

Беньямин и Мерло-Понти: язык/утрата/восстановление

Б. Флинн

*Empire State College, State University of New York
225 Varick Street, New York, NY 10014*

В этой статье я хотел бы в широком смысле этого термина возродить философию языка Беньямина, вот почему я прибегаю к её богословскому измерению. Обращаясь за помощью к Мерло-Понти, мы с вами зададимся вопросом: «Мог ли увидеть Беньямин что-то, что мы смогли бы расшифровать за пределами, или вне, богословской проблематики?». Затем, поскольку только этого недостаточно, я хотел бы вернуться к дискуссии о том, как эта позиция могла повлиять на политику Беньямина.

Проблема, к которой я хотел бы обратиться, вкратце звучит так: что следует из богословских аспектов философии языка Вальтера Беньямина? Богословские измерения в его философии языка и его философия в целом кажутся мне неопровержимыми. Начало было положено в его первой статье «Программа грядущей философии», где он писал:

Эта философия в ее универсальных элементах будет либо сама определяться как богословие, либо будет подчинена богословию в той мере, в которой оно содержит исторически философские элементы¹.

И позднее, в замечании о театре марионеток в его «Тезисах по философии истории», мы видим это присутствие богословской проблематики. Однако роль этих вопросов меняется в ходе его творчества. Более или менее восторженное принятие богословия Беньямином (а-ля Сюзан Хэндлман) неприемлемо для меня как неверующего; но и его отрицание (а-ля Поль де Ман), как чего-то навязанного нам Гершомом Шолемом, кажется мне невозможным.

В получившей известность статье «Неизменность богословско-политического?» Лефорт критикует ту легкость, с которой философы Просвещения отрицали богословский аспект политического. Он пишет:

Будучи верной по своему духу... эта философия, открывающаяся в религии, является способом описания и драматизации отношения человека к тому, что существует вне эмпирического времени и пространства, где он формирует отношения с другими... Как только мы соглашаемся, что человечество реализуется через открытие того, что создано не им, мы должны признать: перемены в религии должны толковаться не просто как символ того, что божественное есть человеческое изобретение, но как признак расшифровки божественного или, в случае проявления божественного, превосходства *бытия* над *явлением*².

В этой статье я хотел бы в широком смысле этого термина возродить философию языка Беньямина, вот почему я прибегаю к её богословскому измерению. Обращаясь за помощью к Мерло-Понти, мы с вами зададимся вопросом: «Мог ли увидеть Беньямин

© В. Flynn, 2008.

© М.Е. Богданова, перевод, 2009.

¹ Benjamin W. Program of the Coming Philosophy // Philosophical Forum. 1983–1984. Vol. XV. № 1–2. P. 49.

² Lefort C. The Permanence of the Theologico-Political? / Democracy and Political Theory. Transl. D. Macey. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1988.

что-то, что мы смогли бы расшифровать за пределами, или вне, богословской проблематики?». Затем, поскольку только этого недостаточно, я хотел бы вернуться к дискуссии о том, как эта позиция могла повлиять на политику Беньямина.

То, что Беньямин не был академическим философом, не должно привести нас, подобно Джону Штейнеру, к выводу о том, что «Беньямин не был философом в техническом смысле этого слова»¹. А равно и к тому, что, будучи «лирическим мыслителем», он лишь заимствовал метафоры из философии. Фактически, его рефлексия языка может быть истолкована как продолжающаяся критика представления о языке, укоренившегося в истории философии, а также в современной мысли, а именно, о произвольности отношений между означаемым и означающим и между словом и вещью. Давайте взглянем на его более или менее современную формулировку, представленную в «Курсе Общей Лингвистики» Соссюра, где подробно изложены импликации тезиса, интересующего Беньямина более всего. В этом тексте Соссюр показывает неизбежную связь между тезисом о произвольности отношений означаемого и означающего и диакритической концепцией значения. Если не существует мотивированных отношений между означаемым и означающим, то это значит, что слова могут иметь значение только на основании их различия между собой в пределах языка, рассматриваемого в качестве замкнутой структуры. Беньямин называл эту конвенционалистскую теорию языка «буржуазной теорией», но, как показал Родольф Гахе в своей статье «Сатурнинский взгляд и вопрос различия», такая концепция языка, по Беньямину, была бы мифической, поскольку может лишь создать подобную сети взаимосвязь, которой мы бы подчинялись как судьбе. Парадоксально, но позиция, говорящая, что язык есть система различий без позитивных терминов, также превращает язык в плотную сеть, способную воспрепятствовать росту различия как гетерогенности. Гахе пишет: «Любая сеть является в сущности мифической, поскольку она делает различие невозможным». В работе Беньямина постоянно присутствует оппозиция мифа и богословия. Его нападение на конвенционалистскую теорию языка имеет глубокие этические и политические последствия.

В 1916 г., в год выхода его статьи «О языке как таковом и о языке человека», Беньямин пишет своему другу Герберту Белмору: «Мы блуждаем во тьме... Я пытался использовать слова в моей борьбе; и тогда я узнал, что тот, кто хочет сразиться со мраком, кто стремится отбросить его глубочайшую тьму, должен принести собственный свет, и в этом величайшем событии в жизни слова — только этап». Цитируя это письмо в своей книге «Диалекты меланхолии», Макс Пенски разъясняет: «Если под тьмой подразумевается миф, то критическое озарение может “бороться” против мрака только пронизательной диалектикой, в которой форма и содержание мифа и мифического языка отказались бы от содержащейся в них мессианской истины»². Плотная ткань языка запирает «ворота, через которые мог бы вступить Мессия».

Именно к этому энigmatическому понятию изначальной истины, или чистого языка, я и хотел бы теперь обратиться. Эссе «О языке как таковом и о языке человека» начинается с сентенции: «Любое выражение интеллектуальной жизни человека можно понять как своего рода язык»³. Сначала может показаться, что Беньямин просто вводит

¹ Benjamin W. *The Origin of German Tragic Drama*. Trans. J. Osborne. L.: Verso Press, 1985. P. 22.

² Pensky M. *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst (Mass.): The Univ. of Massachusetts Press, 1993. P. 46.

³ Benjamin W. *On Language as Such and on the Language of Man // Reflections: Walter Benjamin (Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings)*. Ed. P. Demetz. Trans. E. Jephcott. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. P. 314.

широкое понятие языка, пользуясь которым, мы могли бы говорить о языке музыки или даже о языке тела, — идею языка как значащего выражения. Но вскоре становится очевидно, что его понятие языка еще шире, чем мы ожидали. Согласно Беньямину, язык присущ «абсолютно всему». Он пишет:

В живой и неживой природе нет событий, каким-либо образом не связанных с языком, потому что язык присутствует в сущности всего, сообщая ему ментальную сущность¹.

Здесь следует признать, что это «каким-либо образом», через которое все участвует в языке, заключается не в том, что язык проецируется на все, поскольку тогда язык возник бы в субъективном или даже в интерсубъективном плане. Ничто не могло быть дальше от мысли Беньямина. В своей «Эпистемокритической Прологии» он пишет: «Истина — это бессмысленная составляющая бытия... Истина — смерть для смысла»². Он отрицает интенциональность и в ее обычном волюнтаристском смысле, и значении, при-сущем ей в феноменологии Гуссерля, которые, как показал Деррида, неразрывны.

Макс Пенски утверждает, что отрицание субъективности Беньямином — это не просто философская позиция, а скорее виртуальная личностная obsессия. «Ментальная сущность» вещей сообщается в языке, а не через язык. Согласно Беньямину, «языки не имеют субъекта»³. Язык не следует трактовать как инструментальное выражение предмета; скорее «язык сообщает о лингвистическом бытии вещей», что говорит о том, что «язык в целом сообщает себя»⁴. Я трактую это не так, что весь язык является автореферентным, но что существует *логос* мира, что вещи имеют лингвистическую сущность. Для меня этот резонанс возник начиная не с Соссюра, а с Хайдеггера. Люди тоже наделены лингвистическим бытием; лингвистическое бытие человека — его язык. Если вещи являют человеку свою лингвистическую сущность, то мы должны задаться вопросом: как человек выражает свое лингвистическое бытие? И ответом может стать: лингвистическая сущность человека — в наименовании вещей.

Здесь Беньямин заявляет о своем отказе от конвенционалистской теории языка, которая говорит, что человек именует вещи, чтобы общаться с другими людьми. Он утверждает, что, если бы приняли эту «буржуазную теорию», отношения слов и вещей мыслились бы случайными, что привело бы к мифическим выводам, приведенным выше. Примем во внимание, что для Беньямина Человек устным актом именования участвует в процессе, с помощью которого Бог создает мир. «Божье творение закончено тогда, когда вещи получают свои названия от человека, который говорит только на языке имен»⁵. Человек, Адам, в раю завершил творение господне, назвав его. Язык — фундаментальное открытие. «Имя собственное — это общение человека с *творческим* словом Бога»⁶. Однако приравнивание названия к действительности реализуется в полной мере только в слове Божьем, и поэтому Адамово наименование на первичном райском языке уже является переводом.

Такой перевод с несовершенного языка на более совершенный и есть знание. «Объективность такого перевода, однако, гарантируется Богом. Поскольку Бог создал вещи,

¹ Ibid.

² The Origin of German Tragic Drama. P. 36.

³ On Language as Such and on the Language of Man // Reflections. P. 316.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 319.

⁶ Ibid. P. 324.

творческое слово в них прорастает в имя знания, так же как Бог в конце концов именуется каждую вещь после того, как она была создана»¹. В «Эпистемокритической Прологии» Беньямин в основном выдвигает такую же теорию языка, как у Платона, где идеи — настоящие имена вещей, название и вещь связаны непосредственно. «Идея высвободилась из сердца реальности в виде слова, возвращая себе право именования». Он продолжает: «В конечном счете, это позиция не Платона, но Адама, отца человечества и отца философии»².

Но этот райский язык — не тот язык, на котором говорим мы, поскольку нас отделяет Грехопадение. Беньямин интерпретирует Грехопадение лингвистически. Он обращается к архаичному мотиву, что Зло — ничто, отсутствие бытия. Как ничто оно не имеет названия. «Познание добра и зла, на которое соблазняет змей, не имеет названия»³. Оно появляется в момент Грехопадения, поэтому конвенционалистская теория языка «оправдана». С этого момента больше не существует мотивированных отношений между названиями и предметами. «Слова должны (теперь) сообщать *что-то* (нечто другое, нежели сами себя)»⁴. Непосредственные и мотивированные отношения между словами и вещами разрушены, и на их месте появляется суждение; но суждение не передает на знание о добре и зле. С тех пор, как зло стало небытием и не имеет названия, знания о нем не существует, поскольку знание — перевод названий. Грехопадение как медиация вводит абстракцию, разнообразие языков и произвольные отношения означаемого и означающего. Грехопадение налаживает молчание на природу. Великая беда природы в том, что вещи потеряли свои первоначальные названия, что они стали предметами, подлежащими «сверхобозначению» — это глубинные лингвистические основания всякой меланхолии. Быстрый рост названий — это условие существования мифа и суждения, понимаемое как привативная разновидность языка, как «мифическое происхождение закона»⁵.

Постадамовский язык становится (следует помнить, что Беньямин был читателем Лукача) второй природой. Он обретает статус иллюзорной автономии, как сказал бы Лукач, «объективной иллюзии». Задача восстановления состоит в том, чтобы проникнуть сквозь эту вторую природу, увидеть мельком, на мгновение, нашу актуальную ситуацию. «Цель философа в том, чтобы восстановить с помощью представления первичность символического характера слова, где за идеей признаётся самосознание, что является противоположностью всем внешненаправленным коммуникациям»⁶. Задача переводчика — разрушить иллюзорную автономию естественных языков, показав, что они отличаются не столько от других языков, сколько друг от друга, а также их отличие от чистого языка, содержащего эхо творческого слова Бога. Подобным же образом, цель коллекционера состоит в том, чтобы изъять предмет из мифической сферы обращения товаров, таким путем освободив его. «Что касается коллекционера книг, видимо, настоящая свобода для всех изданий наступает где-то на его полках»⁷. Задача рассказчика — спасти опыт от состояния, в котором «опыт упал в цене»⁸. Задача критика — завершить работу, включив чив ее в диалектику разрушения и освобождения. Задача революционера — противосто-

¹ Ibid. P. 325.

² The Origin of German Tragic Drama. P. 37

³ Reflections. P. 327.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 328.

⁶ The Origin of German Tragic Drama. P. 36.

⁷ Benjamin W. The Task of the Translator // Illuminations: Essays & Reflections. Ed. H. Arendt. Trans. H. Zohn. L.: Jonathan Cape, 1970. P. 64.

⁸ Benjamin W. The Storyteller // Illuminations. P. 83–84.

ять мифическому насилию божественным насилием. Согласно Беньямину, «мифическое насилие является законодательством, божественное — разрушением закона»¹.

Практически в любой сфере жизни, особенно в сфере языка, он противопоставляет мифическое и божественное, вторичное и оригинальное. Эта оппозиция всегда структурирована в терминах богословской проблематики, даже когда ссылки на богословие скрыты. Хотя сам Беньямин и не поддерживал марксизм, давайте кратко ознакомимся с «небогословской» подачей этой темы в сочинениях Маркса. В своей «Немецкой Идеологии» Маркс развивает критику левогегельянства и вводит общую теорию идеологии. В это время он разрабатывает теорию языка, во многом похожую на теорию Беньямина. Обозначив фактическое тождество сознания и языка, Маркс пишет:

«Производство идей, представлений, сознания *первоначально* непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются *здесь* еще непосредственным порождением их материальных действий» (*курсив наш — Б.Ф.*)².

И продолжает: «Сознание, конечно, *вначале* есть всего лишь осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды» (*курсив наш — Б.Ф.*)³.

Давайте обратим внимание на фразу «первоначально»⁴ в обеих цитатах. «Первоначально» язык направлен и является результатом нашего непосредственного контакта с чувственным миром. И только после этого он может отделиться от этих первоначальных и мотивированных отношений с действительностью. Согласно Марксу, грехопадение — это точка, где разделение труда становится разделением труда физического и интеллектуального. Опять же в «Немецкой Идеологии» он говорит: «С этого момента сознание может *действительно* вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь *действительного*, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию “чистой” теории, теологии, философии, морали и т. д.»⁵. Условием, обеспечивающим саму возможность существования идеологии, движения *от* языка реальности *к* нереальному языку жизни, является разрыв между физическим и интеллектуальным трудом. Его непоколебимость может стать обстоятельством, при котором разделение труда как естественный факт «превращается благодаря коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними»⁶. Через полную социализацию общества аннулируются произвольные отношения слов и вещей. В настоящий момент мы оставим открытым вопрос о том, трогало ли «старого турка», что его дочь, интересовавшаяся теологией, с симпатией говорила о Марксе.

¹ Benjamin W. The Critique of Violence // Reflections. P. 297.

² Marx K., Engels F. The German Ideology. N.Y.: International Publishers, 1947. P. 13–14 (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. С. 19).

³ Ibid. (С. 27).

⁴ В английском переводе в обеих цитатах Маркса звучит «at first» — примеч. пер.

⁵ Marx K., Engels F. The German Ideology. P. 20 (С. 28).

⁶ Ibid. P. 28 (С. 35). Дальнейшую разработку этого довода смотрите в главе о Марксе в моей книге: Political Philosophy at the Closure of Metaphysics. Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1992. P. 12–38.

Совершенно ясно, что Маркс и Беньямин обращаются к одной проблеме, но если кто-то говорит о дистанции между оригиналом и его разрушением, то обязан объяснить условия этого разрушения. Давайте же теперь обратимся к этому аспекту оригинала и его потери в философии Мерло-Понти. Его работы изобилуют восстановлением оригинального отношения к миру и языку, поскольку он критически подходит к современной картине мира и нашему месту в ней. В предисловии к «Феноменологии восприятия» он дает авторскую трактовку феноменологической редукции Гуссерля, положив конец ее идеалистическому аспекту. С его точки зрения, редукция не является возвращением к имманентности трансцендентального сознания; скорее это отступление, «чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное»¹. Осуществить редукцию для Мерло-Понти значит обратиться к необычности мира, обучению смотреть на него свежим взглядом. Таким образом, редукция — это условие всякого описания изначальных отношений с миром. Но мы можем задать вопрос: почему необходимо переучиваться, чтобы увидеть оригинал? В главе «Тело как объект и механицистская физиология», а также в главе «Тело как выражение и речь» он показывает, что воспринимающее тело и субъект речи сглаживают себя таким образом, что последний всегда может давать им натуралистически неверное толкование.

Восприятие — это процесс, благодаря которому перспективы постепенно приослабляются друг к другу через внутренний горизонт, куда последующее восприятие поступает, чтобы подтвердить обещание предыдущего восприятия. Позиция объекта уже предполагается и всегда открыта для ретроспективного опровержения. Мир как воспринимаемый объект двусмыслен и неопределен. Полностью детерминированный объект — это идея в кантианском смысле. И, будучи «одержимым этим бытием, забывая о перспективном характере опыта»², я устанавливаю детерминированный объект и таким образом двигаюсь от мира как системы открытых горизонтов к универсуму, завершенной и определенной цельности, где существуют отношения взаимной обусловленности. Так, я помещаю свое тело в универсум детерминированных вещей, находящихся в причинных отношениях друг с другом, и таким образом постигаю мир опыта как причинного продукта взаимодействия вещей с моим телом, рассматриваемым как вещь в универсуме. «Я вытесняю осознание того, что мой взгляд служил мне средством познания, и принимаю мои глаза в качестве частичек материи»³. Опыт сознания, таким образом, становится протекающим в третьем лице, это почти неизбежно, в этом есть «естественная тенденция» к установлению объектов. «И тем не менее, абсолютное полагание одного-единственного объекта означает смерть сознания, ибо оно сковывает всякий опыт, подобно тому, как кристалл, введенный в раствор, вызывает его мгновенную кристаллизацию»⁴. Таким образом, нам нужно вновь научиться видеть оригинал, чтобы извлекать его из глубин своего сознания.

¹ Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1962. P. XIII (Рус.: М. Мерло-Понти. *Феноменология восприятия*. Пер. с фран. А. Марков, Д. Калугин, Л. Корягин и др. СПб., 1999. С. 13).

² Ibid. P. 70 (С. 105).

³ Ibid. P. 70 (С. 105).

⁴ Ibid. P. 70 (С. 107).

Как показал Мерло-Понти, подобный процесс протекает в терминах языка. Он пишет:

Наш взгляд на человека останется поверхностным, пока мы не поднимемся к этому истоку, пока не отыщем под шумом слов предшествующую миру тишину, пока не опишем жест, который эту тишину нарушает. Речь есть жест, а ее значение — это мир¹.

Здесь также присутствует требование возвращения к истоку, сокрытому за своими собственными операциями. Мерло-Понти различает проговариваемая и сказанную речь. Проговариваемая речь — это действие, с помощью которого опыт преобразуется в слова. Однако отношение слов и вещей не является звукоподражательным, как это иногда у Беньямина, — бормотание мира, лишенного речи грехопадением.

Непроизвольные отношения слов и вещей у Мерло-Понти в жестикулярном смысле, «очень важном для поэзии», связывают слово с опытом мира. Такая оригинальная речь имеет способность институализировать себя, отделяться от давшего ему начало выражения. Эта «речь способна накапливаться и образовывать общечеловеческий запас»². Хотя в приведенной цитате Мерло-Понти и использует то же слово, что и Беньямин, — «болтовня», — с целью описания институализированного языка, в целом тон его дискурса несколько отличается от тона Беньямина. Он не печалится о потере. Скорее, в то время как институализация проговариваемого языка в сказанную речь формирует как условие всякой культурной жизни лингвистический мир с уже готовыми значениями, рождается определенная иллюзия. Слово, отделенное от источника, может показаться просто оболочкой для мысли, являющейся исключительно ментальной деятельностью внутреннего «я», существование которого Мерло-Понти всецело оспаривает.

В то же время, мы должны отметить, что в книге «Видимое и невидимое» его концепция языка претерпевает глубокие изменения, которые в этой работе мы не будем отслеживать. Однако оппозиция между оригинальным и приобретенным сохраняется и даже углубляется. В «Рабочих записях» Мерло-Понти отражает отношения между перспективой Ренессанса и натуральным восприятием. В некотором отношении его рефлексия мало чем отличается от рефлексии Беньямина в его «Программе грядущей философии», где последний критикует Канта и проект опыта как такового, представленного в качестве замысла Просвещения. Подобно этому Мерло-Понти говорит, что натуральное восприятие не структурировано в евклидовой перспективе и что «перспектива Ренессанса является культурным фактом». В противоположность такому культурно структурированному восприятию он предлагает возвращение к восприятию естественному и непосредственному. Здесь он задается вопросом: какое право я имею называть непосредственным оригинал, забытый до такой степени? Для Беньямина, как и для Маркса, непосредственность была утрачена в силу изначальной катастрофы, грехопадения, которое существенно изменило отношения языка и реальности и, таким образом, представило нам мир, который отчаянно вожделеет не преобразования, а оправдания. Следует принять во внимание, как Мерло-Понти отвечает на свой собственный вопрос. Он пишет:

«В тот момент, когда мое восприятие становится чистым восприятием, вещью, бытием...»³.

¹ Ibid. P. 184 (C. 241).

² Ibid. P. 190 (C. 247).

³ Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. Transl. A. Lingis. Evanston (Ill.): Northwestern Univ. Press, 1968. P. 213 (Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Пер. с фр. О.Н. Шпаги. Минск, 2006. С. 178).

Согласно Мерло-Понти, восприятие не является способностью; скорее это наше до-полнение к тому, что уже существует в мире. Также оно игнорируется самим собою — не воспринимается. «Забывание — последний объект Мерло-Понти», — сравнивает Руди Вискер такое отсутствие восприятия с неаутентичностью *Dasein*¹ в «Бытии и времени». Он убежденно заявляет, что, хотя аутентичность *Dasein* происходит от его толкования себя на основе вещей в мире, самоотрицание восприятия у Мерло-Понти более фундаментально. Это первая институция, «уже существующее», и ее самоигнорирование, говорит Мерло-Понти, — парадокс не человека, но бытия. Желание слиться с непосредственной явленностью оригинала никогда не исполнится. Он пишет, что то, что мы здесь предполагаем, не является возвращением к непосредственной явленности, согласованности, эффективному синтезу с существующим; поиск такой оригинальной цельности, втайне потерянной и утраченной вновь, аннулировал бы наши вопросы и даже подверг бы наш язык обвинению. Если утрачена согласованность, в этом нет ничего страшного; если Бытие сокрыто — это свойство Бытия, и никакое разоблачение не поможет нам постичь его².

Если возвращение к утраченной непосредственности невозможно, то как тогда можно противопоставить натуральное восприятие сформированному культурой? Только не с помощью возвращения к согласованности. Как пишет Мерло-Понти, «открытость бытию не существует ни для философии мышления и наших имманентных мыслей, ни, тем более, для философии ничто и бытия, так как в этом случае... бытие не является отдаленным, не находится на дистанции»³. Философия, или теология, имеет не такую долгую историю, чтобы препятствовать разрушению, но скорее способствуют ему. Если кто-то противопоставляет сформированное культурой и непосредственное, он же должен согласиться, как сделал Мерло-Понти, что «чистое» бытие просвечивает только на горизонте, в отдалении»⁴.

Переплетение тела и мира, Языка и Бытия, отношений речи и безмолвия, не являющихся противоположностью языка, должно корениться не в незапамятном прошлом, но скорее в самом способе нашего существования. Существует своего рода трещина, через которую происходит наложение и вторжение, поэтому мы должны сказать, что вещи проникают в нас, так же как и мы в них, и что язык проникает в бытие, а бытие — в язык. Действительно, Беньямин был прав, утверждая, что язык не является проекцией субъекта на индифферентный и безмолвный мир; однако я бы сказал, что распознавание вне его теологической позиции, как сказал Лефорт, есть «избыток бытия над явлением».

В книге «Око и дух» Мерло-Понти вводит оппозицию между бытовым видением и видением художника. Видение художника не добирается до первоначала, которое могло бы принести искупление бытовому видению. Скорее оно исследует изменение Бытия, скрытого в нашей «обсессии с Бытием», оно видит, что скрывает мирское видение в создании видимых *объектов*. Он пишет: «Чтобы увидеть объект, необходимо отказаться от видения игры света и тени вокруг него»⁵. Художественное видение изучает изменения, «происходящие в нас без нашего участия», переплетение видимого и невидимого.

¹ *Dasein* — философское понятие, использованное Мартином Хайдеггером в его известной книге «Бытие и время». Дословно этот термин переводится как «вот-бытие», «здесь-бытие». Обычно в философских текстах употребляется в значении «существование».

² *Ibid.* P. 121–22 (С. 101–102).

³ *Ibid.* P. 124 (С. 131).

⁴ *Ibid.* P. 123 (С. 124).

⁵ Merleau-Ponty M. *The Primacy of Perception*. Ed. J. Edie. Evanston (Ill.): Northwestern Univ. Press, 1964. P. 167.

В заключение я хотел бы наметить некоторые предварительные выводы о философии языка Бенямина и его отношении к политической философии, выраженных в его статье 1921 года «Критика Насилия». Как мы наблюдали выше, в своих размышлениях о грехопадении как о языковом событии, Бенямин говорит о «мифическом происхождении закона». Также в этой статье он представляет в качестве мифического легитимное насилие и насилие, связанное с сохранением этих законов; и так же, как он сопоставлял «буржуазную теорию» языка с теорией чистого языка, связанной с божественным словом творения, где существуют непосредственные отношения между языком и бытием, здесь он сопоставляет мифическое и божественное насилие. Он пишет:

Задача разрушения фигурирует снова в последнем прибежище, в вопросе о чистом непосредственном насилии, которое может остановить мифическое насилие. Также как во всех сферах Бог выступает против мифа, мифическому насилию противостоит божественное насилие. Последнее составляет его антитезу во всех отношениях¹.

Предельный антиномизм Бенямина состоит в его отрицании закона разделения, распада оригинала и в языке, и в политике. Революционное насилие, отрицающее всякие переговоры, является современным проявлением божественного насилия. Опять-таки «все вечные формы открыты чистому божественному насилию, которое миф исказил законом»².

В другой статье под названием «Разрушительный характер» Бенямин использует очень неудачные формулировки для характеристики деструктивного аспекта, работающего против мифа, — закона. Он пишет, что «его потребность в свежем воздухе и открытом пространстве сильнее всякой ненависти»³. Позиция Бенямина утонченна и изысканна, но измерение его мысли, исключая сферу разделения, Символического Порядка, делает ее, как и некоторые аспекты у Маркса, удобной для самых худших течений XX столетия. Лефорт показал, что одной из составляющих частей тоталитарной иллюзии является отрицание сферы закона, использование условного социального разделения.

Я закончил критическими размышлениями о политической позиции Бенямина, а не, допустим, интересными конвергенциями между аспектами «Доктрины о подобном» и концепции Мерло-Понти об отношениях идеи и видимого или представлением Бенямина о реверсии созерцания объектом, имеющим ауру, идеи, резонирующей с концепцией Мерло-Понти о нарушении видения, — потому, что сейчас в Европе и повсюду, когда возрождается пророческая и мессианская политика, мы должны избегать некритического использования мысли Уолтера Бенямина.

Перевод с английского М. Богдановой

Flynn B.

Benjamin and Merleau-Ponty: Language/Loss/Restoration

In this paper I would like to evoke, in broad outline, Benjamin's philosophy of language and what I take to be its theological dimensions. And then to ask myself, and you, with some help from Merleau-Ponty: «What might Benjamin have seen that we might decipher outside of, or beneath, a theological problematic?». Then, as if this were not enough, I would like to return to a discussion of how this position might have influenced Benjamin's politics.

¹ Reflections. P. 297.

² Ibid. P. 300.

³ Benjamin W. The Destructive Character // Reflections. P. 301.