

УДК 1(091)(44)

Философия языка Мориса Мерло-Понти: направления эволюции

О. Н. Йосипенко, кандидат философских наук*

В статье рассматривается намеченная Э. Гуссерлем и разработанная М. Мерло-Понти проблематика феноменологии речевой деятельности. Исследуется развитие французским феноменологом идей позднего Гуссерля, который рассматривал язык как непрозрачную для сознания часть жизненного мира субъекта, а также его критика интеллектуалистской теории значения Гуссерля, которая противопоставляет идею ее языковому выражению. Анализируется эволюция идей Мерло-Понти от позиции «языкового субъективизма», превращающей речь в проявление телесной интенциональности перцептивного субъекта, к позиции «языкового объективизма», когда язык трактуется как носитель культурных и социальных значений, невыводимых из персонального опыта. Установлено влияние на Мерло-Понти идей структурной лингвистики и структурной антропологии, позволивших ему артикулировать собственную философию истории.

Ключевые слова: феноменология речевой деятельности; интеллектуалистская теория значения; языковой субъективизм; языковой объективизм; структурная лингвистика; философия истории.

Merleau-Ponty's Philosophy of Language: Directions Of Evolution

O. M. Yosypenko, PhD in Philosophy

The article reviews problems of phenomenology of speech initiated by Husserl and developed by Merleau-Ponty. It shows that Merleau-Ponty develops the ideas of the late Husserl, who saw speech as part of the lifeworld non-transparent to consciousness, but criticizes his concept of meaning as intellectualistic and seeks to overcome the subject-object opposition in understanding of speech as an exteriorization, an outlet of ready-made ideas and thoughts. The author traces the evolution of the ideas of Merleau-Ponty from "subjectivism of language" when speech is regarded as a case of corporeal intentionality of perceptual agent to "objectivism of language" when an agent receives from language cultural and social meanings that cannot be obtained in any personal experience. The article considers the influence of the ideas of structural linguistics and structural anthropology on Merleau-Ponty, which allowed him to articulate his own philosophy of history.

Keywords: phenomenology of speech; intellectualistic concept of meaning; subjectivism of language; objectivism of language; structural linguistics; philosophy of history.

Феноменологическая философия, как и любая философия опыта, начинает с критики естественного языка в попытках найти «чистую данность», очищенную от предрассудков, оценок и коннотаций, привносимых в том числе языком, используемым для описания этой данности. На этом пути избегания языка феноменология в конце концов возвращается к языку, к «языковой данности», о чем свидетельствует введение языкового концепта смысла в феноменологию: интенциональный объект, «чистая данность» является языковым объектом, смыслом высказывания интенционального акта, в котором конституируется этот объект. Моей целью в этой статье является рас-

смотрение «лингвистической конверсии» феноменологии на примере перцептивной феноменологии М. Мерло-Понти, а также выявление путей, которые ведут французского феноменолога от рассмотрения речевой деятельности как проявления телесной интенциональности к утверждению языкового опыта как «институции смысла», как способа обеспечения субъекта культурными и социальными значениями, которые он не может получить никакими другими способами. Опираясь на идеи «языкового символизма» и «культурного между-мира» Мерло-Понти, я попробую показать, что понимание речевой деятельности как производной от субъекта и его намерений является недостаточным, что между субъектом и его идеями всегда находится язык как лингвистическая реальность, описанная лингвистикой Соссюра, а также институтирован-

* Научный сотрудник Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины.

ные языковые практики, которые предшествуют языковой деятельности каждого эмпирического субъекта, опережая его идеи и намерения.

Речевая деятельность как проявление телесной интенциональности в «экзистенциальной феноменологии» Мориса Мерло-Понти

Феноменология М. Мерло-Понти известна как феноменология восприятия. Его интерес к восприятию продиктован желанием преодолеть альтернативу субъекта и объекта и найти такую форму, в которой реализовался бы синтез души и тела или тела и разума. Этой формой для Мерло-Понти оказывается воспринимающее тело, или перцептивное сознание. Единство классических оппозиций в воспринимающем теле является фактическим, поэтому задание феноменолога заключается в том, чтобы описать эту данность. Приписывание сознанию статуса субъекта в противоположность определению тела как объекта создает философскую схему, не способную объяснить ни восприятие мира, ни существование другого, ни его понимание: «Полагание Другого как другого Я оказывается совершенно непонятным, если этот акт должно осуществить *сознание*. <...> Эта принципиальная трудность, на которую указывает Гуссерль в начале пятого „Картезианского размышления“, никак не была устранена. Гуссерль *действует иначе*: он считает, что если у меня есть идея другого, то это означает, что каким-то образом упомянутая трудность *фактически уже была преодолена*» [1, р. 89], пишет Мерло-Понти. Эта проблема является следствием приписывания всей полноты смысла рефлексивному сознанию, обращенному на свои собственные акты, благодаря чему тело превращается в инертный механизм и запускается каузальная модель понимания человеческого действия. В то же время, подчеркивает Мерло-Понти, когда человек что-то воспринимает, например чего-то касается, то понимание структуры этого предмета происходит спонтанным образом, оно не предполагает усилия сознания, направленного на акт восприятия, которое придало бы ему смысл; или когда человек проходит в двери, этот жест является имманентно осмысленным, не требуя предварительного подсчета параметров тела и дверного отверстия с дальнейшим их сравнением. Восприятие является деятельностью человеческого тела, дающей человеку знания, которые не может дать никакая рефлексия; действующее перцептивное сознание предшествует рефлексии: «я мыслю» базируется, таким образом, на «я воспринимаю».

Наиболее ярким примером спонтанного характера восприятия является, по мнению Мерло-

Понти, восприятие Другого. Сознание Другого не может быть конституировано моим сознанием: когда я конституирую его, то я конституирую его как объект, ведь если я конституирую его как субъекта, как сознание, то я сам, вместе с моим конститутивным актом, оказываюсь конституированным им. «Все происходит так, — пишет Мерло-Понти, — как будто функции интенции и интенционального объекта оказались парадоксальным образом переставленными», и далее: «Этим субъектом, оказывающимся конституированным в тот самый момент, когда он функционирует как конституирующий, является мое тело» [1, р. 90]. Сознание не способно конституировать другое сознание — только телесный, воплощенный субъект может воспринять другого телесного субъекта в акте «интенциональной трансгрессии»: я вижу его движения, он ведет себя так, как будто речь идет о моих жестах и желаниях, я чувствую присутствие Другого в моем теле, он конституирует меня и, одновременно, мой разум как будто мигрирует в чужое тело и конституирует его. Я, таким образом, воспринимаю Другого, реализуя теоретически невозможное, практическим образом отрицая эту невозможность, поскольку телесная спонтанность позволяет мне быть конституирующим и конституированным одновременно. «Суть феноменологической философии, — пишет Мерло-Понти, — заключается в том, что она решительно располагает в этом порядке *обучающей спонтанности*, недоступному психологизму и историцизму, а также догматическим метафизикам» [1, р. 94].

Порядку *обучающей спонтанности*, дающему человеку доступ к преконституированному миру, принадлежит не только тело, а и *речевая деятельность*. Речь является отдельным случаем восприятия Другого — понимая его слова, я вынужден придать тому объекту, которого слышу, статус субъекта, поскольку я улавливаю его мысли, просвечивающиеся в его словах. Наиболее важным доказательством телесного характера речевой деятельности является тот факт, что ребенок начинает говорить не благодаря обучению основам грамматики, а потому, что овладевает речевым навыком как телесной способностью выражения и словесная материя приобретает значение в повторении, воспроизведении в определенных ситуациях, связанных с другими людьми. «Только учась говорить, я учусь понимать» [1, р. 95], пишет Мерло-Понти. Речь и понимание оказываются нераздельными процессами.

Мерло-Понти, как и Гуссерль, понимает речь как выражение, но для него выражение перестает быть операцией манифестации уже конституиро-

ванного сознанием объекта. «Желание сказать», «интенция означивания» рождаются не потребностью коммуникации, а желанием понять самого себя, познать свои собственные мысли, которые не предшествуют речевой деятельности, а появляются в результате выражения: «тематизация означаемого является результатом, а не предшественником речевой деятельности», «последствия речевой деятельности так же, как и последствия восприятия, всегда превышают ожидания» [1, р. 83]. Мерло-Понти различает «словесное значение» и «экзистенциальное значение» — мысли, идеи (в Кантовом смысле слова), неотделимые от речевой деятельности, которые «вдохновляют» говорящего так же, как вещи и предметы мира вызывают желания у телесного субъекта. В то же время эти «экзистенциальные значения» никогда не присутствуют в речевой деятельности: «любое усилие схватить руками мысль, населяющую речь, оставляет между пальцами лишь немного вербальной материи», пишет он. Значением речевой деятельности, таким образом, является экзистенциальная связь субъекта с миром, состоящая из тысячи нитей, натянутых между субъектом и миром. Поэтому языковое выражение является актом самоутверждения субъекта, занятия им позиции в мире, а не вторичным актом экстерииоризации ментального содержания. В акте выражения осуществляется синтез языковых средств и экзистенциального значения, лингвистический смысл слов трансцендируется, деформируется говорящим, который использует все имеющиеся в его культуре значимые формы или «уже говорящие значения». Как возникли последние? Как *осаждение* экспрессивных актов, институтированных той же самой операцией, которые вместе образуют *Логос* культурного мира. «Я выражаю тогда, — пишет Мерло-Понти, — когда, используя все эти уже говорящие инструменты, я заставляю их сказать то, что они еще никогда не говорили» [1, р. 84]. При этом тот, кто говорит, никогда не знает лучше тех, кто его слушает, *что* он высказывает. Что означает знать какую-то идею, владеть каким-то значением? Это означает научиться организовывать вокруг нее связные дискурсы, приобрести определенный *стиль* мысли, а совсем не созерцать идею «лицо в лицо». Мысль, таким образом, превращается у Мерло-Понти в дискурсивный или пропозиционный объект. Что означает, что какое-то новое значение появилось в культуре? Это означает, что кто-то смог поселить его в языковом аппарате, в котором его до этого не было — так, французский язык не содержал в себе с самого начала всей французской литературы. Значение, если оно было выражено, воплощается в культуре, стано-

вится ее осадком и трансформирует смысл предыдущих культурных инструментов. Понятно, что не каждый речевой акт Мерло-Понти считает таким, который продуцирует новые значения, он различает аутентичную речь (писателя, философа, поэта, ребенка) и автоматическую речь, которая является повторением чужих мыслей в застывших языковых формах: такая речь не требует ни настоящего усилия выражения, ни усилия понимания, создавая, тем самым, иллюзию независимости мысли от выражения.

Речевая деятельность, как и восприятие мира и Другого, является для Мерло-Понти проявлением «телесной интенциональности», они осуществляют «интенциональную трансгрессию» (в терминологии Гуссерля), они обучают человека тому, что не может быть выведено из сознания и конституировано им, они дают знания про мир, Другого и его мысли, воплощенные в языке. «Нужно подчеркнуть, — пишет Мерло-Понти, — абсолютно философский смысл возвращения к речевой деятельности» [1, р. 88].

Символизм и его роль в конституировании культурного «между-мира» Мориса Мерло-Понти

Утверждая экзистенциальный смысл речевой деятельности, Мерло-Понти фактически уподобляет связь телесного субъекта с миром ситуации коммуникации, когда среда, в которой находится субъект, становится каким-то текстом, высказыванием, которое он должен прочитать. «Опыт реальной речевой деятельности, — пишет Мерло-Понти, — нельзя объяснить действием вещи на мой разум: единственный способ, каким вещь может действовать на разум, это дарить ему смысл, показывая ему себя, конституироваться перед ним в своих умозрительных артикуляциях» [2, р. 215]. Мерло-Понти, таким образом, продолжает феноменологическую практику связывания смысла и восприятия: вещь дарует смысл разуму, показывая ему себя и как будто произнося «я такая». Поэтому иметь опыт (например, опыт звездной ночи) равнозначно тому, чтобы сказать: *я* испытываю определенное качество неба, а именно «быть звездным», или что *небо* дарует мне смысл «звездной ночи». Феноменология, таким образом, должна быть *описанием*, она должна воспроизводить в дискурсе феномены, которые сами являются осмысленными высказываниями. Но феномены не могут говорить — это «немой опыт», а задание философа заключается в том, чтобы дать ему слово: «Первый смысл речи содержится в тексте опыта, который она пытается высказать» [3, р. 388]. Тут возникает важный вопрос: если опыт является

текстом, то кто же автор этого текста — мир или сам субъект?

Субъект перцептивного сознания имеет до-рефлексивное знание о мире благодаря своему воспринимающему телу, которое не эквивалентно физическому телу (организму), а является скорее телесной схемой, поскольку его границы определяются экзистенциальными, жизненными связями человека с миром. Поэтому субъект восприятия всегда «вне себя», он погружен в экзистенцию, он преодолевает, трансцендирует собственные границы. Если субъект *рефлексивного сознания* тождественен себе, а его формулой является «Я=Я», то субъект *перцептивного сознания*, субъект-в-мире, является непрозрачным для себя, не-идентичным себе и принципиально незавершенным. «Быть собой, будучи вне себя» предполагает какое-то расстояние от самого себя, не позволяющее Я совпасть с собой; это расстояние есть не что иное как *время*. Время — это анонимная составляющая Я, дающая возможность Мерло-Понти перейти от персонального субъекта к имперсональному субъекту и деперсонализировать само восприятие: «Если бы я хотел точно выразить перцептивный опыт, я должен был бы сказать, что это *оно* воспринимает во мне, а не я воспринимаю» [3, р. 249]. Именно эта имперсональная часть, присутствующая в каждом Я, делает его непрозрачным для себя, и одновременно позволяет ему приобрести те значения, которые не могут быть выведены из персонального опыта: например, человек понимает значения слов «смерть» или «рождение» благодаря имперсональному опыту какого-то «мы», какого-то анонимного разума, не имея возможности почерпнуть эти знания в собственном опыте, поскольку осознает себя *уже* родившимся и *еще* живым. Культурные значения, символы — вот то, из чего складывается этот анонимный, имперсональный разум. «С тех пор как мы лишили себя ресурсов Гегелевого объективного Духа, как избежать дилеммы экзистенции как вещи и экзистенции как сознания, как понять этот обобщенный смысл, содержащийся в исторических формах и во всей истории, который не является мыслью какого-то *cogito?*» [4, р. 55]. Этот обобщенный исторический смысл находится *между*, создавая какой-то «между-мир», преодолевая дихотомию сознаний и вещей, мира и человека: «Вопрос заключается в том, чтобы знать, есть ли, как говорил Сартр, только *люди* и *вещи*, или есть также этот между-мир, который мы называем историей, символизмом, истиной-в-действии» [5, р. 249].

В поиске между-мира («нейтральный» общий источник субъекта и объекта) Мерло-Понти от-

ступает от принципа субъекта, который, как перцептивный субъект, является «абсолютным источником». Я хочу вернуться тут к предварительно поставленному вопросу: если существует текст опыта, то кто его автор — субъект или сам мир? Редуцируя вещи к воспринятым вещам, превращая перспективы видения в свойства самих вещей, Мерло-Понти абсолютизирует перцептивное сознание, постулируя его как единственный источник истины и смысла. С этой точки зрения пишет текст своего опыта именно «Я». С другой стороны, не трудно найти у Мерло-Понти совсем другой мотив, согласно которому автором текста является мир, а «Я» лишь прислушивается к его голосу: «значения это не субъективный феномен, это феномен бытия»; «бытие никогда не перестает означать, „хотеть сказать“ и возбуждать мой аппарат мышления»; «мир высказывается, а субъект осознает в своем выражении значение мира, исполняя обещание языка с момента его появления — поймать и пленить бытие» [1, р. 93].

Именно поэтому Мориса Мерло-Понт и иногда называют «философом амбивалентности». Эта амбивалентность проявляется в его колебаниях между принципом субъекта как источника истины и смысла и программой описания того, что пребывает между «в-себе» и «для-себя», между вещью и сознанием, природой и свободой. «Серьезным вопросом недавней французской философии, — пишет В. Декомб, — был вопрос „трансцендентального поля“ без субъекта: источником, к которому феноменологическая редукция заставляла нас прийти, должно было бы быть не „абсолютное Я“ Гуссерля, а какое-то „оно“, нейтральный источник (ни я, ни ты), на базе которого потом формировалось бы „Я“. Такого рода движение мы наблюдали у М. Мерло-Понти» [6, р. 95]. В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти, безусловно, принимает феноменологическую гипотезу, на которой базируется вся его книга — «быть» означает «быть для меня», единственный смысл, который «бытие» может иметь, это показываться мне. Философия позднего Мерло-Понти развивалась уже в ином направлении, ее движение было прервано смертью философа, хотя ее динамику можно почувствовать в книге «Видимое и невидимое», отредактированной его учеником Клодом Лефором на основе рукописей последних лет жизни Мерло-Понти. Уже в «Смысле и бессмыслице» проступает порочный круг, из которого философ пытается вырваться: «Фундаментальным метафизическим фактом является этот двойственный смысл *cogito*: я уверен, что бытие есть, при условии, конечно, что не ищут иного бытия, кроме бытия-для-меня» [7, р. 164].

Поиск между-мира, мира культурных значений, языкового символизма был попыткой разорвать этот круг и обусловил интерес Мерло-Понти к лингвистике Соссюра и структурной антропологии Леви-Стросса.

«Теория знака, которую разработала лингвистика, — пишет Мерло-Понти, — предполагает, возможно, теорию исторического смысла, способную преодолеть альтернативу *вещей* и *сознаний*. <...> Соссюр мог бы наметить новую философию истории» [1, р. 89]. Лингвистическая концепция знака демонстрирует неразрывное единство знака, который не является ни вещью, ни сознанием, ни фоническим комплексом, ни значением; он есть то и другое одновременно: разрушая это единство, разрушают знак. «Центральным феноменом языковой деятельности оказывается общее действие означаемого и означающего» [1, р. 91], пишет Мерло-Понти. То же самое неразрывное единство внутреннего и внешнего демонстрирует телесный жест, который является выражением: человека, подчеркивает Мерло-Понти, всегда узнают по манере двигаться, зажигать сигарету, здороваться. Жест всегда экспрессивный, он имеет смысл, и речь надо понимать, исходя из модели жеста, воплощающего единство души и тела, тела и разума. Мерло-Понти приветствует также идею системности знака, согласно которой знак получает смысл от включенности в более широкую тотальность: «Когда Соссюр говорит, что лингвистический знак является диакритическим, что он действует благодаря своему отличию от других знаков, определенному сдвигу между собой и ими, а не потому, что имеет свое собственное позитивное значение, — он делает зримым единство языка, какую-то систематизацию в нем, которая реализуется до того, как познают ее идеальный принцип» [8, р. 127]. Апеллируя к структурам структурализма, Мерло-Понти использует это понятие в несколько ином, «не-структуралистском» смысле. У него «структура» — это эквивалент перцептивного сознания, неявного, но дающего человеку основоположное знание о мире, в том числе о культурном и социальном мире. «Структурная антропология называет структурами способ организации обмена в обществе <...> Субъекты, живущие в обществе, не должны с необходимостью знать принципы обмена, которые ими руководят, так же как говорящий субъект, чтобы говорить, не имеет потребности осуществлять лингвистический анализ своего языка. Структура практикуется ими как такая, что имеется в виду и сама собой понимается. Если можно так сказать, это она их „имеет“, а не они ее» [8, р. 128]. «Структуры» в понимании Мерло-

Понти создают основу социальной жизни, обеспечивают целостность общества и единство культурного и исторического смысла. Такое употребление понятия «структура» сближает его с понятием «объективного духа» Гегеля, без которого не может обойтись философ, желающий написать философию истории. Философию истории Мерло-Понти выстраивает на своей философии языка, поскольку символизм, символическая функция как «способ присутствия структуры в нас» принадлежит порядку языка. В конце статьи «От Моссса к Леви-Строссу» он пишет: «Вместе с этим понятием структуры устанавливается целый режим мысли <...> Для философа структура, присутствующая вне нас в природных и социальных системах, а в нас как символическая функция, намечает путь за пределы корреляции субъекта и объекта, определявшей философию от Декарта до Гегеля» [8, р. 139]. Тезис про речь как проявление телесной интенциональности приобретает, таким образом, новое звучание: речевая деятельность является культурной жестикულიцией, приобретение речевых навыков не просто формирует навыки понимания, не просто дает возможность субъекту выразить свой личный, экзистенциальный опыт, а и подключает человека к миру культурных форм, включая его в историю.

Подводя итоги анализа, посвященного феноменологии языка, хочу подчеркнуть два момента. Мерло-Понти рассматривает языковой феномен как практический феномен, как языковую деятельность, и его философия языка является не чем другим как феноменологией языковой деятельности (этот акцент на *практике* дает возможность прояснить связь философии языка и философии истории французского феноменолога). Ментальная деятельность человека неразрывно связана с речью — приобрести идеи, овладеть ими, научиться понимать мы можем, лишь учась говорить, лишь овладевая речевыми навыками в самой языковой *практике*, которую философская рефлексия никогда не сможет полностью преодолеть, перейдя к такой философии языка, которая бы не обращалась к речи. Речевая деятельность является такой же практической деятельностью, как и восприятие, и в ней также осуществляется «интенциональная трансгрессия», преодоление субъекта в направлении объекта: речь — это один из основоположных способов конституирования Другого; речевая деятельность трансцендирует лингвистический смысл языка в направлении экзистенциального значения, которое хочет выразить говорящий; в речевой деятельности осуществляется (тут Мерло-Понти акцентирует идею

Гуссерля) «локализация» и «темпорализация» атемпоральных идей, обеспечивая, таким образом, их интерессубъективность и идеальное существование: «философские идеи также требуют речевого выражения, чтобы существовать — речь, таким образом, становится „телом“ философии» [1, р. 93].

С другой стороны, устанавливая примат *ego percipio* над *ego cogito*, Мерло-Понти радикализирует феноменологическую редукцию «мира в себе» к «миру для меня», редуцируя вещи к их присутствию в перцептивном сознании субъекта, абсолютизируя, таким образом, восприятие и превращая его в «абсолютный источник» знания. Но этот идеализм, хотя и несколько реформированный, неминуемо сталкивается с проблемой солипсизма, замкнутости субъекта в мире, который дается ему в его опыте. Мерло-Понти предлагает свой выход из этого методологического тупика: он обращается к объективному духу Гегеля, носителем которого считает язык с его культурно-историческими значениями, усвоение которых дает возможность субъекту преодолеть собственную ограниченность. В этой перспективе языковая деятельность становится культурной жестикюляцией; находящаяся у истоков смысла, она оказывается колыбелью смысла или его «институцией». В курсе лекций, посвященных проблеме институции и прочитанных Мерло-Понти в Коллеж де Франс

в 1954—1955 гг., он подчеркивал, что «понятие институции <...> это лекарство от трудностей сознания и должно обеспечить превращение феноменологии в метафизику истории» [9, р. 59]. С целью преодоления «трудностей сознания» он обращается также к лингвистике Соссюра и структурной антропологии Леви-Стросса, превращая понятия языкового символизма и структуры в инструмент конституирования общего для объекта и субъекта «между-мира» культурных форм.

Список цитированных источников

1. *Merleau-Ponty, M.* Sur la phénoménologie du langage / M. Merleau-Ponty // *Eloge de la philosophie.* — P., 1960.
2. *Merleau-Ponty, M.* Structure de comportement / M. Merleau-Ponty. — P., 1942.
3. *Merleau-Ponty, M.* Phénoménologie de la perception / M. Merleau-Ponty. — P., 1945.
4. *Merleau-Ponty, M.* Leçon / M. Merleau-Ponty // *Eloge de la philosophie.* — P., 1960.
5. *Merleau-Ponty, M.* Les aventures de la dialectique / M. Merleau-Ponty. — P., 1955.
6. *Descombes, V.* Le même et l'autre / V. Descombes. — P.: Minuit, 1979.
7. *Merleau-Ponty, M.* Sens et non-sens / M. Merleau-Ponty. — P., 1966.
8. *Merleau-Ponty, M.* De Mauss à Claude Lévi-Strauss / M. Merleau-Ponty // *Eloge de la philosophie.* — P., 1960.
9. *Merleau-Ponty, M.* Résumés de cours / M. Merleau-Ponty. — P., 1968.

Дата поступления в редакцию: 17.02.2013 г.