

КРИТИКА ОКУЛЯРЦЕНТРИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Обострение интереса к визуальности в социально-гуманитарных науках сегодня обуславливается прежде всего постоянным увеличением количества визуальной информации и усилением ее роли в конституировании повседневности западноевропейской культуры. Одновременно повышается ее значимость в науке, в рамках которой постоянно совершенствуется оптика наблюдения и способы визуального представления и моделирования данных.

Своеобразным триумфом визуальности в науке как в эмпирическом смысле, так и в смысле визуального представления идей, принято считать философию Декарта. Первая волна критики окулярцентризма, представленная в частности работами Вольтера, Руссо, Дидро, в сущности представляла критику картезианства, и как позже было отмечено¹, эта критика во многом оставалась визуально ориентированной. В рамках постклассической философии, философия Декарта послужила своеобразной точкой отсчета для оформления критики окулярцентризма в целом как основы западноевропейского мышления и культуры. Примерно с середины XIX в. появление и развитие новых видов медиа, повлиявших на последующую визуализацию культуры, а впоследствии и ее капитализацию, поставило под вопрос способ бытия визуального образа в культуре и вызвало новую волну антивизуалистских дискурсов. Обсуждение основных вопросов критики окулярцентризма эпохи постклассической философии и будет предметом рассмотрения в данной статье.

Одним из парадоксов осознания окулярцентричности западной философии стало странное совпадение, произошедшее в конце XIX в. Тогда, с одной стороны, в живописи исчезает перспективистская сетка, а в литературе – авторская или нарративная точка зрения, но с другой стороны, в философии происходит усиление самосознающего «перспективизма». Первый шаг был сделан в Германии, где этот термин был введен Густавом Тайхмиллером в его работе *Действи-*

* Зенкова Анна Юрьевна – докторант ИФиП УрО РАН, кандидат философских наук.

¹ Starobinski, Jean Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction. Chicago, 1988; Jay M., Downcast Eyes. University of California Press, 1994.

*тельный и мнимый мир (Die wirkliche und die scheinbare Welt) в 1882 г.*¹. В отличие от раннего монадологического перспективизма Лейбница, версия Тайхмиллера не подразумевала предустановленной гармонии разных точек зрения.

Среди философов, оказавших наибольшее влияние на зарождение антиокулярцентричного философского дискурса, можно назвать две фамилии – это Ф. Ницше и А. Бергсон. В строгом смысле, философия Ницше, будучи критикой западноевропейской метафизики, не стала критикой окулярцентризма. Ницшеанский радикальный жест состоял в отрицании предположения об исторической реальности «в себе» и распространении этого отказа за пределы «мягкого» царства исторической познания к предположительно «жесткому» в философии и науке. Это был бунт интерпретатора против внешнего объекта, служащего стандартом для установления истинности слов познающего субъекта. Смерть Бога, заявленная Ницше, подразумевала и конец «божественного взгляда». В результате разграничение между «иллюзорной видимостью», представляющей ошибочные чувства наблюдающего субъекта и глубокой сущностной истиной, свойственной интеллекту или разуму (то есть «увиденная» посредством «взгляда разума»), было разрушено. Платоновское исключительное солнце истины, освещающее реальность форм, было заменено на тысячи солнц, светящих на множество различных реальностей.

Критикуя трансперспективизм, Ницше, будучи почитателем Тайхмиллера, говорит о необходимости возвращения субъективного перспективизма в философию. Он пишет в «*Генеалогии морали*»: «Остерегайтесь щупальцев такого противоречивого понятия как “чистая причина”, “абсолютное знание”, “абсолютный разум”. Все эти понятия предполагают такой глаз, который ни один живущий не может представить, глаз, который должен не иметь направления, чтобы объявлять недействительными его активные и интерпретативные силы, именно те силы, которые делают видение видением чего-то. Все видение в сущности перспективно, так же, как все познание»².

Первым философом, который непосредственно обратился к критике «благородства зрения» и осмыслению влияния окулярных

¹ Guillen C. Literature as System: Essays Toward the Theory of Literary History. Princeton, 1971. P. 318.

² Nietzsche F. The Genealogy of Morals. New York, 1956. P. 255.

метафор на историю западной философии, стал А. Бергсон. В своих рассуждениях он исходит из того, что развитие западной философии не может быть понято без учета ее зависимости от различных визуальных метафор – от теней, играющих на стене пещеры Платона и восхваления Августином божественного света до идей Декарта, доступных «устойчивому умственному пристальному взгляду» и вере Просвещения в данные наших органов чувств. Независимо от выбранных терминов – «умозрение», «наблюдение», или разоблачительное «освещение», западноевропейская философия имела тенденцию принимать традиционную чувственную иерархию во главе со зрением как несомненную, что в результате привело к разделению материи и сознания, считает Бергсон. Таким образом, окулярцентристские основания западноевропейской метафизики для Бергсона являлись бесспорным фактом, и он строил ее критику с помощью критики окулярцентризма.

Возвращение концепции телесности становится первым шагом, который предпринимает Бергсон в ознаменовании отказа от превалирования зрения. В работе «*Материя и память*», впервые опубликованной в 1896 г., он критикует позитивистский образ тела, согласно которому тело рассматривается как объект для анализа извне, как всего лишь одна из бесчисленных «вещей» материального мира. Вместо этого, как говорит он, тело должно быть основанием всех наших восприятий: «Как мое тело движется в пространстве, все другие образы меняются, в то время как эти образы, мое тело, остаются неизменными. Я должен, следовательно, сделать его центром, с которым я соотношу все другие образы... Мое тело – это то, что стоит в центре всех восприятий»¹.

Вместо того чтобы брать тело в качестве объекта рассмотрения, настаивает Бергсон, мы должны понять его как основание нашего положения в мире и действия: «Наше тело – инструмент действия, и только действия. Ни в какой степени, ни в одном смысле, ни в каком аспекте, из него его нельзя делать объект для представления»². Далее отталкиваясь от «действующего тела» Бергсон обращается к феномену памяти, критикуя ее понимание как «картинок прошлого в разуме». То, что философ называет «истинной памятью», соотносимо с физическими привычками, поскольку они

¹ Bergson H. *Matter and Memory*. New York, 1988. P. 46-47.

² Ibid. P. 225.

вовлекают восстановление в сознании воспоминаний, которые сохранены где-то в другом месте. Но хотя это указанное «в другом месте» не сводимо к телу, воспоминания не могут без тела войти в сознание. Именно тело может призвать память в одну секунду любым чувственным способом, при этом все чувства являются равно значимыми. Аудиальная, тактильная, вкусовая и обонятельная виды памяти играют такую же важную роль, как и визуальная.

Этими аргументами Бергсон надеялся преодолеть устаревшее, с его точки зрения, разделение идеализма и материализма. Если первый верит в онтологический приоритет образов в разуме, то второй в образ как телесную материальную вещь. И идеализм, и материализм были слишком доверчивы к образам интеллекта, считает Бергсон, и недостаточно восприимчивы к действительности, доступной только целостному интуитивному пониманию. Идеализм и материализм были неспособны оценить приоритет действия, рассчитывая только на умозрительное понимание, основанное на сомнительном идеале зрения.

Бергсоновская защита действия была его знаменитым восстановлением философской важности опытного времени, восстановлением, явно направленным против гипертрофированной роли зрения. Как это ни парадоксально, в пределах царства видимого диахроническое измерение времени было снабжено статичными образами, закрепившими наше представления о синхронизации времени и пространства. С развитием механических устройств, измеряющих время в позднем средневековье, естественный временный ритм и эксцентричные временные характеры личного опыта были подчинены однородному ряду точек на однонаправленной линии, которую мы теперь так автоматически идентифицируем со «временем по существу». Видимое на циферблате, измеренное механическим движением его стрелок вокруг геометрически точного круга время, было таким образом выражено в пространственных терминах.

В своей докторской диссертации *«Время и свободная воля: эссе о непосредственных данных сознания»* Бергсон доказывает, что именно редукция темпоральности к количеству, или к пространственным величинам, приводит к привилегированному положению зрения, для «каждой чистой идеи количества подразумевает визуальный образ в пространстве»¹. Перевес в сторону количества по срав-

¹ *Bergson H. Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. New York, 1960. P. 79.*

нению с качеством, доказывает Бергсон, всегда связан с созданием пространственных образов: «...чем больше ты настаиваешь на различии между ощущениями произведенными на нашей сетчатке двумя точками гомогенной поверхности, тем больше делаешь, таким образом, пространство предназначенным для активности разума, который воспринимает под формой экстенсивной гомогенности то, что является данным ему как качество гетерогенное»¹. Бергсон считал, что активность разума слишком властно приводит к «великой Кантовской ошибке»²: полаганию времени в себе как гомогенного посредника.

Кино послужило для Бергсона мощной метафорой, с помощью которой он описал, как познание времени может быть введено в заблуждение посредством зрения. Кино коварно объединило изображения неподвижных кадров с безличным, абстрактным машинным «становлением», чтобы создать иллюзию реального времени. Акцентирование Бергсоном качественной несводимости опытного времени к пространственным образам означало, что время доступно скорее не зрению, а другим чувствам: «Если мы с закрытыми глазами водим руками по поверхности предмета, притрагиваясь нашими пальцами ко всем ее неровностям, особенно различая игру соединений отдельных частей, мы получаем ряд чувств, с помощью которых мы различаем качества этой поверхности и эти различия указывают нам на определенный порядок времени»³. Впоследствии он рассуждал о том, что слушание (возможно, даже больше чем тактильный контакт) обеспечивает опыт временной продолжительности, примером которой может служить мелодия, переплетающая настоящее и будущее в значащем целом.

Итак, можно отметить три существенных момента критики окулярцентризма в философии Ницше и Бергсона, которые определили начало развития антивизуалистских философских дискурсов, продолженных философией XX в. Первый – детрансцендентализация перспективы, второй – восстановление телесности познающего субъекта, третий – восстановление ценности времени в противовес пространственности. Во всех трех случаях статус визуального превосходства был поставлен под вопрос.

¹ *Bergson H. Time and Free Will ...* С. 95.

² Там же. С. 232.

³ Там же. С. 99.

Антиокуляризм в двадцатом столетии продолжил линию критики Бергсона и Ницше, однако некоторые их положения, в свою очередь, стали подвергаться критическому анализу. Их упрекали в том, что они содержат в себе наследие влияния западноевропейской метафизики. Вероятно, среди всех опытов философской критики окулярцентризма XX в. проекты Ж.-П.Сартра и М. Мерло-Понти занимают особое место, так как сила страсти к визуальному в них сочетается с преодолением его прежних форм и, развиваясь в напряженном диалоге, позиции этих двух французских философов в итоге принципиально расходятся. Сартр в результате приходит к необходимости отрицания любых визуальных опытов, к торжеству слепоты во имя свободы, а Мерло-Понти предпринимает радикальную попытку создания новой онтологии визуальности, которая, к сожалению, не была завершена в связи с его преждевременной смертью.

Однако прежде чем перейти к рассмотрению проектов Сартра и Мерло-Понти, необходимо обратиться к источникам, непосредственно повлиявшим на их постановку вопроса о визуальности – к феноменологическим опытам Гуссерля и Хайдеггера. Необходимо отметить, что в целом немецкая философия, начиная со времен Реформации, намного менее положительно относилась к зрению, чем французская. Немецкие мыслители в целом имели тенденцию к превалированию аудиального над визуальным опытом, что проявилось в их тенденции использовать поэзию или музыку в качестве метафорического объяснения своих идей, вместо того чтобы обращаться к живописи. Шопенгауэр, Ницше и Адорно – все эти влиятельные немецкие философы нашли наиболее сущностную художественную форму именно в музыке. Это связано с тем, что музыка больше, чем живопись, соответствовала их стремлению к непосредственности, или же с тем, что ее непрезентативность, не-природность, была тем самым качеством, которое отделяло ее от миметической «природной достоверности» мира. Представители герменевтической традиции от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея до Х.-Г. Гадамера доверяли больше слову, чем изображению.

Э. Гуссерль, с чьими работами Сартр и Мерло-Понти познакомились в начале 1930-х гг., не мог бы, на первый взгляд, показаться критиком окулярцентризма. В таких работах как, например, *«Картезианские размышления»* (1931), он определил феноменологию как своего рода неокартезианство, основанное на строгом на-

учном исследовании идей во всей их концептуальной ясности и отчетливости. Для эйдетической интуиции Гуссерль выбрал название *Wesenschau* (буквально: «взгляд в сущность», «усмотрение сущности»), непреднамеренно указав на окулярцентричные предпосылки своей философии. Несмотря на многие перемены, которые претерпела позиция Гуссерля на протяжении всей истории своего развития, например, после налаживания отношений между психологией и феноменологией, многие из его комментаторов отмечали, что он последовательно придерживался привилегированного значения зрения. Так, например, в своем вступительном исследовании «*La phenomenology*», Ж.-Ф. Лиотар пишет: «... в действительности, окончательное основание для любого рационального утверждения находится во “взгляде” как таковом, то есть, в первоначально основополагающем сознании»¹. К этому утверждению К. Лёэ добавляет: для Гуссерля «философия, в таком случае, или должна быть наблюдением, или, иначе, она вообще не может быть наукой»².

Очевидно, что главенствующее место, отданное Гуссерлем зрению, стало предметом критики тех философов, которые отклоняют предположение о его предполагаемом благородстве. Уже в 1930 г. в одной из первых оценок его работ французскими философами, в работе Э. Левинаса «*Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*»³ была высказана уверенность в том, что описание «интуиции» Гуссерль основывает на визуальных метафорах. Позже, в работе «*Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля*», изданной в 1967 г., предметом критики Деррида станет гуссерлианское понятие «*Augenblick*» («мгновение»), бесконечное мерцание момента, в котором «место идеальных объектов» появляется в сознании так же как и во всей западной метафизике присутствия⁴. И уже в 1976 г. Марк Риши, последователь Мерло-Понти, утверждал, что большой ошибкой Гуссерля стала «установка чистого

¹ Lyotard J-F. *La phenomenology*. Paris, 1954. P. 12.

² Lauer Q. *On Evidence // Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, ed. J. Kockelmans, Garden City. New York, 1967. P. 155-156.

³ Levinas E. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston, 1973.

⁴ Derrida J. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston, 1973.

наблюдения в положение предельного наблюдения, поставленного против мира»¹.

Однако именно отталкиваясь от феноменологии Гуссерля и опираясь на его аргументы, Сартр и Мерло-Понти строят свою критику окулярцентризма. Во-первых, несмотря на то, что Гуссерль сохранил визуальные предубеждения в идее *Wesensschau* (его доказательная риторика основывалась на визуальных метафорах ясности), он радикально сократил разрыв наблюдателя и рассматриваемого объекта, характерного для декартовской эпистемологической традиции. Исходя из того, что разум не является полностью дистанцированным от мира, который был представлен в качестве изображения в его метафорическом глазу, Гуссерль приходит к идее интенциональности наблюдения, признанию того факта, что сознание всегда предметно. Во-вторых, хотя ранние работы Гуссерля стремились защитить понятие трансцендентального эго, что может быть рассмотрено как остаточная версия декартовского *cogito*, его более поздние работы, особенно «Кризис европейских наук», написанный в 1936 г., помещают усилие по его достижению в дорефлексивный жизненный мир (*Lebenswelt*). Здесь одновременно заключены культурно-исторические типы повседневности (от *doxa* во мнении до *episteme* в науке), а живые тела играют центральную роль. Хотя большинство комментаторов отрицает, что *Lebenswelt* просто заменил трансцендентальное эго в размышлениях Гуссерля, Мерло-Понти ухватился за этот момент с целью признания того, что феноменология лишена следов декартовской философии. Теперь феноменология могла означать не только поиск чистых сущностей через эйдетическую интуицию, но и исследование «нечистого» существования, которое сопротивлялось редукции к предмету пристального феноменологического взгляда.

Первой и наиважнейшей целью хайдеггерианской критики, столь явно повлиявшей на развитие антиокулярного философского дискурса, стал аполлонический импульс в греческом искусстве с его предпочтением красивой формы и визуально ориентируемое понятие *theoria*, ознаменовавшее разлучение объекта и субъекта познания, ставшее результатом гелиоцентричного рационализма учения Платона. «В *theoria*, преобразованной в *созерцание*, – пишет Хайдег-

¹ Richir M. Au-dela du renversement copernicien: La question de la phenomenologie et de son fondement. The Hague, 1976.

гер, – виден импульс, уже подготовленный греческим мышлением, наблюдения, которое разделяет и отделяет. Тип вторгающегося прогресса последовательно приводит к тому, что то, что схвачено глазом, делает себя нормативным в познании»¹. Следующий шаг произошел, когда *theoria* соединилась с наблюдением, который в немецком *betrachten* содержит остатки латинского *tractare* – управлять и работать. Наука, основанная на визуальной манипуляции, была, таким образом, совсем не случайна.

Противопоставляя раннее греческое удивление, которое позволяет вещам быть, любопытству, которое основано на желании знать, как они действуют, Хайдеггер связал последнее с гипертрофированием визуальности. Окончательный триумф любопытства над удивлением стал существенным компонентом гегемонии технологического мирового представления в эру модерна². Для Хайдеггера тенденция, скрытая в доктрине платоновского бытия как *эйдоса*, в итоге стала законченной декларацией того, что превратило современную эпоху в «век картины мира». Это тенденция стала столь роковой, считал Хайдеггер, что можно сказать, что «фундаментальным событием современного века стало овладение миром как картиной»³.

Различение истины как открытости бытия, и истины, возникающей как продукт просвещенческого «света разума» Хайдеггер также описывает в окулярцентричных терминах. «То, что является светом в смысле того, чтобы быть свободным и открытым, – предостерегает он, – не имеет ничего общего с несамостоятельным “светом”, который не означает “яркости” ни лингвистически, ни фактически... Однако возможно, что фактическое отношение между этими двумя типами света существует. Свет может течь в просвет, в его открытость и позволять осуществляться игре яркости с темнотой в нем. Но свет никогда сам не создает открытость. Скорее уже свет предполагает открытость»⁴. Здесь мыслящий субъект не бросает свой свет, «прожектор любопытства», на приглушенные и непрозрачные объекты, а скорее Бытие позволяет ему проявиться в

¹ Heidegger M. Being and Time. New York, 1962. P. 214.

² Heidegger M. The Word of Nietzsche “God is Dead” // The Question Concerning Technology and Other Essay. New York, 1977. P. 71.

³ Heidegger M. The Age of the World Picture // The Question Concerning Technology and Other Essays. New York, 1977. P. 134.

⁴ Heidegger M. Being and Time ... P. 176.

Dasein. Традиционная философия, согласно Хайдеггеру, говорит о свете разума, но не учитывает открытие Бытия.

В целом Хайдеггер никогда не был враждебно настроен к зрению как таковому, но только к тому варианту, который на протяжении тысячелетия доминировал над западной метафизикой. Ключевое различие между двумя способами зрения, описываемыми Хайдеггером, можно было бы назвать различием между эпистемологическим и онтологическим зрением. Один из способов обозначения у Хайдеггера оппозиции между двумя способами «видения» Левинас обозначает как различие между взглядом «assertoric» и взглядом «aletheic». Первый – это монокулярное, жесткое, статичное, несгибаемое, эго логоса, исключаящее все иное, последний же является многомерным, учитывающим контекст происходящего и заботу, ведущим к истине как открытости. Хотя Хайдеггер глубоко сожалел о власти первого способа в западной мысли и практике, он, тем не менее, не надеялся на восстановление последнего.

Приверженность Хайдеггера к греческим окулярцентричным в своей основе моделям, фиксирующим противоречивость визуального опыта, а также его требование о восстановлении понимания темпоральности бытия, которое может быть выражено посредством употребления аудиальных метафор, (например «вслушивание»), дали богатый материал, который был осмыслен впоследствии Ж.-П. Сартром и М. Мерло-Понти. Следует еще раз отметить, что идеи Гуссерля и Хайдеггера послужили отправной точкой для осмысления визуальности Сартром и Мерло-Понти, разделявшими интенцию поиска новых оснований для построения новой социальной онтологии. Однако в итоге они пришли к противоположным результатам – полному отказу от визуальности в случае Сартра и к ее торжеству у Мерло-Понти.

В работах Сартра, одного из самых ярких критиков окулярцентризма, содержится более семи тысяч ссылок на проблематику наблюдения, взгляда и на другие темы, связанные с визуальностью. Однако история отношения Сартра к проблеме визуальности – это драма, в которой переплеталось стремление к проникающему во все мировые тайны взгляду, устанавливающему ясные отношения между познающими и познаваемыми субъектами, свободу их выражения и победившее в результате отчаяние от бесплодности его усилий. Различие способов «смотрения», по-

добных предложенному Хайдеггером, не удовлетворяло Сартра, а стремление критически подорвать любое привилегированное положение глаза никогда не отпускало его.

В конце 1930-х гг. Сартр, уже обозначивший свое резко отрицательное отношение к чувственному зрению, установив радикальное различие между чувственным восприятием и воображением, пишет: «я думаю глазами»¹. Отрицание чувственного зрения, как отмечает он в своей автобиографии, было напрямую связано с отвращением к зеркальным образам и обращением к спасительному письму, с которым он связывал надежду на высвобождающую игру воображения: «я родился из письма. До этого была только игра зеркал»². Зеркала для Сартра наполнены опасностью, потому что они связываются им с воспоминаниями о вере в принятие взгляда Другого как истинного. «Зеркало преподносило мне, – признавал он, – то, что я всегда знал: я был ужасен от природы. Я никогда не смог преодолеть этого»³. Хотя Сартр в конце концов и придет к выводу о тщетности простого письма по сравнению с действием, он будет защищать его в течение всего периода развития своих идей, так как, вероятно, полный отказ от него будет всегда означать возвращение в мир зеркал, в который он был заманен ребенком как в ловушку.

Будучи заинтригованным в 30-е гг. хайдеггеровской трактовкой зрения, изложенной в *Бытии и Времени*, Сартр отталкивается от своего стремления представить тайны мира перед безжалостным пристальным взглядом, что напрямую связано с идеей прозрачности. В 1936 г. Сартр сетовал на то, что гуссерлианское понятие «Я» вводит непрозрачность в сознание. Допущение саморефлексирующего Эго «замораживает сознание, затемняет его. Сознание в таком случае больше не является спонтанным, так как имеет в пределах себя зачаток непрозрачности»⁴. Вместо этого истинное сознание, по мнению Сартра, должно быть чистой прозрачностью, необремененной позитивностью. Также и другие попытки заполнить его «непрозрачной

¹ Sartre J.-P. The War Diaries of Jean-Paul Sartre: November 1939 – March 1940. New York, 1984. P. 15.

² Sartre J.-P. The Words, trans. Bernard Frechtman. New York, 1964. P. 69.

³ Ibid. P. 95.

⁴ Sartre J.-P. The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness. New York, 1957. P. 41-42.

вещественностью», как, например, делал это психоанализ, были одинаково пагубны с его точки зрения¹.

Именно стремление быть полностью прозрачным, а следовательно понятным, пишет Сартр в своей автобиографии, стало импульсом его собственных философских размышлений: «Я пробую быть прозрачным настолько, насколько возможно, потому что я полагаю, что вся та потаенность, которая есть в нас непосредственно, одновременно тайна и для нас самих и для других, может быть освещена для нас непосредственно в попытке проявить ее для других»². Но стремлению Сартра к совершенной прозрачности мешали препятствия, которые он не мог полностью преодолеть. «Моему духу, – признавался он далее, – требовалась безжалостная ясность, ему необходим был операционный театр, гигиенически чистый, без теней, без темных углов, без микробов под освещением. И все же, поскольку эти нежелательные элементы невозможно было устранить из восприятия моих текстов, я связывал это с недостатком веры общества в меня»³. Но в то время, как он изо всех сил пытался демонстрировать себя миру. Достичь желаемой ясности не удавалось, и даже его репутация как высочайшего интеллектуала, знаменитости, по его мнению, только мешала восприятию его текстов. И Сартр в определенный момент приходит к выводу, что даже самый прозрачный, полный ясности проект является неизбежно нереализуемым. Он прибегает к следующей трактовке визуальной метафоры прозрачности: если все предметы будут полностью прозрачны друг для друга, то не будет возможности видеть что-либо вообще.

И в итоге Сартр приходит к идее, что желание прозрачности неизбежно оборачивается визуально подстрекаемым любопытством, представляющим опасность как для наблюдателя, так и для объекта наблюдения. В «*Бытии и Ничто*» он обращается к анализу межсубъектных и внутрисубъектных взаимодействий, основанных на обмене пристальными взглядами, которые приводят не к взаимному признанию, а к взаимному насилию. Обращаясь к древнейшему вопросу о том, как мы можем знать о существовании другого, Сартр

¹ Sartre J.-P. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. New York, 1966. P. 699.

² Цит. по: Buisine A. Laideurs de Sartre. Lille, 1986. P. 29.

³ Ibid. P. 37

утверждает, что понимание другого неизбежно связано с возможностью быть наблюдаемым другим. «Быть “замеченным другим” является необходимостью для того видеть другое»¹. Угроза пересечения этих взглядов связана с человеческой свободой непосредственно, которую подрывает взгляд Другого. «Я сталкиваюсь со взглядами Других, ... в результате происходит отвердевание и отчуждение моих собственных возможностей... Конечно, я все еще продолжаю содержать в себе возможности свободы, посредством их некатегорического осознания. Но, в то же самое время, взгляд отчуждает их от меня»².

Разочаровавшись в стремлении к прозрачности как способу самоопределения, Сартр опять обращается к метафоре зеркала уже в несколько ином контексте. Теперь он пытается прибегнуть к попытке «всматривания» в свое изображение с целью избавления от диктата взглядов Других, и к попытке обрести самоопределение через естество собственной телесности. Однако эта попытка приводит к еще более неутешительным результатам, чем первая, потому как смотрение на себя в зеркало не только не избавляет от ошибки идентификации с другим взглядом, но также предоставляет свидетельства бессмысленности собственного материального существования. В итоге «бессмысленность» подобного визуального опыта становится для Сартра моделью для отрицания и нехватки, которую он вскоре описал в «*Бытии и Ничто*». Здесь важным для понимания его позиции является аргумент об отличии образов от визуального восприятия и заменой их интенциональным действием. Отталкиваясь в результате от негативного опыта самоопределения Сартр приходит к описанию сознания не в терминах визуальной прозрачности, как это было в предыдущих работах³, а к сознанию, основанному на действии чистого отрицания. В результате Сартр устанавливает радикальный разрыв между зрением и сознанием, который уничтожает уравнивание «я» и «глаза», свойственного кулярцентристской традиции.

Символичным, и весьма точным, с нашей точки зрения, является финальный образ пожилого Сартра, описанный в книге Алана Бьюисана «*Уродство Сартра*» (*Laideurs de Sartre*) – почти полностью слепой философ, сидящий в гостинице Венеции, одного из самых ви-

¹ Sartre J.-P. Being and Nothingness ... P. 525.

² Ibid. P. 319.

³ Sartre J.-P. Imagination: A Psychological Critique. Ann Arbor; Mich., 1962; Sartre J.-P. The Psychology of Imagination. New York, 1948.

зуально насыщенных городов мира, успокаивает себя музыкой, слышимой из радиоприемника. «Музыка, – пишет Бьюисан, – имеет власть освободить его от мучения кастрации... Наконец с музыкой “эстетические” категории красивого и уродливого теряют свою уместность, потому что ее освободительная сила уничтожает все способы идентификации, отрицает все (ауто)миметические референции»¹. В заключительной главе Бьюисан размышляет о значении слепоты Сартра в конце его жизни. Рассуждая о работах философа, посвященных живописи, он утверждает, что отвращение Сартра к цвету происходит из-за того, что цвет был опытом, доступным только зрению. И он заключает, что «...вероятно, не было критика искусства отрицающего и порочащего силу глаза настолько сильно, как это сделал Жан-Поль Сартр»².

Не испытывая навязчивой потребности в самопрозрачности, подобно той, которую испытывал, видимо, Сартр, Мерло-Понти не оставил никаких автобиографических записок. Регистрируя крах эпохи классической философии, определявшей отношение к взгляду, заложенное античной философией, он попытался защитить альтернативную философию визуальности, которая позитивно учитывала бы также и социальные значения познания. Путь развития теории Мерло-Понти можно разделить на два основных этапа. На первом этапе самыми известными достижениями стали «*Структура поведения*» (1942) и «*Феноменология восприятия*» (1945), выразившие его самые оптимистические надежды на возможность построения постдекартовской философии, основанной на восприятии. После небольшого промежутка заполненного преимущественно размышлениями относительно истории, марксизма и современной политики, Мерло-Понти возвращается к своим ранним философским интересам. В нескольких эссе, появившихся в 1960 г., в работе «*Око и Дух*» (1961), и в посмертно изданной, незаконченной рукописи, известной как «*Видимое и Невидимое*», он углубился в анализ визуальности, начатый в 1930-х и начале 1940-х гг.

Структура поведения начинается с перечислений различий между научным пониманием света, который он назвал «реальным светом» и который средневековый мир знал как *люмен*, и качественным опытом света в наивном сознании, которое он назвал «феноменальным светом» или средневековым *люксом*. Вместо того чтобы принимать

¹ Buisine A. Laideurs de Sartre. Lille, 1986. P. 162.

² Ibid. P. 133.

радикальный раскол между этими двумя видами света, Мерло-Понти утверждает, что характер ненаучного восприятия, принятого, в частности, гештальт-психологией, предполагает неразрывность существования этих двух видов света. Наука, таким образом, растет из естественного восприятия, вместо того, чтобы быть его антитезой или коррекцией. Таким образом, кажущаяся несогласованность между двумя понятиями света не означает, что зрение внутренне противоречиво и даже в некотором смысле «иррационально», а скорее что субъективный визуальный опыт и его научное переосмысление были, в конечном счете, частью того же самого порядка значения.

Далее Мерло-Понти переходит к рассуждению относительно значения неизбежного перспективистского подхода к проблеме наблюдения. И не соглашаясь ни с трансценденталистами, которые боялись, что это подтверждение будет означать познавательный релятивизм, ни с нищезанятием, которое приходит к тому же самому заключению, он следует за Гуссерлем в утверждении о том, что многочисленные образы или представления указывают на существование фактической «вещи» в мире, но «вещь» превышает все эти аспекты. «Перспектива не является мне как субъективная деформация вещей, – говорит он, – но, напротив, она является одним из свойств вещей, возможно даже их существенной особенностью. Именно из-за этого воспринятый объект обладает сам по себе скрытым и неисчислимым богатством»¹. Вместо того, чтобы заключить людей в небольшой собственной камере-обскура, нетрансцендентальный перспективизм воссоединил их с объективным миром. Будучи далеким от внесения коэффициента субъективности в восприятие, он обеспечивает его, напротив, гарантией связи с миром, который более богат, чем мы знаем о нем².

Мерло-Понти противится различию Сартра между восприятием и воображением, а также критикует сартровскую концепцию социальных отношений как конституируемых посредством установления властного взгляда Другого, подчеркивая возможность коммуникации через разделенное значение. Межсубъектные отношения, согласно Мерло-Понти, не составлены поединком воплощения пристальных взглядов, они не могут быть редуцированы до визуального компонента одного из них.

¹ *Merleau-Ponty M. The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences*, Northwestern University press Evanston. Illinois, 1968. P. 186.

² *Ibid.*

В конечном счете, Сартр соглашается с частью критики Мерло-Понти, который отыскивает в его «Критике диалектического разума» остатки декартовской мысли. Но хотя Сартр сохранил безразличие к миру посредничества между субъектом и объектом и дистанцировался от экзистенциального отчаяния своих ранних работ, он нигде явно не аннулирует свое резкое описание власти, воплощенной в пристальном взгляде.

Возвратившись к проблеме восприятия с новыми силами и свежим взглядом, Мерло-Понти предпринимает попытку заново подойти к проблеме зрения и восприятия. Первым опытом этого этапа можно считать его незаконченную рукопись, написанную до 1952 года «Проза мира», и одну большую статью, названную «Косвенный язык и голоса тишины». В 1960 г. в работе «Око и дух» были представлены идеи, которые стали предварительным утверждением его общих заключений. И уже после его смерти Клод Лефор собрал первую часть его рукописи и примечаний, названную «Видимое и невидимое».

Фрагментарную, незаконченную работу нелегко интерпретировать однозначно. Однако существует весьма обоснованное утверждение, что Мерло-Понти продолжал поиск оправдания взгляда, или даже поиск новой окулярцентричной онтологии. Вместо того, чтобы говорить о восприятии вообще с его неявным выравниванием иерархии чувств, он теперь концентрируется на зрении больше, чем любым другим чувстве. Последняя работа Мерло-Понти может интерпретироваться как предупреждение тем, кто развивает антиокуляристские дискурсы. Текст, который лучше всего поддерживает эту интерпретацию, это «Око и дух». Он начинается со сравнения взгляда в науке и в живописи. Если наука наблюдает вещи сверху, живопись погружает зрителя в мир представления. Живописец, считает Мерло-Понти, не изображает представления, существующие в его мнении, а скорее рисует своим телом, которое смешано с воспринятым миром.

Свергая наблюдающего субъекта – декартовского, сартровского, гуссерлианского или марксистского, он настаивает на анонимности видения: «...нет здесь никакой проблемы *альтер эго*, потому что оно не является ни тем, кто видит, ни тем, кого видят, потому что анонимная видимость населяет их обоих, зрение вообще, в силу той исконной собственности, которая принадлежит плоти, будучи здесь и теперь, излучается всюду и всегда»¹. Именно из-за этой анонимности, Мерло-Понти начал говорить о «видимом и невидимом», иссле-

¹ Ibid. P. 142.

дую безличные явления, а не наблюдателя и предмет наблюдения. Он, таким образом, оспорил предположение, что представление, существующее отдельно, могло захватить мир, и утверждал: «...то, что я хочу сделать, это восстановить мир как значение бытия как абсолютно отличающегося от “представления”»¹.

Постановка проблемы потенциальной напряженности между восприятием и выражением, фигуративностью и дискурсивностью, которую позже мыслители разовьют в явно антиокуляристском направлении, ставилась Мерло-Понти на основании изучения взаимосвязи визуальности и языка. Отношения между зрением и языком, считающиеся сегодня одним из наиболее эвристически плодотворных направлений в рамках визуальных исследований, остались нерешенными до конца, и неизвестно, к каким бы результатам привело его размышление, которое отталкиваясь от феноменологии как своего источника так и не достигло финального завершения.

В заключение хотелось бы отметить, что для философской мысли XX столетия стремление преодолеть стереотипы предыдущих философских традиций, как было показано в данной статье на примере рассмотрения работ А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, во многом было связано с проблемой отношения к визуальности. Однако попытки полного отказа от окулярных метафор приводили к возникновению новых вопросов относительно бытия визуальных объектов в социальном пространстве, месте и типе наблюдателя. Тем более, бесспорно существует тенденция постоянного увеличения визуальной информации во всех сферах жизни современного социума. Этот факт послужил причиной появления многочисленных работ, посвященных визуальной культуре, и можно утверждать, что примерно с середины 70-х гг. XX в. в гуманитарных науках произошел «визуальный поворот», вызванный не в последнюю очередь литературной критической теорией, обозначившей границы вербального в осмыслении нелитературных феноменов². Таким образом, стремление избавиться от власти визуального в социально-философских дискурсах и невозможность сделать это можно трактовать как одну из основных антиномий философского сознания XX в.

¹ *Merleau-Ponty M.* The Primacy of Perception ... P. 253.

² *Mitchell T.* Interdisciplinarity and Visual Culture. The Art Bulletin, 1995. P. 540-544; *Elkins J.* Visual Studies: a Skeptical Introduction. London; N.Y.: Routledge, 2003.