

Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти

А.В. Дьяков

*Курский государственный университет, кафедра философии
305000 г. Курск, ул. Радищева, 33*

В статье предпринимается сравнительный анализ феноменологических концепций Жака Лакана и Мориса Мерло-Понти. Автор показывает, каким образом предложенная Мерло-Понти концепция интенциональности тела трансформируется в мысли Лакана.

В 1951 г. Мерло-Понти предлагал психоаналитикам отказаться от понятия бессознательного, обратившись к гештальт-теории. Этот совет сводился к тому, чтобы сделать бессознательное другой стороной сознания, а не какой-то «другой сценой», а его суть заключалась в отказе от какой бы то ни было феноменологии. Лакан, далёкий от гештальт-теории, принимает эту идею Мерло-Понти. Однако, упоминая имя Мерло-Понти, он, как ни странно, не ссылается ни на речь философа 1953 г., ни на его диалектику поведения.

Конечно, интерес Лакана к феноменологии был обусловлен не только дружбой с Мерло-Понти. Однако именно у Мерло-Понти он нашёл такую феноменологию, которая позволила ему выстроить своё учение о желании, не впадая в субъективный идеализм гуссерлианства. Это последнее было для Лакана чересчур «эгологическим», поскольку рассматривало трансцендентальное как чистую интенциональность. У Мерло-Понти он нашёл феноменологию, способную мыслить интенциональность тела. Мерло-Понти задавался вопросом о конституировании опыта и субъекта этого опыта с точки зрения генезиса (как выражается Б. Баас, «трансцендентального генезиса»¹). Он стремился выяснить, что представляет собой человек до разделения бытия на субъект и объект, ставя вопрос о до-эмпирическом.

Мерло-Понти выдвинул проект «экзистенциальной феноменологии», направленной на описание того, что лежит (в сартровской терминологии) между «для-себя» и «в-себе», т.е. между сознанием и вещью. Иными словами, он стремился выйти за пределы феноменологии и экзистенциализма, по выражению П. Рикёра, «преодолеть Гуссерля и Хайдеггера»². Во времена Мерло-Понти для обозначения такого положения использовали термин «интервал». Философ стремится разрушить ведущее к тупику понимание отношений между человеком и природой как диалектики субъекта и объекта. Диалектику он понимает как переход субъекта в объект и объекта в субъект, а также как открытие между диалектиком и его объектом отношения импликации.³ При этом человечество живёт в выработанном им же культурном мире, и диалектические переходы и импликации, таким образом, становятся непрерывным возвращением к самому себе.

© А.В. Дьяков, 2008.

¹ Baas B. De la chose a l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phenomunologie. Leuven: Peeters Vrin, 1998. P. 41.

² Ricoeur P. Merleau-Ponty: par-del Husserl et Heidegger / Lectures — 2. La contrite des philosophes. P., 1992.

³ СМ.: Merleau-Ponty M. Les Aventures de la dialectique. P., 1955. P. 85.

Мерло-Понти отверг альтернативу классической философии, формулировку которой незадолго до этого в очередной раз дал Ж.-П. Сартр: человек не является ни чистым «в-себе» (материальным телом), ни чистым «для-себя» (мыслящим существом, обладающим суверенной свободой). Разрешение этой антитезы возможно только «посередине», в незавершённом синтезе. Человек есть, таким образом, двуликий (а скорее — даже многоликий) субъект-объект, продукт-производитель, созданный-создающий и т.п. Отношения между вещью и сознанием в таком контексте становятся отношениями между сознанием и природой, которые контактируют только в той точке, где находится тело мыслящего существа — иными словами, там, где возникают отношения координации между интроцептивным и экстрацептивным восприятием. Таким образом, речь идёт о связях между душой и телом.

Человеческое (и не только) поведение, говорит Мерло-Понти, является не реакцией на стимул окружающей среды, но ответом на определённую ситуацию. Следует допустить, что не только человек, но и предметы «неживой» природы обладают некоторой «душой», т.е. способностью осознать ситуацию в качестве вопроса, на который следует дать ответ. Таким образом, «поведения» обладают смыслом. Эту свою натур-философию Мерло-Понти называл «философией структуры»¹. При этом понятие «структура» не тождественно тому, которое используют структуралисты, но аналогично понятию Gestalt. Природа для этого автора — «мир форм», выстроенных иерархически, в порядке нарастания их «категоричности»: физические формы, животные формы, человек. При переходе от природы к сознанию мы неизбежно сталкиваемся с проблемой восприятия, т.е. с вопросом о том, каковы отношения между «природным сознанием» и «чистым самосознанием»² (или, в гегелевской терминологии — между «сознанием-в-себе» и «сознанием-для-себя»). «Природное сознание» представляет собой «перцептивное сознание», т.е. «я воспринимаю», а «чистое самосознание» — «я мыслю». «Я мыслю» существует как данное само себе независимо от обстоятельств, тогда как «я воспринимаю» обязательно зависит от факта восприятия чего-либо. Поэтому душа относится к телу так же, как *cogito* — к *percipio*. Доказательство того, что «я мыслю» основано на «я воспринимаю», таким образом, означало бы доказательство того, что душа и тело (а значит — дух и природа) едины.

«Непосредственное» понятие ощущения смутно и ложно, и классический анализ, приняв его некритически, ошибся в отношении феномена восприятия. «...Ощущение должно искать, — пишет Мерло-Понти, — не доходя до качественно определённого содержания... Чистое ощущение — это переживание неразличимого, мгновенного и точечного "удара"». ⁴ Однако «чистое впечатление невозможно не только найти, но и воспринять и, стало быть, помыслить как момент восприятия»⁵. Когда мы хотим предпринять анализ восприятия, мы переносим объекты в сознание, совершая, пользуясь выражением психологии, «ошибку опыта», то есть сразу полагаем в нашем сознании вещей то, что есть, как мы знаем, в вещах. «Мы объединяем восприятие с воспринимаемым». И поскольку само воспринимаемое доступно только восприятию, мы не по-

¹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P., 1960. P. 143.

² Ibid. P. 241.

³ Ibid. P. 191.

⁴ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 25.

⁵ Там же. С. 26.

нимаем, в конечном итоге, ни того, ни другого. «Мы вовлечены в мир, и нам никак от него не оторваться, чтобы перейти к сознанию мира».¹ Таким образом, введение понятия ощущения в анализ восприятия направляет нас по ложному пути. Наука о восприятии как основании познания, каким мы его видим в традиционной теории, заводит нас в тупик. Мерло-Понти призывает вернуться к «жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нём мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира, вернуть вещи её конкретный облик, организмам — их собственный способ отношения к миру, субъективности — неотъемлемую от неё историчность, отыскать феномены, тот слой жизненного опыта, через который нам впервые даются Другой и вещи, вся система «Я — Другой — вещи» в момент её зарождения, только в нём мы могли бы вернуть к жизни восприятие, не подавшись на уловку, в силу которой восприятие забывает о себе и о собственной фактичности в пользу объекта, каковой оно нам представляет, и рациональной традиции, в основании которой *она* находится»².

Вещь может воздействовать на человеческий разум только в том случае, если она предоставляет этому разуму некоторый смысл, «проявляется» перед ним. В таком случае можно сказать, что вещь есть некий текст, который подлежит прочтению. Мы уже говорили о том, что, по Мерло-Понти, критикующему бихевиористскую теорию, организм ведёт со средой «дискуссию». Теперь он рассматривает феномены как высказывания. Поэтому и феноменология понята здесь как описание, которое не объясняет, но поясняет, т.е. воспроизводит в дискурсе то, что высказано прежде всякого дискурса. Таким образом, феноменология делает «я воспринимаю» основанием «я мыслю», а предикативную деятельность основывает на деятельности до-предикативной. Дискурс выражает то, что уже имплицитно содержалось в «немом» опыте.

Когда человек говорит «я мыслю», это означает, что он претендует на всеобщность: эта мысль не зависит от того, кто именно её мыслит, — и Иван, и Джон мыслят в равной степени. Однако, если оба они говорят «я воспринимаю», то заранее ясно, что воспринимают они не одно и то же, поскольку, как *minimum*, находятся в разных точках. Поэтому истина о воспринимаемом возможна только здесь и сейчас. Невозможно, как того хотели кантианцы, выявить всеобщие условия, определяющие возможность мира для любого «Я» — моего или чьего-то ещё. Необходимо поставить вопрос: «кто мыслит?». «...Лишь феноменология говорит о трансцендентальном поле, — пишет Мерло-Понти. — Это слово означает, что пред взором рефлексии нет и не может быть полного мира или множественности развёрнутых и объективированных монад, что она располагает всего лишь частичным видением и ограниченными возможностями. Вот почему феноменология является собственно феноменологией, то есть изучает явление бытия сознанию, отнюдь не предполагая, что его возможность дана заранее»³.

Мыслящий и познающий индивид в его телесности не может быть сведён к традиционной идеальной конструкции, именуемой субъектом познания. Рефлексия не может быть полной, говорит Мерло-Понти, она не может стать полным освещением объекта если, сознавая свои результаты, она не будет сознавать самое себя. «Мало занять рефлексивную позицию, укрывшись в несокрушимом *Cogito*, — надо поразмыслить над самой этой рефлексией, понять естественную ситуацию, каковой она, как сама соз-

¹ Там же. С. 27.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 95.

наёт, следует и каковая, стало быть, входит в состав её определения; мало практиковать философию — следует отдать себе отчёт в преобразованиях, каковые она привносит в образ мира и в наше существование»¹.

Наше тело ускользает от режима, который хочет навязать ему наука. «Союз души и тела не подтверждается печатью произвольного соглашения между двумя внешними сторонами, одна из которых — объект, другая — субъект. Он осуществляется ежесекундно в движении существования, — того существования, которое мы обнаружили в теле...»². Единство тела отличается от единства научного объекта. Даже в его сексуальности выявляется интенциональность и способность означения. Познать человеческое тело можно, только живя им, ежедневно переживая драму человеческого бытия. «...Опыт собственного тела противостоит рефлексивному подходу, который отделяет объект от субъекта и субъекта от объекта и который даёт нам лишь размышление о теле, или тело в идее, а не опыт тела, или тело в реальности»³. Тело не может стать объектом познания в силу своей нерасчленимости и невозможности быть представленным в третьем лице. Так же и осознание тела не может быть мышлением из-за своей неразложимости. Его единство всегда неявно и запутанно, оно всегда есть нечто иное, чем оно есть, поскольку уже и всегда есть такое и преображённое. Поскольку же тело сопротивляется рефлексии в силу своей неотделимости от субъекта, вместе с ним тьма окутывает и весь воспринимаемый мир. Мыслящее Ego не может упразднить своей сопричастности индивидуальному субъекту, который всякую вещь познаёт в своей частной перспективе. «Рефлексии не под силу сделать так, чтобы в туманный день я вообще перестал видеть солнце, не видел, что оно «встаёт», «заходит», чтобы я в своём мышлении отказался от культурного инструментария, подготовленного моим образованием, предыдущими усилиями, историей моей жизни»⁴.

Тело определяет способ данности вещей: «Вещь и мир даны мне вместе с частями моего тела, не в некоей "естественной геометрии", но в своего рода живом соединении, сравнимом или, скорее, идентичном тому, которое существует между частями самого моего тела»⁵. Поэтому, оставляя без должного внимания тело, эмпиризм и интеллектуализм допускают ошибку. «Объективное мышление пренебрегает субъектом восприятия. Дело тут в том, что оно оперирует с готовым миром, с миром как средой для всякого возможного события и трактует восприятие как одно из этих событий»⁶. Конституирование мира при этом понимают как простой формализм: к каждому понятию эмпирического описания добавляют указание на «осознание чего-то».

Вещи даны нам как имеющие «свойства» или устойчивые «особенности»⁷. «Единство вещи по ту сторону её устойчивых свойств не является субстратом, пустым X, субъектом с неотъемлемыми свойствами, а представляет собой единый акцент, который находится в каждой вещи, тот единственный способ существования, вторичным

¹ Там же. С. 96.

² Там же. С. 127.

Там же. С. 258.

⁴ Там же. С. 95.

⁵ Там же. С. 263. См. также: Al-Saji A. Merleau-Ponty and Bergson: (Bodies of expression and temporalities in the flesh) // *Philosophy today*. Chicago, 2001. Vol.45. № 5. P. 110-123.

⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 266.

⁷ Там же. С. 384.

выражением которого они являются»¹. Так, если галлюцинирующий больной видит дьявола, он «видит» также его атрибуты — запах, огонь и дым. Таким образом, константы восприятия приводят нас к реальным феноменам. Мы не исчерпаем смысл вещи, определив её как коррелят нашего тела и нашей жизни. Единство тела мы схватываем только в единстве вещи. Но вещь игнорирует нас и ставит проблему подлинного в-себе-для-нас. Нам дана не вещь сама по себе, но опыт относительно вещи, трансцендентность, следующая за субъективностью, «природа, которая просвечивает сквозь историю»². «Я заброшен в природу, — продолжает Мерло-Понти, — и природа является не только вне меня, в объектах без истории, она видима и в центре субъективности». Это означает, что «всеобщность и мир коренятся в сердце индивидуальности и субъекта. Этого не понять, пока мир будет считаться объектом. Это становится ясным, если мир предстаёт *полем* нашего опыта, если мы сами — не что иное, как взгляд на мир, ибо тогда самая открытая пульсация нашего психофизического бытия возвещает о мире, качество — это эскиз вещи, а вещь — это эскиз мира»⁴. «У Хайдеггера, а затем и у Мерло-Понти, — заметил Делёз, — трансцендирование интенционального свершилось в направлении Бытия, складки Бытия. От интенциональности к складке, от сущего к бытию, от феноменологии к онтологии»⁵.

Вечных истин нет, а факт истинности становится делом истории. В силу такой соотнесённости объекта с субъектом следует в описание объекта включить условия, при которых он дан субъекту. Мерло-Понти делает отсюда следующие выводы: поскольку воспринимающий субъект может иметь лишь частный взгляд на мир, следует признать этот мир незавершённым; поскольку история восприятия не закончена, человек как познающий субъект также незавершён; наконец, и Бог незавершён как бесконечная дистанция, отделяющая человека от ему подобного.

В своих поздних работах («Видимое и невидимое», «Проза мира») Мерло-Понти обосновывает причастность субъекта бытию через язык. Бытие языка заключается в опыте говорящего субъекта (от которого абстрагируется лингвистика). Основной показатель человеческого — самовыражение индивида, которое не только переводит в символический план результаты перцептивного опыта, сообщает их «другому». Мерло-Понти связывает лингвистический опыт с первичным восприятием, придавая языку онтологический статус, но, в отличие от Хайдеггера, французский философ считает, что субъектом лингвистического опыта является только человек. Введение акта говорения в понимание феномена наконец-то делает последний законченным.

Мерло-Понти говорит о «предоставлении смысла» вещью. Перед лицом незавершённого субъекта стоит незавершённый объект, причём они не совпадают друг с другом, как это было в классическом идеализме. По выражению В. Декомба, «философия восприятия осуществляет определённое смещение «я» к «оно» (*смещение*, которое некоторые повторяются — и понапрасну — представить как *преодоление* субъекта, тогда как совершенно очевидно, что речь здесь идёт о трансфере, переходе от личного субъекта к субъекту безличному и анонимному)... Если «я» скрывает в себе безличный субъект («некто видит», «некто рождается», «некто умирает», «некто начинает»), то то же самое происходит и с

¹ Там же. С. 409.

² Там же. С. 417.

³ Там же. С. 442.

⁴ Там же. С. 515.

⁵ Делёз Ж. Складки, или Внутренняя сторона мысли / Фуко. Пер. Е.В. Семиной. Под ред. И.П. Ильина. М., 1998. С. 143.

«мы»: и этот лишённый имени коллективный разум заполнит пропасть, разделяющую *в-себе* и *для-себя*¹. Исторический смысл у Мерло-Понти становится частью теории знака, что позволяет ему выйти за пределы альтернативы между вещью и сознанием. Мерло-Понти первым предпринял философское прочтение «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра: смысл существует не вне человечества вообще, но вне сознаний — между сознаниями, в символах. Смысл пребывает вне человечества, но для человечества. Символизм, с которым при этом приходится иметь дело, относится к порядку языка. Язык же, по Мерло-Понти, следует понимать как единство души и тела, данное в экспрессивном жесте. Жест ещё не является эксплицитным значением объекта, это смысл в зародышевом состоянии, однако мы многое понимаем по стилю письма или походке человека. Наши тело и чувства включают нас в мир и содержат основания для постижения нашей «культурной жестикюляции»². Таким образом, резюмирует В. Декомб, «язык эксплицитует историю, поскольку смысл истории заключается в том, чтобы быть историей смысла»³.

Говоря о том прочтении феноменологии, которое предлагает Мерло-Понти, следует помнить, что материалом для его построений послужили исследования Ж. Пиаже, А. Валлона и др. в области психологии развития. Схема тела выступает для Мерло-Понти как условие возможности и динамическая сила интеграции разрозненных ощущений в единый образ. Во времена Мерло-Понти психологи считали, что первоначальный опыт является сугубо интроцептивным, и только в 3-6-месячном возрасте ребёнок вступает в стадию, на которой возможна координация интроцептивных восприятий с экстрацептивными. Однако вскоре после смерти Мерло-Понти (1961 г.) был обнаружен ряд эмпирических фактов, показавших, что первоначальная неразличённость «Я» и «других» не является полной: эмбриональное представление о своём я (т.н. проприоцептивное Я) существует с самого рождения и на своём языке осуществляет довербальную коммуникацию при помощи поз и действий. Таким образом, и схему Мерло-Понти, построенную на данных современной ему психологии, следует пересмотреть⁴.

Мерло-Понти предлагает вернуться к интуитивному представлению о видимом и невидимом, чтобы уловить возникновение самого видимого, а самое главное — точки видения, происходящей не из тела, но из «плоти мира». Лакан склонен прочитывать это направление мысли своего друга в психоаналитическом ключе: «Ориентиры, предложенные им в области бессознательного — причём бессознательного в собственно психоаналитическом понимании слова, — позволяют нам заключить, что он шёл в направлении оригинального по отношению к философской традиции исследования, приближаясь постепенно к тому новому измерению мышления о субъекте, доступ к которому открыл, для нас с вами, психоанализ»⁵.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти пересмотрел свои феноменологические идеи. «Перцептивная вера» в то, что мы видим «сами вещи», говорит он, отсылает нас к глубинному пласту немых «мнений», имплицитно присутствующих в нашем существовании. Однако здесь немедленно возникают вопросы о том, кто такие «мы», что

¹ Декомб В. Современная французская философия. Пер. М.М. Фёдоровой. М., 2000. С. 71-72.

² См.: Merleau-Ponty M. Resume de cours. P., 1968. P. 59, 65.

³ Декомб В. Современная французская философия. С. 74.

⁴ См.: Meltzoff A.N., Gallagher S. The earliest sense of self and others: (Merleau-Ponty and recent developmental studies)//Philosophical psychology. 1996. Vol. 9. №2. P.21 1-231.

⁵ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). Пер. А. Черноглазова. М, 2004. С. 91.

такое «видеть» и что такое «вещь» и «мир». «Верно, что мир — это *то, что мы видим*, и что, одновременно, нам ещё необходимо научиться его видеть»¹.

Субъект восприятия, утверждает Мерло-Понти, всегда индивидуализирован; он всегда смотрит из определённой перспективы и из определённого «сегодня». При этом вещи, предстающие ему, никогда не являются полностью открытыми (мы никогда не видим все шесть граней кубика). Так что перспектива — не точка зрения субъекта, но качество самого объекта. Поэтому в опыт всегда включается то, что в нём отсутствует. Как заметил Делёз, «так же как видимое появляется между двумя предложениями, так и высказывание появляется между двумя вещами»². Мир незавершён, поскольку мы всегда воспринимаем его частично; человек незавершён, поскольку история ещё не достигла своего конца.

Лакан внимательно читал «Феноменологию восприятия», а посмертно изданную книгу Мерло-Понти «Видимое и невидимое» прочитал ещё в рукописи. В своей лекции 19 февраля 1964 г. он говорил о важности разработанной в «Феноменологии» проблематики функции формы — «функции, которую берёт на себя не просто глаз субъекта как таковой, а его ожидания, его движения, его хватки, мускульные и даже висцеральные его реакции — всё то, одним словом, из чего складывается его присутствие — присутствие, которое характеризуется его так называемой тотальной интенциональностью»³. Однако Лакан ищет своё Реальное не между видимым и невидимым, как это делал Мерло-Понти, но между глазом и взглядом, там, где заявляет о себе в зрительном поле влечение.

Для Мерло-Понти всего важнее была связь между *видимым* и *невидимым*, поэтому столь важное внимание он уделял осязанию. Лакан же искал «разделение» как таковое — раскрытие, расслоение, зияние или «дыру», т.е. топос чистого отсутствия, в котором утверждается субъект⁴. Поэтому его *объект а* не может быть эмпирическим объектом. Однако едва ли его можно охарактеризовать как трансцендентальный. Конечно, его можно мыслить как универсальную априорную структуру желания, однако его нельзя помыслить так же, как традиционная метафизика мыслит врождённые формы души. Это своего рода «сухой остаток» реальности, реальности предшествующий. По справедливому замечанию Б. Бааса, склонного заимствовать у Деррида термин «квази-трансцендентальный», «он функционирует как трансцендентальный, не будучи трансцендентальным»⁵.

A.V. Dyakov

Desire visible and invisible: Lacan and Merleau-Ponty

In article the comparative analysis of phenomenological concepts of Jacques Lacan and Maurice Merleau-Ponty is undertaken. Author shows how suggested by Merleau-Ponty concept of the body intentionality is transformed into Lacan's thought.

¹ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Пер. О.П. Шпарага. Минск, 2006. С. К).

² Делёз Ж. Портрет Фуко / Переговоры. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004. С. 142.

³ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). С. 80.

⁴ «Взгляд предстаёт нам не иначе, как в форме некоей странной, произвольной случайности — случайности, символизирующей собой то, во что наш опыт, на горизонте своём, упирается — того упущения, той нехватки, что ложится в основу страха перед кастрацией» (Там же. С. 81)

⁵ Baas B. De la chose a l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phenometnologie. P. 84.