпретация зависит от учета *нового пространства*, пространства говорящего субъекта. С тех пор оно перестает быть чем-то неясным, а это гарантирует универсальность логических операций и его раскрываемость средствами анализа. Я подразумеваю здесь фрейдовскую теорию, ибо она может принять результаты библейских разборов, упомянутых выше, с целью их развертывания в субъективном пространстве. Интерпретация, которая глубоко впитала эти открытия, как специфические механизмы некоторых состояний субъекта

высказывания, позволила бы превзойти одну лишь описательную цель. Она могла бы смягчить столкновение библейского текста с его адресатами.

Кроме того, что касается характерных фигур пищевых библейских табу, нам раньше казалось<sup>6</sup>, что объект, отсутствующий в этих примерах, которые существуют как варианты в библейском рассказе, в конечном счете обозначает мать. Мы не сможем воспроизвести здесь рассуждение, которое привело нас к этому выводу, а отсылаем читателя к нашей работе *Pouvoirs de l'horreur*. Скажем только, что здесь не подразумевается останавливаться на деталях логической операции исключения, которая служит основанием установления этих табу.

Напротив, нужно было бы уделять внимание семантической и прагматической ценности исключенного объекта. В таком случае заметим, что, между прочим, отделиться от

## 281

матери, отвергнуть ее и “опорочить”, затем, восприняв ее вновь в этом отрицании, определиться по отношению к ней, “возвысить” ее, конституирует необходимое движение библейского текста в борьбе с материнскими культами предшествовавшего или окружавшего его язычества.

Таким образом, психоаналитик своим участием констатирует также необходимость этого отторжения в результате пришествия субъекта как существа, наделенного речью.

Восприятие раннего детства и научение говорению показывает, что отвержение матери делает ее необходимым образом первостепенным желанным объектом, что выражается в слове. Но этот двусмысленный объект, фиксируемый логически и хронологически, уступает место изолированному субъекту и является фактически достаточно *неприглядным* со всем своим обаянием и отвращением на полюсах. Давайте проникнем в то, что пока не является “подлинным” и драматичным искажением нарциссической диады.

Более того, фобийные и психотические симптоматологии, которые проявляют непостоянство субъективных границ (я/другой, внутри/снаружи) предполагают агрессивное обаяние материнской личности. Во взрослом дискурсе мать появляется также в качестве отвратительного и обожаемого объекта. Она полностью защищена группой особых объектов, отвратительных и находящихся в анальной стадии, мобилизованных с целью охранять границы хрупкой целостности Эго в его кризисные моменты.

В связи с этим можно предположить, что библейский текст в книге Левит, изображая определенные границы падения нравственности (от шкур к пище, сексу и морали), осуществляет подлинную археологию пришествия субъекта. Здесь описывается его поистине деликатная и мучительная шлифовка, доскональная, от рождения к рождению, шаг за шагом, выход нарциссического синтеза в автономию, ни в коем случае не являющуюся “подлинной” в полной мере, а всегда чем-то незаконченным, всегда неуверенным в Другом.

Та интерпретация, которую я высказываю, проводит параллель между книгой Левит и предэдипальной динамикой выделения субъекта. Если эта интерпретация обоснована, то

она выражает, по крайней мере частично, катарсическую Ценность библейского текста в хрупких состояниях субъективности. Левит напоминает мне и помогает обрести себя там, где я теряю свою “самость”. Он осуждает мое неприятие, распознает мое беспокойство, мои телесные болезни, благоприятные или неудачные случаи моей сексуальности, компромиссы или мучительную суровость моей общинной жизни. Он является непосредственной границей моих внезап-

282

ных падений, *потому что в нем исследовано амбивалентное желание другого*, матери, как первого другого, которое находится в основе, *то есть, с другой стороны, того, что конституирует меня как существо, наделенное речью* (обособленное, обожествленное, общающееся). Библия — это текст, который нацеливает свое слово на мои неудачи, одновременно позволяя мне быть готовой к познанию их причин.

Можно ли допустить бессознательное познание? В любом случае оно конституирует меня, читателя или читательницу Библии, как обитателя границ: демаркационных линий, где разделяются и смешиваются моя солидность и хрупкость. Может быть, в этом-то и заключается сакральная ценность библейского текста: придать смысл этим кризисам субъективности, во время которых разбуженный желаемым объектом смысл ускользает от меня, и мое “Я” подвергается угрозе балансирования в индифферентности летального нарциссического синтеза.

Сакральная литература всех времен, может быть, никогда не имела случая подразумевать за различными формами жертвоприношений *убийство* как условие Смысла. В то же время она настаивала на спровоцированном головокружении, которым *синкретичное либидо* оказывает давление на смысл, в отношении которого либидо может злословить, отклонять и уничтожать его. Однако библейские бесчинства имеют определенное уникальное содержание: чтобы ты не убил, нужно изолировать тебя от собственной матери. Смысл гарантирует желание и сохраняет в конечном итоге желание смерти. Ты перемещаешь свою ненависть в сферу мысли, ты измышляешь логику под видом защиты от смерти или инстинкта самосохранения. Ее самодурство будет для тебя священным. Никогда и нигде лучше, чем в Библии, не наблюдается этого возвышения жертвоприношения в пределах языка, этого перехода или перемещения убийства в систему смысла. Более того, эта *система*, противостоящая *убийству*, становится местом, которое обостряет и впитывает все наши кризисы. Стержнем этой библейской операции является существование своеобразной концепции, которая должна быть *материнской*: Земля Обетованная, при условии, что ее покинут; желаемый объект, при условии, что от него отрекутся и его запретят; наслаждение и убийство, неотвратимая “мерзость”, осознание которой будет меня неотступно преследовать или которая является скорее удваивающим компонентом моего сознания. “Ибо руки ваши осквернены кровью / и персты ваши — беззаконием...” (Ис. 59,3).

283

Любовь еврейского народа к его Богу неоднократно подчеркнута в Библии, о ней там постоянно вопрошается, либо она выдавливается наказанием, когда является недостаточной. Но тексты Ветхого Завета немногословны относительно любви Бога к Израилю. Мы можем найти там только два подобных примера:

~ 2 Цар. 12/24,25: “И утешил Давид Вирсавию, жену свою, и вошел к ней и спал с нею; и она зачала и родила сына, и нарекла ему имя: Соломон. И Господь возлюбил его и послал пророка Нафана, и он нарек ему имя: Иедидиа (Возлюбленный Богом) по слову Господа”.

~ 3 Цар. 10/9: Царица Савская утверждает, что Яхве любит Израиль: “Да будет благословен Господь Бог твой, Который благоволил посадить тебя на престол Израилев! Господь, по вечной любви Своей к Израилю, поставил тебя царем, творить суд и правду”.

Христианская любовь перевернет ситуацию и будет утверждать, что Любовь снизошла к нам с небес еще до того, как мы узнали, что значит “любить”. Любовь ветхозаветного Бога по отношению к его народу выражается иначе. Та непосредственность, в которой он пребывает, не требует ни заслуг, ни оправданий: любовь, сотканная из предпочтений и выбора, определяющая любимого сразу как субъекта в подлинном смысле этого слова. Ветхозаветные библейские тексты на этом не настаивают, они наводят на мысль о существовании, намекают на то, что любовь эта непредставима. Можно увидеть здесь указание на этот факт, осуществленный через Нафана, который говорит о том, что Соломон любим. Более того, имя ребенка Иедидиа (Возлюбленный Богом) более не появляется в повествовании. Что касается второго отрывка, то здесь речь идет о чужестранке, которая говорит о божественной любви, выражаясь загадками...

Здесь мы касаемся центральной проблемы библейского Бога: он невыразим, невидим, непредставим. Тот факт, что эти его качества распространяются в особенности на его *любовь*, как это заметно в цитированных отрывках, является для психоаналитика той тропинкой, которая может помочь привести к решению такого сложного вопроса, как *запрет репрезентации* в Библии.

Предвосхищая всякое эдипово схватывание любви к отцу или любви отца, психоаналитик, выслушивая рассказы пациентов, устанавливает, какие из них рождены нарциссическими обидами или призрачным и тем не менее значительным

## 284

присутствием отца. Этот архаичный мираж отцовской функции, который вырисовывается на подступах к первичному нарциссизму, как гарантии крайней идентичности, мог бы быть назван Воображаемым Отцом. Тогда как его реальное существование кажется галлюцинаторным, он успешно подбирает ключ к кривой сублиматорных артистических способностей. Этого Отца, как условие Идеального Я, Фрейд определил как основу “первоначальной идентификации”, дав ему имя “Отца индивидуальной предыстории” (*Vater der personlichen Vorzeit*)<sup>7</sup>. Фрейд утверждает, что его восприятие “прямое и непосредственное” (*directe und unmittelbare*). Он уточняет, что такой отец является результатом слияния двух родителей и обоих полов. Непосредственность этого абсолюта, приводящего к тайному и ничем не



опосредованному схватыванию маленьким ребенком Отца-Матери индивидуальной предыстории, гарантирует его способность к идеализации. Вот что высвечивает скандальный отблеск теологических или антитеологических стремлений в философии. Известен, в конце концов, философский проект от Гегеля к Хайдеггеру, который обосновывает смысл бытия, интерпретируя непосредственный характер абсолютного присутствия, *Второго пришествия Христа*<sup>8</sup>. Тем не менее, однако, мы в силах констатировать, что эта двулика и бисексуальная прародительская фигура основателя символизма является крайней точкой, к которой может прийти психоанализ; в своих поисках он приближается к тому, что более уже не является нарциссизмом. В отсутствие чего, тем не менее, символическая автономия (и разделение субъект-объекта, которую она предполагает) является приобретенной.

Нулевой уровень символичности, этот Воображаемый Отец, который имеет много шансов быть отцом, желанным для матери (ее отцом для нее?), находится, таким образом, в центре очага, к которому стекаются все процессы, которые руководят также появлением объекта (на этом пути мы нашли *безобразное* и навязчивую идею разделения), но с *позиции субъективности* в смысле бытия для Другого. Преждевременное развитие этих структур личности, ее опосредствованное материнским желанием значение достигает того, что субъект испытывает его как неподдающееся репрезентации по эту или по ту сторону означającego арсенала, привнесенного эдиповым комплексом. Любовь библейского Бога не дает верующим повода для сомнений. Непредставимый, эфемерный, всегда незримо присутствующий здесь, он ускользает и подталкивает меня к выражению моего нарциссизма, подвергает меня опасностям и даже

285

страданиям и гонениям, чтобы оказаться достойной его. Не имеет ли он корней в этом неискоренимом, архаичном и основательном доказательстве, которое существует и покровительствует тем, кто его принимает, в доказательстве того, что существует доэдипов отец, *Vater der personlichen Vorzeit*, Воображаемый Отец?

---

### ***ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПСИХОАНАЛИЗ “ЕВРЕЙСКОЙ НАУКОЙ”?***

Интерпретация смысла священного текста в качестве переработки психических конфликтов, приближающихся к психозу, предполагает, как это будет отмечено в дальнейшем, повышенное внимание и даже определенную уязвимость психоаналитика перед библейским текстом. Почему психоаналитический взгляд, со времен Фрейда, непременно упирается в священное, а сказать конкретнее, именно в библейскую сакральность?

Можно было бы утверждать, что к этому побуждает сама интерпретативная позиция. Я слышу и интерпретирую молча или словесно речь, которая более не имеет смысла для своего собственного субъекта, и который поэтому невостребован. С удивлением, однако, я должна констатировать, что вплоть до наиболее драматичных расщеплений субъективной идентичности или лингвистических связей присутствие здесь смысла “живет” в анализируемых. Воображаемый Отец? Чей Отец?

Параллельно интерпретативная конструкция психоаналитика, который воспринимает это слово как трансфер или как контр-трансфер, подается также в виде основания возможного смысла (когда я сообщаю интерпретацию) или произвольного смысла, иначе говоря, эксцентричного (когда я ввожу молчание). Мое единственное желание оправдывает эту интерпретацию, безумную настолько, насколько это возможно, и эта интерпретативная конструкция является моим единственным способом (*единственным, ли?*) для того, чтобы вывести речь анализируемого из помрачения к некоей автономии. Я не пытаюсь здесь как отрицать кризисы, так и задерживаться на них, находя в этом удовольствие. Я предлагаю воображаемую конструкцию, которая играет роль безграничной и вечной истины. Вопреки позитивистской интерпретации, которая оценивает реальность, приписывая себе последнее, веское слово, психоаналитическая интерпретация — это воображаемый в качестве истины дискурс, который непременно получает особый статус фальсификации *текста*.

## 286

Фальсификации священного текста? Эта гипотеза отбрасывается сразу, что является привлекательным для рационалистов всех мастей, и психоаналитик становится немыслим даже, кажется, в Коллеж де Франс. Кроме того, быстро замечают, что интерпретационный психоаналитический текст ослабляет веру, психоаналитик становится подозрительным, он изгоняется из всех храмов и церквей. Почему?

Психоанализ не уничтожает “влечение”, подводя его под нормативную схему или пытаясь понять его по-своему, как часто об этом думают. Он действует напрямую, и это, действительно, так. Но он только лишь подрезает крылья Феникса Веры: *подчинения желаний чарующему объекту*, до крайности необъяснимому. От взгляда психоаналитика не ускользает то, что этот объект одевается в защитный убор Богини-матери, которая прибегает к нашим фантазмам относительно первопричины, вплоть до наших интерпретативных побуждений. Поэтому психоаналитик может только удаляться от Религиозной веры к вере в Богиню Разума.

Таким образом, психоаналитик прочитывает в Библии определенный подход, воплощенный в повествовании, прочитывает те симптомы, которые он интерпретирует. Однако этот стык с библейским повествованием приводит к точке бифуркации. В ракурсе Смысла, гипостазированного в Другом, аналитик утверждает интерпретацию: он свергает с престола этого Другого, Отца или Закон с его гипнотической властью.

Аналитик не отрицает, что интерпретативное желание, выходящее в никуда и лишенное фантазма другого, завязывается само в фантазме возвращения к матери. Поистине такая позиция за строгостью монотеизма обнаруживает навязчивую языческую материнскую идею, которая его производит. Тем не менее психоанализ только избегает ловушки архетипических джунглей в своем собственном садомазохистском наслаждении, касаясь причины подобного заявления, аккумулированного через невыразимый Объект (через отцовский Закон к материнскому очарованию). Придающий смысл аналитик, с течением времени, должен будет спилить сук, на котором он сидит. Ибо причиной веры является фантазм возвращения к матери, от которого в точном смысле отдаляет нас библейская вера. Из-за двусмысленности, с которой излагается иудейская история, она может быть дополнительно интерпретирована как наименее религиозная из религий.

Христианство неожиданно разбудило оборотную сторону веры, выставив на свет после долгого новозаветного замалчи-

287

вания этой темы анналы Девы Марии<sup>9</sup>. Можно было бы утверждать, в противоположность Фрейду, что присутствие в христианстве Девы Марии является если не поворотом к язычеству, то признанием скрытого образа сакрального механизма (всякого сакрального механизма), который, принимая для нас свой успокаивающий и устрашающий характер, оставляет нам только один путь спасения: веру в Бога-Отца.

Психоанализ есть нечто большее. Он выступает как “посткатолицизм”, когда скрупулезно анализирует, прежде всего, *смысл* как *фантазм*. В результате этого он усматривает за разнообразными фантазмами первородный фантазм — поклонение *объекту материнской любви*, причине вселенского возвращения. И наконец, он включает *свой собственный путь* в то же движение вечного возвращения. Опыт, который вновь воспламеняется, пройдя сквозь эту тройную петлю.

Итак, огонь разлагает все на составные части. Огонь Гераклита или Неопалимой Купины, огонь, из которого возгорается язык Исаии, или тот огонь, который нисходит в виде языков Пятидесятницы... Таковым представляется мне бытие, поистине судьба смысла в свете психоаналитического сеанса: полифункциональным, неразрешимым, пламенеющим и, несмотря на все это, Единым, препарированным и тем не менее сохраненным. Можно согласиться с тем, что он обязывает аналитика сжиться с библейской строгостью, с ее логикой и любовью, потому что этот огонь *существует* и не пожирает себя сразу. Он более не застит глаза: чтобы можно было усматривать здесь только огонь... Но как еще можно охарактеризовать данный момент?

Роль психоаналитика всегда отличается от библеистской, рационалистической, религиозной, позитивистской и является, к сожалению, в лучшем случае разочаровывающей или удивляющей своим вниманием к чему-то пустому. Этика конструкции исцеления строится не на надежде, а на огне языков. Что раздражает верующих, немногочисленную часть населения, вопреки общепринятому мнению? Психоанализ, говорит Фрейд, “выводит из себя” человеческие существа, он подталкивает их к противоречию самим себе...

Центральный пункт и камень преткновения этого копания заключается в щедрости безмятежного легкомыслия нескончаемого анализа, за которым всегда остается библейская логика. Отрицать силу ее остроты, чтобы эксгумировать тело; обойти Отца, чтобы расшифровать Мать или подавленное желание, которое легко приводит к чистосердечному антисемитизму, который клинически фиксирует больного в

288

материнском фантазматическом лоне зависимости или надежды. Бытие существа избранного, исключительного также труднопостижимо. Наоборот, можно найти удовольствие в ригористическом “математическом” чтении библейского текста, избегающем двусмысленности, и в особенности в той языческой части, сосредоточенной в материнской телесности, которую мы называли логическим желанием

монотеистического основания. Такое “научное” чтение приводит в аналитической практике к случаям истерии (у мужчин и женщин), стремящейся, как сказал бы Лакан, к параноидальной любви-ненависти к Другому. Не заметно ли это на примере возникших в последнее время расколов и сект?

Что делать?

Перечитаем еще раз Библию. Разумеется, с интерпретационной целью, но еще и для того, чтобы избавиться от наших личных фантазмов и наших интерпретативных психозов.

---

### Примечания:

Перевод Ж.Горбылевой статьи “*Lire la Bible*” выполнен по изданию: Julia Kristeva. *Les nouvelles maladies de l'ame*. — Paris: Fayard, 1993. С.173-189.

1. The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden, E.J.Brill, 1973.
2. Cf. Mary Douglas, *De la souillure*, Maspero, 1971.
3. Cf. J.Soler, “Semiotique de la nourriture dans la Bible” in *Annales*, juillet-aout 1973, p.93 sqq.
4. Цитаты из Ветхого Завета приводятся по Библии, изданной Московской Патриархией по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Российское библейское общество, Москва, 1993 (*Прим. переводчика*).
- 5 E.M. Zuesse, “Taboo and the Divine Order” in *Journal of the American Academy of Religion*, 1974, t.XLII. № 3, p. 482-501.
6. Cf. J.Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Seuil, 1980.
7. S. Freud, “Le Moi et le ca” in *Essais de psychanalyse*, p.200.
8. Cf. J.Kristeva, “L'abjet d'amour” in *Confrontation*, № 6, 1981, p. 123-125, repris in *Histoires d'amour*, Denoel, 1983, p. 53-65, Folio “Essais”, Gallimard, 1985.
9. Cf. J.Kristeva, “Herethique de l'amour”, in *Tel Quel*, № 74, hiver 1977, repris dans “Stabat Mater”, in *Histoires d'amour, op. oil.. p.295-327*.

---

**Юлия Кристева**

**ЗНАМЕНА НА ПУТИ К СУБЪЕКТУ**

Шестая глава Евангелия от Иоанна (написанная в 50-90-х годах) может быть прочитана как семиологическая дискуссия. Концепции знамений (signes), исходящей из мнений

“людей”, Иисус противопоставляет другую интерпретацию. Он включает эти знамения в возникающую теорию субъекта.

Эти “люди”, “они”, “Евреи”, со всей очевидностью, противостоят сообществу Иоанна. Историки спорят, принадлежат ли они Синагоге, будучи в ней инакомыслящими, являются ли они учениками Иакова — брата Иисуса, последователями Иоанна Крестителя или иудейско-христианской секты<sup>1</sup>. Но нас интересует не этот социально-исторический аспект. Заметим только, что для того, чтобы основать свою “Высокую Христологию”, Иоанн вступает в семиологический спор. Его повествование начинается с уподобления чудес, совершенных Иисусом, тем магическим знамениям, которые послужили основанием веры для верующих, живших в дохристианскую эпоху. Однако Иоанн переосмысливает эту магию, чтобы вписать ее в контекст другого понимания веры.

Проследим эти метаморфозы.

Поначалу Иисус является волшебником: “За ним последовало множество народа, потому что видели чудеса (signes), которые Он творил над больными” (Ин.6,2)<sup>2</sup>. Будучи щедро одарен определенной силой, он берет пять ячменных хлебов и две рыбы у маленького мальчика, распределяет их на пять тысяч человек и насыщает всех. Люди поверили в него: “это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир” (Ин.6,14). Наконец, “они увидели Иисуса, идущего по морю” (Ин.6,19) в Капернаум.

Однако в дальнейшем евангелист пытается придать иной смысл этим чудесам. Имеют ли они то же самое значение, которое прежде было известно “людям”, и о котором повествует Библия? Говорится ли здесь о простой реминисценции ветхозаветного эпизода “манны в пустыне”, данной народу при посредничестве Моисея? “Какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты

## 290

делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть” (Ин.6,30-31). Короче говоря, являются ли знамения Иисуса повторением ветхозаветных знамений, и если да, то по какому знамению его узнают? Здесь Иоанн создает через Иисуса новую семиологию. Поначалу, согласно евангелисту, знамение не является точным указателем для того, кому оно предназначено. Знамение выполняет свое назначение только в том случае, если оно отвечает сенсорным потребностям реципиента. Стало быть, необходимо признать телесные нужды (голод, жажду), ибо, отвечая им, “знамения” получают ту силу, которая придает им статус знамений. Используя речи Иисуса, Иоанн увеличивает сенсорное *дублирование знамений*. Он интерпретирует эти речи как произнесенные с целью удовлетворения жизненно важных нужд: “Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищите Меня не *потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились*” (Ин.6,26).

Итак, интерпретация Иоанном чудес Иисуса начинается с сенсуализма, затем переходит к оправданию потребностей (“Вы испытывали голод и жажду”, — говорит в итоге евангелист), что присутствует вплоть до символического центра Евхаристии.



Иоанн настаивает на том, что внешнее видение не исчерпывает многообразия вашего опыта относительно этих “знамений”. Перестаньте заворуженно взирать на внешнюю сторону того чуда-дара, который вы получили от Моисея-дарителя. Вместо того чтобы оцепенеть, перенеситесь... чуть-чуть в сторону от самих себя. Ибо вы не просто выступаете в качестве адресата этого чуда-дара, а вы *существуете*. Можно сказать, что вы существуете во времени и в пространстве моего повествования. В данный момент вы воспринимаете жаждущих, голодных, нуждающихся...

Исходя из этого, становится возможным второй сдвиг. Иоанн не забывает привлечь через эти чудеса с пищей, в которой вы нуждаетесь, необходимость перехода к Я, *необходимость полностью довериться этому Я*. “Я есмь хлеб жизни” (Ин.6,35). Кто этот “Я”?

“Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать(*sceller*) Свою Отец, Бог” (Ин.6,27).

Абсолютный субъект является “Сыном Человеческим”, но сохраняет и тесные отношения с Богом-Отцом. Разговор об *отцовстве* предполагает телесную генеалогию. В этой связи воспоминание о происхождении в контексте чудес-

## 291

знамений упорно ведет назад, к телу и ощущениям. Воспоминание об этом изнутри новой семиологии Иоанна включает и объединение составляющих компонентов в качестве физического тела.

Более того, термин “*sceller*” (скреплять, запечатывать)<sup>3</sup> напоминает о неразрывной близости репрезентанта (Сына) и репрезентируемого (Отца). С одной стороны, они — “копии” друг друга, подобно печати и ее оттиску, слом привычных устоев и его знамение, дар и его осуществление, жертва и ее принятие, осуществляемое через страдание. С другой стороны, глагол “*sceller*” содержит в себе смысловое отношение между двумя субъектами: Сын “означает” Отца, и этот смысл проявлен в *нас*, адресатах евангельского повествования. Так же, как Сын вверяется Отцу, так и вы доверяетесь Богу-Сыну. *Сигнификация* — это *доверие* к Другому, самому связанному с доверием к Отцу.

На этом тройном взаимоотношении зиждется *субъективная* интерпретация. Предсуществование смысла утверждается в личности Бога-Отца и за счет этой личности. Тем не менее скрепленный с ним Сын изначально соотнесен с этим величием. Его страстной путь, путь его субъективности есть путь разгадки этих различий во взаимоотношенности составляющих компонентов. В результате чего обнаруживается Предсуществование самого Иисуса: “Прежде, нежели был Авраам, *Я есмь*” (Ин.8,58).

Другими словами, нужно “прийти”<sup>4</sup> к Я не на основании “виденного” или припоминаемого знамения. Отныне знамение является *траекторией субъекта* и заменяет знамение-дар. В связи с этим можно процитировать следующий полемический отрывок: “Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес” (Ин.6,32).

Для соприкосновения с сигнификацией недостаточно одного визуального восприятия, чтобы обнаружить присутствие Дающего. Важно открыть то пространство, которое должно быть названо субъективным и которое через репрезентацию (визуальное восприятие) раскрывает подлинное доверие между мной и Отцом в *новом сокровенном внутреннем* пространстве [“приходящего ко Мне не изгоню вон” (Ин.6,37)]. “Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца” (Ин.6,36-38).

С открытием этого внутреннего и незримого пространства сенсорные основания семиологии Иоанна преобразуются

## 292

в интенсивное символическое измерение. Нет необходимости ни “видеть” Бога-Отца, ни “знать” то, что Сын есть хлеб с Небес, подобно тому, как все “знают” отца и мать Иисуса (Ин.6,41-46). Только тот, кто “пришел” от Бога, “видел” Отца [“Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца” (Ин.6,46)]. Визуальная *репрезентация* на сей раз заменяется психической (путешествие, родство) и одновременно символической (наделение смыслом): потому что человек *считает себя* смысловым содержанием знамения и рожденным Третьим (Отцом), к которому Сын относится с доверием и порождает веру других. Смысл, если он субъективен, восходит к этому доверию. Будучи любимым учеником Иисуса, Иоанн смог поставить веру и любовь в основание своей концепции сигнификации.

Где находится ключ к этой субъективной семиологии для сообщества Иоанна? В Евхаристии, через которую причастник приобщается “есть Плоти Сына Человеческого” и “пить Крови Его” (Ин.6,53).

Можно усмотреть за этой устной и символической ассимиляцией верующего Богу-Сыну мощную идентификацию участника Литургии с Абсолютным Субъектом. Более возвышенно Христос определяется как “скрепленный” (*scelle*) с Отцом через веру. Речь идет о фантазматической идентификации, которая мобилизует как образность, так и восприятие, и разворачивается вплоть до абстрактной сигнификации, венчающей этот путь. Кроме того, динамика этой евхаристической идентификации вызывает подлинное “пре-существование”, раскрывая различные уровни субъективного опыта верующего: чувство возвышенной любви, преобразование раздирающей ненависти в умиротворяющую веру и преобразование пороков в добродетели. “Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем” (Ин.6,56).

В идентификации между “мной” и “Им” опять происходит смещение, которое приводит причастника к разделению крестных страданий Христа, Абсолютного Субъекта и образца для подражания в представлениях верующих, а не только к получению его даров. Выражаясь семиологически, начиная с этого пароксистического взаимопроникновения “меня” и “Его”, которое совершается в Евхаристии, опытные дешифровщики знаков должны были бы, в свою очередь, трансформироваться в субъектов. Не собираясь принимать знаков Дающего, они становятся способными к расшифровке *его* роли, которую подтверждает бытие в свете *их собственной* идентификации.

Исходя из шестой главы Евангелия от Иоанна, польза от этой *субъективации знамений* двойная. С одной стороны, фантазматическая сопричастность бесконечному божественному смыслу открывает перед субъектом вечное интерпретационное время: можно сказать, что для него существует вечность. С другой стороны, символическая идентификация с Богом-Сыном, нацеленная на слово, имеет прямое влияние на тело. Знамения, имевшие значимость с самого начала, вновь обретают здесь сенсорную и аффективную основу. И наоборот, осознавая себя соединенным через слово с Абсолютным субъектом, верующий обретает воскресение своего собственного тела. Этот опыт телесного и сенсорного воскресения выступает как результат переноса — перехода к любви к Другому, мыслимому как обещание Воскресения и вечной жизни. “Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною” (Ин.6,57).

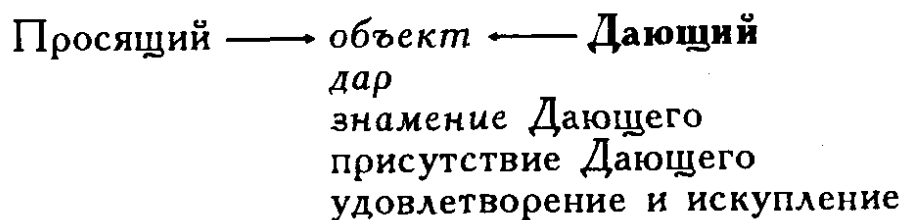
Однако этот эффект словесного возрождения является лишь оборотной стороной эффекта принятия смысла. Повествование Иоанна заканчивается отводом сенсорных знамений в пользу “духа” и “слова”. “Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь” (Ин.6,63). Уровень христологии Иоанна, в конце концов, очень *высок*. Она не признает телесного присутствия Высшего Субъекта. Все еще основываясь на идентификации христологии с эффектом литургического духовного возрождения, Иоанн укрепляет веру через идентификацию “Я” со смыслом Бога-Сына, скрепленного (*scelle*) (дающегося) в страданиях с Богом-Отцом. “И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего” (Ин.6,65).

Понятна трудность этого требования, которая выходит за пределы как рационального познания, так и фетишизма эзотерических сект. Отступление и измена не только возможны, но и предусматриваются: “С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним” (Ин.6,66).

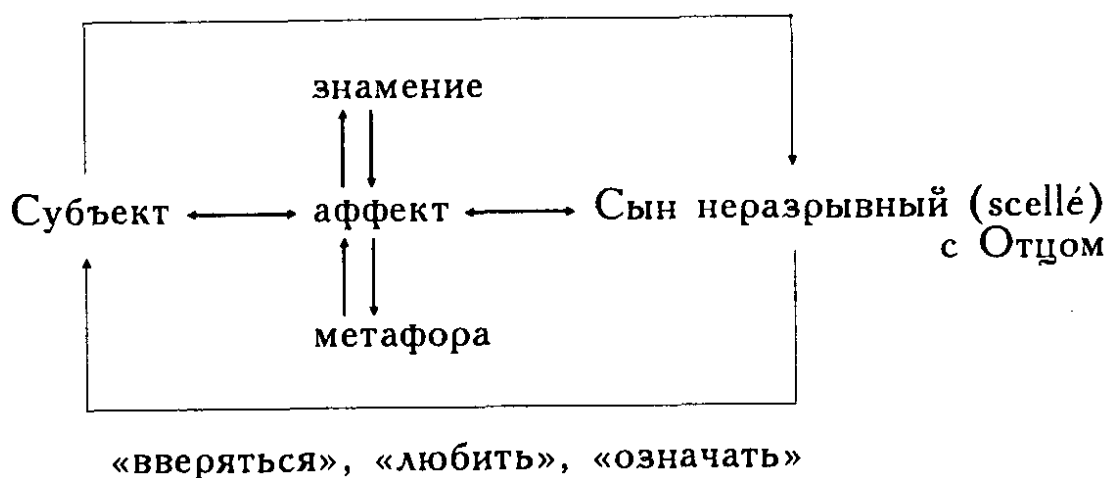
Тем не менее рефлексия Иоанна предлагает образцовый путь для психоаналитика — путь знамения-дара, подчиняющего “людей” власти Другого. Мышление Иоанна развивает двухуровневую теорию любви-идентификации (между Богом-Сыном и Богом-Отцом, между верующим и Иисусом) как основание полной субъективности, в лоне которой знамение перестает быть даром. В конце концов, чудо-дар удовлетворяет и убивает нужду, с необходимостью вписываясь в ограниченность возможностей перед лицом смерти (“не тот хлеб, что ели отцы, которые умерли”). Отныне

знамение действует как давняя пред-метафора: возврат к Отцу, воздействие на жесткость потребностей дают как новый импульс к бесконечной интерпретативной деятельности, так и возврат к телесной идентичности.

## 1-ая Модель знамения («людей»)



## 2-ая Модель знамения (Иоанна)



В конечном итоге две модели знамения открываются читающему этот текст: поставленная под сомнение первая и предлагаемая взамен вторая. С помощью Иоанна нам открывается новая динамика *сигнификации* — кольцевая (от собственной Самости к Другому), гетерогенная (смысл и аффект), бесконечная (интерпретация через игру). В этой динамике “дар” Сына его Отцу, смерть Иисуса включается

295

в веру (путь, любовь). Она сообщает новый импульс вечности смысла и жизни, не фиксированного ни на искупительной смерти, ни на смертоносной царской власти, в чем, собственно, и отказывает Иисус.

Эту циркуляцию можно назвать переходом. “Чудо” перехода Иисуса по морю является, в конце концов, одним из наиболее впечатляющих. Этот переход необычен: “лодка пристала к берегу” внезапно, и только одно воображение может следовать за Иисусом, идущим по воде... Можно вообразить, что этот переход нематериален.

Во всех обстоятельствах Иоанном подчеркивается внутренний христианский характер Иисуса-чудотворца. Начинается история, вехами которой являются Плотин, Отцы

Церкви, Декарт, Гегель и многие другие. Однако только открытия Фрейда, возможно, позволяют подойти ближе — *извне* к метафорическому переосмыслению таинства евхаристического слияния в ἐπιφανεῖα \_\_\_\_\_ (появление, пришествие) субъекта.

---

### Примечания:

Перевод Ж. Горбылевой статьи “*Des signes au sujet*” выполнен по изданию: Julia Kristeva. *Les nouvelles maladies de l'ame*. — Paris: Fayard, 1993. С.191-201.

1. Cf. Raymond E. Brown, *La Communauté du disciple bien-aimé*, Paris, 1983.

Превосходное исследование из недавних работ, касающихся Евангелия от Иоанна, принадлежит Xavier Leon-Dufour, “L’Evangile de Jean”, *Bulletin d'exegese du Nouveau-Testament in Recherche des sciences religieuses*, avril-juin 1985, N2, p.245-280.

2. Цитаты из Нового Завета приводятся по Библии, изданной Московской Патриархией по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Российское библейское общество, Москва, 1993 (*Прим. переводчика*).

3. σφραγίζω \_\_\_\_\_ (запечатывать) — деноминативный глагол от σφραγίς \_\_\_\_\_ (печать, отпечаток, знак). Этимология этих терминов точно не выяснена. Некоторые авторы выявляют в них смысл “треснуть”, “разорвать”, “сломать” (печать, заставляющая растрескаться глину или воск, когда ее прикладывают) или “нагревать”, “сжеживать”, находя в существительном смысл “трещина”. Насилие, взлом и созидание через деформацию могли бы быть также включенными в это семантическое поле, которое не было бы, следовательно, чуждым к тому, что касается “страстей”. Тем не менее “использование печати осуществлялось до греков в эгейском мире”, нельзя исключить и заимствование (Cf. p.ex. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*).

## 296

В латинском варианте в этой фразе шестой главы Евангелия от Иоанна вводится “*signavil*”, из которого и взято значение “sens” (смысл) в глаголе “*sceller*” (скреплять печатью), исключаящее другие возможные значения.

Можно добавить еще и употребление этого термина у Григория Назианзина в смысле “крещения” в сравнении с Павлом: “В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, *запечатлены* обетованным Святым Духом” (Еф.1,13).

*Thesaurus Craesae Linguae* отмечает, что через Стфрссуч, может обозначаться обрезание евреев как знак союза с Богом Авраама. 4. Некоторые уже высказывали утверждение о космическом характере откровения Иоанна: Иисус *приходит от Бога* (Ин 8,42; 3,19) или *сходит с небес* (Ин.6,38); он *приходит в мир* (Ин. 3,19; 12,46;

6,14; 11,27 и т.д.); он *возвращается туда, откуда произошел* (14,2; 12,28; 13,1; и т.д.); он *воскресает после Пасхи* (14, 16, 16-22 и т.д.) (Cf. Virgilio Pasquetto,



*Incarnazione e Comunione con Dio*, Rome, 1982, cite par Leon-Dufour, p.257).

Абсолютная сигнификация представляется в виде космического пути, процесса, который разворачивается и в котором можно мыслить как обозначения, так и способы перемещений.

---

*Юлия Кристева*

## **РЕБЕНОК С НЕВЫСКАЗАННЫМ СМЫСЛОМ**

### ***ВООБРАЖАЕМОЕ КАК ГРАНИЦА МЕЖДУ БИОЛОГИЕЙ И ЯЗЫКОМ***

Некоторые отставания в овладении языком или затруднения при изучении логических и грамматических категории могут иметь трудные для идентификации психологические причины. Еще труднее рассматривать их соматический уровень. Однако эти повреждения в структуре мозгового центра, даже когда они минимальные, затрудняют доступ к *символическому*, но дают ребенку возможность обширного и интенсивного использования *воображаемого*.

Я называю *символическим* речевые упражнения, основанные на логических и грамматических правилах диалога. Я называю *воображаемым* представление идентификационных стратегий, интроекцию и проекцию, мобилизующие телесное изображение меня и другого и использующие в качестве первостепенных процессы смещения (сдвига) и конденсации (сжатия).

Конечно, воображаемое является зависимым от стадии зеркала. Оно конституирует подлинный образ субъекта в период его формирования. Для этого оно мобилизует представления, предлагаемые ребенку в игре, всю гамму идентификаций: нарциссическую идентификацию, сопровождающуюся превосходством над материнским образом или редупликацией с ним, первичную идентификацию с отцом, благоприятным для “личной предыстории”<sup>1</sup>, вторичную идентификацию через эдипов комплекс и, как его вариант, истерическую идентификацию с фаллической ролью и т.д. Воображаемое — это калейдоскоп моих образов, исходя из которых формируется субъект высказывания. Но мы не должны забывать, что воображаемое простирает свое влияние вплоть до психических модальностей, предшествовавших зеркальной идентификации, то есть вплоть до *психических репрезентантов эмоций*, подчиненных изменчивым прави-

**298**

лам отклонения и ассимиляции, сжатия и сдвига. Можно высказать гипотезу о том, что этот воображаемый уровень *семиотического* смысла, в противоположность *лингвистическому* значению, ближе к специфическим репрезентантам влечения нижних слоев мозга. Таким образом, он может служить связующим звеном между этими слоями и корой головного мозга, которая управляет лингвистической реализацией, конституируя также дополнительные церебральные контуры, способные устранять возможные биопсихологические недостатки. Вот почему у ребенка, который не имеет активного

опыта символической коммуникации, и понимание которого пассивно и пунктуально, поскольку то, что он запоминает, является малодостоверным, воображаемое — это способ подхода если не к лингвистическому значению, то, по крайней мере, к более архаичным эмоциональным представлениям. Что касается их драматургии, которая не перестает существовать, продолжает мучить его или доставляет наслаждение.

Итак, я различаю, с одной стороны, *смысл эмоций и влечений*, упорядоченный первичными процессами, сенсорные векторы которых часто являются различными языковыми уровнями (звук: мелодия, ритм; цвет; запах и т.д.), которые я называю *семиотикой*, и, с другой стороны, *лингвистическое значение*, реализующееся в лингвистических знаках и их логико-синтаксическом упорядочивании. Отличаясь от семиотического уровня, этот лингвистический уровень делает неизбежными биологические и психические условия, дополняющие происходящее<sup>2</sup>. Конечно, воображаемое, понятое в смысле произведенного воображением или вымыслом, возникает из лингвистического значения. Оно неотделимо от логики и грамматики. Тем не менее лингвистическое осуществление имеет свои *психические предусловия*, которые удерживают меня в воображаемом, предусловия, являющиеся врожденными у некоторых детей, либо претерпевшие повреждение во время внутриутробной жизни или во время родов, и которые терапевт мог бы попытаться воспроизвести в качестве точного опыта того, что способно создать воображаемое.

Я сделаю еще один шаг. Трудности подхода к символическому, на которые я ссылаюсь и вследствие которых некоторые дети не имеют естественного и спонтанного доступа к значению, имея доступ к *смыслу*, являются поводами для депрессий, более или менее выявленных и имеющих большие или меньшие последствия для ребенка. Таким образом, депрессия в плане языка характеризуется неприятием символического<sup>3</sup>. “Язык не принимается в рас-

## 299

чет, ваши значения мне безразличны, я не являюсь вашим родственником, я отстраняюсь, я даже не сопротивляюсь вам, как делал бы ребенок с трудным характером, я не отсекаю смысловые связи, как сделал бы страдающий аутизмом, я умираю для вас, отграниченный непробиваемой стеной моего невысказанного смысла” — вот то, что мог бы сказать ребенок касательно “лингвистических проблем” и причины своего подавленного и замкнутого состояния. Ввиду отсутствия использования символического, маленький ребенок, удлиняющий свое младенческое состояние, замуровывается в склепе своих незначащих аффектов, сильно раздражающих его окружение, выводящих его из самого себя, либо находящих удовлетворение в этом тайнике, если только взрослые не способны улавливать потайные знаки его бедственного и регрессивного инфразыка. Далекие от того, чтобы страдать аутизмом и быть трудновоспитуемыми, такие дети скорее производят впечатление охваченных фобийным торможением, препятствующим доступу к речи, как будто бы язык вызывает у них страх, в то время как то, что в действительности внушает им таковой страх, может быть их депрессией от неспособности обслуживать себя, от непричастности к миру других говорящих, от вынужденного состояния быть “плохими говорящими”. Задача терапевта, таким образом, двояка. С одной стороны, он становится психоаналитиком, чтобы возродить желание (и услышать желание говорить), несмотря на торможение и депрессию. С другой стороны, он становится логопедом, чтобы искать *специфические* подходы к этому ребенку

(благодаря которому он понял, что “универсалии” не актуализируются универсальным способом) и чтобы помочь ребенку обрести лингвистические категории, которые позволили бы осуществить ему символическую реализацию своего субъективного существования.

Факт вовлечения когнитивных потребностей (в нашей терминологии символических) становится бесполезным. Кроме того, эта позиция критикует такую необходимость *смысла без значения*, в которой находится ребенок, вырабатывая в воображаемом семиотические предусловия перехода к речи.

В конце концов, это воображаемое построение позволяет осуществиться *субъекту высказывания*, что является психическим предусловием для перехода к языку.

Я хотела бы проиллюстрировать эти размышления несколькими короткими клиническими наблюдениями.

300

---

### ОПЕРА

Неврологические отклонения Поля были известны мне с самого его рождения. В возрасте трех лет он не произнес ни одного слова, если не считать вокалической эхоталии, в которой слабо различались псевдосогласные, не поддающиеся идентификации. Он не переносил разговора собственных родителей и, разумеется, запрещал терапевту обмениваться репликами с его матерью. Эти ситуации повергали его в драматичные состояния, с примесью скорее криков, слез, тоски, нежели злобы. Я могла бы интерпретировать эти реакции как эдипов отказ родителям в сексуальных связях и, в широком смысле, как отказ в любом вербальном обмене, предполагающем эротическое между двумя взрослыми, из которого Поль чувствовал себя исключенным. Эта интерпретация не только не была для него результативной, но и быстро показалась мне преждевременной. Я стала считать, что Поль отрицал означаемое сочетание, к которому он был неспособен, и *восприятие* (я должна была бы сказать рано развившееся *осознание*) этой неспособности обесценивало его, вызывало у него депрессию, его сковывал страх. Я решила общаться с ним и с его матерью при помощи того способа, который был в нашем распоряжении: при помощи *пения*. Те *оперы*, которые мы импровизировали и которые должны были бы показаться смешными для возможных зрителей, включали в себя *значение*, которое я хотела и которым мы хотели бы обменяться. Поначалу же они предполагали *смысл* репрезентантов аффектов и импульсов, закодированных в мелодии, ритме и интенсивности, которые были более (если не специально) понятными для Поля. “Иди ко мне”(до-ре-ми), “Как у вас дела?” (до-си-ля) и т. д.

Мало-помалу благодаря этой вокальной игре, многомерной в действительности (семиотической и символической), ребенок вышел из своего заторможенного состояния и принялся все лучше и лучше варьировать свои вокализы. Параллельно он начал слушать множество дисков и воспроизводить мелодии, затем постепенно слова. У меня было такое ощущение, будто бы я настраиваю музыкальный инструмент, свыкаюсь с

ним и вызываю отклик этого резонирующего тела, открывая все более и более неожиданные и сложные возможности.

Таким образом, при помощи оперы мы развили правильную артикуляцию песенных фонем, причем, по правде сказать, мы обошлись без техничной работы над произношением, основываясь на возможностях и удовольствии от

301

артикуляции и от восприятия собственного голоса на фоне мелодии. С тех пор уверенный в умении произносить в процессе пения, следовательно, с придыханием, со сфинктерами, с подвижностью, телесно, Поль принялся использовать фонемы, усвоенные при помощи оперы, в разговорной речи. Причем с такой артикуляторной точностью, на которую способны далеко не все дети. Певец становился говорящим.

Я не рассказала вам о той собственно психоаналитической работе, которую мы выполняли. Я сосредоточилась на том обстоятельстве, которое благоприятствовало возникновению языка.

---

### **“Я ИДУ, ПАПА”**

Определенные трудности возникли на следующем этапе, и воображаемое позволило их однажды устранить. Один пример из многих: *неразличение личных местоимений 1-го и 2-го лица, я/ты*. Эта путаница выдавала непосредственную зависимость Поля от своей матери. Участие молодой женщины, которая могла отделиться от своего ребенка — нарциссического протеза, будучи погруженной в депрессию, которую она испытывала из-за недостатков своего сына, явилось ключом в процессе лечения. Однако кульминационным моментом в различении *я/ты* будет идентификация Поля с Пиноккио (персонажем известной сказки), в частности, в том эпизоде, где маленький мальчик спасал своего отца Джепетто из челюстей кита Монстро. “На помощь, Пиноккио”, — умолял пожилой отец. “Я иду, папа, подожди меня, не бойся, я с тобой”, — ответил Поль. Эта история позволила ребенку избавиться от власти ненасытного кита, не быть больше жертвой. Более того, Поль взял реванш у отца. Теперь он мог сказать “я”, не чувствуя себя поглощенным или подвергнутым кастрации. Это “ты”, то есть знак, которым обозначали Поля — несчастного ребенка, “козла отпущения”, — относилось в сказке к другому. Другой “ты”, боявшийся, который сливался с плохой частью его самого и которого отныне он мог любить, этого несчастного... Ибо в сказке он был представлен как Джепетто, благодушный и талантливый отец. Хорошее “ты” заменило плохое “ты”. Используя эту идеализацию, другой “ты” смог отделиться от себя, от “я” и быть названным иначе, чем прежде. В то же время Поль получил доступ к роли героя, и только при этом условии он смог обозначаться через “я”, а не через “ты”, выходящим из уст его матери. Это “ты” также имело место, которое не путалось с плохим “я”. Это

302

было место другого (Джепетто), который мог выдерживать испытания, не будучи бессильным ребенком. Знакомое через несчастья с “жертвенной позицией”, это “ты”

обозначало, разумеется, роль божества в опасности, высшего и самого любимого (ты был другим героем, самым близким к герою), с которым герой Пиноккио мог общаться на равных началах, то есть как личность с личностью.

Необходимо сделать несколько выводов в связи с этими первыми сведениями относительно моих бесед с Полем, всего лишь краткие эпизоды которых я здесь воспроизвожу.

Если психоаналитики не являются логопедами, то я 'могу вообразить, что все логопеды приходят к функции психоаналитиков, когда они добиваются включения ребенка в языковое пространство. И я позволю себе отдать здесь должное этому цепкому и часто незримому психоаналитическому искусству, которое они практикуют, я полагаю, как основание того, что часто применяют в качестве простой техники механического обучения.

Речь — это сложный психический процесс, который не сводится к измерению, которое я назвала *символическим*, с грамматическими категориями и их соединением. Этот ансамбль содержит семиотическую модальность, которая неоднородна в языке. В языке разворачиваются психические репрезентанты эмоций и вместе с ними та драматургия желаний, страхов и депрессий, которые имеют смысл для самого ребенка, если ему не удастся вписаться в сигнификацию, определенную разговорным языком.

Чтобы услышать этот семиотический инфраречевой смысл, психоаналитик-логопед должен иметь оптимальный материнский слух. Я оказала доверие матери Поля, или, скорее, она убедила меня в существовании смысла у ее ребенка, так как она старалась понять его и отвечала, не находя взаимности. Я адаптировала ее слух и ее дешифровку этого смысла. Сегодня, в то время когда наука способна помочь почти всем женщинам, имеющим детей, попытаемся придать новый статус *материнской функции*, которая, несмотря ни на что (несмотря на функцию ребенка быть нарциссическим протезом, противофобийным объектом или временным антидепрессантом) приходит к утверждению обретения ребенком значения. В научении языку, материнскому в конечном счете, мать часто остается одна. Она рассчитывает на нас всегда, особенно тогда, когда неврологические проблемы осложняют переход смысла в значение, проблематичный для всех говорящих. В большинстве случаев мать дает нам смысл. Аналитикам остается найти лишь значение. Это значит, что наша роль является *пред-материнской*:

### 303

посредством идентификации с отношением между матерью и ребенком мы часто находим и опережаем смысл того, что не говорится. Благодаря нашей возможности слышать логику скрытых аффектов и заблокированных идентификаций, мы позволяем страданию выйти из его склепа. Точно так же означающее, которое мы употребляем, означающее разговорного языка, может перестать быть безжизненной и неусвояемой для ребенка оболочкой. Мы вкладываем силы в субъект, которому даем в итоге второе рождение.

Матери, которые оказались бы способными придать значение невысказанному смыслу своих детей, имеющих умственные недостатки, чрезвычайно редки. Это происходит



потому, что со смыслом сливается собственное изолированное страдание, настоящее или прошлое. Когда случается эта номинация, нужно искать помощи третьего, который мог бы содействовать (это может быть наша помощь, помощь отца или третьей личности), искать помощи того, кто привел бы саму мать к распознаванию, к определению и к устранению ее невыразимой депрессии, перед тем, как помогать ее ребенку пройти аналогичный путь. Ибо, даже если причины депрессии у одного являются, главным образом, биологическими, а у другого психическими, результат в той области, которая касается языка, является однородным: можно говорить о невозможности переводить в вербальные знаки психические репрезентанты эмоций.

---

## СКАЗКА КАК ПОСТАНОВЩИК ГРАММАТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

Воображаемое играет в реальности роль постановщика психических условий, которые служат основанием для формирования грамматических категорий. Воображаемое избегает языка, усвоенного порой через подражание или повторяющееся принуждение, проявляющегося как искусство применения “самообмана”. Несмотря на свое отставание, у Поля никогда не проявлялось симптомов личности “такой, как все”. Ребенок удивлял своей способностью использовать творческий потенциал всех своих результатов, поначалу скромных и находящихся ниже “его возраста”.

Наконец, *время* в воображаемом течет не так, как в слове. Это время одной маленькой истории, **μῦθος** \_\_\_\_\_ в смысле Аристотеля: время, в котором завязывается и разрешается конфликт, то есть то действие, которое может помочь состояться субъекту высказывания. Это — хитрое время, которое составляет вневременность бессознательного, *уто-*

304

мительные повторы вечного возвращения, может внезапно принести страдание или принять гневный облик. И наконец, оно привносит проблеск понимания, вопреки которому оценивают предшествовавшую интригу как ту, которая не проявлялась с самого начала в сумбуре невысказанного, — как скрытый замысел, как имплицитное продвижение к цели. Тем не менее во внутренних лабиринтах этого воображаемого времени столько темных ночей, ожиданий, ухудшений... До тех пор пока словесное (символическое) время имеет место, оно является линейным синтаксическим временем (*субъект/предикат*), в котором говорящий представляется как акт, являющийся актом суждения. Несмотря на то, что мы смогли услышать это ясно выраженное время в высказывании ребенка, не стоит забывать о том, что когда он путается, когда снова внезапно похищает у нас это синтаксическое значение, выражающееся в суждениях, и которое мы считали уже раз и навсегда достигнутым, то нам необходимо восстанавливать лабиринт воображаемого времени для того, чтобы вновь вживлять в него то, что сможет помочь ребенку выйти из того логического тупика, в котором он был заблокирован.

Поль употреблял правильно глагольные времена (настоящее, *прошедшее и будущее*) тогда, когда дело касалось спряжений или грамматических упражнений. Однако когда он рассказывал историю сам, то употреблял всегда *настоящее* время. Только наречие

свидетельствовало о том, что он хорошо ориентировался в этих *раньше, сейчас и потом*, но его собственное выражение глагольной системы еще не приняло этого различия. “Раньше я есть малютка, говорил он; сейчас я большой, потом я есть пилотом ракеты”. Категории глагольного времени оставались усвоенными абстрактно, так как он произносил их в спряжениях, но они не были творчески реализованы в речи мальчика. *Сказочные метаморфозы* подвели нас к привлечению *смены* времен в речи Поля.

---

## ***ЛЮБОВЬ РАЗМЕЩАЕТ ВРЕМЯ***

Одной из тех, кто нам помогла, была принцесса из сказки “*Спящая красавица*”. Принцессе было шестнадцать лет, когда она уснула из-за зловредной Феи; минуло сто лет; наконец, она пробудилась ото сна, благодаря любви принца, чтобы соединить с ним обаяние своей шестнадцатилетней юности, только уже в другом веке. Эта тема воскрешения, через которое очевидно мертвая личность появляется вдруг

**305**

прежней, но живой и переносящей свое прошлое за цезуру сна в новый контекст, удивительный и незнакомый, позволяет оценивать течение времени. Ребенок отождествляется с прошедшим детством Спящей красавицы (“она была”). Он отождествляется с нулевым, но цельным временем сна, представляющим еще и стагнацию настоящего момента, который поглощает его трудности, который не понимает, “спит” (“она спит”). И наконец он отождествляется со временем пробуждения, которое тождественно проекту будущей жизни, которая одновременно является уже реализованной (“ее воскресит любовь, она будет жить”). Здесь уже нет угрозы разлуки, а есть уверенность в восстановлении отношений в будущем, в ре-нессансе. Еще точнее, мне показалось, что это различие, произведенное через сказку между дырой-настоящим, умопомраченным настоящим (сном) и настоящим — точкой отсчета, рывком, актом и его реализацией (пробуждением), различие между уходящим в прошлое первым и вторым открывает будущую жизнь, которая будет для Поля подлинным существованием. Он зафиксировал прошлое и будущее, что позволит ребенку свободно перемещаться во временных категориях.

Заметим, что эти истории, структурирующие субъект и создающие предусловия лингвистических категорий, представляют собой истории любви. Задумаемся над этим, особенно тогда, когда перед нами появляется ребенок со своим невысказанным смыслом.

---

### **Примечания:**

Перевод Ж.Горбылевой статьи “*L'enfant au sens m-dicible*” выполнен по изданию: Julia Kristeva. “*Les nouvelles maladies de l'ame*”. — Paris: Fayard, 1993. С. 157-170.

1. Freud, “Le Moi et le ya”, in *Essais de psychanalyse*, 1963, p.200.
2. Cf. J.Kristeva, *La Revolution du langage poetique*, Seuil, 1974, 1-re partie.

*Жан-Люк Нанси*

**В ОТВЕТЕ ЗА СУЩЕСТВОВАНИЕ**

За что мы ответственны? Может быть, за возможные последствия от исследовательского зонда, путешествующего вне солнечной системы, или зыбкую конституцию Боснии-Герцеговины, за юридические проблемы, обсуждаемые через Интернет или превращение предметов африканских культов в произведения искусства, распространение СПИДа или возврат цинги, выведение морских агрикультур или телевизионные программы, общественное участие в поэзии или геноциды всех мастей и их интерпретацию, а может быть, за навязывание миру западного образа жизни? Об этом очень точно сказал Делез: “Мы ответственны не за жертвы, а перед жертвами”<sup>1</sup>. Наконец, мы ответственны за все, что можно назвать деятельностью или нравами, природой, историей. Мы есть — в этом мы постоянно убеждаем себя, по крайней мере, мыслители и писатели это говорят, — и это уже накладывает на нас ответственность за Бытие и Бога, закон и смерть, рождение и существование нас и всех сущих. Но кто мы? Мы — это мы поодиночке, насколько можно судить о границах индивида (с точки зрения мысли об ответственности, это определить труднее всего), и мы — это мы все вместе, поскольку нам известно лишь бытие-вместе (здесь ответственность порождает проблему выбора). Таким образом, неясности или апории этого знания тоже лежат на нашей ответственности. Наконец, что значит ответственность применительно к знанию или мышлению, ничем не ограниченная в пространстве и времени, в субъектах и областях применения, — все это тоже лежит на нашей ответственности: в конце концов мы ответственны не перед кем-либо, а сами перед собой.

Это не карикатура. Так могло показаться только из-за того, что не просто сконцентрироваться на этой ситуации, которую нельзя игнорировать, поскольку она ясно наличествует в нашем самосознании в данный момент. Ничто не может избежать ответственности, неразрывно связанной с самим существованием, которое мыслится как абсолютное ввиду того, что ни один авторитет или власть, ни один показатель смысла или бессмыслицы не подвластен судьбе (в более широком смысле, истории, року, провидению,

307

предопределению). Иначе говоря, нет такого приспособления, при помощи которого можно было бы измерить нашу ответственность, очертить ее границы и определить объем. И еще: если слово “судьба” должно всегда иметь смысл в том или другом толковании (в смысле трагедии или прогресса, спасения или катастрофы, освобождения или блуждания,  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ,  $\alpha\nu\acute{\alpha}\nu\kappa\eta$  \_\_\_\_\_ призвания или пути), то он должен смешаться со смыслом слова “ответственность”. Только безграничная ответственность находится в согласии с судьбой, бросая вызов всем аспектам самой судьбы.

В конце концов, есть ли вообще смысл у слова “ответственность”? Разумеется, безграничная ответственность готова разрушить любую реальную ответственность, перелагая вину с субъекта на субъект и так до бесконечности, примешивая долг в абсолютные и неуловимые отношения свободы и необходимости. Именно так создается двойная идеология обобщенной ответственности: с одной стороны, всегда более обширной ответственности коллективных органов, то есть — организаций, государств, рынков, сетей, систем, и, с другой стороны, ответственности, больше касающейся индивида, в силу которой нужно взять на себя заботу за работу и жизнь, личный досуг, отношения и окружающую среду. Эти системы связаны воедино. С одной стороны, слышится призыв к неразрывным связям, с другой — к разветвленной солидарной ответственности предполагаемых субъектов и, наконец, призыв к ответственности перед абсолютными субъектами разума и права. В конце концов обе стороны пересекаются и взаимно дополняются, а субъект ответственности ускользает и остается неуловимым.

Несомненно, что моральной, юридической и политической целью законодательства при изучении и расследовании инцидентов является определить с осторожностью (*“prudence”* — в древнем и основном значении этого слова, которое изначально имело смысл “ответственность”) степень возложенной ответственности. Необходима ответственность сверху донизу, тем более что мера ответственности заранее не дана и не запрограммирована. Пути *prudence* немногочисленны и четко не обозначены, а понятия “разумный” и “приемлемый” выступают здесь весьма посредственными и слабыми ориентирами. По сути дела, можно сказать, что в мире всеобщей виновности отношение к закону определено и регламентировано. В мире ответственности обязательства субъекта предшествуют и выходят за рамки закона. (В тот и другой мир можно включить греховный христианский мир, в котором больше осуждается грешник, чем сам проступок.) Исполнение ответственных

## 308

обязательств влечет за собой будущую награду и почести, но может и быть осуждено, если я возьму на себя ответственность за то, за что не имею права брать на себя ответственность.

Итак, попытаемся вновь постичь и соизмерить различные виды ответственности, а также ввести понятия ответственных лиц наряду с их обязанностями и обязательствами, без чего ни один законодатель не сможет определить степень ответственности *a priori*, в то время как наше самосознание в данный момент все же тщетно будет пытаться схватить обескураживающую безграничность ответственности, способную вызвать скорее страх, нежели беспечную веселость. “Ответственным” зовется существо, смеющее обещать: об этом заявляет Ницше, который, разумеется, первый заговорил о всеобщей ответственности человечества, ответственности без границ за человека и за мир<sup>2</sup>. Человечество становится здесь само-обещанием, касается ли это его современной истории или становящегося мира. Человек не является существом раз и навсегда *данным*, также как и существом, предсказанным или положенным кем-то другим или для кого-то другого, а существом, целиком самообещающим, способным “ручаться за себя *как за будущность*”<sup>3</sup>, говорит Ницше, и слово “себя” смешано здесь с этим обещанием, и тем самым возложена ответственность, предвиденная с точки зрения вечного закона: в этом — правда, странная, провоцирующая, резкая, безжалостная, как всякая правда.

Важно, что Ницше называет “философом” субъекта этой ответственности. Он пишет: “Философ, как мы понимаем его, мы, свободные умы, — человек, несущий наибольшую ответственность, ощущающий себя ответственным за тотальную эволюцию человечества...”<sup>4</sup>. Эту фразу можно прочесть двояко. Можно усмотреть в ней “тоталитарный” смысл и допустить, что под словом “философ” подразумевается в чем-то отличный, индивидуальный или коллективный образ, выражающий представление людей, по образу и подобию которого нужно создавать человека. Однако нужно понимать, что, названное или отмеченное здесь словом “философ”, не является формой и не смахивает на фантазм, а определимо лишь при помощи понятия безграничной ответственности, каковой является ответственность человека, чей образ не представляет собой нечто раз и навсегда данное, человека как “не установившийся животный тип”,

### 309

— как дальше пишет Ницше<sup>5</sup>. “Философия” в этом смысле не означает знания или веры, а означает ответственность за все, что не является знанием или откровением, за все, над чем не властна ни индивидуальная судьба, ни, в конце концов, даже понятие или значение.

Эти высказывания Ницше подчеркивают то, что может быть выделено в виде одной из наиболее мощных традиций современной философии, иначе говоря, ее традиции *par excellence* или первейшей добродетели, традиции, которая помещает на предел или вершину мысли акт обязательства по отношению к безусловному требованию, содержащему свою причину в себе самом, мысли, субъектом и объектом которой является человек.

Поистине таким выступает смысл кантовской свободы, и вместе с ней ответственности, субъект которой — “интеллигибельная личность” — существует сам по себе как “священное существо” и “рассматривает всяческий долг как божественное повеление”<sup>6</sup>. Долг рассматривать человека как цель, как конечное существо относится к вечному закону: человека нельзя определить при помощи чего-то другого, какой-то *заданной* рациональности или какой-то иной *природы*. Кантовский человек, потомками которого все мы являемся, — это человек, ответственный в своем бытии за себя самого как бесконечную цель.

Можно было бы рассмотреть более подробно, как эта мысль разворачивается и видоизменяется у Гегеля (у которого Разум не является ничем раз и навсегда данным и характеризуется как претенциозный и предпочитающий самого себя), Шопенгауэра, Кьеркегора, Маркса и Гуссерля (оценивающего философию как “абсолютную ответственность”<sup>7</sup>), Бруно Бауха или Николая Гартмана, Хайдеггера (онтологическое бытие-в-долге которого основывается на онтической модели ответственности<sup>8</sup>). — (Я вынужден прерваться и подчеркнуть, что можно много говорить о важности всеобщей мысли об ответственности в 20-х—30-х годах, сразу после окончания “мировой войны” и грядущей неизвестности, о распространении идеи ответственности, направленно требующей ответа и вызывающей глубокий и сложный спор с мотивами судьбы, истории или фатальности. Рассуждения Валери, например, хорошо свидетельствуют об этом). Наконец, ответственность интересует нас и с точки зрения развития мыслей Сартра



(точная цитата, которая может быть полезна для всех: “Стать ответственным за мир как если бы он был нашим творением”<sup>9</sup>), а также мыслей Бланшо, Адорно, Блоха, Левинаса, Джонаса и Деррида.

## 310

Идея, соединяющая воедино такое количество достаточно различных имен, двойка: с одной стороны, здесь преобладает тема бытия или существования, в итоге определяющихся через ответственность, с другой стороны, идея о том, что философия или мысль сами по себе являются ответственностью и, более того, “абсолютной” ответственностью. Слияние этих двух тем, безусловно, привлекает внимание и развивает наблюдение, начатое Ницше. Ответственность стала сегодня не только принципиальной и даже онтологической темой, а ей придается основное значение (ответственность целой истории, природы и культуры, и даже самого Бога у Ганса Джонаса). Более того, философия, способная осмыслить эту ответственность без границ, мыслит саму себя как осуществление архи-ответственности. Иначе говоря, мысль не дается изначально через чувственные образы или стиль, через знание или “концепцию мира”, а она выставляется вовне и в этот момент меняет свой тон и характер, принимая вид обязанности и обещания (или “предсказания” в смысле Блоха). Она утверждает, что в ней содержится и выражается с ее помощью именно это, и мысль не ограничивается репрезентациями или интерпретациями: полная ставка в рискованной игре. Выражаясь лингвистическим термином, данная мысль сама содержит в себе перформатив ответственности, которую она желает помыслить.

Могут возразить, что у философии всегда имелись какие-то претензии и что можно “философствовать” и по более ничтожному поводу. Но если философия обращается к утверждению самой себя и “перформатирует” себя ответственной, причем ответственной абсолютно, это означает, что она связывает себя со смыслом и, таким образом, со смыслом привходящим или будущностью этого смысла скорее, чем описывает и продуцирует смыслы, уже данные. Подобная философия скорее выставляется вовне, чем предлагает основание своих слов и суждений (их смысл или истину). Она неотделима от этого выставления, связана с ним неразрывно, созвучна ему, хотя и рискует своей репутацией.

Это — не просто ответственная мысль, которая определяется через “вот”.

Ответственность мысли конституирует одновременно содержание и акт, или, выражая это слегка игриво словами Гуссерля, — нозму и ноззис. Эта мысль может помыслить лишь ответственное обязательство: мыслить для нее не означает высвободить скрытые значения, а означает брать на себя открытие возможного смысла, непосредственно не данного, а обещанного, гарантированно-

## 311

го как грядущий, такого смысла, в компетенцию которого не входит “уверенность в завтрашнем дне”, а напротив, подверженность риску по причине неизвестности и непредвиденности грядущего. В конечном итоге непосредственно утверждается этот риск, где не может быть никаких гарантий, а лишь открытость ему навстречу.

Более того, эта мысль связывается обязательством и становится ответственной ради самой ответственности или содержания “принципа ответственности”. Репродуцируемая вновь и вновь изнутри себя, ускользающая в бесконечную перспективу, мысль связывается с обязательством ради значения самого этого связывания, что подразумевает ответственность и за абсолютное бытие, то есть ответственность за все и во всем, ответственность без границ, не являющуюся чем-то иным, повторим еще раз, чем ответственность самого бытия, всего сущего, Бога (Джонас) или “друг-задруга” (Левинас), бесконечности или абсолюта, вечности истины или ее сегодняшнего проявления.

Тогда вновь возникает вопрос: ответственность за что? Вопрос поставлен крайне остро, он преследует и не дает покоя, вновь и вновь заявляя о себе, так как содержится в недрах самой философии. Можно ли считать эту тему подлинным свидетельством философии, или же она полностью дисквалифицирует ее как идеологию, творящую иллюзию, чтобы скрыть существующий провал и разочарование в действительности? А может быть, стоит прислушаться к тому, что она говорит?

\* \* \*

В чем же заключается абсолютная ответственность, ответственность самой ответственности или ответственность за ответственность? В чем заключается чистая ответственность, не ответственная за что-либо определенное, ответственность не перед кем-то, а перед собой как перед всем иным, перед другим как субъектом ответственности, которая определяется не иначе, как аналог святости. Так было сказано еще во времена Канта, в концепции которого эта аналогия исключает всякую возможность выразимости и определения. Такая ответственность священна, но святость эта без рая и блаженства, без славы и благодати, без религиозной добродетели.

Мы опять возвращаемся к мысли, что ответственность — это ничто иное, как ответственность смысла, и что смысл значим тогда, когда он зиждется на ответственности. Этим я хочу сказать, что мы абсолютно ответственны за смысл

312

(смысл или истину, в данном случае это одно и то же). Однако смысл не является тождественным чему-то иному, за что я тоже могу быть ответственным (например, за управление предприятием или прочность стен, здоровье, счастье или чью-то жизнь), ибо сам по себе смысл зависим от ответственности смысла. Смысл доступен только через готовность отвечать за него: любой языковой акт, всякое изменение значений содержит антиципацию смысла, его обещание или гарантию того, что должно прийти к другому или к другому во мне, что должно войти в этого другого и стать смыслом только в нем, через него и для него. Таким образом, я не в состоянии располагать смыслом, как будто мне он доступен; невозможен гарантированный запас смысла, трансляцией которого можно довольствоваться, но я обещаю, я заявляю и предвосхищаю в сообщении смысл, который не есть и никогда не будет “вот” в виде законченной и представимой вещи, будучи всегда иным смыслом и смыслом по-другому, присутствуя как смысл на пути к другому даже внутри меня, эксплицирующий смысл бытия другому, выражаясь через него, рискуя не сотворить смысла или же исказить его у другого и остаться иным, измененным и чужим, существуя как смысл бесконечного-бытия-для-другого.

Что касается этой бесконечности, то нет смысла вне ответственности, взятой безусловно. Абсолютная ответственность пришла к нам вместе с абсолютной бесконечностью оснований и целей, вместе с моральным законом и звездным небом, вместе со смертью Бога и рождением мира, иначе говоря, вместе с существованием, вверенным нашей абсолютной ответственности. Никакие другие ценности, добродетели или супплекменты души, из которых некоторые создают профессиональную болтовню, не берутся в расчет. В них нет ни малейшего смысла, по крайней мере, нет преодоления видимых горизонтов.

Смысл бесконечно предвосхищается в другом, иначе говоря, что-то от другого, от ближнего бесконечно предсуществует во мне, и так у всех, без чего невозможно сохранить или фиксировать его развитие. Смысл не имеет управления или значения, но подвержен всевозможным изменениям и играет всеми отражениями знаков. То, что творит смысл, поистине всегда запредельно ему: будущее, встреча, произведение, событие, в силу которого будущее становится настоящим, когда встреча состоялась, произведение реализовалось, событие произошло; их собственный смысл также запределен. Можно предположить, что так случается, когда есть смысл жизни, когда он дан, положен

### 313

и доступен (будь то в виде формы жизни ребенка или справедливого общества), но смысл должен присутствовать в этой запредельности самого себя, по ту сторону жизни или самой справедливости, когда его еще нет в настоящем. Может быть, момент смерти позволяет иным способом правильно обнаружить смысл как отсутствие незыблемости через его возврат к другому. Смысл утверждается только через экспансивное и самоускользающее движение. Если хотите, он ускользает от собственного имманентного поражения или трансцендентного избытка.

Итак, структура смысла совпадает со структурой ответственности: он является обязательством, клятвой. *Spondere* означает брать на себя обязанности в ритуальной клятве<sup>10</sup>. В *sponsio* одного отвечает *ge-sponsio* другого. Ответ есть прежде всего обязанность возврата того, что нам поручено или чем мы обязаны миру, существованию, другим. Ручательство есть обмен гарантиями без гарантий, создание смысла одних в событии с другими. Своеобразный ритуал вердикта, без которого невозможны ни одно слово или взгляд. Когда отвечают “за”, отвечают также и “на” — на призыв, на приглашение, на просьбу или на вызов смысла. А дело в том, что, когда отвечают “на”, отвечают также и “за” — за обещанную гарантию смысла. Если у меня спросят время, я гарантирую, что назову его правильно. Если меня спросят о любви или о справедливости, я гарантирую бесконечность без уверенности в своих словах. То, что обычно называют словом “ответ”, является решением: речь идет о возврате обещания или обязательства. Смысл — это неотъемлемая часть многих из них, и истина с необходимостью налична в предложениях “между” и “с”.

Такова ответственность, составляющая наше бытие, а не навязанная нам как цель. Наше существование нераздельно с существованием ответственности. Мы существуем, по словам Хайдеггера, мы эк-зистуируем, мы выставлены друг к другу и вместе в — мир, в мир, который является ничем иным, как самим этим “выставлением”\*. Существование — это всегда ответственность существования. И тотчас же следует уточнить, что можно

добавить или применить здесь сложное слово “демократия”, но логика останется прежней.

Эта ответственность абсолютна и потому пуста. Пустота является ее истиной: открытием смысла. Эта пустота включает все, кроме небытия в нигилистическом смысле. Нигилизм утверждает, что нет никакого смысла, что вселенная смысла пуста. Абсолютная ответственность говорит о *вселенной смысла* то же самое: нет никакого данного смысла

314

(настоящего, доступного, оформленного, зафиксированного, положенного, гарантированного), и даже более того, смысл никогда не может быть данностью. Но она говорит, что существование связано с этим отсутствием данности, что придает смыслу всю мириаду возможностей, — и может быть, сам смысл и создается этими возможностями.

\* \* \*

Существует безграничная ответственность, так как, с одной стороны, имеется неограниченная взаимозависимость людей и вещей, природы и истории, информации и решений и, с другой стороны, субъект ответственности, то есть каждый из нас и мы все вместе, в каждом из нас содержится бесконечное количество компонентов структуры личности, уровней, способов коммуникации, взаимозависимостей. Таким образом, мы можем сказать вместе с Деррида, что “совесть *ограниченной ответственности* — это “*чистая совесть*”<sup>11</sup>, и “чистая совесть” — это отрицание совести. Ответственность “интеллектуальной личности” переименовывается с ответственностью мира. Мир ответственен за себя самого. И даже более того, мир — или совокупность обменов смыслами — и есть эта ответственность и ничто другое. Таким образом, мир конституирован само-обещанием посредством антиципации своего бытия и мировой истины. Но антиципация не означает здесь предвидения или предсказания будущего. Она, конечно же, включает предусмотрительность, но не содержит никакого провиденциализма. Она означает, что мир предшествует себе, превосходит себя, преодолевает себя, трансцендирует или трансгрессирует в смысл-мира, который является его истиной. Этот выход за пределы себя к иному, этот избыток другого в себе является смыслом и одновременно ответственностью. Один в другом и один через другого — это называется мыслью.

Речь идет о мысли как ответственным *практике* смысла, которая не предназначена для упражнений или философской дисциплины. Мысль рождается в ритуале истины, в обязательстве, ответ звучит как залог признания вопроса, он претерпевает проверку на качество и не перестает вызывать, “интерпеллировать”, как говорят сегодня, призывать к субъекту смысла, которым является каждый. Любой смысл представляет ценность ровно настолько, насколько он бесконечен, за пределами всяческой эгоичности, личностности, индивидуальности или сообществу.

315

Теперь даже само существование ощущает себя ответственным “вплоть до безответственности”, — как сказал Бланшо по поводу Батая<sup>12</sup> или Адорно выразил свои

мысли аналогичным способом относительно искусства<sup>13</sup>. Существование осознает свою ответственность за отсутствие ответа, в том числе и за тотальную свободу и рассеивание ответов. Нужно быть способными брать на себя обязательства вплоть до игр и шалостей, обещать упоение и ничего более.

Мы ответственны за смысл, который не является ответом значения, способным наполнить сообщение, послание или дар смысла, полагая цель в “вот” нашей ответственности. Так, например, Эрнст Тугендхат определил ответственность в сообществе через постановку вопроса о том, что можно было бы определить при помощи идеи “добродетельной жизни” и “приспособления (этой идеи) к модусу вопроса об истине” или модуса, согласно которому “перспектива блага открыта нам в знании незнания”<sup>14</sup>.

Можно быть уверенным, что никогда никакие крайние понятия — Бог или Человек, Знание или Справедливость, Власть или Счастье не преследовали цели отмены бесконечности смысла и абсолютного характера (безответственности. Сегодня мы совершаем решительное познание — познание не-знания, а также того, что всякое высшее значение означает вне самого себя ответственность крайней безответственности смысла. В конце концов, мы ответственны за безграничность и должны быть способными претерпевать и мириться с отсутствием всякого данного ответа и вечным возвратом молчания. Существование очень прочно связано с этим.

Это наиболее строгое и жесткое требование. Здесь присутствуют логическая, этическая, политическая строгость, а также ответственность мысли: не поддаваться захватыванию смыслом и не отождествлять его с собой, не ограничиваться его сообщением или воплощением, представлением или овеществлением, создавая теорию или движение интеллектуалов. А снова и снова связываться со смыслом без всякой уверенности, рисковать безграничностью смысла, беспрестанно и бесконечно воспроизводить его, чтобы понять, что единственной мерой для смысла является его безмерность. Для этого стоит отречься от важных поз и мелочных предосторожностей ответственных урокодателей.

Существование и демократия — эти слова не означают плоского горизонта достигнутой уверенности — демократическое существование не есть ни данность, ни режим, ни правовая основа. Это — равенство, требующее от мысли каждого ответственности абсолютного смысла.

## 316

Однако недостаточно только назвать этот смысл, который я надеюсь сделать понятным, и оставить в его собственной неопределенности, как если бы это было магическое слово. Тем не менее, это то слово, которому я доверяю, которое должно пригодиться и сегодня, как нечто не подверженное износу и обесцениванию. Таким образом, “смысл”, повторим еще раз, — не наличная реальность, а иллюзорное осуществление его чистой интенции. Смысл — это то, что возвращает нас друг к другу и оставляет нас друг с другом. Поэтому всегда существуют правила ответа:

не ответа на вопрос, который завершит исследование или ответит на просьбу, а ответа как возврата адресату. Другие обращаются к истине во мне, а я возвращаю это



обращение, обратившись к истине в другом. Столько говорилось, будто философия лишь ставит вопросы. Я могу сказать, что сегодня она думает только об ответе: но не об ответе-решении или ответе-вердикте, а о со-общении. В со-общении, которое является нашей со-ответственностью, нужен не тот, кто препятствует коммуникации, а, напротив, тот, кто ее устанавливает и дает новый импульс. Нужны голоса, нужно звонить во все колокола и приветствовать оригинальные решения. Нужны такие голоса, которые подлинно существуют в со-общении, в сотворчестве смысла. Демократическая ответственность есть ответственность подобного творчества. Это означает, что сама демократия не содержит ничего данного, никакого определенного смысла. Она в точном смысле ответственна за то, что не может быть данным: за *демос* или народ, за одних в со-бытии с другими.

---

### Примечания:

Перевод Ж. Горбылевой статьи “*Repondre de l'existence*” выполнен по изданию: *De quoi sommes-nous responsables?* Paris: Editions du Monde, 1997. P.37-50. Данный текст был прочитан в виде доклада на Форуме “*Le Monde Le Mans*” в 1996 году и опубликован в сборнике этого Форума.

1. *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris, 1991, p.103.
2. См. *Генеалогию морали I*, 2 и *По ту сторону добра и зла*, § 61. (Цитаты сверены с изданием Ф.Ницше, соч. в 2-х томах, т.2. Москва, “Мысль”, 1990. — *Пер.*)
3. *Генеалогия*, 11,1.
4. *По ту сторону...*, § 61.
5. Там же, § 62.

317

6. Метафизика нравов. Доктрина о добродетели, I, § 13.
7. См.: Заметки о Хайдеггере, С.62.
8. Бытие и время, § 58.
9. Истина и существование, С.63.
10. См.: Бенвенист, *Vocabulaire des institutions indo-europcennes*, II, 165., Minuit, Paris, 1969.

\* Употребленный здесь глагол “exposer” имеет значение “выставлять вовне”, а также “рисковать”, ибо говоря с кем-то, мы выставляем перед ним, раскрываемся, становимся доступными его наблюдениям или критике — идея о том, что существование фундаментально выставлено = доступно смыслу,

превосходящему существование, а не подчиняет его, для меня очень важна.  
(Данный комментарий сделан автором по просьбе переводчика).

11. *Du droit a la philosophie*, Galilee, Paris, 1990, p.108.

12. *L'Amitie*, Gallimard, Paris, 1971, p.326.

13. *Theorie esthetique*, Klincksieck, Paris, 1989, p.65-66.

14. *Conscience de soi et autodetermination*, trad. Rainer Rochlitz, Colin, Paris. 1995, p.297-298.

---

318

## СОДЕРЖАНИЕ

*Е.А.Найман, В.А.Суровцев.* От осмысления к чтению и письму ..... 6

### **I. ФЕНОМЕН И СМЫСЛ**

*В.А.Суровцев.* Интенциональность и практическое  
действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) .... 13

**М. МЕРЛО-ПОНТИ.** Пространство

*Перевод Е.А.Наймана и В.А.Суровцева.* ..... 27

**М. ДЮФРЕН.** О Морисе Мерло-Понти

*Перевод Ж.В.Горбылевой* ..... 96

**Э. ЛЕВИНАС,** Философская интуиция

*Перевод С.Б.Степаненко* ..... 110

**Э. ЛЕВИНАС.** Диахрония и репрезентация

*Перевод В.В.Петренко* ..... 141

**П. РИКЕР.** Кант и Гуссерль

*Перевод В.А.Суровцева* ..... 162

**А. КАМЮ.** Actuelles. Хроника 1944-1948

*Перевод С.С.Аванесова* ..... 194

### **II. ЗНАК И ТЕКСТ**

*Е.А. Найман.* “Сцена письма” и “метаморфоза истины”: Ж. Деррида — Ж. Делез ..... 205

**Ж. ДЕРРИДА.** Конец книги и начало письма

*Перевод Е.А.Наймана ..... 218*

**Ж. ДЕЛЕЗ.** Платон и симулякр

*Перевод Е.А.Наймана ..... 225*

319 *Содержание*

**Ж. ДЕЛЕЗ.** Лукреций и натурализм

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 241*

**Ю. КРИСТЕВА.** Душа и образ

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 253*

**Ю. КРИСТЕВА.** Читая Библию

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 278*

**Ю. КРИСТЕВА.** Знамение на пути к субъекту

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 289*

**Ю. КРИСТЕВА.** Ребенок с невысказанным смыслом

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 297*

**Ж.-Л. НАНСИ.** В ответе за существование

*Перевод Ж.В.Горбылевой ..... 306*

---

Главный редактор Е. Кольчужкин, Корректор В. Лихачева.

Сдано в набор 11.05.98. Подписано в печать 24.06.98. Формат 84x108 1/32. Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Печ. л. 10. Условн. печ. л. 16,8. Уч.-изд. л. 17,14. Тираж 1000. Заказ №332

Лицензия ЛР № 070405 от 14 августа 1997 г. Издательство “Водолей”, 634000, пер. Батенькова, 1

Отпечатано с оригинала-макета, подготовленного издательством “Водолей” Сибирское издательско-полиграфическое и книоторговое предприятие “Наука” 630077, Новосибирск-77, ул. Станиславского, 25

---

Сканирование Янко Слава [yankos@dol.ru](mailto:yankos@dol.ru)

<http://www.chat.ru/~yankos/ya.html>