Молчанов В.И.

Суждение и восприятие: вопрос о первоэлементах мира[1]

Жизненный мир – это место человеческих действий и потребностей, стремлений и препятствий, признаний и отказов и т. д. Если мы отклоняемся от функционально-причинных объяснений человеческого поведения в социальном мире и хотим представить его как многообразие феноменов – познания, воли, эстетической оценки или моральной позиции и т. д., может ли при этом восприятие, или воспринимающее сознание, быть той базисной структурой, на которой основываются как сами феномены, так и их дескрипция? Не лежит ли в основе познания восприятие («живое созерцание»), не стремится ли стремление к представленному в представлении или воображении, не оцениваем ли мы морально воспринимаемый или представляемый поступок, не говоря уже об эстетическом сознании, которое, как кажется, вообще не выходит за пределы сферы созерцания? Кажется, что восприятие – это фундамент, на котором стоит все мироздание сознания, по крайней мере, опыт на «первоковчеге Земля»[2].

Если, однако, обратить внимание на тот простой факт, что любое действие или поведение, любое бытие-в-мире так или иначе, явно или неявно, претендует на истину и нуждается в оправдании и самооправдании, то фундаментализм восприятия оказывается под вопросом. Претензия на истину – это прерогатива суждения, и в вопрос об истине и истинности решается в каждом конкретном случае также на основе суждений, в частности на основе суждений восприятия. При этом вряд ли можно говорить о восприятии в чистом виде как о позитивном и позитивистском окончательном верификаторе[3].

---

[1] Исследование поддержано грантом РГНФ «Философия Эдмунда Гуссерля: истоки, эволюция, основные проблемы», проект № 14-03-00641.

[2] См.: *Гуссерль Э.* Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М.: РГГУ, 2010.

[3] «Ворота Расёмон» Р. Акутагавы – пожалуй, лучший литературный пример того, как позиция направляет и определяет восприятие.

Возможен ли вообще отказ от суждений, пусть даже особого рода – суждений о существовании мира, в пользу восприятия, в котором, как предполагается, можно отыскать истоки любой смысловой конфигурации? Если восприятие господствует как в естественной, или обыденной, установке, так и в установке рефлексивной, возможна ли на основе восприятия исследовательская позиция в отношении обеих этих позиций? Достаточно ли выделить лишь две установки – обыденную и рефлексивную, чтобы определить генезис установки объективистской? Воспринимающее сознание и воспринимаемая предметность или судящее сознание и обсуждаемое положение дел – каждая из этих корреляций, в качестве основной, дает существенно иное понимание мира.

1. Позиции и трансформации

Если философия – это мышление о мире, то уже не с точки зрения силы и ее меры – оптимальной, познавательной или наименьшей. Единственная мера философии – мера смысла и бессмыслицы. В своем ценностном измерении философия – это проект мира с определённым адресатом; философ предлагает мир, предлагает разделить с ним в-мире-бытие или же навязывает созданную им систему понятий. В своем аналитическом и дескриптивном измерении современная философия – это исследование различных установок, первичных позиций в отношении мира, исследование их изменений, взаимовлияний, пересечений и т. д. В философии, однако, выделяются не только различные, но и радикально отличающиеся друг от друга установки – собственно философская и нефилософская – обыденная, практическая (затем и научная), зачастую обобщаемые как позиции здравого смысла.

Вопрос о различии и преимуществах здравого смысла и философского мышления обсуждается, с переменным успехом в пользу первого или второго, уже тысячелетия, начиная с досократиков. В XX в. Гуссерль попытался не только различить эти установки, но и определить пути перехода от обыденной, или естественной, установки к феноменологической, или рефлексивной. Вопрос о возможности этого перехода также обсуждается уже достаточно долго, причем позиция самого Гуссерля претерпела в свое время существенное изменение – от эпохé как моментального, картезианского «прыжка» к постепенному и поэтапному переходу. Нетривиальное решение этого

вопроса предлагает М. Мерло-Понти: «Величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции. Вот почему Гуссерль все снова и снова задается вопросом о возможности редукции. Будь мы абсолютным духом, редукция не составляла бы никакой проблемы. Но поскольку мы, напротив, пребываем в мире, поскольку наши размышления имеют место во временном потоке... нет такого мышления, которое охватывало бы всю нашу мысль» (VIII–IX, 13)[4]. Французский философ почувствовал опасность возврата феноменологии к абсолютному идеализму, своего рода башне из слоновой кости, разве что с историческим уклоном. Гуссерль, конечно, и не думал отгораживаться от мира посредством редукции, напротив, она должна была, по его замыслу, создать условие возможности исследования смысловой структуры мира. Однако радикальное различие установок, которое всегда подчеркивал основатель феноменологии, отнюдь не проясняло то, каким образом можно было бы исследовать обыденную установку с достигнутых благодаря эпохе феноменологических позиций.

Если невозможна полная редукция, что должна означать в таком случае редукция частичная? Или, может быть, речь должна идти не о частичной, но о частной, приватной редукции, не претендующей на общезначимость? Такой вариант также не следует отбрасывать безоговорочно. Означает ли неполнота редукции, что любое философское размышление так или иначе связано с обыденной установкой и даже фундировано в ней? Можно ли вообще совмещать эти две установки? Формально ответить на этот вопрос несложно: если мы имеем различие, но не радикальное разделение, то одно из различаемых всегда будет на переднем плане, а второе – на заднем. Иначе говоря, мы могли бы переключаться с одной установки на другую, не теряя из виду ту, которая отступает при этом на задний план. Сам Гуссерль предлагает в «Логических исследованиях» (далее – ЛИ) образ зигзагообразного движения. Мы действовали бы при этом примерно так же, как мы переключаемся при видении куба в различных проекциях или при распознавании лица или вазы, утки или зайца. Однако в реальности опыта это не приближает нас к решению вопроса, как докса может быть тематизирована в рефлексии: когда мы

[4] Здесь и далее указаны страницы французского (*Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., Gallimard, 1945) и русского (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999) изданий. Перевод цитат в большинстве случаев изменен.

видим лицо, то ваза не становится предметом исследования, напротив, она вытесняется из поля зрения, и наоборот. По всей вероятности, решение следует искать не через сопоставление выделенных Гуссерлем установок, но посредством выделения иных фундаментальных позиций, посредством проведения иных различий.

В этом плане позиция Мерло-Понти весьма продуктивна: она ставит по существу под сомнение возможность особой, всецело рефлексивной феноменологической установки, при переходе к которой все другие установки были бы исключены. Найти путь обратно, к якобы покинутой доксе из сферы чистой рефлексии, было бы, по меньшей мере, затруднительным, если не невозможным – возникала бы необходимость своего рода в обмирщающей процедуре. В результате радикального эпохе рефлексивная позиция превращалась бы в самоцель, и вместо того чтобы пользоваться созданным инструментом, нужно было бы постоянно исследовать и совершенствовать сам инструмент[5]. Однако, вопреки Мерло-Понти, невозможность полной редукции имеет своим истоком все же не ограниченность нашего разума, или сознания, но его избыточность. (Если бы мы были абсолютным духом, нам вообще не нужна была бы никакая редукция.) Многообразие установок, позиций, социальных ролей, настроений, убеждений, радостей и горестей и т. д., а также многочисленные переходы и взаимосвязи между ними, одним словом, многообразие опыта делает весьма сомнительной некую особую установку тотальной рефлексии, разве что в качестве метафизической предпосылки или методологического правила. Речь идет при этом не об отрицании возможности особого опыта – размышлений о смысле жизни, религиозных, моральных или эстетических переживаний, но о сомнении относительно всеобщего опыта (само словосочетание противоречиво), особой установки, которая могла бы стать исходным пунктом исследования многообразия человеческого опыта. Скорее под феноменологической позицией следует понимать умение переходить от одной установки к другой и описывать эти установки как изнутри, так и извне, причем из разного «извне». Сомнение вызывает и выделение

[5] Ирония Гуссерля в свой адрес показательна: в детстве, рассказывает философ, ему подарили ножик, который он все время оттачивал, пока этот ножик совсем не истончился. Разумеется, речь идет о феноменологии Гуссерля только в методологическом измерении; в работах Гуссерля мы находим великое множество дескрипций, относящихся к обыденной установке. Вопрос только в том, каков исходный пункт этих дескрипций.

только двух фундаментальных установок – феноменологической и естественной, или обыденной, куда попадали бы все установки, кроме феноменологической. Зачисление научной установки в естественную, уравнивание научной и обыденной наивности («Естествознание в своих исходных пунктах наивно») не ведет к прояснению ни научной установки, ни обыденной в прямом смысле слова. Поздний Гуссерль объявляет саму феноменологию трансцендентально наивной и ведет поиски более высоких уровней рефлексии и метода, что грозит, в конечном счете, бесконечным регрессом. Разумеется, Гуссерль признает практическую неоднородность естественной установки. В «Кризисе европейских наук» он даже применяет термин «эпохе» для обозначения перехода от одного вида практической деятельности к другой, однако все эти различные виды деятельности зачисляются в одну и ту же «естественную» сферу, а феноменологическое эпохе возвышается над всеми прочими своим радикализмом, который сродни, по Гуссерлю, религиозному обращению. Неудовлетворительность такой однородности лучше показать на примере, который выбирает сам Гуссерль: указывая на различие социальных ролей и называя их «профессиями» (мы являемся отцами семейств, гражданами государства, и для перехода от одной «профессии» к другой мы совершаем многочисленные эпохе), Гуссерль не замечает, что эпохе не предоставляет средств для исследования различных отношений между этими установками – от чрезвычайной близости до конфликта: гражданская позиция может быть несовместимой с отцовской, а может быть ей чрезвычайно близкой.

В мире естественной установки не признается, таким образом, иерархия: во-первых, обыденная жизнь уравнивается по существу с весьма важными социальными ролями и действиями, а во-вторых, автоматически-обыденные действия, которые можно было бы назвать естественно-обыденной установкой, смешиваются с объективирующей позицией, которая при определенных обстоятельствах возникает уже внутри естественно-обыденной установки и не является прерогативой новоевропейского естествознания.

Современная философия сближается с психологией и литературой в попытке описать изменения многообразных установок и многообразных миров. Однако философия проектирует и дескриптивно исследует мир не в его конкретном бытии, сосредоточиваясь на структуре, границах и базисных элементах мира, которые впитывают в себя уже осуществившееся конкретное существование, предлагая дальнейшие пути таких осуществлений.

Вопрос в том, чем отличается философская дескрипция от всех иных ее видов и типов? Дескрипцию, или описание, обычно противопоставляют объяснению. Процедуры объяснения подчиняются определенным правилам, а результаты объяснения выражаются в суждениях предикативной формы. Означает ли противопоставление дескрипции объяснению, что первая не имеет никаких процедур, не подчиняется никаким правилам и выражает себя в каких-то иных формах, нежели суждения? Как определить или описать дескрипцию? Не уходим ли мы при такой попытке в бесконечность, ибо должны будем затем описывать описание и т. д.? У Гуссерля дескрипция, как отмечал О. Финк, остается оперативным, или функциональным, понятием; она не тематизируется, не становится предметом анализа. При этом опять-таки возникает вопрос, предметом какого типа анализа должен быть анализ дескрипции? И снова нам угрожает регресс в бесконечное, и опять дескрипция ускользает от дескрипции.

Обсуждая проблему внимания, Мерло-Понти подвергает критике как эмпиризм, так и интеллектуализм, для которых, при всех различиях, внимание – это общая абстрактная функция, готовая, как прожектор, осветить все, что попадает в его поле. Примерно также толкуется обычно и дескрипция – как общий метод, приложимый к любым объектам. Разногласия касаются только того, является ли дескрипция лишь начальным этапом или же основным методом исследования. Может ли быть дескрипция независимой от своего предмета, иначе говоря, существует ли «чистая дескрипция», пригодная для описания любого предмета, данности, ситуации, переживания и т. п.? Вслед за Ф. Брентано, Гуссерль называет в первом издании ЛИ свою теорию сознания дескриптивной психологией. В «Идеях I» и во втором издании ЛИ он отказывается, как известно, от этого термина и отдает предпочтение «чистой феноменологии», «чистому сознанию». Не являются ли эти терминологические и содержательные изменения своего рода попыткой оторвать дескрипцию от ее предмета? Термин «дескриптивная психология» указывает на свой особый предмет дескрипции – на психическое, или, более определенно у Брентано, на психические феномены. Описание психических феноменов существенно отличается от описания феноменов физических. Речь идет здесь не о выделении общих свойств уже идентифицированных предметов, но о выделении функций актов сознания, благодаря которым предметы могут быть различены, идентифицированы и подвергнуты сравнению. Дескрипция актов сознания предполагает

их радикальное отличие от предметного мира, которое удостоверяется не извне, но изнутри – с помощью «внутреннего восприятия». По существу, Брентано предлагает набросок мира с его иерархией трех классов, если угодно, регионов, психических феноменов, с его внутренним критерием различия этих регионов, с его внутренним единством без какого-либо объединяющего внешнего фактора. Дескрипция как акт сознания исходит из акта внутреннего сознания – внутреннего восприятия и, так же как внутреннее восприятие, является суждением, констатирующим различия. Можно ли во внутреннем суждении утверждать, что первичным психическим феноменом, или первичным элементом мира психического, является представление, а не суждение? Внутренне мы можем только констатировать, что осуществляется тот, а не иной акт сознания. Мы можем утверждать, например, что в данный момент мы представляем себе нечто, а не судим о нем. Но отсюда не следует непосредственно, что «представление лежит в основе всех психических феноменов»! Аргументация Брентано и Гуссерля такова: нельзя о чем-либо судить, а также эмоционально переживать, не представив это что-либо. Речь идет при этом не о представленном в представлении, но о самом акте представления: первичным актом является акт представления, на нем надстраиваются акты суждения и душевных переживаний. Можем ли мы это утверждать на основе внутреннего восприятия? Мы имеем здесь дело скорее с умозаключением, предпосылки (посылки) которого нужно еще выяснять. Впрочем, предпосылка известна: допущение самотождественного объекта, который может быть представлен, обсуждаем, любим или ненавидим. Первичным актом, исходя из этой предпосылки, должен быть объективирующий акт (как его в дальнейшем обозначит Гуссерль), или акт представления (у Брентано). Иначе говоря, первичный акт сознания, или базисный психический феномен, должен конституировать объект: быть представленным и быть объектом суть синонимы. Такова, на первый взгляд, парадоксальная ситуация: в суждении утверждается, что суждение не есть первичное отношение к миру. Однако парадокс разрешается просто: во внутреннем суждении речь идет только о констатации осуществляемого акта сознания (психического феномена), а суждение о том, что представление, а не суждение лежит в основе всех актов сознания есть результат, вывод, реконструировать который можно следующим образом: субъект направлен на объект, быть объектом – это быть

представленным, следовательно, направленность на объект есть не что иное, как акт представления.

Но направленность субъекта на объект, взаимосвязь субъекта и объекта суть абстракции и конструкции, и если под субъектом понимать действительно осуществляемые акты сознания (как бы ни понимать при этом сознание), то субъект направлен не на объект, но всегда на определенное положение дел; мы живем в определенном мире, а мир, и здесь Витгенштейн абсолютно прав, – это не совокупность вещей, но совокупность фактов, или положений дел. И если коррелят восприятия – предмет, или объект, пусть даже на фоне других объектов (горизонт), то коррелятом положения дел является суждение. Признать суждение первичным отношением к миру мешает как раз его соперник – восприятие, которое как бы подсказывает нам (при этом умалчивая о существенном), что сцепление с миром, неразрывную связь с миром обеспечивают органы чувств и наше тело. Кроме того, суждение уже давно под подозрением как орудие кантовского активизма и трансцендентализма. Судящее сознание, да и сознание вообще подозревают в том, что оно больше скрывает, чем показывает. Бытие, даже хайдеггеровское, также оказалось явно недостаточным, чтобы обеспечить цельность и осмысленность жизненного мира в XX в. Мерло-Понти пытается найти «новое начало», и таким началом, или исходным пунктом, оказывается тело.

2. Тело как исходный пункт философской рефлексии

Если феноменологическое сознание стремится достичь рефлексивности, а бытие – подлинности, оставляя обыденное и повседневное, то тело стремится к балансу естественного и объективного, оно изначально принадлежит естественной установке и всегда с необходимостью возвращается в нее. Телесность не образует (и не может этого сделать) некой рефлексивно-подлинной сферы, исходя из которой можно было бы определить смысл или бессмыслицу нерефлексивного и неподлинного. Именно баланс, или, по крайней мере, явное сочетание естественного и объективного в человеческой телесности позволяет сделать телесность одним из возможных исходных пунктов исследования этих разных, но необходимых установок в любом из человеческих миров.

Тело и пространство, телесность и пространственность, их неразрывная связность – основные темы «Феноменологии восприятия» М. Мерло-Понти. Однако эти темы разнесены в оглавлении по разным частям книги; первая часть называется «Тело», вторая – «Воспринимаемый мир», и пространству отводится здесь раздел II, хотя уже в первой части раздел III обозначен как «Пространственность собственного тела и двигательная функция». Что касается времени, или временности, то эта тема объявляется только в третьей части, которая носит, так сказать, сартровско-хайдеггеровское название: «Бытие для себя и бытие в мире». Если темы тела и пространства обсуждаются как взаимосвязанные, несмотря на их разнесение по разным рубрикам, то тема времени, иногда всплывая в том или ином контексте, все же остается на втором или даже третьем плане. По стилю «Феноменология восприятия» Мерло-Понти представляет собой нечто среднее между Forschungsmanuskripte Гуссерля и романом. Эту книгу нельзя назвать эссе, или даже серией эссе, так как с самого начала и до конца в ней явно или неявно развертывается один тот же конфликт – между восприятием и действием, между бытием в мире как фундаментальной структурой человеческого бытия и сознанием как сферой смысла и дескрипции. Перефразируя Маркса, можно сказать, что Мерло-Понти критикует созерцательность как классической психологии, так и «старой», т. е. гуссерлевской феноменологии. Обсуждая проблему локализации мест и собственного тела, он утверждает: «Классическая психология не располагает понятием, чтобы выразить все многообразие сознания места, так как для нее сознание места всегда является полагающим сознанием, репрезентацией, Vorstellung, и на этом основании она полагает место в качестве определенности объективного мира… Напротив, мы намерены выработать здесь понятия, необходимые для выражения того, что телесное пространство может быть дано мне в интенции схватить, не будучи данным в интенции познать» (121, 144). Критика Мерло-Понти, лейтмотивом которой является разграничение понятий тела и объекта, затрагивает не только классическую психологию, но неявно и основной принцип феноменологии, сформулированный еще Ф. Брентано: представление (Vorstellung) лежит в основе всех других актов сознания. Для Мерло-Понти «сознание в его истоке – это не «я думаю, что» (je pense que), но «я могу» (160, 185). Недаром выражение «я могу» встречается в книге около сотни раз. Однако, с другой стороны, Мерло-Понти не спешит покидать почву гуссерлевской феноменологии и

даже брентановского учения о психических феноменах: «Необходимо отыскать источник объекта в самой сердцевине нашего опыта, описать явление [этого] сущего и понять, каким образом имеет место парадоксальное *для нас некоторого в себе* (il y a *pour nous de l'en soi*)» (86, 107). Присутствие объекта в опыте, в его сердцевине, отсылает нас к брентановскому описанию: каждый психический феномен содержит в себе нечто как объект. «Для нас» и «в себе» отсылает к гуссерлевской постановке вопроса о том, как природа в себе становится предметом познания: «Как может естествознание во всех своих частях стать понятным, поскольку оно каждый раз намеревается полагать и познавать природу в себе, – в себе, по сравнению с субъективным потоком сознания»: все это становится загадкой, как скоро рефлексия серьезно обратится на эти вопросы»[6]. Однако Мерло-Понти вносит в эту постановку вопроса новый оттенок смысла: для него «в себе» и «для себя» представляют собой единую структуру, единое содержание сознания и одновременно мира. Явно и неявно Мерло-Понти вводит понятие мира, пожалуй, ключевое для него понятие наряду с историей и телесностью. Речь идет уже не о двух регионах бытия – предметном мире и сознании, но о единой структуре мира, о «мирском» понимании как вещи («объективное»), так и акта сознания («субъективное»). И то и другое представляет собой нечто «в себе» «для нас», но для Мерло-Понти такое разделение уже является сигналом объективного мышления, и он предлагает соединить «для нас» и «в себе» в единую структуру[7]. В знаменитом предисловии, в попытке ответить на вопрос «Что такое феноменология?» Мерло-Понти выражает эту же мысль более просто: «Истина не "обитает" лишь во "внутреннем человеке" или, точнее, нет никакого внутреннего человека, человек существует в мире, и в мире он себя познает» (V, 9). Для Мерло-Понти «наиважнейшее завоевание феноменологии несомненно состоит в том, что ей удалось в своем понятии мира, или рациональности, соединить крайний субъективизм с крайним объективизмом» (XV, 20)[8]. Характер-

---

[6] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 198.

[7] В русском, английском и немецком переводах этот оттенок мысли не передан.

[8] В русском и немецком (Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter, 1966. S. 17) переводах это важное место передано неверно, а в английском (Phenomenology of perception. L.: Routlege & Kegan Paul, 1962. P. XIX.) – верно. Речь идет не о двух понятиях – мира и рациональности, но об одном и том же под разными названиями.

но, что для Мерло-Понти рациональность не есть некая область абсолютного духа, или смысла. Рациональность имеет место тогда, когда «перспективы пересекаются, восприятия подтверждаются, смысл выявляется» (XV, 20). Иначе говоря, рациональность и мир неотделимы друг от друга, «рациональность определенно соразмерна с опытами, в которых она проявляется» (XV, 20).

Такая изначальная установка потребовала и существенно иного, чем у Брентано, Гуссерля и Хайдеггера, исходного пункта размышлений. Не сознание, его акты и структуры, но тело и телесность вводятся как ключевые темы для экспликации первичной интуиции философа. Не познание мира и не самопознание, но скорее самоощущение в мире, взаимная расположенность воспринимаемого мира (а другого не существует) и воспринимающего субъекта, единство мира и субъекта в их пространственности и телесности характеризует изначальную философскую установку Мерло-Понти. Но при этом оказывается, что «сознание», «объект» и «время» также необходимы для того, чтобы отличить горизонтно-перспективное восприятие от объективного мышления. В предваряющих первую часть книги размышлениях обнаруживается, что для введения «тела» необходимым становится исследование восприятия, и здесь, несколько забегая вперед, можно высказать предположение, что даже тело, совершающее действия, рассматривается у Мерло-Понти как тело, которое *воспринимается* в качестве действующего.

3. Перспективизм миров: реальность опыта и мысленный эксперимент (пространство и время)

Мерло-Понти фиксирует перспективизм восприятия и его горизонтный характер: «Структура "объект–горизонт", то есть перспектива, не мешает мне видеть объект, когда я хочу его видеть: она есть не только тот способ, каким объекты скрывают себя, но и тот, каким они себя раскрывают. Видеть – значит вступить в мир сущих, которые *себя показывают*, и они были бы не в состоянии себя показать, если бы не были в состоянии скрываться друг за другом или же за мной. Иными словами, смотреть на объект – значит освоиться в нем и из него постигать все вещи с тех сторон, которые к нему обращены» (82, 102–103). Кажется, что Мерло-Понти следует дескрипциям Гуссерля, т. е. описаниям восприятия предмета в Abschattungen, однако здесь неявно присутствует новое понимание мира, которого не было

у Гуссерля, по крайней мере в период ЛИ и «Идей I». Для Мерло-Понти предметы мира наделяются свойствами прямо-таки одушевленных существ – они могут скрываться друг за другом, и за субъектом (по крайней мере, не показываться ему на глаза). Смотреть на объект – значит обитать в нем, освоиться в нем (как в доме или же, если это живое существо, то побыть в его шкуре). Любой объект, утверждает Мерло-Понти, упоминая немного ранее Лейбница, отражает все другие. Объекты не только видимы, но и сами наделены зрением, по крайней мере, фигурально: «Любое видение мной какого-нибудь объекта мгновенно воспроизводится среди всех схваченных в качестве сосуществующих объектов мира, так как каждый из них есть все то, что другие "видят" в нем» (83, 103).

Перспективизм переходит у Мерло-Понти в монадологию. Теперь речь должна идти не о том, что объект (дом) увиден «ниоткуда», ибо все перспективы равноценны, но о том, что дом увиден «отовсюду». Таким образом, мир объектов – это мир, если и не духовно-монадический (лампа из мира Мерло-Понти, «показывающая лицо камину», все же не уникальна, ибо множество ламп показывают свои лица разным предметам), то все же живой и проживающий свою жизнь во взаимных отражениях своих элементов. Этот шаг сближения субъекта и объекта исходит из объекта: мир – это прежде всего воспринимаемый мир, и объекты этого мира по сути не просто присутствуют, но обитают как живые существа в поле восприятия. Каким же должен быть субъект, чтобы суметь сделать встречный шаг по направлению к объектам мира?

У Гуссерля, как известно, вопрос ставится иначе. Речь идет о разъединении сознания и предмета (объект и предмет синонимичны), их разъединение аргументируется тем, что объект самотождествен, а субъект непрестанно изменяется и обладает временностью. Такой ответ становится традиционным для феноменологии. Для Мерло-Понти, однако, вопрос стоит не об отношении сознания (субъекта) и объекта, но об отношении воплощенного сознания и мира. В определенной степени Мерло-Понти следует Гуссерлю, рассматривая временность как сущностное свойство субъекта, однако он и здесь вносит новый оттенок смысла, во всяком случае, в постановке самой проблемы. Гуссерль (и отчасти Брентано) в определенном смысле упрощают себе задачу, противопоставляя самотождественный предмет и вариабельную интенциональность с ее всецело темпорализованной структурой. Однако для Мерло-Понти, как и для всей после-

дующей философии, уже не существует противопоставления чистой самотождественной предметности и чистого сознания: как мир, так и субъект в мире (бытие-в-мире) подвержены существенным и постоянным внутренним и внешним изменениям.

Решение, предложенное Мерло-Понти, не тривиально и не может быть выведено из гуссерлевской феноменологии, хотя влияние Хайдеггера здесь ощутимо. Если Хайдеггер говорит о пространственности Dasein, то, согласно Мерло-Понти, сама экзистенция, сам субъект является пространственным. Однако позиция французского философа двойственна: временность также вводится как существенное свойство субъекта и мира, но и при введении временности, или темпоральности? Мерло-Понти ищет свои пути, соответствующие его задачам.

Хотя сами вещи мира, как это следует из описания дома, обладают памятью (памятью не обладают объекты объективистской установки) и, более того, памятью обладает мир (в принципе, только мир и пространство обладают памятью), тем не менее Мерло-Понти определяет субъект, или сознание, посредством времени – неуловимой субстанции, благодаря которой, как он полагает, возможна память – как субъективная, так и «Память мира». При этом Мерло-Понти почти незаметно переходит от временной характеристики объектов к темпоральности субъекта, от описания восприятия дома к описанию Я, обладающего горизонтами прошлого и будущего.

Задача ставится следующим образом: применить к временной перспективе то, что было сказано о пространственной: так же как дом в перспективистском видении воспринимается «отовсюду», т. е. со всех возможных точек зрения, так и во временном плане дом может быть видим «из всех времен», т. е. из любого времени. Что это могло бы означать? Исходный пункт описания следующий: «Если я рассматриваю дом внимательно и без всяких мыслей (sans aucune pensée), он кажется вечным, от него исходит какое-то оцепенение» (83, 103). Такое сочетание кажется странным: рассматривать предмет внимательно и без всяких мыслей, или без единой мысли, вряд ли возможно, если иметь в виду обыденную установку. Видимо, мы имеем здесь дело с попыткой упомянутой неполной редукции: мы воздерживаемся от тех или иных суждений, позволяя вещи выразить определенное настроение. Неполнота редукции здесь в том, что мы не заключаем дом в скобки, не безразличны к его существованию, но стараемся ощутить мир, в котором живет дом, а не только мир, где живет наше Я и где дом является одним из неживых предметов.

Отметим, что дом характеризуется Мерло-Понти как источающий какое-то оцепенение (il émane d'elle une sorte de stupeur). Можно придать этой фразе вполне обычный смысл, как делает это английский переводчик, если передать его перевод дословно: «им порождается атмосфера оцепенения», но при этом следует иметь в виду, как мы уже отмечали, что, по замыслу Мерло-Понти, дом, как и всякий объект, или лучше сказать, элемент мира, наделяется квазиодушевленными качествами. Не субъект цепенеет, вглядываясь в дом без всяких мыслей, но дом уже оцепенел в своей «вечности».

Без сомнения, продолжает Мерло-Понти описание восприятия дома, я воспринимаю дом «с определенной точки моей длительности», но это тот же дом, который я воспринимал днем раньше, тот, же, кто бы его ни воспринимал. Разумеется, дом подвержен изменениям, но даже если завтра он будет разрушен, то все же он навсегда останется таким, каким он *был сегодня*. «Каждое мгновение времени находит себе свидетелей во всех остальных мгновениях, оно показывает в своем возникновении, «какой оборот это должно было принять» и «чем это закончится»; каждое настоящее раз и навсегда устанавливает некую временную точку, которая требует признания со стороны всех остальных таких точек, и объект в итоге виден из всех времен – так же как он виден со всех сторон, и благодаря тому же самому средству – структуре горизонта. Настоящее еще держит в своих руках ближайшее прошлое, не полагая его в качестве объекта, а поскольку последнее, в свою очередь, точно так же удерживает ближайшее прошлое, которое ему предшествовало, ушедшее время оказывается полностью возобновленным и схваченным в настоящем. Так же обстоит дело и с предстоящим будущим, у которого тоже есть свой горизонт предстоящего» (83, 103–104).

Весьма странное смешение времен и пространств демонстрирует это описание. Прежде всего, вызывает вопрос^ что же означает «с определенной точки моей длительности»? Если подразумевается мое нахождение в объективном времени, скажем, сегодня в 12.00, но тогда почему эта длительность – моя? Сегодня, в 12.00, этот же дом могут рассматривать многие люди (положим, что для этого достаточно пространства, т. е. места); но из одной и той же точки пространства на дом не могут посмотреть даже двое, и это говорит об индивидуализирующей роли пространства и уравнивающей функции времени. Или же имеется в виду длительность как состояние, и если не à la Bergson, то как нечто близкое потоку сознания? Когда Мерло-Понти

называет моменты времени свидетелями друг друга, вновь одушевляя неодушевленное (такие моменты, как вчера, сегодня, завтра в его описании явно относятся к объективному времени), он как раз и пытается с помощью метафоры перевести разговор с объективного времени на субъективное, добиваясь при этом эффекта непрерывности. В пассаже о настоящем, удерживающем ближайшее будущее, которое в свою очередь удерживает ему предшествующее, легко распознается гуссерлевский шлейф ретенций. Но если у Гуссерля речь идет о воспринимающем сознании, о субъекте и субъективном, или имманентном, времени, то в описаниях Мерло-Понти само настоящее удерживает прошлое. Если у Гуссерля (и Брентано) речь идет о том, чтобы прояснить, как возможно сознание прошлого, то Мерло-Понти не стремится прояснить ни смысл настоящего, ни смысл прошлого; предполагается, что их смысл ясен и отчетлив, кроме того, они выступают в его описании как нечто среднее или, лучше сказать, переходное от объективного времени, где все-таки вчера и завтра возникают из сегодня благодаря вращению Земли вокруг своей оси, к субъективному времени, где речь должна идти о сознании настоящего, прошлого и будущего. Этот переход осуществляется посредством ряда метафор. На настоящее переносятся свойства (гуссерлевского) субъекта: настоящему приписывается свойство удерживать только что прошедшее, а только что прошедшему – свойство удерживать предшествующее только что прошедшее и т. д. И только после этого настоящее становится у Мерло-Понти «моим» и появляется Я, или сознание, которое удерживает и предвосхищает: «Но вместе с моим ближайшим прошлым я обладаю также горизонтом будущего, который окружал его, а значит? и моим действительным настоящим, увиденным из этого прошлого как будущее. А вместе с предстоящим будущим я получаю горизонт прошлого, который его будет окружать, а значит? и мое действительное настоящее как прошлое этого будущего. Таким образом, благодаря двойному горизонту ретенции и протенции мое настоящее может перестать быть фактическим настоящим, которое подхватывается и уничтожается течением длительности, и стать фиксированной и идентифицируемой точкой в объективном времени» (83, 104).

Мы видим здесь разительный контраст с Гуссерлем. Если Гуссерль исключает объективное время, чтобы сделать своим предметом время субъективное, то Мерло-Понти пытается осуществить с помощью метафор плавный переход от одного к другому. Однако и тот, и другой подход подразумевает пространственный опыт и простран-

ственную основу дескрипции. По существу здесь имеет место кантовский способ введения понятий пространства и времени: то, что утверждается о пространстве, затем переносится на время. Особенность размышлений Мерло-Понти состоит в том, что он выходит за рамки реально возможного опыта восприятия и обращается к мысленному эксперименту, согласно которому предмет может восприниматься «отовсюду». Исходной моделью этого эксперимента послужила, как мы видели, монадология Лейбница, если рассуждать в историко-философском плане. Однако и обычный опыт восприятия пространственных предметов (а других и не существует) создает иллюзию возможности своего бесконечного продолжения. Если мы видим дом с какой-то определенной стороны, то «в принципе» мы можем посмотреть на него и с другой стороны, и с третьей и т. д. Такой обыденный перспективизм может трансформироваться в метафизическую доктрину взаимного отражения сторон и предметов мира, если субъект, или сознание, отодвигается на задний план (или вообще выносится за пределы мира), а на передний план выдвигается тело, как это и происходит у Мерло-Понти. В этом воображаемом мире предметы живут своей жизнью, отражаясь в жизни других предметов. Этот воображаемый мир не есть, однако, мир фантастический. Он является лишь продолжением, если угодно, абстракцией реального перспективизма.

Все меняется при переходе к перспективизму времени: воображаемый мир мысленного эксперимента становится здесь фантастическим, в котором каждый момент времени (еще нужно было бы объяснить, что это такое) отражается во всех других моментах (находить себе свидетелей – это означает отражаться в них); возникая, каждый момент времени должен показать, «как это должно было случиться» и «как это должно завершиться». Однако моменты, или мгновения, в отличие от мест, или пространств, сами по себе ничего не показывают, никого не призывают в свидетели и тем более не могут определить, каким образом нечто должно было произойти или как то или иное нечто должно прийти к своему завершению. Приписывать такую роль моментам времени, к тому же в контексте объективного времени, это и означает – создавать фантастический мир. Только на первый взгляд «эксперимент» со временем ничем принципиально не отличается от мысленного эксперимента с пространственным перспективизмом, кажется, что это «просто» аналогия. Однако вариабельность пространственных отношений и видимых сторон объекта

позволяет нам мысленно расширять наше восприятие до абсолютного, если угодно, божественного созерцания, воспринимающего предмет отовсюду. Такой метафизический переход осуществляется за счет изъятия из опыта одного из основных свойств пространства – последовательности, которую, как правило, весьма безосновательно относят к свойствам времени. Мир под именем «отовсюду» берется в моментальном срезе, по аналогии с лейбницевской вещью как mens momentanea. И хотя это мысленный эксперимент, он служит для того, чтобы получить доступ к мирам, внутри которых не однородные элементы, но многообразные перспективы. Примерами таких миров, или пространств, у Мерло-Понти являются антропологические пространства. Иными словами, Мерло-Понти пытается описать условия возможности жизни в замкнутых, но перспективистски организованных мирах, уравнивая в этом плане мир душевнобольного, сновидца, примитивного мышления и, как это ни странно, восприятия. Другими словами, попытка описания тотально перспективистского мира есть не что иное, как попытка описать мир изнутри. Однако в бодрствующем сознании, не будучи душевнобольным или членом первобытного племени, из перечисленных миров можно проникнуть только в мир восприятия, да и то с помощью особой рефлексии, которая высвечивает обыденную установку.

В отношении времени дело обстоит иначе. Во-первых, мы вообще не можем воспринимать (видеть, слышать, тактильно ощущать) ни время, ни предмет во времени, мы можем видеть предмет в пространстве и движении (или относительном покое), и самая распространенная ошибка в рассуждениях о времени состоит в отождествлении времени и движения. Тем более нельзя увидеть предмет из всех времен, или из любого времени, даже если мы допустим существование субстанции времени, подобной течению реки. Мы можем видеть, воспринимать в широком смысле предмет в настоящем, которое всегда пространственно. Воспринимать что-либо в прошлом или будущем невозможно, предмет можно вспоминать или соответственно предвосхищать, но нельзя, даже мысленно, предвосхищать бесконечно. По своему смыслу предвосхищение относится к ближайшим временам, а точнее – к ближайшим, т. е. первоочередным, пространствам значимости – пространствам, которые *становятся* актуальными. У Мерло-Понти память и предвосхищение растягиваются до бесконечности, и притом внутри каждого мира; построение замкнутых миров осуществляется за счет их внутренней бесконечности. К тому же,

в эксперименте с глобальным перспективизмом пространство и время оказываются у Мерло-Понти, как и у Канта, внутренне не связанными. Время должно дополнить пространственную структуру мира и как бы вывести мир из состояния беспамятства и моментальности.

Альтернативой такому монадологическому перспективизму является, по Мерло-Понти, объективное мышление. Каким образом и почему мы вовлекаемся в объективизм? Мерло-Понти разъясняет это следующим образом. Мой человеческий взгляд, т. е. взгляд «не отовсюду», видит вещь с какой-либо одной стороны. С предшествующими видениями и видением других людей он может быть согласован только благодаря времени и языку. (Заметим, что время играет здесь служебную роль.) Вообразив, по образу и подобию моего взгляда, взгляды, которые ощупывают дом со всех сторон и определяют дом как таковой, я получаю лишь неопределенную серию накладывающихся друг на друга видов объекта, но не сам объект в его полноте. Точно так же и в отношении времени: «Хотя мое настоящее вбирает в себя истекшее время и время грядущее, оно обладает ими лишь интенционально» (84, 103), что как раз означает: они не переживаются реально. И если перспективизм основан на идее всеобъемлющих и всепроникающих горизонтов, то «человеческий взгляд» может удержать только ближайшие горизонты, т. е. ближайший окружающий мир; остальные горизонты остаются анонимными, и объект является незавершенным и открытым – таким, каким он и должен быть в опыте восприятия.

На основе этого описания, которое вполне согласуется с обыденным представлением об опыте восприятия (это не означает, правда, что данное описание адекватно тому, что действительно происходит при корреляции восприятия и воспринятого), Мерло-Понти предлагает новый мысленный эксперимент, в определенном плане противоположный эксперименту с перспективизмом: «Благодаря этой открытости субстанциальность объекта растекается (в русском переводе – истекает (s'ecouler)). Чтобы достичь совершенной плотности, иначе говоря, чтобы нам явился абсолютный объект, объект этот должен стать бесконечностью различных перспектив, стянутых в строгом сосуществовании, и являться нам как бы в одном-единственном видении, обладающем тысячей взглядов» (84, 105). Теперь объект, в котором нет ничего скрытого, который абсолютно открыт взгляду и в пространственном, и во временном измерении, становится ядром нашего опыта. Если раньше мы были одержимы перспективами,

то теперь мы одержимы его существованием (obsédé par l'être), т. е. мы устремлены к объекту как таковому, забывая о перспективизме опыта. Свое тело я рассматриваю теперь как один из объектов наряду с другими, историю своего сознания я рассматриваю как историю отношений с внешним миром и т. д. Изъятие перспектив приводит к тому, что «полагание одного-единственного объекта в полном смысле слова требует сочленения всех этих опытов в одном политетическом акте. Тем самым оно превосходит рамки перцептивного опыта и синтеза горизонтов. <...> Я отрываюсь от моего опыта и перехожу к идее» (86, 106). Здесь следовало бы добавить – идее если не в кантовском смысле, то весьма близком ему. Переход к идее, выход за пределы перспективистского опыта – это и есть переход к объективному мышлению. Дилемма формулируется Мерло-Понти следующим образом: «Мы не можем удовлетвориться этой альтернативой: либо ничего не включать в субъект, либо ничего не включать в объект» (86, 107). Отсюда и вытекает указанная выше задача: «отыскать источник объекта в самой сердцевине нашего опыта».

4. Первичный элемент мира: восприятие или суждение?

Субъект, как мы видели, сам «внутри» мира, его превалирующая способность – это способность восприятия и самоощущения, ощущения мира как неразрывной связи с самим собой. Здесь недостаточно сказать, что субъект должен быть воспринимающим субъектом, нужно еще подчеркнуть, что, согласно Мерло-Понти, именно восприятие играет смыслообразующую и конститутивную роль в человеческом мире. В методологическом плане важнейшей частью книги является третий раздел Введения «Внимание и суждение». Именно здесь Мерло-Понти выделяет восприятие как не только основную, но и, пожалуй, единственную способность, обеспечивающую необъективированное познание и соприкосновение с миром. Показательно при этом различие, проводимое между восприятием и суждением. «Интеллектуализм, утверждает Мерло-Понти – поставил перед собой задачу открыть структуру восприятия посредством рефлексии, вместо того чтобы объяснить ее через сложную игру ассоциации и внимания, но его взгляд на восприятие еще уклоняется от непосредственной цели. В этом можно убедиться, рассмотрев ту роль, которую играет в этой концепции понятие суж-

дения. Очень часто полагают, что суждение *есть то, чего недостает ощущению для того, чтобы стало возможным восприятие»* (40, 60). По существу, Мерло-Понти передает кантовскую позицию: «Опыт есть первый продукт, который производит наш рассудок, обрабатывая данные чувственности» (K.r.V. A 1). В самом деле, можно считать, что учение, которое французский философ обозначает как интеллектуализм, наследует кантовский активизм: восприятие создается суждением (что звучит парадоксально для здравого рассудка), и мы видим в предмете то, что сами в него вложили. Теперь посмотрим, насколько отходит сам Мерло-Понти от критикуемой им позиции. Обращаясь к рассмотрению знаменитого декартовского примера с воском, Мерло-Понти делает вывод, что потеря чувственных качеств делает необходимыми «определения предикативного плана». Можно согласиться, конечно, что воск, утративший запах, цвет и вкус, требует предикативных суждений. Однако разве определение его запаха – воск пахнет медом, цвета – он матовый, и вкуса (вопрос открыт) – это не суждения, и притом предикативные? Разве описание чувственных качеств и «перцептивной структуры объекта» не выражается в суждениях?

Второй пример выбран также из Декарта: мы видим зонты и плащи, но говорим, что видим людей. Здесь упрек делается уже эмпиризму: «Если, вслед за эмпиризмом, определять зрение как овладение каким-то качеством, оставленным на теле стимулом, то самой ничтожной иллюзии, коль скоро она наделяет объект свойствами, которые отсутствуют на моей сетчатке, будет довольно для того, чтобы установить, что восприятие – это суждение» (61, 41–42).

Для решения проблемы разделения суждения и восприятия Мерло-Понти временно берет в союзники инстанцию, которую он обозначает l'expérience commune. Это выражение можно понять как общий, т. е. совместный опыт, или же как обыденный опыт, т. е. здравый смысл: «Между чувствованием и суждением обыденный опыт проводит весьма ясное различие. Для него суждение – это принятие какой-то позиции, оно нацелено на то, чтобы узнать нечто такое, что ценно для меня в любой момент моей жизни, что будет ценным для других существующих или возможных умов; чувствовать, напротив, – это значит полагаться (se remettre) на явленность, не стремясь ею обладать или знать о ней истину» (43, 63). Такое противопоставление суждения и чувствования здравый смысл или интерсубъективный обыденный опыт в самом деле мог бы признать, но вряд ли сформулировать, и данная формулировка отчасти напоминает кан-

товский тезис о том, что чувства нас не обманывают (они вне истины и лжи), ибо не судят. Однако и в такой формулировке в чувствовании проглядывают изгнанные суждения.

«Полагаться на кого-то» (у Мерло-Понти явленность, как и предметность, тоже в этом смысле живая) означает неявное присутствие суждений, причем в этих суждениях отсылки, а также доверия или недоверия, косвенно подразумеваются еще и соответствующие возможные ситуации. Разумеется, такие суждения зачастую не произносятся вслух, подобно тому как решение поступить так-то и так-то, не обязательно выражается вербально или в жестикуляции.

Дело идет не о том, чтобы, вопреки Мерло-Понти, отождествить восприятие и суждение, а о том, чтобы подвергнуть сомнению догму, согласно которой восприятие лежит в основе всех иных отношений в-мире-бытия. В этом плане, несмотря на свои действительные достижения в тематизации и описании телесности, Мерло-Понти идет за Гуссерлем. Общим ориентиром для него служит в этом контексте «Опыт и суждение», хотя он не следует Гуссерлю в его попытках исторического рассмотрения: «Мир, в котором мы живем и в котором мы действуем познавательно-судящим образом, исходя из которого на нас воздействует все то, что является субстратом возможных суждений, всегда ведь уже преддан как пропитанный седиментациями результатов логической работы»[9]. С этим нельзя не согласиться, добавив при этом к логическим седиментациям седиментации научные и социальные, также выражающиеся в суждениях. Однако отсюда не следует, что истоки и основу этой новоевропейской логической работы нужно искать или в восприятиях (Гуссерль) или в эмоциях в широком смысле этого слова (Хайдеггер, Шелер). Более того, и это важнее, логические седиментации-в-мире вряд ли возникают лишь в Новое время, скорее они имеют место в любом человеческом мире, даже в примитивном обществе. И все же основной вопрос состоит здесь в том, являются ли логические седиментации результатом иного опыта, чем опыт суждения? Иными словами, является ли суждение – «осадком» восприятия (или эмоции) или же любой человеческий мир изначально пропитан, или пронизан, суждениями, коррелятом которых является отношение частей и целого.

Если Брентано проводит аналогию между суждениями и эмоциями, полагая, что эмоции также могут быть истинными и ложными, то

[9] *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1976. S. 39.

Мерло-Понти переносит эту первичную, базисную противоположность в-мире-бытия на восприятие. Он полагает, что можно «еще до всякого суждения схватывать в чувственном имманентный смысл. Феномен истинного восприятия предлагает [нам], таким образом, внутренне присущее знакам значение, относительно которого суждение является всего лишь необязательной формой выражения» (44, 64). Очевидно, что Мерло-Понти отходит здесь от позиции здравого смысла, или общего опыта, и относит противоположность истины и лжи к восприятию. Союз с общим опытом ему нужен был лишь для критики интеллектуализма, в котором эта противоположность восприятия и суждения стирается, «потому что суждение есть везде, где нет чистого ощущения, т. е. везде» (43, 63).

Итак, в феномене истинного восприятия выявляется значение, внутренне присущее знакам. Мерло-Понти не уточняет, что подразумевается под знаками. Если принять во внимание гуссерлевское различие двух смыслов термина «знак», то такими знаками, которым внутренне присуще значение, являются языковые выражения, сами являющиеся суждениями или так или иначе связанные с суждениями. Для понимания языковых выражений хотя и необходимо восприятие, но все же в воспринимаемой, физической стороне выражений не заключено внутреннего смысла. Остаются знаки как указания, которым также трудно приписать наличие имманентного смысла. Но для Мерло-Понти знаки – это не выражения, обладающие значением, и не знаки-указания типа дорожных знаков – предписаний или запретов. Французский философ расширяет понятие знака-указания, для него знаки – это не знаки предметов или возможных действий, но знаки определенного, живого, т. е. перспективистски построенного мира, причем не единственного из возможных. В этом же ключе Мерло-Понти расширяет по существу и понятие восприятия и чувствования вообще: «Большая картонная коробка кажется мне более тяжелой, чем коробка поменьше, сделанная из того же картона; и если придерживаться феноменов, я сказал бы, что заранее *чувствую* ее тяжесть в своей руке» (43, 63). С точки зрения интеллектуализма, полагает Мерло-Понти, это было бы суждение, так как интеллектуализм считает суждением все, что выходит за рамки ответной реакции на телесное воздействие. Однако существует еще одна возможность, которая как раз разрешает дилемму между интеллектуализмом и панперцептивизмом, как можно было бы назвать позицию автора «Феноменологии восприятия»: ощущение тяжести в самом деле можно

считать суждением, однако не логическим, или ментальным, но телесным. При этом дело идет не просто об ощущении как таковом, но о значении ощущения, в данном примере: эта коробка тяжелее, чем та. Как раз не восприятием будет оценка тяжести предмета, находящегося в руках, но суждением, сопровождаемым подтверждающим восприятием. При этом следует принять во внимание, что данное телесное суждение контекстуально, как и каждое суждение-в-мире, т. е. явно или неявно находится в связи с другими суждениями. Можно, конечно, оценивать относительную тяжесть картонных коробок из чисто спортивного интереса, но в обыденно-практической, или обыденно-естественной установке, дело происходит все-таки иначе.

Заранее ощущать невозможно, ибо это означало бы ощущать там, где нет ощущаемого предмета. Можно предвосхищать ощущение определенной тяжести, можно предполагать, что тот или иной предмет легче или тяжелее другого, но это опять-таки будут модификации суждений. Различение ментальных и телесных суждений[10], выделение последних как подпочвы первых, как основного способа существования телесности придает термину «суждение» более широкий смысл. Еще более широкий смысл суждение получает за пределами души и тела, т. е. в сфере вещей.

Не только рука (и все тело) говорит нам, что та или иная вещь тяжелая или легкая, теплая или холодная и т. д., но и вещи говорят нам, каковы они. «Огонек свечи изменяет свой облик для ребенка, после того как он обжегся, – пишет Мерло-Понти, – и становится в буквальном смысле отталкивающим. Смысл уже обитает в в*и*дении, он придает ему действенность (fonction) в зрелище мира как в нашем существовании» (64, 84)[11]. Смысл действительно обитает в видении, он уже там навсегда поселился, и поселился не в виде восприятия, ибо это и есть видение, и не в виде некой внутренней сущности знаков, но в качестве суждения и связи суждений. Рука говорит, что вещь тяжела, а вещь показывает себя тяжелой – в этих суждениях

[10] См. подробнее: *Молчанов В.И.* Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 155–166; *Молчанов В.И.* Телесное Apriori: суждение и равновесие // Многообразие априори: Материалы международной конференции на филос. фак-те РГГУ 19–20 апр. 2012 г. / Под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон-плюс, 2013.

[11] В русском переводе ребенок, а не огонек свечи становится главным действующим лицом.

совпадают два чуждые друг другу измерения бытия – вещь и сознание, вещь и психика. Это и есть интерсубъективная ситуация, только субъекты принадлежат разным измерениям. Обычно решают вопрос об интерсубъективности внутри одной и той же сферы – человеческого сознания и духа. Но причина этого в том, что в данной сфере одним из ведущих мотивов познания и деятельности является потребность в ценностном и эмоциональном признании и понимании другими. В этом плане ни неодушевленная вещь, ни даже любимое домашнее животное не в состоянии понять переживания того, кому это понимание требуется. Но если такого запроса нет, то мы очень хорошо можем понять и животных, и вещи, а вещи и животные, говорящие с нами в естественно-обыденной установке в основном на языке приказов и просьб, очень хорошо могут понять наши потребности в них. Они могут говорить с нами и в изъявительном наклонении, но для этого нужно знать их язык, который понятен археологам, зоологам, «великим сыщикам» и людям других профессий, так же как в обыденной установке понятен язык человеческой жестикуляции.

Речь здесь не столько о том, что язык вездесущ, сколько о том, что суждение как претензия на истину есть первоэлемент любого мира – одушевленного и неодушевленного, душевного и духовного, но прежде всего телесного, причем мир человеческой телесности является всеобщим медиатором суждений во всех измерениях человеческого бытия. Суждения тела – посредник между логическим, психологическим и вещным. Только психологическое способно воспринимать, этого лишены вещи и логические структуры, именно поэтому воспринимающее сознание, как бы ни возвышать восприятие до «категориального» или эстетического созерцания, не может быть нейтральным посредником между «связями вещей», «связями переживаний» и «связями истин», если упомянуть известное гуссерлевское различие. Но связи истин – не замкнутая сфера логических связей; истины в вещах, в предметах, в «переживаниях» (не уточняя, что сии суть), в человеческом мире. Человек может судить только в мире и из мира, точно так же и вещи как вещи мира могут показывать, являть себя в определенном мире, в определенном контексте, в определенной ситуации, как и живые организмы суть организмы всегда мирские. Строго говоря, показывает, или являет себя не вещь, но ситуация посредством вещи, ибо вещь всегда в ситуации, т. е. в определенном значимом пространстве.

Нам уже не нужно одушевлять предметы – элементы мира, чтобы приблизить их к субъекту, как это делает Мерло-Понти, если мы жи-

вем не в мире чистых восприятий, но в мире суждений и восприятий; «перед нами» не воспринимаемый мир живых вещей (как в детстве), но мир естественных и искусственных ситуаций и эмоций, фактов и артефактов, мир положений дел, контекстов, интерпретаций и возможного анализа. Мир не состоит из комплексов ощущений или восприятий, но представляет собой подвижную иерархию значимых пространств, телесности и суждений, что делает возможными свободу мысли и спонтанность решений, признание и отказ.

Суждение – первоэлемент интерсубъективного мира, если угодно, коммуникативной вселенной. Суждение нейтрально по отношению к логическому, психологическому и вещному. Суждение – это любое действие, ситуация или состояние, которые претендуют на истину, которые берут на себя ответственность (в самом широком смысле ответа на предъявляемые требования) за истинное положение дел. Суждение может осуществляться в разных формах: как признание или отрицание того или иного положения дел, оно может найти свое выражение в качестве логической структуры или как явление вещи в той или иной определённости (или неопределенности). Суждение есть констатация того или иного положения дел, определенности бытия, констатация, которая претендует на истину, которая выбирает истину, подразумевая возможную оппозицию.

Восприятие – вторичный элемент мира, претендующий на первичность. Восприятие идет вслед за суждением: в сфере телесности необходимо движение определенного органа, чтобы осуществилось восприятие, причем дело идет не о физиологической основе, но о движении в пространстве значимости: например, мы протягиваем руку к нужному нам предмету и ощущаем его уместную или неуместную тяжесть, теплоту и т. д. В зрительном восприятии, как кажется, мы не выбираем воспринимаемое: стоит только открыть глаза – и перед нами все то, что окружающее навязывает нам. Однако зрение подразумевает взгляд, иногда бесцельный, без претензии на истину и очевидность, но все же в нормальной естественно-обыденной установке ориентированный на значимые ситуации и вещи, т. е. судящий взгляд. От восприятия можно отстраниться, запретить себе смотреть (как советовал Ницше, и этот совет в настоящее время весьма актуален), закрыть глаза, наконец; от суждения отстраниться сложнее, разве что во сне – в сновидении господствует представление, родственное восприятию. Тотальность восприятия превращает современный мир в сновидение, где «каждый видит по-своему», где потерян «еди-

ный общий мир бодрствующих», где все антропологические пространства становятся равнозначными. Мир разобщенности в тотальном зрелище, или спектакле, вытесняет мир самоограничения и общности. Различие между суждением и восприятием (различие переднего плана и фона) конституирует равновесие мира; возможное изменение порядка фундирования приводит к конфликту (иногда разрушительному) между этими элементами мира.

Если восприятие находит свою основу во времени – субъективном, или имманентном (а постижение бытия – в расположенности и настроении), то суждение лишено предельного обоснования, оно принадлежит сущему, телесности и пространству – пространству значимости и значений, пространству многообразия смысла. «Суждение трудно», оно каждый раз требует выбора; суждение безосновно, ибо его основание – различение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Акутагава Р. Ворота Расёмон: рассказы, эссе. М.: Азбука, 2012.

Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М.: РГГУ, 2010.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999.

Молчанов В.И. Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 155–166.

Молчанов В.И. Телесное Apriori: суждение и равновесие // Многообразие Априори: Материалы международной конференции на филос. фак-те РГГУ 19–20 апр. 2012 г. / Под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон-плюс, 2013.

Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1976.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam, 1956.

Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P.: Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty M. Phenomenology of perception. L.: Routlege&Kegan Paul, 1962.

Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter, 1966.