

А.А. Перцева

ВИДИМОСТЬ СУБЪЕКТА МЕЖДУ ВООБРАЖЕНИЕМ И ВОСПРИЯТИЕМ. САРТР И МЕРЛО-ПОНТИ

Перцева Алина Андреевна – докторант школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII. Франция, 93526, г. Париж, ул. Свободы, д. 2; аспирант школы по философским наукам. Высшая Школа Экономики. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

В центре внимания статьи – теоретические сложности, с которыми связано обращение к теме видимости субъекта в работах таких философов, как Жан-Поль Сартр и Морис Мерло-Понти. Интерпретируя взгляд другого, описанный Сартром в «Бытии и ничто», как специфическую форму такого рода видимости, предпринимается попытка продемонстрировать «подрывной» потенциал этого описания для дуалистической онтологии Сартра. Анализ фрагмента «Бытия и ничто», описывающего встречу со взглядом другого, ставит под вопрос как минимум две ключевые теоретические оппозиции раннего Сартра – воображение/восприятие и сознание/объект. В результате, хотя в тексте «Бытия и ничто» и находится убедительное описание видимости субъекта, оно остается фактически нетеоретизированным (и, судя по всему, нетеоретизируемым в рамках дуалистической онтологии). Казалось бы, проблема теоретического обоснования непротиворечивости темы видимости субъекта могла бы быть решена Мерло-Понти, усилия которого направлены в первую очередь на поиск общего основания для разного рода оппозиций, которое тем не менее не сводило бы на нет сами эти оппозиции. Однако критика противопоставления воображения и восприятия Сартра у Мерло-Понти, связанная с понятием «плоти» и в конечном итоге с темой обратимости зрения, наталкивается на трудности с предложением убедительного решения второй дихотомии – сознание/объект. Хотя видимость субъекта перестает быть проблемой в «Видимом и невидимом», но в результате критики понятия «пререфлексивное сознание» Сартра определение самой позиции «субъекта», который уже у раннего Сартра был уравнен в статусе с объектом, у Мерло-Понти неоднозначно.

Ключевые слова: Сартр, Мерло-Понти, видимость, субъект, сознание, другой, восприятие, воображение, взгляд, плоть

Тема видимости субъекта не привлекала к себе особого внимания ни философов, ни их комментаторов, ни историков философии вообще, ни исследователей визуального или субъекта в частности: само собой разумеется, что субъект невидим. Здесь мы предпринимаем попытку показать, как эта тема появляется у Сартра и Мерло-Понти, хотя и не сопровождается специфической проблематизацией. Отметим, что отсутствие выраженного интереса к этой теме, по нашему мнению, не свидетельствует о ее маргинальности. Напротив, как будет видно из дальнейшего анализа, вопрос об условиях, при которых видимость субъекта может стать мыслимой, преодолев стойкую теоретическую корреляцию между видимостью и способом бытия объекта, позволит проверить на прочность базовые теоретические положения обоих философов. Поэтому, обращаясь с этим вопросом к текстам Сартра и Мерло-Понти, мы попутно будем преследовать еще одну цель.

В последние годы комментаторы Сартра и Мерло-Понти так часто выясняют, кто прав и кто виноват, что это стало если не общим местом, то, по крайней мере, начинает вызывать привычку, хотя проблема остается нерешенной. Как нам кажется, на примере интересующего нас вопроса можно увидеть всю противоречивость этих отношений: в них нет победителя и проигравшего. Противопоставив одну философскую ипостась Сартра другой, мы предложим альтернативную распространенной в комментаторской литературе интерпретацию главы, посвященной «взгляду». В результате такого смещения акцентов мы увидим, что Мерло-Понти не так сильно отличается от Сартра, как он того хотел бы, при условии, что мы готовы увидеть в теоретических описаниях Сартра «двойное дно». Но это сходство между Сартром и Мерло-Понти, которое Мерло-Понти с определенного момента игнорировал (при том что некоторые его высказывания указывают на то, что Мерло-Понти знал о двойственности сартровских описаний больше, чем многие комментаторы¹), старательно дистанцируясь от Сартра, не отменяет в целом его критики Сартра. На этой порою недостаточно нюансированной и слишком резкой критике будет построена теория того, что Мерло-Понти в пику Сартру называет «междумирьем» (“*intermonde*”) и которой действительно не хватает Сартру для непротиворечивого описания встречи с другим. Признавая впечатляющие достижения в направлении теоретизирования общего (*le commun*) в последних текстах Мерло-Понти, мы попробуем понять, решают ли эти теоретические нововведения в том виде, в каком их оставил Мерло-Понти, вопрос о видимости субъекта.

1. Сартр: от объективации взглядом к субъективации взгляда

Может показаться парадоксальным, что мы ищем фигуру видимости субъекта у Сартра, ведь описание встречи с другим, предложенное им в «Бытии и ничто» – это фрагмент, который, казалось бы, наиболее ярко демонстрирует противоречие между субъектом и видимостью, характерное для западной традиции мысли. Стоит ли напоминать, что в этом знаменитом фрагменте Сартр демонстрирует, что быть видимым, оказаться под взглядом

¹ «Видимый парадокс его творчества состоит в том, что оно сделало его знаменитым благодаря описаниям среды между сознанием и вещами, весомой, как вещи, и завораживающей сознание, – корень в “Тошноте”, липкое в “Бытие и ничто”, в этом случае – социальный мир, – и что тем не менее его мысль является протестом против этой среды, и находит в ней только приглашение пройти мимо, пренебречь ею, создать *ex nihilo* весь этот вызывающий тошноту мир» (*Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 192*).

другого для сознания означает быть объектом. Но обращаясь здесь к этому далеко не обделенному вниманием комментаторами фрагменту, мы попробуем вычленить в нем альтернативную фигуру видимости. А именно, видимости, которая не только не объективирует, но и позволяет проявиться сквозь нее субъекту.

Отталкиваясь от тезиса Сартра о том, что сознание узнает другого-субъекта по объективирующему эффекту, который производит на него его взгляд, при всей конфликтности и непримиримости этого описания, мы можем остановиться на том, что является наиболее сильной частью этого анализа. Редкий комментатор, обращаясь к Сартру с желанием выработать собственную позицию, не высказывает своего недовольства бескомпромиссностью сценария Сартра. Но если интерес к этому фрагменту не угасает до сих пор, то, как нам кажется, это связано с тем, что особым вкладом Сартра в проблему другого является на редкость убедительное описание *встречи* с другим. И тема, которая нас интересует здесь, позволяет задать этому описанию нетривиальный вопрос: если Сартр описывает *встречу*, то каково ее эстетическое измерение? В чем, например, эстетическое, а не этическое, отличие встречи Сартра от «зова» (“appel”), характеризующего опыт другого у Левинаса, сценарий которой во многом аналогичен сценарию Сартра²?

Описывая ключевой момент *встречи* с другим-субъектом, Сартр в «Бытии и ничто» использует одну формулу: «“Быть-увиденным-другим” является истиной “видеть-другого”»³. Эта формула, напоминая тему обратимости зрения Мерло-Понти, тем не менее имеет важное отличие от нее: очевидно, речь идет не об одной и той же видимости, которая раскрывалась бы в двух направлениях, а о двух альтернативных типах видимости: той, которая отсылает к способу бытия объекта, и той, которая отсылает к форме бытия субъекта. Учитывая, что первый тип видимости с избытком описан и интерпретирован в литературе, посвященной Сартру, здесь мы остановимся подробнее на втором типе видимости, который и представляет для нас основной интерес.

1. Ни восприятие, ни воображение

Тот факт, что комментаторы игнорировали второй тип видимости, не случаен. Более того, известный интерпретатор Рудольф Бернет смог даже заявить, что взгляд другого не то что не представляет собой особой формы видимости у Сартра, а вообще невидим, и поставил его в один ряд с такими же, согласно его определению, «невидимыми феноменами», как «лицо» Левинаса, «взгляд портрета» Лакана и «плоть» Мерло-Понти. Совершенно справедливо указывая на диалектику глаз/взгляда у Сартра («если я ловлю взгляд, я перестаю воспринимать глаза»⁴), Бернет тем не менее не обращает внимания на то, что для Сартра отказ от восприятия не обязательно приводит к отказу от видимости, если мы понимаем видимость в широком смысле

² См. анализ сходства между сценариями Сартра и Левинаса в *Bernet R. La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre // Intersubjectivité et théologie philosophique. Milan, 2001. P. 769–778; Bernet R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas // Philosophe en français. P., 2001. P. 83–94.*

³ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2012. С. 412.

⁴ Там же. С. 413. Перевод модифицирован: в русском переводе оба глагола – “appréhender” и “recevoir” переведены как «воспринимать», тогда как основной тезис Сартра именно в том, что взгляд невоспринимаем, в отличие от глаз. Мы предлагаем переводить “appréhender” как «ловить», чтобы сохранить связь с устойчивым выражением «ловить взгляд».

как включающую в себя любую форму визуальности. Если мы стремимся, в отличие от Бернета, объяснять Сартра через Сартра, то необходимо принять во внимание, что в «Воображаемом», ранней работе Сартра, хотя и вдохновленной литературным письмом, но теоретизирующей именно визуальное воображаемое (достаточно посмотреть на примеры – фотографии, гравюры и т. д.), появление образа также является результатом отказа от восприятия:

...дело в том, что образ и восприятие, вовсе не являясь двумя элементарными психическими факторами, которые были бы подобны друг другу по своему качеству и просто вступали бы в различные сочетания между собой, представляют собой две фундаментальные и не сводимые одна к другой установки сознания. Из этого следует, что они взаимно исключают друг друга. Мы уже отмечали, что, когда мы видим Пьера в образе через посредство картины, мы перестаем воспринимать саму картину. Но структура так называемых “ментальных” образов оказывается той же, что и структура образов, имеющих реальный аналог: формирование образного сознания сопровождается в этом случае, равно как и в предшествующем, исчезновением перцептивного сознания, и наоборот⁵.

Согласно «Бытию и ничто», взгляд другого может быть зафиксирован и на уровне восприятия, но воспринятый взгляд – это все еще объективное отношение к другому: «Пьер взглянул на свои часы, Жанна посмотрела в окно, и т. д.»⁶. Напротив, чтобы взгляд другого приобрел субъективирующую силу, сознанию необходимо в принципе отказаться от воспринимающей позиции. Но то же самое происходит и в случае воображения, если следовать «Воображаемому». Это сходство между работой воображения и описанием встречи с другим-субъектом в его взгляде не ускользает и от самого Сартра. В «Бытии и ничто» он замечает:

Здесь происходит нечто аналогичное тому, что я пытался показать в другом месте в связи с темой воображаемого; мы не можем, говорил я тогда, воспринимать и воображать одновременно, нужно, чтобы было или то, или другое. Я охотно скажу здесь: мы не можем воспринимать мир и ловить в то же время взгляд, направленный на нас; нужно, чтобы было одно или другое⁷.

При этом Сартр, ограничиваясь простой констатацией, не задается вопросом о последствиях этой аналогии. Если схватывая взгляд другого-субъекта, сознание совершает ту же операцию по подвешиванию восприятия, что и в случае воображения, означает ли это, что взгляд другого не более чем воображаем? Если бы это было так, то это означало бы, что описание Сартра не удовлетворяет тому требованию, которое он сам поставил перед собой, проанализировав тему другого у Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера. Требование гласит: «Другого *встречают*, его не конституируют»⁸. В «Воображаемом» же, вводя *первую характеристику воображения* – «образ есть некое сознание», – сначала сблизив на этом основании воображение и восприятие (оба – форма интенциональности), Сартр их разграничивает. И в этот момент понятие «встреча» характеризует именно воспринимающее сознание, а не образ:

⁵ Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 213.

⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 408.

⁷ Там же. С. 413–414. Мы внесли небольшие изменения в перевод. В частности, заменили слишком интеллектуальное «постигать» на более связанное с областью чувственного познания «ловить» (во французском – “saisir”), которое мы уже обосновали выше.

⁸ Там же. С. 401.

Итак, – и именно это прежде всего сообщает нам рефлексия – воспринимаю или воображаю я этот стул, объект моего восприятия и объект моего образа тождественны: это этот плетеный стул, на котором я сижу. Просто сознание относится к одному и тому же стулу двумя разными способами. В обоих случаях оно нацеливается на стул в его конкретной индивидуальности, в его телесности. Только в одном случае сознание «встречается» со стулом, а в другом – нет⁹.

Если Взгляд другого вводится Сартром в открытой оппозиции восприятию другого, точно так же, как вводится в оппозиции, в данном случае, восприятию стула образ стула в «Воображаемом», означает ли это, что сознание не встречает другого, как не встречает оно стул, данный в образе? Учитывая убедительность описания опыта другого в «Бытии и ничто», где измерение встречи если не очевидно, то достаточно сильно акцентировано, эта гипотеза не может быть принята без существенных оговорок. Напротив, мы попытаемся показать, взяв за основу три оставшиеся характеристики, которые Сартр дает воображению в первой главе первой части «Воображаемого», что резкая оппозиция между восприятием и воображением из «Воображаемого» оказывается неприменимой к его же описанию взгляда из «Бытия и ничто».

а. Вторая характеристика образа: квазинаблюдение

Характеризуя, во-вторых, образ как результат воображения в терминах «квази-наблюдения», Сартр говорит о том, что он, в отличие от восприятия, дающего объект как синтез различных точек зрения на него, «предстает в интуиции как единое целое и сразу раскрывается в том, что он есть»¹⁰. Так же дан и другой в его взгляде: внезапно и целиком. В знаменитой сценке с замочной скважиной¹¹, по словам Сартра, с появлением другого «я внезапно затронут в своем бытии»¹². Причина этой внезапности не только и не столько в том, что другой появляется неожиданно для сознания, увлеченного зрителем за дверь, сколько в том, что он появляется сразу в качестве другого, точно так же, как появляется объект образа в «Воображаемом». Чтобы узнать в другом другого-субъекта, его не надо обходить со всех сторон и внимательно рассматривать: он либо дан сразу, либо не дан вообще.

Тем не менее аналогия между воображением и взглядом другого в отношении «квази-наблюдения» неполная и идет недостаточно далеко. Переходя к теме внимания, с которым мы можем рассматривать объекты в восприятии, Сартр делает вывод о том, что объект образа «никогда не оказывается чем-либо большим, нежели имеющееся знание о нем»¹³. Данный сразу и целиком, образ не подлежит рассматриванию, он не вплетен в сеть сложных связей, которые становятся очевидными по мере все более внимательного восприятия и по мере концентрации на них внимания и которые и составляют неисчерпаемое богатство зримого. Вывод о «существенной скудости» образа, вытекающий из его квази-наблюдаемого характера, неприменим для встречи с другим, в которой он не только предстает превосходящим любое

⁹ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 57.

¹⁰ Там же. С. 62.

¹¹ Пример с замочной скважиной неслучаен, и не только по причинам, выдвинутым Лаканом. При подсматривании в замочную скважину сознание находится в позиции чистого субъекта: оно видит, не будучи видимым. Эту-то парадигматичную ситуацию и нарушает вторжение Другого.

¹² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 416.

¹³ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 61.

возможное знание о нем¹⁴, но и трансформирует саму структуру сознания, вводя измерение «для-другого». Тогда как «мир образов – это мир, где ничего не случается»¹⁵ именно потому, что содержание образа совпадает со знанием, появление другого – настоящее событие в «Бытии и ничто».

б. Третья характеристика образа: «образное сознание полагает свой объект как некое небытие»

Заявляя, в-третьих, что «образ облакает собой некоторое небытие»¹⁶, Сартр делает его особенно адекватным тому способу существования, каким является сознание в «Бытии и ничто», – неантизации. Способ схватывания другого во взгляде Сартр в «Бытие и ничто» вводит в тех же терминах «небытия», что и способ полагания своего объекта воображающим сознанием, представляющим собой «непосредственное сознание... небытия»¹⁷. Показательно, что характеристику «недосягаем» (“*hors d’atteinte*”) мы находим одновременно в «Воображаемом», приписанную образу¹⁸, и в «Бытии и ничто», в описании другого в его взгляде¹⁹. Тем не менее четыре фигуры того небытия, которое представляет образ, – несуществование, отсутствие, существование в другом месте и нейтрализация тезиса о существовании – явно не соответствуют тому небытию, каким является сознание, и, в частности, сознание другого, данное в восприятии. Напротив, другой в его взгляде – присутствует²⁰, что снова сближает его с восприятием, которое «полагает свой объект как существующий»²¹. Но сознание другого во взгляде отсутствует не так же, как Пьер отсутствует в кафе или как отсутствуют пятнадцать сотен франков в бумажнике, если воспользоваться знаменитыми примерами Сартра, с помощью которых он показывает, каким образом небытие дается воспринимающему сознанию. Если такое отсутствие в восприятии – результат расхождения с ожиданием, то отсутствие другого в его взгляде как событие не предполагает никаких ожиданий.

Можно также обратить внимание, например, на тесную связь как воображения, так и взгляда другого с эмоциями. С одной стороны, эмоции – материал для ментальных образов. С другой, специфические эмоции, такие как стыд, гордость или страх, сопровождают появление другого во взгляде²². Но, следуя за Сартром, надо отличать роль эмоций в производстве образов от их

¹⁴ «Принципиальное различие между Другим-объектом и Другим-субъектом исходит единственно из того факта, что другой-субъект совсем не может быть познан и даже представляем как таковой...» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 462).

¹⁵ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 63.

¹⁶ Там же. С. 67.

¹⁷ Там же. С. 68.

¹⁸ Там же. С. 220.

¹⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 428.

²⁰ Более того, для Сартра тот факт, что «я» может ошибаться, приняв шорох куста за присутствие другого, не является контраргументом. Для того, чтобы вписать этот возможный случай в свою теорию, он вводит понятие «фундаментального/первоначального присутствия» другого, независимого от его фактического присутствия или отсутствия: «эмпирические понятия отсутствия и присутствия являются двумя спецификациями фундаментального присутствия...» (там же. С. 442).

²¹ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 65.

²² О связи опыта другого с эмоциями см. *Van Der Wielen J. The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience // Sartre Studies International. 2014. Vol. 20. No. 2. P. 58–75. Примечательно, что автор также приходит к выводу о том, что опыт другого предполагает отказ от оппозиции восприятие/воображение, хотя и на отличных от нас основаниях: “Because of the peculiarity of my being-for-others (its being real but not only imag-*

роли в реакции на образы. В результате характеристики воображаемого мира в терминах неантизации Сартр вынужден констатировать, что по отношению к объекту, данному в образе, могут быть испытаны только «квази-любовь», «квази-ненависть» и т. д.²³, более того – к объекту, данному в образе, нельзя испытывать желание. Какими бы обреченными на провал ни были фигуры «любви» и «желания» как формы конкретного отношения к другому в «Бытии и ничто», там они все же вполне реальны. И это еще одно отличие взгляда другого от образа.

в. Четвертая характеристика образа: спонтанность

Однако при всех возможных параллелях от нас не должно ускользнуть главное различие между образом и взглядом другого – их отношение к свободе сознания, в соответствии с четвертой характеристикой, которую Сартр дает воображению в ее связи с выводами ко всему тексту. Воображение, поскольку оно «не является некоей эмпирической и дополнительной способностью сознания»²⁴, совершая двойную неантизацию – неантизацию воспринимаемого мира и неантизацию воображаемого объекта, в качестве условия своей возможности предполагает свободу сознания. На этом тезисе будет во многом построена теория свободы сознания в «Бытии и ничто». Опыт же встречи с другим в его взгляде, напротив, является для сознания опытом границ этой свободы, в той мере, в какой способность ограничить свободу сознания – это практически определение другого («...ничто меня не может ограничить, за исключением Другого»²⁵). В этом и состоит эффект объективирующего взгляда – он отчуждает и ограничивает проекты свободного сознания. И если в исследовании воображения с точки зрения производства образов, каким является «Воображаемое» Сартра, результат воображения неотделим от сознания, его произведшего, то взгляд другого не только не является таким же пассивным по отношению к сознанию, как и образ в «Воображаемом», но и оказывает конституирующему сознанию сопротивление как своего рода «контринтенциональность».

Можно было бы продолжить анализ противоречивых сравнений между установкой воображающего сознания и характеристикой сознания, встречающего другого в его взгляде, но надеемся, нам удалось продемонстрировать, что каждый раз, когда мы устанавливаем сходство между этими двумя описаниями, то достаточно быстро доходим до границ этих аналогий, которые, напротив, заставляют проводить параллели между восприятием и встречей с другим в его взгляде. Но здесь мы можем быть уверены: с самого начала описания встречи с другим во взгляде Сартр дал понять, что взгляд другого не только воспринимаем. Таким образом, если мы и можем говорить о специфической форме видимости, через которую проявляется взгляд другого-субъекта, то ее особенностью, судя по всему, будет либо свободная игра восприятия и воображения, либо одновременная приостановка восприятия и воображения, которая преодолевала бы ограничения каждой из установок. Весь вопрос в том, есть ли место для такой свободной игры в дуалистической системе Сартра.

ined by me), the clear-cut distinction between the conduct in front of the real and the conduct in front of the irreal does not hold in the context of the imagination of the object that I am for others” (Ibid. P. 70).

²³ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 216.

²⁴ Там же. С. 306.

²⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 454.

2. Между сознанием и объектом: субъект

Случайно ли, что в той же части «Бытия и ничто», где мы больше не можем с уверенностью применять категории восприятия/воображения, оказывается также недействительной и другая оппозиция раннего Сартра – сознание/объект? «Трансцендентность эго», революционный текст, в котором Сартр одновременно оказывается последователем Гуссерля и его радикальным реформатором, предлагает избавить сознание от ненужной подпорки – трансцендентального субъекта. Чтобы стать реальной альтернативой идеализму, которую Сартр и ищет в феноменологии, тезис об интенциональности сознания должен быть принят во всей его радикальности: эго трансцендентно по отношению к имперсональному сознанию, как и любой другой объект мира. Отличие «я» (эго, субъекта и т. д.) от объектов, внешних по отношению к сознанию, согласно этому тексту, состоит исключительно в степени «интимности» по отношению к этому имперсональному дорефлексивному сознанию, но не в его статусе. Требование доведенной до предела чистоты сознания заставляет Сартра избавиться и от субъекта. Таким образом, хотя Сартр и придерживается распространенной дуалистической схемы, различающей сознание и объект, но в его случае Эго/субъект оказывается смещенным в класс объектов. Ставя под вопрос представления о субъекте как Канта, так и психологов (жест, который будет повторен Лаканом против эго-психологии), Сартр заявляет: «...Эго ни в формальном, ни в материальном отношении не есть *внутри* сознания: оно – снаружи, оно – *в мире*; это – некоторое мирское бытие, как и Эго другого»²⁶.

Если субъект – не более, чем вид объекта, откуда в «Бытии и ничто» возникают оппозиции вроде «другой-субъект»/«другой-объект», «я-субъект»/«я-объект»? Если бы Сартр продолжал придерживаться своей оппозиции безличное сознание/объект²⁷, смог бы он выстраивать сложные анализы с помощью четырех терминов, вроде следующего:

Как раз в открытие моего бытия-объекта для другого и через него я должен суметь уловить присутствие его бытия-субъекта. Ибо так же, как другой является для меня-субъекта вероятным объектом, я могу открыть себя на пути к тому, чтобы стать вероятным объектом только для достоверного субъекта²⁸.

²⁶ Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания // Логос. 2003. № 2(37). С. 86.

²⁷ Чтобы получить представление о том, с какой легкостью была бы введена видимость другого, если бы Сартр придерживался выводов «Трансцендентности Эго» об эквивалентности статуса субъекта и объектов, достаточно обратиться к статье под названием «Лица», которую он опубликовал в 1939 г., т. е. в период между публикацией, с одной стороны, «Трансцендентности Эго» и «Воображаемого», а с другой – «Бытия и ничто». Описания другого и его взгляда остаются на уровне того, что в «Бытии и ничто» он вводит как появление другого в качестве объекта. Заявляя о том, что остается на уровне зримого («Я говорю то, что я вижу, не больше»), Сартр представляет лицо как двойную трансцендентность: в качестве части тела оно является трансцендентностью во времени; в качестве избытка по отношению тела–взгляда – трансцендентностью в пространстве. Но в итоге получается, что «смысл лица в том, чтобы быть *видимой* трансцендентностью». Специфика лица по отношению к объектам вводится не на основании оппозиции субъект/объект, а с помощью понятия «магии», которое Сартр активно использовал в своей теории эмоций: Sartre J.-P. Visages // Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée. P., 1970. P. 560–564.

²⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 411. С некоторыми модификациями: вместо «постигать» – «уловить» (эту замену мы уже обосновывали); вместо «определенный» – «достоверный» (чтобы более читалась оппозиция с «вероятный»).

Каким образом Сартр вводит это различие, если в «Трансцендентности Эго», чей тезис о пре-рефлексивном сознании является основанием концепции самообмана, ключевой для понимания «Бытия и ничто», он мог заявить: «Достаточно того, чтобы Я (Je) было современно миру и чтобы дуализм субъекта и объекта, носящий чисто логический характер, окончательно исчез из философского обихода»²⁹? Если это всего лишь логический дуализм, почему через него объясняются конкретные отношения с другим в «Бытии и ничто»? Если субъект – не более, чем самый интимный из объектов, как можно говорить о другом-субъекте? Если, в конце концов, допустить, что он, как и Я, дан в качестве более интимного объекта, то что позволяет нам продолжать называть его «другим»? Всю эту лавину вопросов, отражающих недоумение читателя, перед которым лежат одновременно два текста Сартра, можно свести к одному: как возможно, что в «Бытии и ничто» Сартр использовал основное теоретическое достижение «Трансцендентности эго», забыв о его импликациях?

Для ответа на этот вопрос нужно подняться еще выше по тексту «Бытия и ничто»: пересмотр выводов «Трансцендентности Эго» начинается раньше введения в главе, посвященной взгляду, оппозиции другой-объект/другой-субъект. Напомним, что, уравнивая «я» с объектом, Сартр, как он смело заявил в «Трансцендентности Эго», тем самым снял проблему солипсизма: «Эта концепция Эго представляется нам единственно возможным опровержением солипсизма»³⁰. Тем не менее в «Бытии и ничто» понятие «взгляда» направлено непосредственно на решение этой проблемы, по идее, снятой раз и навсегда в 1936 г. От самого Сартра, естественно, не ускользает это противоречие³¹:

Я когда-то думал, что смог избежать солипсизма, отказывая Гуссерлю в существовании его трансцендентального “Эго”. Мне тогда казалось, что не оставалось бы больше ничего в моем сознании, что было бы привилегированным по отношению к другому, поскольку я очистил сознание от его

²⁹ Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. С. 121–122.

³⁰ Там же. С. 120.

³¹ Тот факт, что Сартру в «Бытии и ничто» приходится заново ставить проблему солипсизма, может быть связан с тем, что в этой работе он не смог выдержать всю радикальность тезиса о безличности сознания. Как пробует это показать Л. Фретц, пререфлексивное сознание в «Бытии и ничто» с самого начала текста «заражено» субъективностью (*Fretz L. Le concept d'individualité // Obliques. 1979. No. 18–19. P. 221–234; Fretz L. Individuality in Sartre's Philosophy // The Cambridge Companion to Sartre. Camb., 2005. P. 67–99*). Также, чтобы продемонстрировать изменение статуса сознания в «Бытии и ничто», можно обратить внимание на противоречие в понимании «эпохе» в двух работах. Если в «Трансцендентности Эго» эпохе настолько радикально, что под него подпадает даже Эго, то в «Бытии и ничто» Сартр позволяет себе заявить, что «другой дается мне как конкретное и очевидное присутствие, которое я ни в коем случае не могу извлечь из себя и которое вовсе не может быть поставлено под сомнение и стать объектом феноменологического эпохе» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 432*). Как категория «другой» могла войти в сознание, если бы в нем не было категории «Я»? Кроме того, достаточно обратить внимание на чрезмерно частое для автора, который не видит разницы в статусе между субъектом и объектом, использование понятия «субъект» в этой работе. Также позволим себе сослаться на статью Даниэля Джованнанджели, который находит в «Бытии и ничто» «следы субъективности» (*Giovannangeli D. Le point de vue d'autrui // Giovannangeli D. La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendante et phénoménologie. P., 1995. P. 122*), и Роберта Бернасconi, который показывает, как в дальнейших работах Сартр избавляется от этих следов (*Bernasconi R. Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism // Philosophy Today. 2006. No. 50 (Supplement). P. 122*). Кристина Хоуэлз, в свою очередь, делает попытку продемонстрировать, что в «Бытии и ничто» Сартр пытается выстроить концепцию субъекта, которая просто-напросто отсутствует в «Трансцендентности Эго» (*Howells C. Sartre et la déconstruction du sujet // Cahiers RITM. 1993. No. 5. P. 220*).

субъекта. Но в действительности, хотя я остаюсь убежденным, что гипотеза трансцендентального субъекта является бесполезной и пагубной, ее устранение не продвигает ни на шаг вопрос о существовании другого³².

В результате того, что проблема существования другого ставится заново, рождаются такие гибридные и нелегитимные с точки зрения фундамента философской системы Сартра элементы, как другой-субъект – на самом деле, не сознание и не объект. Больше не удовлетворяясь решением «Трансцендентности Эго», которое представляет Я и другого в равной степени объективными, Сартр по очевидным причинам не может также сказать, что другой дан непосредственно как сознание, которое для него не только безлично, но и дорефлексивно, то есть не может быть дано как таковое даже самому себе. В этом контексте термин «субъект» кажется вполне логичным: другой во взгляде больше, чем просто объект, не просто другое Эго, но и чистым сознанием его назвать нельзя. Все выглядит так, как будто в «Бытии и ничто» термин «субъект» появляется, чтобы обозначить третий тип бытия, не сводимый к двум основным – сознанию и объекту, промежуточный по отношению к ним, специфика которого – быть данным во взгляде (именно в главе, посвященной взгляду, Сартр наиболее часто использует понятие «субъект»)³³. Таким образом, если субъект и становится видимым у Сартра, то ценой потери привилегированного статуса конституирующего сознания и приобретения некой отличительной по отношению к объекту характеристики. Но проблема заключается в том, чтобы объяснить появление фигуры «субъекта» в онтологическом трактате Сартра. И если Симона да Бовуар, думая, что защищает Сартра от его необоснованной критики со стороны Мерло-Понти, могла утверждать, что «Философия Сартра никогда не была философией субъекта, и если он и использует это слово, которым Мерло-Понти обозначает и сознание, и я (Moi), и человека, то делает это крайне редко»³⁴, то использование термина «субъект» у Сартра, если и последовательно, то, по крайней мере, не обосновано и нелегитимно с точки зрения его дуалистической онтологии.

Итак, проанализировав фрагмент «Бытия и ничто», посвященный взгляду, мы можем сделать промежуточный вывод в отношении темы видимости субъекта у Сартра. Согласно нашей интерпретации, описание встречи с другим-субъектом во взгляде может быть понято при условии отказа от двух оппозиций раннего Сартра, лежащих в основе ключевых тезисов «Бытия и ничто»: оппозиции между восприятием и воображением и оппозиции между сознанием и объектом. Учитывая, что Сартр не только не отказывался от тезисов своих ранних работ, но и положил их в основу «Бытия и ничто», возникает вопрос: как интерпретировать это противоречие? Стоит ли нам упрекать Сартра в непоследовательности?

Дело в том, что тема «взгляда», какой она проявляется в результате нашей интерпретации, не единственная в своем роде в корпусе Сартра. «Взгляд» можно вписать в целый ряд понятий Сартра, таких как «практико-инерция»,

³² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 380. Перевод несколько модифицирован, так как в существующем переводе было не до конца понятно, что Сартр говорит о пересмотре собственных позиций «Трансцендентности Эго».

³³ В принципе, вопрос о субъекте является частью более широкого вопроса о роли бытия-для-другого в онтологии Сартра. Бытие-для-другого не только не выводимо логически из бытия-для-себя, но и, как отмечает Рудольф Бернет, несовместимо с ним (Bernet R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas. P. 85). Тем более не выводится оно и из бытия-в-себе. При всем этом онтологический проект Сартра в целом – дуализм бытия-в-себе и бытия-для-себя.

³⁴ Beauvoir S. de. Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // Les Temps Modernes. 1955. No. 114–115. P. 2073.

проанализированная Даниэлем Дживаннанджели³⁵, тема «липкого», неоднозначность которой смог показать Стефан Доуанс³⁶, а Марк Мейерс³⁷, например, вообще утверждает, что ключевое для Сартра понятие «ничто» принадлежит к такого рода проблематичным понятиям. Как нельзя лучше этот ряд характеризует, как ни странно, ироническое замечание все той же Симоны де Бовуар в ответ Мерло-Понти, которое должно было, по идее, дать почувствовать всю несправедливость его критики Сартра: «Парадокс Сартра в том, что он не мыслит то, что он мыслит» (“Le paradoxe de Sartre c’est qu’il ne pense pas ce qu’il pense”³⁸). Хотя темы этого ряда и присутствуют в теоретических текстах Сартра, хотя их противоречивость описана со всей живостью и убедительностью, но само их описание, само присутствие этих тем ставит под вопрос основные теоретические тезисы Сартра. Для этих тем у Сартра не создано необходимого теоретического пространства, в котором они могли бы быть помыслены непротиворечиво³⁹.

II. Мерло-Понти: от оппозиций к их общему основанию

С целью выяснить, достаточно ли отказаться от дуализмов вроде восприятие/воображение и сознание/объект, или, точнее, показать их несостоятельность, чтобы произвести непротиворечивое философское описание видимости субъекта, мы обратимся во второй части нашей статьи к Мерло-Понти. Ведь для Мерло-Понти оппозиции Сартра часто становятся удобной отправной точкой для собственных теоретических размышлений, направленных в основном на преодоление этих дихотомий⁴⁰. Тем более, что Мерло-Понти, в очевидном согласии с предложенным нами прочтением главы «Бытия и ничто», посвященной взгляду другого, мог утверждать:

Мой “взгляд” является одной из этих данностей “чувственного”, сырого и примордиального мира, противостоящей анализу бытия и ничто, анализу экзистенции как сознания и экзистенции как вещи и требующей полной реконструкции философии⁴¹.

³⁵ *Giovannangeli D.* Sartre et le refus de l’inertie // *Giovannangeli D.* La fiction de l’être: lectures de la philosophie moderne. Bruxelles, 1990. P. 109–128.

³⁶ *Dawans S.* La logique du visqueux // *Dawans S.* Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne. Liège, 2001. P. 36–40. Анализ этой же темы можно найти в: *Meyers M.* Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty // *Sartre Studies International*. 2008. Vol. 14. No. 1. P. 89–91.

³⁷ *Ibid.* P. 78–105.

³⁸ *Beauvoir S. de.* Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // *Les Temps Modernes*. 1955. No. 114–115. P. 2076.

³⁹ Не такого ли рода неосмысленность было бы более справедливо назвать термином “impensé”, которым Мерло-Понти в «Философе и его тени» определяет, вслед за Хайдеггером, комментирующим Канта, то, что Мерло-Понти интерпретирует у Гуссерля?

⁴⁰ «Его (Мерло-Понти. – А.П.) мысль находит опору в парах оппозиций, отдавая особое предпочтение оппозициям Сартра: в себе – для себя, реальное – воображаемое, активное – пассивное, как будто для того, чтобы найти в них ошибочную, но необходимую отправную точку, отказаться от альтернативы, поданной в качестве неизбежной, и довести до провала стремление к синтезу» (*Pontalis J.-B.* *Présence, entre les signes, absence* // *L’arc*. 1971. No. 46. P. 57).

⁴¹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Включая рабочие записи. Минск, 2006. С. 269. С небольшими модификациями: в этом случае “sensible” – это не прилагательное, характеризующее примордиальный мир, а самостоятельное существительное.

1. «Воображаемая текстура реального». Плоть

Хорошо известно, какую важную роль играл диалог с живописью Сезанна, которую Мерло-Понти рассматривал как воплощение смысла работы живописца вообще, в разработке идей последнего, самого оригинального периода, где тема видимости настолько важна, что можно говорить об онтологии видимого. Разве не у автора, так плотно и оригинально работавшего над темой видимости, следует искать теоретизирование видимости субъекта? Сезанн заявлен в текстах Мерло-Понти как приоритетный автор достаточно рано («Сомнение Сезанна» датируется 1945 г.), а «Око и дух», наиболее сложный анализ его творчества, отразивший, как предполагалось, самые последние наработки – последний опубликованный законченный текст Мерло-Понти. Постепенно для читателей и комментаторов стало очевидным не меньшее значение литераторов – и не только Пруста, но и более непосредственно обращавшихся к работе зрения авторов, таких как Поль Клодель и Клод Симон. Что касается темы воображения, которая, казалось, только по касательной затронута в «Видимом и невидимом», понимание ее особой значимости стало возможным только с публикацией курсов лекций, прочитанных Мерло-Понти в этот период.

Постепенно дистанцируясь от Сартра, еще до открытого разрыва с ним, мотивированного разногласиями по политическим вопросам, Мерло-Понти все более активно критикует его оппозицию реальное/воображаемое. Если в «Структуре поведения» и «Феноменологии восприятия» тема воображения не получает специальной разработки или, по крайней мере, воспроизводит основные идеи Сартра, то с 1945 г.⁴² она приобретает все большую важность. Как показал Эммануэль де Сент-Обер, именно в этот, промежуточный период творчества конфронтация с Сартром имеет первостепенное значение для выработки собственных тезисов Мерло-Понти⁴³. Претензию на размежевание можно заподозрить уже в «Примате восприятия и его философских последствиях», докладе, который Мерло-Понти прочитал в 1946 г. перед Французским Обществом Философии, где он, с одной стороны, предполагает, что «любое сознание является воспринимающим сознанием»⁴⁴ (то есть, очевидно, и воображающее сознание тоже), а с другой, ставит перед собой задачу специфическую – теоретизировать воображаемое: «Принимая во внимание то, что я сказал, можно подумать, что для меня человек живет только в реальном; но и в воображаемом, и в идеальном он тоже живет; а это значит, что предстоит построить теорию воображаемого существования и теорию существования идеального»⁴⁵.

В одной из лекций курса, прочитанного в Сорбонне в 1949–1952 гг., Мерло-Понти, излагая в общих чертах тезисы «Воображаемого», вроде бы соглашается с ними, но только для того, чтобы в итоге объявить абсолютную границу, которую Сартр проводит между воображением и восприятием,

⁴² Если не считать рецензии на «Воображение» Сартра, которую Мерло-Понти пишет в 1936 г. (*Merleau-Ponty M. L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre // Merleau-Ponty M. Parcours (1935–1951). P., 1997. P. 45–54.*)

⁴³ «Письмо (L'écriture) Сартра – это мощный катализатор мысли Мерло-Понти» (*Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 165.*)

⁴⁴ *Merleau-Ponty M. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. P., 1996. P. 42.*

⁴⁵ *Ibid. P. 99.*

несостоятельной⁴⁶. Аргументируя эту несостоятельность тем, что непроходимая граница между восприятием и воображением сделала бы невозможным переключение между ними, Мерло-Понти вводит третий, промежуточный, тип реальности – миф⁴⁷. В такой же зоне неопределенности между сном и реальностью, по его мнению, живет ребенок (тема курса – психология и педагогика ребенка), хотя и в жизни взрослого Мерло-Понти находит ей место, заявляя в итоге: «Между воображаемым и реальным существует диалектика, двойственность между двумя сферами»⁴⁸.

Наиболее интересны все же в этом отношении заметки курса, прочитанного в 1954–1955 гг. в Коллеж де Франс и посвященного проблеме пассивности⁴⁹. В нем Мерло-Понти не только развивает свои аргументы, но и проводит прямую связь между проблемой воображения и проблемой восприятия другого. Во-первых, говорит он, чтобы фикция (которая в этом контексте эквивалентна воображаемому, так как в случае Сартра оппозиция восприятие/воображение дублирует оппозицию реальное/ирреальное) была дана как таковая, необходим фон, который бы делал ее фикцией, – восприятие, и в той мере, в какой пересечение восприятия и воображения не предполагается возможным, фикция как таковая остается немислимой. Во-вторых, если мы разделяем восприятие и воображение непроходимой границей, то, спрашивает он, как возможно, что мы вообще просыпаемся? Внешний стимул не может проникнуть в сон, ведь сон – это вынесение за скобки, подвешивание внешней реальности, а внутренний стимул, такой как приснившаяся собственная смерть, не может быть эффективным, считает Мерло-Понти, без предположения о рефлексии – операции бодрствующего сознания. В-третьих, существуют настолько убедительные сны, замечает он, что они могут оказывать влияние на поведение бодрствующего сознания. В-четвертых, продолжает философ, ключевое для понимания специфики работы воображения различие по критерию наблюдения/квазинаблюдения становится затруднительным, если речь идет о таких элементах реальности, как события, поведение, мысли: хотя они и даны бодрствующему сознанию, но их сложно назвать непосредственно наблюдаемыми. Из этого аргумента Мерло-Понти делает вывод о роли воображения в восприятии другого: «Наша реальная жизнь, поскольку она обращается к существам (êtres), уже воображаема. Для

⁴⁶ Тем не менее здесь Мерло-Понти еще полагает, что такую ревизию проводит сам Сартр, не уточняя, правда, где именно: «в продолжении своей работы, он (Сартр. – А.П.) пересматривает эти концепции и предлагает новую» (*Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P., 2001. P. 230*). Судя по всему, Мерло-Понти имеет в виду вторую часть «Воображаемого». Ближе к концу этого курса в лекции, посвященной отношениям между психологией и феноменологией, находим: «Формулы Сартра, ссылающегося на раннего Гуссерля, предполагающие отношения преемственности (succession) между феноменологией и психологией, требуют исправления. Именно в этом ключе в “Воображаемом” Сартр определяет сначала достоверное как феноменологический анализ сущности образа, а затем, во второй части, вероятное как индуктивный и экспериментальный анализ образа. На самом же деле, данные первой части ставятся под сомнение во второй, в которой сущность образа, определенная сначала как ошибочное присутствие прошлого в настоящем (1-я часть) ставится под сомнение некоторыми состояниями (например, иллюзиями), в которых воспринимаемое и воображаемое неразрывно связаны» (*Ibid. P. 413*).

⁴⁷ Вводит промежуточные реальности – типичный прием раннего Мерло-Понти. Например, тело в «Феноменологии восприятия» – промежуточная реальность между субъектом и объектом. Такой мыслительный прием Мерло-Понти позже назовет «дурной двойственностью» (“mauvaise ambiguïté”) (*Merleau-Ponty M. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de Métaphysique et de Morale. 1962. No. 4. P. 409*).

⁴⁸ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 231.*

⁴⁹ В случае этого курса сам выбор темы – это открытая оппозиция Сартру.

впечатления, которое производит на нас кто-то при встрече, не существует ни верификации, ни *Erfüllung*)⁵⁰. В публикуемом резюме курса после сжатого изложения этих аргументов читаем о работе воображения, необходимой для восприятия другого, скрытое присутствие которой мы выше пытались продемонстрировать в тексте Сартра:

Наши отношения с вещами наяву (*de la veille*), и особенно наши отношения с другими, имеют принципиально онирический характер: другие нам представляются, как сны, как мифы, и этого достаточно, чтобы поставить под вопрос раскол (*clivage*) между реальным и воображаемым⁵¹.

В-пятых, и тут Мерло-Понти как будто подхватывает и усиливает оппозицию Сартра, разница между сном и бодрствованием не только в структуре сознания, она включает и состояния тела. И этой «гомогенизации», которую Мерло-Понти находит у Сартра, он противопоставляет теорию символизма сновидений Фрейда⁵².

Тот факт, что Мерло-Понти, споря с Сартром, делает попытку показать переплетение воображаемого и реального, не означает, таким образом, если мы посмотрим на этот пятый аргумент, что он делает шаг назад по отношению к нему⁵³. Когда в «Око и духе» Мерло-Понти говорит, что «слово “образ” приобрело дурную славу из-за того, что безосновательно считалось, будто бы рисунок – это калька, копия, дубликат вещи, а ментальный образ – это такого же рода рисунок, хранящийся в нашем “частном собрании”»⁵⁴, он опирается на критическую часть теории образа Сартра и буквально воспроизводит ее. Но когда сразу после этого Мерло-Понти настаивает на том, что образ – это не только отсутствие, но квазиприсутствие, когда он настаивает на разнице в установке не только сознания, но и тела, когда он говорит, что «воображаемое гораздо ближе и гораздо дальше от действительного»⁵⁵, он дистанцируется от Сартра⁵⁶. И как ни парадоксально, именно в том месте, где он объясняет, по-

⁵⁰ *Merleau-Ponty M.* L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). P., 2015. P. 251.

⁵¹ *Ibid.* P. 355. См. также в тексте лекции: «В любом восприятии другого столько же самообмана, сколько и в воображаемом, в том смысле, что оно является проекцией и интроекцией, что оно предоставляет мне картину меня в той же степени, что и другого, и что в этом случае также я вижу практически то, что я хочу увидеть» (*Ibid.* P. 252).

⁵² Пример работы воображения в отношениях с другими в этом курсе Мерло-Понти анализирует на примере случая Доры.

⁵³ Согласно комментарию Даниэля Дживаннанджели, Мерло-Понти не столько отказывается от оппозиции восприятие/воображение Сартра, сколько настаивает на том, что они разделяют между собой, на их общем основании (которое присутствует в скрытом виде и у самого Сартра): *Giovannangeli D.* Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty // *Giovannangeli D.* Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques. Bruxelles, 2010. P. 243–257.

⁵⁴ *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992. С. 17.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Стоит обратить внимание, что, создавая эту дистанцию между собой и Сартром, Мерло-Понти упоминает пример, который Сартр долго разбирает в «Воображаемом» – «миимика комедианта» (Там же. С. 17). См. пример Франконе, пародирующей Мориса Шевалье: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. С. 83–89. Таким образом, Сартр присутствует в «Око и духе», не будучи названным. Хотя, надо признать, местами создается впечатление, что Мерло-Понти не до конца понял смысл переключения между восприятием и воображением у Сартра, как, например, когда Мерло-Понти говорит: «Зрение снова обретает свою фундаментальную власть выявлять, показывать больше, чем в нем самом. И поскольку нам говорится, что небольшого количества туши достаточно, чтобы показать леса и бури, нужно признать, что оно обладает своим воображаемым» (*Мерло-Понти М.* Око и дух. С. 38). Сартр не отрицает, что способность увидеть в «небольшом количестве туши» «леса и бури» – это способность воображения. Именно этот факт и заставляет его утверждать, что

чему воображаемое гораздо дальше от действительного, чем то предполагал Сартр (а не там, где указывает на их большую близость)⁵⁷, Мерло-Понти и вводит понятие «воображаемой текстуры реального»⁵⁸.

Введение телесного измерения в работу воображаемого («понять воображаемое с помощью воображаемого тела»⁵⁹), вступающее в открытую конфронтацию с теорией воображающего сознания как безусловно свободного у Сартра, в конечном итоге, приводит Мерло-Понти к тому, что он называет «плотью»⁶⁰. В лекции курса 1960–1961 гг., посвященной актуальности картезианской онтологии сегодня, развивая свои рассуждения из «Око и духа», Мерло-Понти заявляет: «Чтобы понять укорененность (prégnance) невидимого в видимом, эту плоть воображаемого (неотвратимую (imminente) близость), понадобится прояснить нашу плоть, т. е. каким образом наше зрение

это небольшое количество туши мы перестаем воспринимать, когда начинаем воображать. Когда читаешь такие отрывки, невольно задаешься вопросом: как Мерло-Понти понял смысл оппозиции воображение/восприятие Сартра?

⁵⁷ Как ни странно, это достаточно распространенный критический жест по отношению к теории воображения Сартра: сначала более радикально, чем это сделал Сартр, разграничить воображение и восприятие, чтобы в итоге заявить об их постоянном смешении. См. парадигматический в этом отношении случай такой модели критики теории образа Сартра во введении, которое Фуко пишет ко «Сну и существованию» Бинсвангера.

⁵⁸ Там же. С. 18. С другой стороны, нельзя не обратить внимание на фрагмент, который, судя по всему, не должен был войти в окончательный вариант текста, на момент его написания, видимо, называвшегося еще «Бытие и смысл» (если смотреть разные варианты планов работы, то эта глава, судя по всему, была написана с марта 1959 по май 1960 – такое название фигурирует в первом варианте плана), где Мерло-Понти говорит: «Восприятие как встреча с естественными вещами находится на переднем плане нашего исследования, но не в виде простой функции органов чувств, которая объясняла бы все остальные функции, а как архетип исходной встречи, которая копируется и обновляется во встрече с прошлым, с воображаемым, с идеей» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 232*). В этом месте, даже если до этого Мерло-Понти предложил ряд причин, по которым он предпочитает теперь говорить о «видимом», а не о «восприятии», он все равно выстраивает своего рода иерархию, делая из восприятия архетип воображения. При этом, как ни странно, цель Мерло-Понти не столько сделать из воображения квазиприсутствие, сколько сделать восприятие таким же неполновесным, лакунарным, как и воображение. См. заметку от мая 1959 под названием «Трансцендентность вещи и трансцендентность фантазма». То есть фактически с точки зрения интеллектуальной операции он делает обратное – переформулирует восприятие с точки зрения воображения.

⁵⁹ Там же. С. 343.

⁶⁰ На важность темы воображения для разработки онтологии плоти Мерло-Понти указывал даже, например, такой осмотнительный комментатор Мерло-Понти, как Эммануэль де Сент-Обер: «Видимое согласие с Сартром в экзистенциалистские годы скрывает, таким образом, разработку его радикальной критики. Если искать во всем корпусе, включая неопубликованные рукописи, тексты, в которых Мерло-Понти впервые употребляет и прорабатывает понятие “плоти”, может показаться удивительным, насколько использование этого понятия систематически вписывается в ответ если не на воображаемое, то на саму терминологию сартровской вселенной» (*Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 31*). **Также стоит обратить внимание на связь концепции плоти как «элемента» с теорией элементов Г. Башляра, у которого Мерло-Понти заимствовал некоторые ресурсы для критики сартровской теории воображения, что еще раз подчеркивает укорененность концепции «плоти» позднего Мерло-Понти в обновленном понимании работы воображения. Ср.: «Кроме простого теоретического заимствования, Мерло-Понти вкладывает в работу плоти как “элемент” свою критику сартровской концепции воображения, помня, что экзистенциальный психоанализ Сартра был во многом построен против психоанализа элементов Башляра» (*Ibid. P. 258*). О том, какое влияние оказали на концепцию воображения Мерло-Понти поочередно Алан, Сартр и Башляр, а также о связи «плоти мира» и воображения, которую можно реконструировать на основе позднего влияния Башляра на Мерло-Понти, см. статью Фабрис Колонна, которая очень подробно останавливается на этих вопросах: *Colonna F. Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire // Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire. Milan, 2003. P. 111–147.***

рождается в нашем теле»⁶¹. А «плоть мира», в свою очередь, делает не только возможной, но и необходимой видимость⁶² субъекта, которая казалось такой проблематичной Сартру, и снимает одновременно проблему *alter ego*:

Если мы в состоянии показать, что плоть – это последнее понятие, которое не является объединением двух субстанций и не состоит из них, но мыслится само по себе, если имеется отношение видимого, пронизывающего меня и делающего меня видящим, к самому себе, то этот круг, который создается не мной, но создает меня, это скручивание видимого в видимое могут точно так же пронизывать, оживлять другие тела, как и мое собственное⁶³.

2. Сделать мыслимым общее

Тем не менее слишком настаивать на теме воображения, демонстрируя разницу в подходах к видимости субъекта между Сартром и Мерло-Понти, было бы не вполне справедливо: снятие границы между воображением и восприятием важно в той мере, в какой оно вписывается в общую схему движения мысли Мерло-Понти, отталкивающегося от идей Сартра. Если Мерло-Понти и удастся, как ему кажется, снять саму проблему встречи с другим, решение которой, предложенное Сартром, его не удовлетворяло, то это возможно потому, что его основные усилия направлены на поиск общей основы (*commun*) не только для воображения и восприятия, но и для Я и другого, для Я и мира и т. д.⁶⁴. В «Приключениях диалектики», первой открытой и во многом, надо признать, несправедливой критике Сартра, Мерло-Понти упрекает его в отсутствии теории того, что он называет «междумирьем» («*intermonde*»⁶⁵). Это «междумирье» Мерло-Понти и будет систематически выстраивать в оппозиции Сартру.

При этом трансформация философии Мерло-Понти также демонстрирует, какого труда требует тематизация этого общего (*commun*) «междумирья». Например, редко кто из комментаторов рассматривает в качестве удачной его попытку описать тело в «Феноменологии восприятия» как реальность, в которой смешиваются до неразличимости субъект и объект. Фердинан Алкье, с легкой руки которого за философией Мерло-Понти закрепился ярлык «философия двойственности» («*philosophie de l'ambiguïté*»)⁶⁶, дает понять, что

⁶¹ Merleau-Ponty M. Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961. P., 1996. P. 173.

⁶² В этом отношении можно увидеть еще один мотив перехода от феноменологии восприятия к онтологии видимого позднего Мерло-Понти: не в том ли преимущество понятия «видимости», что оно может с равной вероятностью относиться к работе восприятия и воображения?

⁶³ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 204. С небольшими модификациями с нашей стороны.

⁶⁴ «Этой-то соединительной ткани, сотканной воспринимаемым миром, и не доставало знаменитому анализу встречи с взглядом другого Сартра, который с самого начала вызвал много вопросов у Мерло-Понти, и именно потому, что он игнорировал общий, разделяемый характер чувственного» (Vellela-Petit M. Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet // Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage. Grenoble, 1993. P. 427).

⁶⁵ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 278.

⁶⁶ Трудность с переводом на русский этого понятия состоит в том, что сам Мерло-Понти, будто бы вслед за Мелани Кляйн, не только различает, но и явно противопоставляет очень близкие по смыслу понятия «ambivalence» и «ambiguïté». См., например: «М. Кляйн провела различие между понятиями *амбивалентности* и *двойственности*. *Амбивалентность*: субъект создает для одного и того же существа два альтернативных образа, которые не воспринимаются как представляющие один и тот же объект. *Двойственность*: это по-

таким образом введенное общее основание, как «смешанная» реальность, не то чтобы никем раньше не замечалась – просто не входило в границы мыслимого: «Любой акт дает знание о единстве морали и истории, любой жизненный опыт дает знание единства души и тела, но такого рода знания немислимы, их двойственность требует анализа, а значит – расшифровки»⁶⁷. Сам Мерло-Понти в отчете о проделанной работе, который он приготовил в защиту своей кандидатуры в Коллеж де Франс, самокритично замечает: «Изучение восприятия только и могло, что навести нас на “дурную двойственность”, смешение конечного с универсальным, внешнего с внутренним»⁶⁸. На «хорошую двойственность», которая не будет простым смешением противоположностей, думал в этот период Мерло-Понти, его наведет феномен «выражения». Тем не менее «Проза мира», в которой его философия выражения должна была найти свое воплощение, так и осталась неоконченной, и ее идеи отошли на второй план с увлечением Мерло-Понти на последнем этапе творчества онтологией.

Последнее, на чем остановился Мерло-Понти в тематизации «общего» (хотя мы и не знаем, какой могла бы быть окончательная форма, будь у Мерло-Понти возможность завершить свой *Magnum Opus*), – это цепочка понятий наложение – обратимость – хиазм, конечным звеном которой является загадочное словосочетание «плоть мира». Не останавливаясь на том, как связаны моя плоть и плоть мира, попробуем определить основное интеллектуальное усилие, которое выражает это понятие, высвеченное такими комментаторами, как, например, Марсель Гоше:

Вразумительность (*Intelligibilité*) понятия плоти доступна только такой мысли, которая выходит из себя, с головокружением отказывается от любой точки зрения на свой объект, и пытается представить такую артикуляцию между членами, какую никакой “взгляд” не сможет схватить в собирающей точке зрения⁶⁹.

Если пытаться описать особенность этого понятия, то слово «разделять» (“*partager*”) подойдет как нельзя лучше: с одной стороны, плоть – это общий источник, из которого будут выделяться противоположности (например, субъект и мир), но с другой, этот источник изначально структурирован, он – «изнутри проработанная масса»⁷⁰, – то есть субъект и мир в нем не сливаются и не смешиваются. Субъект и мир разделяют между собой плоть, но плотью же они и разделены⁷¹. Мишель де Серто предлагает говорить о «структуре ок-

нятие взрослой жизни. *Субъект воспринимает два образа, но он знает, что они относятся к одному и тому же объекту»* (*Merleau-Ponty M. Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949–1952. Grenoble, 1988. P. 305*). На русский же эти понятия М. Кляйн переводятся как синонимы, что вполне справедливо – у Мелани Кляйн, несмотря на заявления Мерло-Понти, сложно найти это различие. (См. *Sait Aubert E. de. Être et chair I. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair. P., 2013. P. 285–297.*) Очевидно, представление направления взросления как переход от ригидности амбивалентности к двойственности – часть стратегии Мерло-Понти по выстраиванию демаркации с Сартром.

⁶⁷ *Alquié F. Une philosophie de l’ambiguïté: l’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. No. 59. P. 68–69.*

⁶⁸ *Merleau-Ponty M. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de Métaphysique et de Morale. 1962. No. 4. P. 409.*

⁶⁹ *Gauchet M. Le lieu de la pensée // L’arc. 1971. No. 46. P. 21.*

⁷⁰ *Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214. Перевод нами модифицирован: вместо «изнутри обрабатываемая масса» – «изнутри проработанная масса» (“masse inétrieurement travaillée”).*

⁷¹ «Отсюда мир в целом, который не является ни *одним*, ни *двумя* в объективном смысле – который является до-индивидуальным, общностью» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 243*).

сюморона»⁷² в рассуждениях Мерло-Понти (в добавок к другой риторической фигуре, введенной самим Мерло-Понти, – хиазму), имея в виду, что в одном и том же жесте Мело-Понти может описывать противоположные движения, которые, казалось бы, должны исключать друг друга, тогда как в «Видимом и невидимом» они, напротив, делают друг друга возможными.

Понятие «плоти» одновременно соединяет в себе две точки зрения: точку зрения субъекта и точку зрения мира, оказываясь местом их схождения, но не слияния, таким образом, что нам как читателям сложно понять, с какой точки все это можно увидеть одновременно⁷³? И, если использовать метафору перчатки из записей самого Мерло-Понти⁷⁴, то можно сказать, что уникальность понятия «плоть» в том, что оно сочетает в себе одновременно две поверхности – внутреннюю и внешнюю⁷⁵, но сложность – в том, что место их сочленения не субстанциализируется. Тот же Марсель Гоше объясняет сложность этого понятия для понимания следующим образом:

То, что “обозревающему мышлению” (“*pensée de survol*”) кажется всего лишь колебанием между одним и двумя, между неразличимостью членов в рамках одного элемента и установлением двух зон излучения, лишенных, в некотором роде, чисто внешнего характера их взаимоотношений, но сохраняющих статус квази-единиц, остается, строго говоря, для него недоступным пониманию⁷⁶.

Особым источником оригинальности понятия «плоть» является еще один прием, который Мерло-Понти использует, отталкиваясь от оппозиций Сартра: там, где Сартр видит неудачу (*échec*), Мерло-Понти меланхолично принимает ее как данность⁷⁷, таким образом, что Мерло-Понти продвигается

⁷² *Certeau M. de. La folie de la vision // Esprit. 1982. No. 6. P. 92.*

⁷³ «Как и естественный человек, мы располагаемся в нас и в вещах, в нас и в другом, вплоть до того, что, благодаря своего рода *хиазме*, становимся другими и миром» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 234*).

⁷⁴ «Обратимость: палец перчатки, который выворачивается, – Нет необходимости в зрителе, который располагался бы с *двух сторон*. Достаточно того, чтобы я с одной стороны видел оборотную сторону перчатки, которая примыкает к лицевой стороне, чтобы я *посредством* одной стороны касался другой (двойное “представление” некоторой точки или плоскости поля), это и есть хиазма: обратимость» (там же. С. 344; с модификациями: вместо «зрелище, которое имеет *две стороны*» – «зрителе, который располагался бы с двух сторон» (“*un spectateur qui soit des 2 côtés*”). Для нас важно, что речь идет именно о зрителе, а не о зрелище, которое может быть от него независимым. Вопрос о том, куда поместить зрителя по отношению к обратимой плоти – один из ключевых для понимания работы этого понятия, как мы пытаемся показать).

⁷⁵ В этом смысле, хотя все описания мысли Мерло-Понти, которые Ф. Дастур предлагает в своей известной статье “*Merleau-Ponty et la pensée du dedans*”, описывая переходы из *dedans* в *dehors* и обратно, точны и аккуратны, они выглядят парадоксальными в той мере, в какой ярлык “*la pensée du dedans*” отражает только часть этого движения. В итоге, как это ясно ей самой, мысль Мерло-Понти не так далека от того, что Фуко называл “*la pensée du dehors*”, хотя она и останавливается на полпути к ней. И вопрос субъекта в этом отношении – решающий.

⁷⁶ *Gauchet M. Le lieu de la pensée. P. 21.* Хотя, судя по всему, в этом колебании видят проблему не только те, кого Мерло-Понти называет “*pensée de survol*”. Так, Деррида не скрывает своего раздражения, когда ему приходится говорить о Мерло-Понти, объясняя это тем, что «он не смог осуществить более сильную реформализацию своего дискурса, чтобы тематизировать и помыслить закон, которому он себя подчинил, *предпочитая* всегда, в конечном счете, *фактически*, “совпадение” (совпадения с несовпадением) “несовпадению” (совпадения с несовпадением)» (*Derrida J. Le toucher, Jean-Luc Nancy. P., 2000. P. 239*).

⁷⁷ Например, в «Философе и его тени» он начинает: «Я заимствую что-то у другого, я наделяю его своими мыслями, и это не поражение в восприятии другого, это и есть восприятие другого» (*Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 182*). Примечательно, что именно на место структуры «для-другого» Мерло-

за счет того, что видит «удачу в неудаче»⁷⁸ (“un succès dans l'échec”⁷⁹). Так же и в понятии «обратимости», ключевом для концепции плоти позднего Мерло-Понти, изначально заложена неудача полной обратимости – «всегда еще предстоящей (imminente), но никогда фактически не осуществимой обратимости»⁸⁰. По выражению Сент Обера, который убедительно показывает, как различные христианские и нехристианские коннотации слова «плоть» играют в понятии Мерло-Понти, «у него, более, чем у кого либо другого, дар плоти состоит в том, чтобы принять одновременно мечту о связи и кошмар о ее разрыве»⁸¹.

3. Ни сознание, ни объект, ни субъект

Примечательно, что Лакана в творчестве Мерло-Понти особенно заинтересовала его теория воображения и та критика позиции субъекта, которая из нее следует⁸². Тем не менее ограничения этой теории, а точнее, ее отношение к теории символического у Мерло-Понти заставляют Лакана все же относиться к ней с осторожностью (об этом свидетельствует его статья 1961 г. в “Les Temps Modernes”, посвященная Мерло-Понти, а также некоторые оговорки XI семинара). Как объясняет позицию Лакана Александра Рено, «Мерло-Понти демонстрирует регистр воображаемого, не выходя из этого воображаемого»⁸³. С одной стороны, Мерло-Понти отказывается принять во внимание специфику символического порядка, основывая язык на воображаемом⁸⁴ и вполне сознательно игнорируя его роль в формировании субъекта. С другой стороны, идея соприродности, сопричастности субъекта и мира сама по себе фантазматична⁸⁵, так как отсылает к ранним фантазиям о единстве ребенка с матерью и дает почувствовать воображаемое происхождение на этот раз самой философии Мерло-Понти. Хотя «Видимое и невидимое», в отличие от «Феноменологии восприятия», вводит

Понти ставит хиазм: «Хиазма на месте для-другого...» (Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 293). Еще более примечательно, что Мерло-Понти считает, что именно это и искал Сартр, но не смог найти, так как у него не получилось создать эту точку зрения *dedans/dehors*: «Необходимо такое отношение к бытию, которое возникает *изнутри бытия* – Это, собственно, то, что искал Сартр. Но так как для Сартра нет иного *внутри*, кроме меня, и все *другое* является внешним, то бытие у него остается нетронутым этой декомпрессией, которая разыгрывается в нем, оно остается чистой позитивностью, объектом, и Для-себя принимает в нем участие только благодаря своего рода безумию» (Там же. С. 293).

⁷⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 335.

⁷⁹ Merleau-Ponty M. Le Visible et l'Invisible. P., 2011. P. 303.

⁸⁰ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214.

⁸¹ Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 164.

⁸² Общий обзор основных точек пересечения между Лаканом и Мерло-Понти можно найти в статье Renault A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? // Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. Milano, 2003. P. 117–129.

⁸³ Renault A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? P. 122.

⁸⁴ Попытку показать работу символического вписанного в воображаемое Мерло-Понти, а также обновленную концепцию бессознательного, которую она предполагает, можно найти в Carron G. Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2008. No. 4. P. 443–464.

⁸⁵ Под этим же углом прочитывают понятие плоти также Понталис (Pontalis J.-B. Présence, entre les signes, absence // L'arc. 1971. No. 46. P. 56–66) и Систер (Sichère B. Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. P., 1982. P. 212–213).

тему «разрыва», то есть невозможности полного слияния, полной обратимости, и в конечном счете ее неудачи, это не заставляет Лакана менять свою позицию⁸⁶.

При всей специфичности теории субъекта Лакана, он не единственный, кто выражает недовольство позицией субъекта у Мерло-Понти, особенно позднего. Представляя субъект как своего рода непреодолимый горизонт нашего времени⁸⁷ (как марксизм у Сартра), Мерло-Понти не отказывается от него полностью и в «Видимом и невидимом», даже при том, что в центре его внимания в этой работе находится плоть как «среда, формирующая субъект и объект»⁸⁸. Но ни сам текст, ни рабочие заметки не дают представления о сколько-нибудь убедительной теории субъекта, которая могла бы соответствовать таким образом выстроенной онтологии. Так, Рено Барбарас, полностью осознавая достоинства понятия «плоть», каким его представляет Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» («Плоть обозначает не что иное, как сам элемент явления (l'apparaître), конституирующие моменты которого – являющийся мир и субъект, принимающий сторону того, что он заставляет явиться, и, следовательно, воплощенный»⁸⁹), при всей его нескрываемой симпатии к Мерло-Понти, тем не менее считает понятие «субъект» в этой работе еще недостаточно радикально переосмысленным и, в конце концов, не соответствующим теоретическим претензиям понятия «плоть». Субъект в «Видимом и невидимом» не то чтобы отсутствует – он не приведен в соответствие с основным инсайтом, лежащим в основании работы, и во многом является наследником конституирующего субъекта феноменологии – сознания⁹⁰. Откуда, считает Барбарас (собственные интересы которого («феноменология жизни»), естественно, надо учитывать при оценке релевантности его критики), в «Видимом и невидимом» все еще остается проблема дуализма души и тела, тем более острая, что в качестве общего элемента постулируется плоть, не теряющая своей привилегированной связи с телом как *corps propre*: «Что субъект явления (l'apparaître) вписан в мир, который является через него, не означает, что субъект и мир – это два момента или два аспекта одного и того же элемента – плоти»⁹¹.

⁸⁶ «Откуда и следует мой вопрос: не хотелось ли Вам, в связи с выходом в свет “Видимого и невидимого”, в чем-то изменить точку зрения, изложенную в Вашей статье о Мерло-Понти в Tempsmodernes? – Нимало» (Лакан Ж. Семинары. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Кн. 11. М., 2004. С. 131).

⁸⁷ «Субъективность – это одна из тех мыслей, которые не предполагают пути назад, даже если – и особенно если – ее преодолевают» – “La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse” (Merleau-Ponty M. “Partout et nulle part” // Merleau-Ponty M. Signes. P., 2014. P. 250–251). Ср. В русском переводе «Субъективность – это одна из тех идей, к которым не возвращаются, особенно если сумели их превзойти» (Мерло-Понти М. Повсюду и нигде // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 176).

⁸⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214.

⁸⁹ Barbaras R. Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception. P., 1999. P. 104, n. 2. Тем не менее позднее Барбарас будет акцентировать внимание на том, что достоинства этого понятия не реализованы и что понятие «плоти» – неудавшаяся попытка: «...это парадоксальный концепт, который не решает никакой проблемы, а, напротив, выдает сложности, или, скорее, колебание мысли Мерло-Понти между трансцендентальной точкой зрения и позитивным антопоморфизмом, концептом воплощенного субъекта и онтологического свидетеля» (Barbaras R. The ambiguity of the Flesh // Chiasmi International. 2002. No. 4. P. 25).

⁹⁰ Пьер Кассу-Ногес тоже находит в «Видимом и невидимом» остаточные проявления сознания (Cassou-Noguès P. La définition du sujet dans «Le visible et l'Invisible» // Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. Milan, 2003. P. 163–182).

⁹¹ Barbaras R. Le désir et la distance. P. 106.

Еще одну проблему можно определить, следуя указаниям Рудольфа Бернета, который, анализируя «Феноменологию восприятия», дает почувствовать затруднение, так, похоже, и не решенное в «Видимом и невидимом»⁹². Если говорить о проблеме другого, то разница между Сартром и Мерло-Понти не столько в том, что они предлагают альтернативные решения, сколько в том, что для Мерло-Понти эта проблема в принципе не стоит. Если она для него не стоит, а существование другого для Мерло-Понти само собой разумеется, то это происходит потому, что он переосмысливает отношения субъекта с миром таким образом, чтобы в структуру этих отношений изначально была заложена возможность встречи с другим: «Здесь нет проблемы *alter ego*, так как вижу не я и не он и так как анонимная видимость, видение вообще населяют нас обоих...»⁹³, в результате чего объекты, вещи уже становятся своего рода другими субъектами для Мерло-Понти (камин может *смотреть* на стол). Но такая постановка проблемы восприятия другого ставит вопрос: как тогда мы различаем объекты и другого, вещи и субъекты⁹⁴ и, в конце концов, меня и другого, если пожатие его руки ничем не отличается от касания одной из моих рук другой? Недостаточная инаковость другого у Мерло-Понти, естественно, вызвала недовольство и у Левинаса⁹⁵. Анонимность плоти делает возможной встречу с другим, но она же и отнимает его инаковость⁹⁶. Также если «Видимое и невидимое» будет определять субъекта как «складку чувственного на самого себя», отказываясь принимать его точку зрения в качестве точки отсчета, то как отличить субъекта от объектов⁹⁷, различия между которыми в конечном счете не отрицаются и вводятся в терминах «видящего» и «видимого»? Не зря, развивая понятие «плоти мира», Мерло-Понти так часто вспоминает об опыте художников, которые ощущают, что вещи на них смотрят в ответ, то есть как будто уже являются видящими субъектами.

Как и в случае с восприятием/воображением, Мерло-Понти заявляет открыто о необходимости поставить под вопрос оппозицию Сартра между сознанием и объектом, но еще больше затягивает с этим: раньше, чем в заметках к «Видимому и невидимому», сложно найти такое открытое требование.

⁹² Хотя на критику его замечание все же мало похоже: «... философия природы в этой работе идет путем натурализации воспринимающего субъекта, которая, в свою очередь, приводит к своего рода субъективации природы» (*Bernet R. Perception et vie naturelle* (Husserl et Merleau-Ponty) // *Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. P., 1994. P. 183).

⁹³ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 207.

⁹⁴ В дискуссии, последовавшей за докладом Мерло-Понти о примате восприятия в Французском обществе философии, Брейер делает замечание, которое можно понять не только с моральной точки зрения, как на него ответил Мерло-Понти, но и с точки зрения неразличимости объектов и субъектов: «То есть это кто-то, кого я помещаю вне себя вместе с объектами. Это очень серьезно: он помещен нами в мир одновременно с другими вещами» (*Merleau-Ponty M. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. P., 1996. P. 74).

⁹⁵ *Levinas E. De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty* // *Levinas E. Hors sujet*. Montpellier, 1987. P. 143–153.

⁹⁶ «Что остается под вопросом в этой постоянной отсылке восприятия другого к восприятию вещи, так это фундаментальное различие между другим и вещью: все происходит так, как будто Мерло-Понти по ходу рассуждения забыл смысл этого различения, и, в конечном итоге, критикуя идеалистическую точку зрения, закончил тем, что, несмотря на то, что он заявляет, отказал в специфике проблеме конституирования другого» (*Robert F. Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. P., 2005. P. 95).

⁹⁷ В эту же линию вписывается и критика Ролана Брееура, который не находит в субъекте Мерло-Понти, выделяющемся из анонимности и универсальности плоти, конститутивной для него сингулярности (*Breeur R. Merleau-Ponty, un sujet désingularisé* // *Revue Philosophique de Louvain*. 1998. Vol. 96. No. 2. P. 232–253).

И если в них Мерло-Понти так резок в критике этой оппозиции, то в этот раз уже не столько для демаркации от Сартра, сколько для дистанцирования от своих собственных ранних работ («Проблемы, сформулированные в *Ph. P.*, – не решаемы, поскольку там я исходил из различия “сознание” – “объект”»⁹⁸): «Феноменология восприятия» отводит телу роль, аналогичную дорефлексивному *cogito* Сартра, дублируя, кроме того, его еще и тем, что Мерло-Понти называет на этом этапе «молчаливым *cogito*».

Из того, что мы можем найти в «Видимом и невидимом», выделяются две основные операции, за счет которых Мерло-Понти пытается преодолеть оппозицию «сознание/субъект». Во-первых, демонстрируя недостаточную радикальность понятия «ничто» Сартра и фактически приравнявая ее к «позитивизму» Бергсона, Мерло-Понти выдвигает требование более диалектической концепции «ничто», заставляя его сосуществовать с бытием в форме «невидимого», которое не является простой изнанкой видимого. Таким образом, он размывает оппозицию в себе/для себя. Во-вторых, для этого Мерло-Понти требует отказаться от дорефлексивного *cogito*:

В таком случае речь идет о *дорефлексивном cogito*, однако амбивалентность этого выражения является переводом амбивалентности мышления, которое может или остаться самим собой, или же уничтожить себя в темноте В-себя, но не может обнаружить в себе самом инертности. Является ли дорефлексивное *cogito* в нас чем-то таким, что соответствует нам самим в большей мере, чем *cogito* или рефлексия, которая его вводит, или же *cogito* таково, что предшествует себе в глубине нас и высказывает себя еще до того, как мы его высказали, так как мы являемся мышлением? Первая гипотеза исключается в том случае, если я есть ничто; вторая же возвращает мне обратно мою собственную тщетность в тот самый момент, когда необходимо понять, как моя жизнь может быть непрозрачной для нее самой⁹⁹.

И в этом смысле, опять же, Мерло-Понти видит специфику рассматриваемого процесса там, где Сартр говорил о его неудаче. Как показывает Сент Обер:

...у двух философов, тем не менее, общая точка отправления, которую формально можно резюмировать следующим образом: *Cogito* не является чистым (*impure*). Но интерпретация, которую они предлагают, и последствия, которые они из нее выводят, сильно расходятся. Автор “Трансцендентности Эго” видит необходимость в сохранении абсолютной чистоты сознания. Если сознание характеризуется интенциональностью, то нет никакого трансцендентального Я в ее глубине, и такое разделение является не только ненужным, но и противоречивым <...> Мерло-Понти отказывается от такого прояснения, так как оно нарушает нечистоту (*impureté*) сознания, представляя ее в конечном счете как случайный признак. Сознание же является нечистым, его рефлексивность – туманной, и в этом и есть его ценность, лучшее, что оно нам может дать: его *punctum caecum*, та внутренняя дверь, за которой открываются все вопросы, которые Декарт полагал уже закрытыми¹⁰⁰.

Как ни парадоксально это звучит, но позднего Мерло-Понти отличает от Сартра стремление остаться в рамках рефлексивности. Другое дело, что легитимность «нечистой» рефлексии рождается там, где моделью рефлексии становится телесная обратимость, что и объясняет достаточно поздний переход Мерло-Понти к критике оппозиции сознание/объект.

⁹⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 277.

⁹⁹ Там же. С. 103.

¹⁰⁰ Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 106–107.

Как мы помним, следствием того, что дихотомия сознание/объект была радикализована, субъект раннего Сартра оказывался объектом среди объектов. Но смелость этого подхода подрывала структура «для-другого» в «Бытии и ничто». Объект среди объектов, но больше, чем объект, хотя и не ясно, за счет чего – таков другой-субъект во взгляде. В промежуточный период своего творчества, вехи которого – выход «Феноменологии восприятия» и «Око и духа», Мерло-Понти продельывает большую работу по трансформации понятия «субъект». Работая над темой «выражения», он фактически приходит к теме субъективации, где субъект не предшествует попытке выразить себя, а является в какой-то мере ее результатом, хотя сам же и инициирует его. Проводя более точечную работу над понятиями типа «институт» и «пассивность», он приходит к тому, что отказывается от представления о конституирующем сознании. Но все эти достижения не были включены в «Видимое и невидимое». И в конечном счете, когда Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» отказывается от пре-рефлексивного сознания, составлявшего оппозицию объекту, субъект перестает быть промежуточным термином, пусть и неформальным, как в случае с главой про взгляд из «Бытия и ничто». И позиция субъекта в «Видимом и невидимом» кажется не только нелегитимной (если точка отсчета – плоть мира, то какой у нее может быть субъект?), как и позиция субъекта взгляда другого Сартра, но и неясной, в отличие от нее. Если отказ от дуализмов Сартра позволяет Мерло-Понти говорить на теоретическом уровне о видимости субъекта, то проблема, кажется, в том, что сама фигура субъекта при этом от Мерло-Понти ускользает. И снова мы оказываемся перед теоретической дилеммой, с которой начинали: либо видимость, либо субъект.

Список литературы

- Лакан Ж.* Семинары. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Кн. 11 / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. 299 с.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Включая рабочие записи / Пер. с фр. О.Н. Шпараги, Т.В. Щипцовой. Минск: И. Логвинов, 2006. 400 с.
- Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. 429 с.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с фр. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. 63 с.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2012. 925 с.
- Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. 319 с.
- Сартр Ж.-П.* Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания / Пер. с фр. А. Кричевского // Логос. 2003. № 2(37). С. 86–121.
- Alquié F.* Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. No. 59. P. 47–70.
- Barbaras R.* De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Million, 1990. 379 p.
- Barbaras R.* Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception. P.: Vrin, 1999. 172 p.
- Barbaras R.* Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. P.: Vrin, 1998. 287 p.
- Barbaras R.* The ambiguity of the Flesh // Chiasmi International. 2002. No. 4. P. 19–26.
- Beauvoir S. de.* Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // Les Temps Modernes. 1955. No. 114–115. P. 2072–2122.
- Bernasconi R.* Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism // Philosophy Today. 2006. No. 50 (Supplement). P. 113–125.

- Bernet R.* L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas // *Philosopher en français / Sous la dir. de J.-F. Mattei.* P.: PUF, 2001. P. 83–94.
- Bernet R.* L'existence corporelle et le pouvoir du regard // *Bernet R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques.* P.: PUF, 2004. P. 227–246.
- Bernet R.* Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty) // *Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* P.: PUF, 1994. P. 163–185.
- Bernet R.* La totalité détotalisée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre // *Intersubjectivité et théologie philosophique / Sous la dir. de M.M. Olivetti.* Milan: CEDAM, 2001. P. 769–778.
- Bonan R.* L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune. Vol. 2. P.: L'Harmattan, 2001. 338 p.
- Bonan R.* Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune. Vol. 1. P.: L'Harmattan, 2001. 364 p.
- Breeur R.* Merleau-Ponty, un sujet désingularisé // *Revue Philosophique de Louvain.* 1998. Vol. 96. No. 2. P. 232–253.
- Cabestan P.* La critique de l'ontologie sartrienne dans «Le visible et l'invisible» // *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie.* P.; Milan; Memphis: Vrin; University of Memphis, 2000. P. 389–411.
- Carbone M.* La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma. P.: Vrin, 2011. 168 p.
- Carbone M.* La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. Hel-desheim; Zurich; N.Y.: Georg Olms Verlag, 2001. 194 p.
- Carron G.* Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 2008. No. 4. P. 443–464.
- Cassou-Noguès P.* La définition du sujet dans «Le visible et l'Invisible» // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milan: Mimesis, 2003. P. 163–182.
- Certeau M. de.* La folie de la vision // *Esprit.* 1982. No. 6. P. 89–99.
- Colonna F.* Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire // *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire.* Milan: Mimesis, 2003. P. 111–147.
- Dastur F.* Merleau-Ponty et la pensée du dedans // *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences / Sous la dir. de M. Richir, E. Tassin.* Grenoble: Jérôme Millon, 1992. P. 43–56.
- Dawans S.* La logique du visqueux // *Dawans S. Sartre: Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne.* Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001. P. 36–40.
- De Coorebyter V.* Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de «La transcendance de l'Ego». Bruxelles: Ousia, 2000. 696 p.
- Derrida J.* Le toucher, Jean-Luc Nancy. P.: Galilée, 2000. 349 p.
- Dupond P.* La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty. Bruxelles: Ousia, 2004. 272 p.
- Flajoliet A.* La première philosophie de Sartre. P.: Honoré Champion Editeur, 2008. 696 p.
- Flajoliet A.* La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milano: Mimesis, 2003. P. 133–148.
- Fretz L.* Individuality in Sartre's Philosophy // *The Cambridge Companion to Sartre / Ed. by C. Howells.* Camb.: Cambridge University Press, 2005. P. 67–99.
- Fretz L.* Le concept d'individualité // *Obliques.* 1979. No. 18–19. P. 221–234.
- Gauchet M.* Le lieu de la pensée // *L'arc.* 1971. No. 46. P. 19–30.
- Giovannangeli D.* Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty // *Giovannangeli D. Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques.* Bruxelles: Peter Lang, 2010. P. 243–257.
- Giovannangeli D.* Le point de vue d'autrui // *Giovannangeli D. La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie.* P.: Galilée, 1995. P. 121–133.
- Giovannangeli D.* Sartre et le refus de l'inertie // *Giovannangeli D. La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne.* Bruxelles: Editions De Boeck Université, 1990. P. 109–128.

- Heidsieck F.* L'ontologie de Merleau-Ponty. P.: L'Harmattan, 2012. 148 p.
- Howells C.* Sartre et la déconstruction du sujet // *Cahiers RITM.* 1993. No. 5. P. 217–229.
- Jay M.* Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 632 p.
- Kail M.* La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique // *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger.* 1996. T. 186. No. 3. P. 339–354.
- Levinas E.* De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty // *Levinas E. Hors sujet.* Montpellier: Fata Morgana, 1987. P. 143–153.
- Merleau-Ponty M.* L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre // *Merleau-Ponty M. Parcours (1935–1951).* P.: Verdier, 1997. P. 45–54.
- Merleau-Ponty M.* L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). P.: Belin, 2015. 398 p.
- Merleau-Ponty M.* Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. P.: Verdier, 1996. 112 p.
- Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955. 313 p.
- Merleau-Ponty M.* Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961. P.: Gallimard, 1996. 402 p.
- Merleau-Ponty M.* Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P.: Verdier, 2001. 570 p.
- Merleau-Ponty M.* Signes. P.: Gallimard, 2014. 562 p.
- Merleau-Ponty M.* Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1962. No. 4. P. 401–409.
- Meyers M.* Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty // *Sartre Studies International.* 2008. Vol. 14. No. 1. P. 78–105.
- Noudelmann F.* Sartre: l'incarnation imaginaire. P.: L'Harmattan, 1996. 252 p.
- Pontalis J.-B.* Présence, entre les signes, absence // *L'arc.* 1971. No. 46. P. 56–66.
- Poulette C.* Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre. P.: L'Harmattan, 2001. 272 p.
- Renault A.* Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milano: Mimesis, 2003. P. 117–129.
- Robert F.* Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger. P.: L'Harmattan, 2005. 360 p.
- Rogozinski J.* Scotomes (point de vue sur Sartre) // *Temps Modernes.* 1990. No. 531–533. P. 252–281.
- Saint Aubert de E.* Introduction // *Maurice Merleau-Ponty / Sous la dir. de E. de Saint Aubert.* P.: Hermann, 2008. P. 7–40.
- Saint Aubert E. de.* De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget // *Alter.* 2008. No. 16. P. 109–126.
- Saint Aubert E. de.* Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P.: Vrin, 2004. 365 p.
- Saint Aubert E. de.* Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair. P.: Vrin, 2013. 416 p.
- Saint Aubert E. de.* Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibres // *Revue germanique internationale.* 2011. No. 13. P. 59–73.
- Saint Aubert E. de.* Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty. P.: Vrin, 2006. 288 p.
- Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale. P.: Gallimard, 1983. 600 p.
- Sartre J.-P.* Visages // *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée / Sous la dir. de M. Contat, M. Rybalka.* P.: Gallimard, 1970. P. 560–564.
- Slatman J.* L'expression au delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty. Leuven: Peeters, 2003. 291 p.
- Van Der Wielen J.* The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience // *Sartre Studies International.* 2014. Vol. 20. No. 2. P. 58–75.
- Villela-Petit M.* Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet // *Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage / Sous la dir. de F. Heidsieck.* Grenoble: Groupe de Rechercher sur la philosophie et le Langage, 1993. P. 415–447.

Visibility of the subject between imagination and perception. Sartre and Merleau-Ponty

Alina Pertseva

PhD Student at *L'École doctorale Pratiques et théories du sens. Université Paris 8*. 2 rue de la Liberté, Paris, 93526, France; PhD student at the School of Philosophy. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

This paper explores the theoretical difficulties arising from the treatment of the problem of the visibility of the subject by the philosophers Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. The author attempts an interpretation of the glance of the other, described by Sartre in his *Being and Nothingness*, as a specific form of this kind of visibility, in order to demonstrate the 'destructive' potential of such description for Sartre's own dualistic ontology. The analysis of the passages from *Being and Nothingness* where an encounter with the glance of the other is depicted, brings into question at least two of the key oppositions in Sartre's early works, imagination vs. perception and consciousness vs. object. As a result, the visibility of the subject, although given quite a persuasive account in *Being and Nothingness*, actually remains non-theorised (and, very likely, non-theorisable within the limits allowed by a dualist ontology). It would seem that it is Merleau-Ponty who should be able to solve the problem of theoretical justification of non-contradictory foundations of the visibility of the subject, since he is mainly interested in finding the common ground for various oppositions without nullifying the oppositions themselves. Merleau-Ponty's critique of the opposition between imagination and perception in Sartre, however, being centered as it is on the notion of 'flesh' and, eventually, on the reversibility internal to vision, meets with difficulties once it is required to provide a solution to the second dichotomy, the one between consciousness and the object. Even though in Merleau-Ponty's late work *The Visible and the Invisible* the visibility of the subject ceases to be problematic, his criticism of Sartre's notion of 'pre-reflexive consciousness' still leads to his very definition of the position of the 'subject' (which already in early Sartre was equalized in status with the object) being ambiguous.

Ключевые слова: Sartre, Merleau-Ponty, the visible, subject, consciousness, the other, perception, imagination, glance, flesh

References

- Alquié, F. "Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty", *Fontaine*, 1947, No 59, pp. 47–70.
- Barbaras, R. "The ambiguity of the Flesh", *Chiasmi International*, 2002, No 4, pp. 19–26.
- Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Million, 1990. 379 pp.
- Barbaras, R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999. 172 pp.
- Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998. 287 pp.
- Beauvoir, S. de. "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", *Les Temps Modernes*, 1955, No 114–115, pp. 2072–2122.
- Bernasconi, R. "Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism", *Philosophy Today*, 2006, No 50 (Supplement), pp. 113–125.
- Bernet, R. "L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas", *Philosopher en français, sous la dir. de J.-F. Mattei*. Paris: PUF, 2001, pp. 83–94.

Bernet, R. "La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre", *Intersubjectivité et théologie philosophique*, sous la dir. de M.M. Olivetti. Milan: CEDAM, 2001, pp. 769–778.

Bernet, R. "L'existence corporelle et le pouvoir du regard", in: R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, 2004, pp. 227–246.

Bernet, R. "Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty)", in: R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF, 1994, pp. 163–185.

Bonan, R. *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*, Vol. 2. Paris: L'Harmattan, 2001. 338 pp.

Bonan, R. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, Vol. 1. Paris: L'Harmattan, 2001. 364 pp.

Breur, R. "Merleau-Ponty, un sujet désingularisé". *Revue Philosophique de Louvain*, 1998, Vol. 96, No 2, pp. 232–253.

Cabestan, P. "La critique de l'ontologie sartrienne dans 'Le visible et l'invisible'", *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie*. Paris; Milan; Memphis: Vrin; University of Memphis, 2000, pp. 389–411.

Carbone, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011. 168 pp.

Carbone, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Hel-desheim; Zurich; New York: Georg Olms Verlag, 2001. 194 pp.

Carron, G. "Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008, No 4, pp. 443–464.

Cassou-Noguès, P. "La définition du sujet dans 'Le visible et l'Invisible'", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milan: Mimesis, 2003, pp. 163–182.

Certeau, M. de. "La folie de la vision", *Esprit*, 1982, No 6, pp. 89–99.

Colonna, F. "Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire", *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*. Milan: Mimesis, 2003, pp. 111–147.

Dastur, F. "Merleau-Ponty et la pensée du dedans", *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, sous la dir. de M. Richir, E. Tassin. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 43–56.

Dawans, S. "La logique du visqueux", in: S. Dawans, *Sartre: Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*. Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001, pp. 36–40.

De Coorebyter, V. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de 'La transcendance de l'Ego'*. Bruxelles: Ousia, 2000. 696 pp.

Derrida, J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000. 349 pp.

Dupond, P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004. 272 p.

Flajoliet, A. "La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, pp. 133–148.

Flajoliet, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Editeur, 2008. 696 pp.

Fretz, L. "Individuality in Sartre's Philosophy", *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by C. Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 67–99.

Fretz, L. "Le concept d'individualité", *Obliques*, 1979, No 18–19, pp. 221–234.

Gauchet, M. "Le lieu de la pensée", *L'arc*, 1971, No 46, pp. 19–30.

Giovannangeli, D. "Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty", in: D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*. Bruxelles: Peter Lang, 2010, pp. 243–257.

Giovannangeli, D. "Le point de vue d'autrui", in: D. Giovannangeli, *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*. Paris: Galilée, 1995, pp. 121–133.

Giovannangeli, D. "Sartre et le refus de l'inertie", in: D. Giovannangeli, *La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne*. Bruxelles: Editions De Boeck Université, 1990, pp. 109–128.

- Heidsieck, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan, 2012. 148 pp.
- Howells, C. "Sartre et la déconstruction du sujet", *Cahiers RITM*, 1993, No 5, pp. 217–229.
- Jay, M. *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 632 pp.
- Kail, M. "La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1996, T. 186, No 3, pp. 339–354.
- Lacan, J. *Seminary. Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza (1964)* [The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis], XI, trans. by A. Chernoglavov. Moscow: Gnozos Publ.; Logos Publ., 2004. 299 pp. (In Russian)
- Levinas, E. "De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty", in: E. Levinas, *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987, pp. 143–153.
- Merleau-Ponty M. *Znaki* [Signs], trans. by I. Vdovina. Moscow: Iskustvo Publ., 2001. 429 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. "L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre", in: M. Merleau-Ponty, *Parcours (1935–1951)*. Paris: Verdier, 1997, pp. 45–54.
- Merleau-Ponty, M. "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, No 4, pp. 401–409.
- Merleau-Ponty, M. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin, 2015. 398 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. 112 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 313 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961*. Paris: Gallimard, 1996. 402 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Oko i dukh* [Eye and Mind], trans. by A. Gustyr'. Moscow: Iskustvo Publ., 1992. 63 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*. Paris: Verdier, 2001. 570 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014. 562 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Vidimoe i nevidimoe. Vklyuchaya rabochie zapisi* [The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes], trans. by O. Shparaga & T. Shchiptsova. Minsk: I. Logvinov Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)
- Meyers, M. "Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty", *Sartre Studies International*, 2008, Vol. 14, No 1, pp. 78–105.
- Noudelmann, F. *Sartre: l'incarnation imaginaire*. Paris: L'Harmattan, 1996. 252 pp.
- Pontalis, J.-B. "Présence, entre les signes, absence", *L'arc*, 1971, No 46, pp. 56–66.
- Poulette, C. *Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001. 272 pp.
- Renault, A. "Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible?", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, pp. 117–129.
- Robert, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2005. 360 pp.
- Rogozinski, J. "Scotomes (point de vue sur Sartre)", *Temps Modernes*, 1990, No 531–533, pp. 252–281.
- Saint Aubert, de E. "Introduction", Maurice Merleau-Ponty, sous la dir. de E. de Saint Aubert. Paris: Hermann, 2008, pp. 7–40.
- Saint Aubert, E. de. "De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget", *Alter*, 2008, No 16, pp. 109–126.
- Saint Aubert, E. de. "Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibres", *Revue germanique internationale*, 2011, No 13, pp. 59–73.
- Saint Aubert, E. de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*. Paris: Vrin, 2004. 365 pp.
- Saint Aubert, E. de. *Être et chair: Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013. 416 pp.

Saint Aubert, E. de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006. 288 pp.

Sartre, J.-P. "Transtsendentnost' ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya" [The Transcendence of the Ego], trans. by A. Krichevskii, *Logos*, 2003, No 2(37), pp. 86–121. (In Russian)

Sartre, J.-P. "Visages", *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, sous la dir. de M. Contat, M. Rybalka. Paris: Gallimard, 1970, pp. 560–564.

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness. An Essai on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: AST Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. 600 pp.

Sartre, J.-P. *Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psikhologiya voobrazheniya* [The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination], trans. by M. Beke-tova. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 319 pp. (In Russian)

Slatman, J. *L'expression au delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Leuven: Peeters, 2003. 291 pp.

Van Der Wielen, J. "The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience", *Sartre Studies International*, 2014, Vol. 20, No 2, pp. 58–75.

Villela-Petit, M. "Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet", Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage, sous la dir. de F. Heidsieck. Grenoble: Groupe de Rechercher sur la philosophie et le Langage, 1993, pp. 415–447.