

## СМИСЪЛЪТ НА ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА ВЪВ „ВИДИМОТО И НЕВИДИМОТО”

МАРК РИШИР

Онзи, който чете и препрочита Мерло-Понти днес, не може да не попадне в капана на поразителния контраст между неговия начин на писане и мислене и стилистиката на философските му трудове, с които постепенно привикнахме от двадесет години насам, които се явяват белязани толкова много от изоставянето на последните философски въпроси и от известен интелектуализъм или най-малкото някакъв вид интелектуален „бриколаж”, който има единствено незначителна – и то сляпа – връзка с това, което свикнахме да означаваме като философия от не толкова отдавна – въпреки че сега няма нищо, което да индикира, че е дошло времето да се пише тази история. Късната философия на Мерло-Понти<sup>1</sup> остава недовършена не само защото тя ни се представя като изоставено обширно работно място, а по-скоро защото мнозинството наши съвременници я изоставят, което се дължи на енигмата или на слепотата, които конституират нашата история, т.е. изглежда те са загубили смисъла на *въпросите*, които са вдъхновили търсенето на философията – накратко, търсенето на началата и на нашите собствени начала, които бяха съюзени с изумителното

---

<sup>1</sup> Цитираме по следните издания:

– *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964 [българско издание: *Видимото и невидимото*, прев. С. Деянов, София: ИК „Критика и хуманизъм”, 2000];

– *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964 [българско издание: *Окото и духът* Във: *Философът и неговата сянка (антология)*, прев. Боян Знеполски, С. Ковачев. София: ИК „Критика и хуманизъм”, 1996, стр. 155-191]

– *Les derniers résumés de cours du Collège de France*, repris dans *Résumé de cours. Collège de France. 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968 [*Резюме на лекциите. Колеж дьо Франс 1952-1960*, Галимар, Париж, 1968 – няма българско издание]

– *Le philosophe et son ombre*, repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais* (p. 241-287), Gallimard, Coll. “Idées”, Paris, 1965 [българско издание: *Философът и неговата сянка* Във: *Философът и неговата сянка (антология)*, прев. Боян Знеполски, С. Ковачев. София: ИК „Критика и хуманизъм”, 1996, стр. 9-36]. [Препратките към цитатите са дадени в кръгли скоби като след съкращението на съответното произведение (ВН, ОД, ФС) са посочени съответните страници от българското издание. Цитатите от книгата *Резюме на лекциите. Колеж дьо Франс 1952-1960 (RC)*, която не е публикувана на български език, са дадени по оригиналното издание на френски – бел. прев.]

чувство на конкретните анализи; независимо дали те са насочени към сетивното възприятие, опита на Другия или още към употребата на речта [parole]. Когато Мерло-Понти говори, относно Хусерл, за „онтологическата реабилитация на сетивното” (ФС, 17-18) без съмнение този израз определя принципно неговия собствен проект, който в този контекст намира своята връхна точка в последната глава от *Видимото и невидимото* – „Плетеницата – Хиазмът” (ВН, 137-161). Без съмнение, не по-малко, у него е имало непрекъснато недоверие към абстрактното, конструираното, чисто концептуалното или интелектуалното и това недоверие намира отговора си в една необикновено флуидна проза, във вид прозрачност на израза, който сам е способен да кореспондира с мълчанието на примордиалното битие или с екстремно субтилната плетеница, която е тази на плътта. Но тук лежи уникалното качество на неподражаемия философски стил, който ни принуждава да кажем, че този смисъл на конкретното – така да се каже, този смисъл на реалното – е нещо, което вече нямаме или най-малкото сме изгубили по почти невъзвратим начин.

Няма да правя опити върху непосилната задача да възстановявам този вид съучастничество или тайно споразумение със зорите на света, с детствата на нашия безмълвен и дълбок живот, защото това вплита някакъв вид естествена изящност, ощастливяващо съгласие с нещата и битията [êtres], младост на окото и сетивата, която може да бъде единствено предизвикана, до степента, до която е почувствана, докато бива четена. Моята задача тук ще бъде просто да поема като цяло движението, което вдъхновява късната философия, която е истинно метафизична с движението си към питането за началата – нещо което днес много се опитват да обявяват за невъзможно или остаряло от тази или онази позиция на знанието, специално от позицията на определен Хайдегериански догматизъм, чиято френска чудовищност напълно завладя нашите училища. Такова възстановяване не би било възможно без водещата нишка, която в този случай ще се конституира чрез смисъла на феноменологията. Очевидно е, дори и за повърхностен прочит, последното произведение на Мерло-Понти се вписва в традицията на Хусерловите работи, и дори в пределите на Хайдегер – което изглежда дава правдоподобност на мита за някои, който днес е широко приет, за латентен Хайдегерианизъм по отношение на някой, който вече не е тук за да се

защити от подобно обвинение. Изглежда ми също толкова спешно да покажа, че интерпретацията на феноменологията на Мерло-Понти е строго казано нито Хусерлианска, нито Хайдегерианска, а нова, чиято новост ни позволява да разтърсим онези натоварени с инсинуации мнения, които свеждат феноменологията до пълен с антики музей, изоставен от мнимото движение на събитията или на Историята. Заявявам, че *въпросът* за смисъла на феноменологията ми изглежда стратегически, доколкото включва въпроса за *смисъла на философията* – който през последните двадесет години беше инвазиран от т. нар. „науки“ за духа или от проблеми от епистемологичен порядък.

Отчитайки залога на този проект по следния начин ни се поставя предварителният въпрос: как можем да схванем новостта на смисъла на феноменологията при късния Мерло-Понти по какъвто и да е начин, ако става дума за автентична новост, която все още ни предшества и участва в нашите бъдещи хоризонти? Как можем да покажем тази новост, ако не я осъществим самите ние до определена степен, т.е. като покажем в хода на философията, как *хоризонтите* се отварят към възможността за непознати развития? Следователно, поставяйки проблема по този начин, трябва да продължим да внимаваме за две изисквания – от една страна, всяка автентична философска работа включва в екстремно комплексно и субтилно преплитане на нейните аргументи и мисли едно *априорно неконтролируемо множество от хоризонти* – още повече, когато е прекъсната брутално от смъртта. От друга страна, това множество от хоризонти просто не позволява някакво своеволие на интерпретатора, има „дух“ в работата, който трябва да бъде уважаван, или собствен стил за подхода на философа, който конституира неговата сингуларност. Ако, както мислим, философията има същото значение в работата на късния Мерло-Понти, това трябва да бъде случаят, когато осветляваме нейните хоризонти. Но философът ни е въвел достатъчно в проблематиката на интерсубективността, за да бъдем предупредени срещу илюзията на вярването, че някой може да притежава последната истина на неговата работа, тоталността на неговите хоризонти. Един от уроците, на който ни е научил, е точно този, че философията опазва своето единство около основните и обиколните пътища на традицията, доколкото е вдъхновена от един основен въпрос – този за началата и за нашите начала – и това единство е все още

идеално единство. Защото „философията” или „метафизиката” не могат да бъдат друго освен абстракция на идеален остатък от традицията, някакъв вид общ знаменател, който предполага, че отделните знаменатели могат да бъдат „разложени” от единична канонична операция. Въпреки всичко, тя е именно единството на универсалния въпрос, в чието преследване всеки философ разпознава себе си. Ако има една философия, то е доколкото тя е идеал и като такъв е недостъпна, защото конкретната реалност на философията е съставена от множество индивидуални пътища на същия въпрос. Именно заради това верността към един философ включва непреодолим елемент на измяна, който без съмнение е данъкът, който трябва да се плати, за да се установи жива връзка с него, данък, който още повече е невъзможно да бъде изчислен, както е невъзможно в крайна сметка да се погаси тъкмо този дълг.

Ако тогава, полето на философията, както това на интерсубективността, е поле, където сингуларните преживявания се пресичат и прескачат едно друго, в това, което следва, не можем да дадем детерминирана стойност за истина или определена обективност за наша сметка. Тъкмо обратното, вярвам, че най-последователният начин да бъдем верни на делото на Мерло-Понти е да признаем незабавно необикновената природа на пътя, който възнамеряваме да следваме с оглед на въпроса, който издига смисъла на феноменологията.

Преди всичко, движението, което пренася *Видимото и Невидимото* до нейната последна глава („Плетеницата – Хиазмът”), за която Клод Льофор ни информира, че би могла да бъде също и встъпителна глава на втората част на книгата (ВН, 10). Движение до голяма степен вдъхновено от Хусерл, доколкото то полага въпроса за перцептивната вяра, или – в термините на Хусерл – за *Urdoxa* и неговата критика на онези философски ходове – сциентизъм, философия на съзнанието или на рефлексията, философия на негативността и диалектическа философия – всеки от които по свой начин взима за изходна точка изличаването на този въпрос. Отново това движение е много Хусерлианско с това, че отваря с еквивалента на феноменологичната редукция изначалната *преструвка* на философа (ВН, 16). Ако философът заговаря самите неща, за да ги докара до израза „от дъното на тяхното мълчание”, той прави това доколкото „игнорира света и

виждането за света, които действат и постоянно се правят в него” (ВН, 16). Въпросът не би бил това да се открият причини за съмнение в съществуването на света, а напротив, да се отворим към „битийния смисъл на света” (ВН, 18), защото „трябва да преформулираме скептичните аргументи *извън всякакъв онтологически предразсъдък*” (ВН, 18 – курсивът мой). Следва първо очертание на феноменологията касаещо нещото (ВН, 18-20), света (ВН, 20-21), другия (ВН, 22-23), идеалността и интелигибелността (ВН, 23-25). Това начално кръгово движение, предполагащо цялото движение и родено в преструвката, позволява да симулираме „естествената нагласа” и да разкрием малките и големи парадокси, които даряват на конкретния свят солидността на чиста енигма, а на перцептивната вяра нейната „смътност”. Началният тон е даден: първият параграф от *Видимото* е почти „увертюра” в музикалния смисъл на думата, чиято основа и ритми са развити не за самите себе си, а по-късно в главата озаглавена „Питане и интуиция” (към страници 129-136), за да отекнат цялостно във финалния фрагмент „Плетеницата – Хиазмът”. Това, което първо беше необходимо да се оправдае, бе този тип ход като противопоставен на „класическите” маниери на философстване, и обратното, да се разискват тези маниери с вече отворен поглед към всичко, което полага въпросът за феноменологията. Би могло да се каже много относно тази встъпителна преструвка<sup>2</sup> на феноменологията и ние ще се върнем към нея, когато Мерло-Понти говори за начинът, по който разбираме „перцептивната вяра”, който ще ни даде възможността да си дадем сметка за кръговостта, в която тази работа изглежда се затваря от самото начало.

Отвореното по този начин феноменологично поле е всъщност много *несигурно*: ако не сме внимателни, то рискува да се затвори веднага. Най-първата непосредствена пречка за това откриване се конституира не толкова от научния подход в самия себе си – на това Мерло-Понти обръща внимание в своите *Лекции* от Колеж дьо Франс (вж. особено RC, 117-121, 129-137) – колкото от неговата философска, дори идеологическа, употреба в неспирно възраждащите се версии

<sup>2</sup> Ние предлагаме едно систематично развитие на това в една Хусерлианска рамка в първото изследване от « Fondation pour la phénoménologie transcendantale » (*Recherches phénoménologiques, I, II, III*), Ed. Ousia, Bruxelles, 1981.

на сциентизъм, т.е. прибягване към „науката“ като последна дума в обяснението на проблема за света. Лесно е да се покаже, че това прибягване е базирано на наивна онтология, имплицираща същинско в-себе си, което корелира чиста обективност достъпна за един абсолютен прелет [survol]\*. Следователно, ако той взема перцептивната вяра в собственото ѝ онтологично измерение – след като обектите, които са открити там, са представени като съществуващи – в същото време това прелитане е онищостяване на това, което по външен начин се утвърждава в чиста обективност по отношение на това, което се конституира като негови обекти от тази точка нататък (срв. *ВН*, 25-38). В такъв случай питането за перцептивната вяра изисква от нас да въвлечем себе си в самия въпрос (срв. *ВН*, 37), да обмислим собствената си част, която имаме в отварянето на феноменологичното поле.

По този начин Мерло-Понти достига до по-развитата първа тематизация на проблема за перцептивната вяра и философията (срв. *ВН*, 37-38): последната се намира пред парадоксалната задача да трябва да ни каже „как има отваряне, без да е изключено скриването на света, как то остава във всеки момент възможно, макар и естествено да сме дарени със светлина“ (*ВН*, 39), следователно трябва да разберем как „тези две възможности, които перцептивната вяра пази в самата себе си една до друга“ не се анулират една друга (*пак там*). За перцептивната вяра като такава има винаги комбинация от вяра и недоверчивост, истина и не-истина, сигурността на възприетия свят и възможността на псевдо-света на фантазмите (*ВН*, 38) – които вече ни позволяват да съзрем защо първоначалната преструвка е необходима, за да отворим в редуцията феноменологичното поле. В смисъл, който ще бъде определен по-късно, тази преструвка е тази на феномена като такъв.

Но веднага щом проблемът е поставен в тези условия, ние се изправяме пред по-неуловимо препятствие: именно, това на рефлексивната философия или на философията на съзнанието (срв. *ВН*, 40-59). В нея, така да се каже, преструвката взема себе си за обект, за да се покаже като прозрачността на мисълта, както

---

\* Тук използваме превода на понятието според българското издание на *Видимото и невидимото*. С това понятие Мерло-Понти означава тотализиращата мисъл като прелитаща над битието и по този начин извършваща абсолютен оглед, срв. *ВН*, 310. – бел. прев.

Мерло-Понти по блестящ начин пише по-нататък (ВН, 106), Декарт е показал „че мисълта, тъкмо защото е само *абсолютна привидност*, е абсолютно несъмнена и че тя, като среда между битието и Нищото, е по-солидна пред съмнението, в сравнение с позитивните и пълни неща” (курсивът мой). Всъщност рефлексията открива „трето измерение” (ВН, 39), където двата антиномични компонента на перцептивната вяра се хомогенизират в мисълта за възприемането и въобразяването, и това прозрачно място на идеалността дава илюзията да можем да контролираме това, което зависи от илюзията и това, което зависи от истината, в което се дава илюзията за намирането на причините на двете в предполагаемото непрестанно разгръщане на мислещия субект – което не оставя в перцептивната вяра нищо освен *убеждението* за отиване към нещата, което фактически не е нищо друго освен илюзията за чисто себе-проявяване на духа (срв. ВН, 39-42). И тук бързо се досещаме, че тази характеристика се отнася също до „картезианската” страна на Хусерловата феноменология, защото референциите към ноетико-ноематичния паралел са доста ясни за всеки, който знае да ги разчита, и защото критиката на рефлексивната философия се свързва фундаментално с проблематиката за *трансценденталната конституция*.

В някакъв смисъл, позицията на рефлексивната нагласа е неуязвима: тя се състои в прокламирането, че перцептивната вяра е анулирана от множеството си парадокси, и че заплетената мрежа на нейните нишки може единствено да бъде разплетена от позицията на адекватността на себе си, следователно на истината, позиция, която тя изглежда утвърждава. Чрез това тя конституира необходимия момент в движението, което трябва да ни отваря към полето на феноменологията. Но в друг смисъл, ако се придържаме към нея, ние веднага срещаме друга антиномия, която ѝ е присъща и която ни позволява да преодолеем илюзията, която е конститутивна за нея. Всъщност има едно необходимо сляпо място в рефлексията. От една страна в хомогенизацията, която тя осъществява, тя винаги идва *след това, a posteriori*, след енигмата на света, която е обект на питането; от друга страна, в същото време тя претендира да обяснява *a priori* тази същата енигма използвайки същите средства, които нейната *a posteriori* конституция ѝ представя, да възстановява, така да се каже в режима на мисъл или идеалност, *a priori* конституцията на света, която винаги вече се е

случила преди и без нея. Следователно рефлексията не може да претендира, че успява като феноменологията бивайки водена от идеята за адекватност между *a priori* и *a posteriori*, чиято реализация е направена невъзможна чрез акта ѝ на раждане. Тя не схваща, че в издигането на феномена до обект на мисълта, тя не би могла никога да се върне към феномена като такъв, в известен смисъл, само ако по някакъв начин премахне себе си като свой собствен обект (срв. ВН, 42-44, 56-67, 60, 63). Това е, което коментираме казвайки, че във вземането на себе си за обект, първоначалната преструвка на философията става илюзия на истината като преструвка на преструвката, това означава, преструвка адекватна на самата себе си, която претендира да бъде анулирана в истината на тази самата адекватация, което се заплаща обратно с проведената дистинкция между илюзорен феномен (фантазъм) и истинен феномен (феномен, кореспондиращ на реални неща), чрез критерий на адекватност или неадекватност на феномена към самия себе си, на субективна репрезентация в обективен феномен. Истина и грешка се оказват разделени и с това споменатата от нас като самата преструвка на феномена в самия себе си, точно колкото и това което конституира перцептивната вяра като вяра, се оказват анулирани.

Така казано и взета в своята едностранност, рефлексивната нагласа не води всъщност до нищо друго освен до една феноменологична фабрикация, до един артефакт, който преобразува феномена в мисъл за феномена, който е схванат чрез една конститутивна илюзия като адекватна на самия феномен. Това също значи, че феноменологичното поле може да остане отворено за рефлексивната нагласа единствено, ако последната по някакъв начин приеме да е разположена в тази позиция на нейна антиномия, на своето собственото разцепване, което е това, което Хусерл винаги прави в най-добрите моменти от работата си (срв. ФС, 9-16, 22-33), без залитане пред порочните кръгове и противоречията. Това е парадоксът на Хусерл, уловен между товара на собственото му преплитане във философската традиция на XIX век и острото феноменологично значение на конкретните анализи (срв. ФС, 16-22). В този контекст Мерло-Понто слага като указател за следващи задачи понятието за хипер-рефлексия преди да преобразува самата рефлексия изясняваща модификациите, които последната внася във феноменологичното поле веднага щом е приложена там (срв. ВН, 49, 57,



63), за да се даде точно сметка за този феномен или за това явление (срв. нашия цитат за Декарт от ВН, 106), които рефлексията конституира. Но хипер-рефлексията не може да бъде нещо друго освен рефлексия на рефлексията, и следователно, безкрайна регресия на рефлексията в самата себе си, ако корелативно не смятаме хипер-рефлексията за по-фундаментална от рефлексията, за вид естествена яснота, която ни е накарала да съзрем антиномията на рефлексивната нагласа, която ни налага изискването да доведем до философски израз единствено това, което светът в своето цялостно мълчание, иска да каже по същия начин (срв. ВН, 49). Затова всъщност се нуждаем от ново тръгване (срв. ВН, 53-54).

И тук отново една пречка се изправя по пътя ни към перцептивната вяра и към полето на феноменологията: тази на философията на негативността, на битието и нищото (най-вече Сартр) (ВН, 62-97) и на диалектичката философия (ВН, 97-103) (преди всичко Хегел, но докато говорим за него, защо не и Маркс?). Изследването на мисълта на Сартр е странно и изключително дълго за мен, който не съм живял през тази епоха. Ще припомним единствено това, което ни изглежда най-важно. Пред срещата на едно неререфлектирано, което винаги вече предшества всяка рефлексия и преди всичко изплъзващо ѝ се, изглежда на пръв поглед разумно да следваме Сартровото вдъхновение в установяването, че в началото по някакъв начин себе-си на за-себе си е изначално алиенирано или в ек-стаз в суровото битие, в за-себе-си. Такъв ход действително се явява ситуиращ ни непосредствено в полето на чистото позитивно и пред-рефлексивно в-себе си все още не трансформирано в идеалност от рефлексивната операция, в противовес за-себе-си е по същество нищо [rien], така да се каже нищо [néant] или чиста негативност захранваща се от в-себе-си. Всичко, което можем да кажем за съзнанието е, че като нищо [néant], то не е или то е по негативен начин, и ако има феноменологична редукция, тя намира своето условие за възможност именно в тази чиста негативност, в този маншон на нищото, който оцветява битието, светът и нещата, което би се считало едновременно за непосредствената презентност на битието в съзнанието и прозрачността на последното. Всяка философия отсега нататък се разиграва в отношенията на опозиция между пълното диво битие и празното чезнещо нищо. Ако погледнем добре, все пак тази

негативна мисъл страда от същите трудности като тези на рефлексивната мисъл, с което тя е инверсия на последната. Вместо да сложи позитивното във вътрешността и да третира всичко външно като чиста негативност, тя дефинира съзнанието като чиста негативност, която съществува единствено от контакта си с външното битие, което е напълно позитивно (ВН, 96). Следователно мисълта на Сартр произтича от начална абстракция и ние казваме, че това ѝ дава характера на почти френетичен интелектуализъм. Както Мерло-Понти добре обяснява (ВН, 84, 89-91, 96, 97, 105), тази абстракция полага съзнанието в състояние на чисто обезтелесено виждане [vision] в режим на прелет по отношение на дивото битие, и в най-добрия случай само отчита, че хоризонтът на далечините, иманентността на нищостта на виждането в битието влизат в ход във всичкото виждане. Дивото битие, положено от началната абстракция е всъщност *илюзия* на мисълта - сякаш цялото битие би могло да бъде разпространено в чист спектакъл - която е рефлектирана в илюзорната (дори илиюзионистка) нестабилност на връзката между битие и нищо. И тази илюзия, можем да кажем, е онази, на която ще бъдем неизбежно жертви веднъж щом се предадем на този тип на масивна реификация на *a priori* или на в-себе-си. Ако има битие, то може да бъде само по начина на изначално смесване с не-битието (срв. ВН, 97), което конституира перцептивната вяра толкова, колкото онова, което наричаме преструвка на феномена в самия себе си, където истината и грешката са вътрешно свързани и оплетени. Да трансформираме феномена в пълно сурово битие, това е да отрежем нередуцируемия му дял не-битие и не-истина, да го направим *онтологическа фикция*, доколкото истината за феномена метаморфозира във измислица, когато частта на истината, която той има в себе си е взета едностранно без частта на обитаващата го не-истина, която оживява и дава консистентност на своята част от истината.

При тези обстоятелства, най-малко изглежда, че бихме могли да се доближим до целта си, вместо да се движим в тази нестабилна и напълно интелектуализирана сфера на отношенията между битието и нищото, като навлизаме в самото движение, в което битие и нищо са конституирани като полюси на една *диалектика*, т. е. във вътрешно присъщото движение на самото нещо, където излизането от себе си в другото (ек-стаза на за-себе си) и връщането в себе си от

другото (конституцията на за-себе си в негацията на в-себе-си) единствено конституира едно и също двойно движение (срв. ВН, 97-101). Но ако, както Мерло-Понти сочи, тази диалектика е наистина в някакъв смисъл добра като това, което той търси (ВН, 99-100), трябва също да разграничаваме „лоша” и „добра” диалектика. „Лошата” диалектика, неоспоримо тази на Хегел, се състои в метаморфоза на движението в значение или теза, и превръщането на силата на битието в обяснителен принцип (ВН, 100-101). Тогава „Това, което е било начинът на съществуване на Битието, се превръща в *зъл гений*” (ВН, 101 – курсивът мой). Това, което коментираме казвайки, че Хегелианската диалектика е връхната точка на *фикцията*, защото тя успява в този ход чрез *използването* на същите ресурси на преструвката на феномена в самия себе си, за да конструира, в режима на чистата мисъл, позитивна и стабилна онтотелеология, която запазва единствено в себе си чистото явление, т. е. илюзията – за движението, което е винаги самоопосредяване ситуирано и по някакъв начин опитомено преди да артикулира понятията, тогава когато системата е предадена на амбицията да се присъедини към самото движение на нещата. Почти делирен фантазъм на един Разум успяващ да „разбира” своите непрозрачности, за да даде на себе си прозрачност, фантазъм на цяла една епоха, която, чрез един определен марксизъм, вярваше, че е открила истината и се предава на „злия гений” за един трагичен период.

Оставяйки „добрата диалектика”, тази, която знае, че „цялата теза е идеализация, че Битието не е направено от идеализации или от казани неща” (ВН, 102), следователно трябва да отхвърлим повторното затваряне на полето на феноменологията до енциклопедия на философските понятия, и „идеята за преодоляването, което събира [...] достига до някакво ново позитивно, до някаква нова позиция” (ВН, 103). По същия начин, по който ни трябваше хипер-рефлексия, така се нуждаем от „хипердиалектика”, внимателна или отворена към двойното движение на самото нещо в точката на пресичане на двете движения съставлящи това единствено движение, т. е. там, където „има” [il y a] нещо (ВН, 103), където има „просто [...] откритост” (ВН, 107). Новото тръгване, което Мерло-Понти ни съобщава от време на време намира тук (ВН, 101-103) своя първи фундаментален и основополагащ израз: той се състои в *принципната незавършеност* на света, на

феномените и на нас самите, която конституира всъщност самото *отваряне* на перцептивната вяра към света, на перцептивната вяра към самата себе си, на мен към другия, на сетивното към интелигибелното, на немия свят към израза и т. н. Това е за нас без съмнение най-дълбокият и траен урок от делото на късния Мерло-Понти – урок, който го свързва с други в голямата философска традиция, а именно тази на Кант и Шелинг – че цялото битие, по някакъв начин, е винаги и по принцип *незавършено*, отворено непрекъснато към хоризонти на завършване, които самите са несводимо проникнати с незавършеност. И както ще се стараем да покажем, то е онази принципна незавършеност на всяко нещо и всяка мисъл, която дава на феноменологията на Мерло-Понти нейната специфичност, нейният собствен характер, в същото време непреодолимо не позволяващи да бъдат игнорирани.

Във всеки случай, първото последствие от това е, че философията - и следователно феноменологията - не може да не бъде, ако най-малкото иска да остане вярна на своето задължение да *открие* чрез езика света и самите нас в мълчанието на нашите начала, „перцептивната вяра, *питаща* се за самата себе си” (ВН, 110 – курсивът мой), следователно не става въпрос да намалим удивлението си пред света, като го преобразуваме в универсум на разума, на мислите или понятията, а – напротив – да *го накараме да говори* от собственото си място. Защото това, което конституира перцептивната вяра в нейната най-дълбока сърцевина, нейната истина така да се каже, е, че е „вяра, *защото* тя е възможност за съмнение, а нашият живот, този неуморим пробег на нещата, също е едно продължаващо питане” (ВН, 110-111); или отново, това е, „защото ние самите сме един продължаващ въпрос, едно постоянно начинание за открояване на нас самите върху констелациите на света и на нещата според нашите измерения” (ВН, 111; вж. също 127-128, 136), което изисква от философията определен стил на питане, към който ще се върнем.

Втората непосредствена последица, също толкова съществена поне в методологически план, е дълбоката модификация на статута на *идеалността* или на *ейдоса*, на която е посветена важната глава озаглавена „Питане и интуиция” (ВН, 113-136). Всъщност „когато философията престане да бъде съмнение, за да се превърне в разбулване, прояснение, понеже се е откъснала от фактите и битията

(*scil.* това е феноменологичната редукция), тогава полето, което тя си отваря, е наистина направено от значения или от същности (*scil.* феноменологичната редукция не се появява без ейдетична редукция), които не са си самодостатъчни, а открито се отнасят към нашите актове на идеация и са предварително заделени из суровото битие, където трябва да бъдат пренамирани в диво състояние съответствията на нашите същности и нашите значения” (ВН, 118 – курсивът мой). Това имплицира, че известните Хусерлови ейдетични вариации се състоят не толкова във въображаеми вариации оголващи предполагаемата трайна сърцевина на нещата, което ще бъде възможно чрез прелет на феноменологичното поле (срв. ВН, 119-120), чрез фронтален поглед, виждащ идеалността като позитивност (срв. ВН, 121), но по-скоро чрез никога незавършен пробег на феноменологичното поле, където феномените, „пространствено-времевите индивиди” се разкриват като „отведнъж прикрепени към осите, към стожерите, към измеренията, към всеобщността на моето тяло” и идеите като „инкрустирани към неговите стави” (ВН, 122). С други думи, идеята или същността не е просто обекта на обезтелесения ейдетичен наглед, срещу която се изправят чистите индивиди, „неразбиваеми ледници битие” (ВН, 123), а двете се явяват като винаги вече вътрешно свързани „като сурова същност и сурово съществуване, които са и утроба и гнезда на същата онтологическа вибрация” (ВН, 123). Същностният наглед [*Wesenschau*] е в допирната точка на опита, той е „елементът, който тайно свързва един опит с неговите варианти” (*пак там*), той разкрива измерението, което прави понятна връзката между класическата същност и класическото съществуване (ВН, 125). Това, което Мерло-Понти ни обяснява тук е, че феноменологичното поле никога не е чист хаос, но винаги вече свят или космос (ред) издигащ се или артикулиран чрез празни структури или хоризонти на невидимост или не-феноменалност, в които се дава като в кухня и винаги в предстоящност същността като контролиращ принцип на феномена, но принцип, който винаги е антиципиран и никога видян в съвпадение или в прозрачност в самия феномен (ВН, 125-127). Казваме, че важна част от собствената преструвка на феномена в самия себе си е да дава илюзията, че винаги вече е поддържан *a priori* в самото си съществуване чрез принцип на идеалност, който обаче се появява в кухня, като своето друго лице, винаги в предстоящност

различен *a posteriori* от една чиста манифестация, която ще го направи обект на чисто виждане или интуиция в съвпадение. За който да се счита, че се свързва с чистия факт, с чистата индивидуалност или с чистата същност, добавяме, е единствено *илюзия на феномена* (респективно на чистата индивидуалност, на чистата същност), защото „тоест тук имаме не съвпадение по принцип или по презумпция и фактическо не-съвпадение, лоша или пропусната истина, а лишавачо не-съвпадение, едно съвпадение отдалеч, едно състояние и *нещо като „добра грешка“* (ВН, 132, курсивът мой; срв. ВН, 129-131). Ако има близост, това е чрез дистанция, ако има интуиция, това е като „прислушване или опипване в дълбочина“; ако има поглед, той е като „поглед на себе си, усукване на себе си върху себе си и който поставя под въпрос „съвпадението“ (ВН, 135). В нашия език, всеки феномен е афектиран от *изначално изкривяване* [distorsion originaire], чрез което, от една страна, има единствено феномен за друг феномен, следователно за едно усещане или за една *въплътена* визия, т. е. частично пренесени, с необходимост, в регистъра на сетивното или на видимото по начин, че виждането или усещането за феномена в този смисъл формира част от самия феномен; от друга страна и корелативно, чрез което феноменът се явява, необходимо се феноменализира като незавършен и в тази самата незавършеност загатващ близост или *илюзията* за завършеност, непрестанно различавайки се, доколкото в своите хоризонти неговата завършеност, феноменализацията на не-феноменалното (невидимото), което има в себе си, ще води наново към самия незавършен феномен. По силата на това изначално изкривяване, което Мерло-Понти нарича „добра грешка“, феноменът се задържа в себе си, т. е. се *феноменализира*, и ние съзираме, че в края на пътя на *Видимото*, ако феноменологичната редукция трябваше да се схване като една изначална преструвка на философа, то е, защото се е отнасяла несъмнено до даването на солидността и цялата плът на перцептивната вяра, което се съдържа в незавършеността на принципа й, но също корелативно до разгръщането на феноменалността на феномена, т. е. вътрешната връзка в себе си на истината и не-истината, на действителното явление и илюзията, на актуалността идентична на своето „има“ и на хоризонтите на не-актуалност, в които е застинала и които конституират не по-малко текстурата на целия конкретен „опит“, по силата на

които, ако има въпрос за „има”, към който философията отсега нататък трябва да се пригоди, и това тук е онтологическият въпрос в смисъла на Хайдегер, този въпрос самият е винаги уловен във феноменологичното поле като такъв, от което той никога не може да бъде разделен, доколкото е вписан в невидимата рамка на феномена като въпросът, който *той* изисква и който вследствие се изисква от *нас*, доколкото ние винаги вече участваме в него (срв. *VH*, 127-128, 132-133, 134-135). Първият урок от всичко това, който е революционен по отношение на една продължаваща тенденция на философската традиция, е, че *полето на идеалността е част от феноменологичното поле*: то не е нито друг свят, нито „отвъден свят”, но едно измерение, самото то положено феноменално в по-нисък заряд на феномена (срв. *VH*, 155-165); далеч от това, че сетивното битие се противопоставя на интелегибелното, двете са смесени едно в друго в същата тъкан, както толкова възможни опити за феномена, които са единствено различени с цел, без дори да се абстрахират или разделят, според степента на субтилност или на сублимация, които самата плът на тези опити приема (срв. *VH*, 195). Ние ще се върнем към тази важна точка изследвайки пътя, по който Хусерловото понятие „пласт” е преобърнато в теорията му за трансценденталната конституция. Точката, на която държим тук е фундаментална с това, че не може да има повече - освен чрез удобна за случая абстрахираща фикция - поле на чистата мисъл, на чистото понятие или чистата логика, в които мисълта се упражнява по изцяло вътрешен и автономен начин, и която по право би била различна, да на кажем суверенна, по отношение на полето на сетивното или на нагледа. Защото полето на мисълта обхваща нередуцируема и неконтролируема част от *феноменалността*, в която мисълта се разиграва енигматично винаги вече в хоризонтите на не-феноменалност на самия феномен, и също енигматично в тази игра, тя самата е взета в преструктурата на феномена, смесвайки се частично с нея появявайки се в самата себе си, вече не в прозрачност, но като една *част* на феномена, от който се различава единствено като смътна част и чрез който тя се мисли за феноменализирането на други феномени - независимо дали става дума за реч или математика, за литература или философия, за живопис или за музика, в неразривен преход от „природата” на суровото диво битие към „културата” на

нашия социален и исторически свят, преход, който трябва един ден бъде питан за самия себе си.

Вторият урок, който се появява, както ще видим, в сноп от нови перспективи, е много по-сложно да бъде извлечен, доколкото принадлежи към фрагментарната част от последната творба на Мерло-Понти. Строго казано, именно тук трябва да поемем своята отговорност и да интерпретираме по-свободно с риск да бъдем нечестни. Сега след като сме обходили цялостното движение на *Видимото*, остава ни да измерим, къде то ни довежда, за да схванем специфичната природа на тази феноменология, от една страна по отношение на Хусерл, което е относително лесно, от друга страна по отношение на Хайдегер, което е доста по-трудно. Това е не толкова, заради вниманието върху това, че биха могли да съществуват евентуални неясноти в работното място на *Видимото*, колкото по-скоро по отношение на онова, което при Хайдегер сравнено с късния Мерло-Понти, изглежда все пак да бъде необикновена философска *хитрост*, където това, което е решаващо винаги се явява обвито почти умишлено в неяснота, която под знака на дълбочинното или на ултимативното неуморно ни връща не само към преходния характер на цялото мислене, упражнено в крайността, нещо, което би било доста плодотворно, но преди всичко ни връща към фантазъм на вписване по някакъв предварителен начин и в самата му среда на разглеждането и преразглеждането на проблемите, които се поставят там, което е по-скоро безплодно и вероятно ще произведе всички догматизми. В пре-прочитането на Мерло-Понти не може да се възпрем да виждаме в този вид хитрост един от най-субтилните изрази на модерността, където отварянето към решителното питане мутира странно във вид радикална перверзия на философския дискурс, където се намираме като обградени, хипнотизирани, изтощени без всякаква подкрепа. За внимателния читател няма съмнение, че феноменологията на Мерло-Понти е дълбоко вдъхновена от Хусерловата; в това отношение, когато препрочетем *Философът и неговата сянка*, където интерпретацията на феноменологичната редукция вече поставя акцента върху *Urdoxa*, върху перцептивната вяра, и посочва, че значението на редукцията е да доведе самата естествена нагласа от страната на феноменологичното поле (срв. *ФС*, 13-15); където предложеното четене на *Ideen II* ни води по-близо към последната глава от *Видимото*, точно



както ще стигнем до очевидното полагане на проблемите, издигнати от трансценденталната конституция (ФС, 24-33). Но ако Мерло-Понти е хусерлианец, той е такъв чрез една продуктивна измяна. Ако той продължава Хусерл чрез непрестанното му скициране – „Работните бележки” от *Видимото* доказват това – то е в преминаване отвъд неговата „картезианска” страна, в освобождаването на Хусерловите произведения от смачкващия товар на рефлексивната философия. По-чувствителна за проблематиката на *жизнения свят* [Lebenswelt] – която пронизва *Кризата*\* и непубликуваните ръкописи от последния период на Хусерл – отколкото за трансценденталното *cogito*, мисълта на Мерло-Понти се захранва с всичко, което е парадоксално и апоретично в работата на Хусерл, отколкото от пътищата, които самият Хусерл е предложил, за да се освободи от тях. Неговата мисъл открива именно „смътността” на перцептивната вяра или вътрешно присъщото значение на феноменалността на феномена – достигната като тази във *Видимото* – която у Хусерл винаги се стреми да бъде скрита от традиционните граници на една философия на съзнанието, от една телеология на интенционалността. Това, което Мерло-Понти открива с Хусерл е, че цялото битие, цялата мисъл са уловени във феноменалността на феномена и са винаги вече *вписани* във феноменологичното поле.

Това, което той скицира по повод на конституцията, е забележително, в изтънченото внимание, с което той съюзява всичко, което у Хусерл размества отношенията на контитуираното към конституиращото, от което следва, че чрез смяната на нагласата, която призовава хипер-рефлексията на *Видимото*, същностното в Хусерловите *конкретни* анализи запазва целия си смисъл. По този начин връзката между анализите на „пластовете” в трансценденталната конституция не могат да бъдат просто връзката между фундиране и фундирано – чрез простото прилагане на принципа на достатъчното основание – но също връзки на застъпване, трансгресия, наслагване, разпространение и преодоляване чрез забравя (която следователно играе фундаментална роля в конституцията) без всякаква реална начална или крайна точка (ФС, 24-25). Разгледаме ли

---

\* *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*, прев. Св. Събева, София: ИК. „Критика и хуманизъм”, 2002

проблематиката на солипсизма и интерсубективността, тогава солипсизмът е „мисловен експеримент” и *solus ipse* е „конструиран субект” (ФС, 25), но преди всичко, „истинската и трансцендентална самота [...] се получава само ако другият дори не е мислим” и ако няма повече „аз, който да претендира за нея” (ФС, 26), от което следва, че солипсисткият „пласт” е всъщност една реалност „без *ego* и без *ipse*” (ФС, 26), „мъглата на един анонимен живот, който ни дели от битието”, „първоначална всеобщност, в която ние сме слети” (*нак там*), където аз и другите са родени *заедно* от първоначалния екстаз (*нак там*). От този момент нататък трябва да мислим „един първоначален безличен Някой [*un On primordial*], имащ своята автентичност и който впрочем никога не изчезва, а поддържа най-големите страсти на възрастния, и опитът за когото се подновява у нас с всяко възприятие” (ФС, 27). Но ако можем по някакъв начин да съживим този пласт на *трансценденталната анонимност* чрез изключване на егологичния и интерсубективен пласт, то е защото можем това чрез *Erinnerung* на конститутивната за последния забрава, която не е просто отсъствие (срв. ФС, 27-28), ние се отваряме към нея като „всеки пласт подема от своето място предишните и застъпва следващите, всеки предхожда и следва останалите, а следователно и самия себе си” (ФС, 28), което води феноменологичния анализ да се движи неспирно в *кръговост* от пред-референции и ретро-референции (срв. ФС, 29), феноменологичното или трансценденталното поле бидейки блок или цялото на една част (срв. ФС, 28-30), което същевременно никога незавършено (ФС, 26) е толкова прекъснато от своите трансгресии и преодолявания, колкото е непрекъснато в своите застъпвания и наслагвания (ФС, 27). Такова е феноменологичното поле, което ни се явява като див свят и див дух (ФС, 32), един вид „бароков свят” (ФС, 33), битие на промискуитет, на полиморфизъм, на несъставности, не *a priori* управлявано от опитомения универсум на нашите мисли, но така да се каже (това е за нас, след събитието) винаги вече подредено от „варварски принцип”, който се съпротивлява в нас на феноменологията, „не може да лежи извън феноменологията, а трябва да има своето място в нея” (ФС, 30). Феноменологията се оказва някак конфронтирана с едно „обновяване на

света е и обновяване на духа, преоткриване на грубия\* дух, което не е опитомено от някоя култура, и от който се иска да създаде наново културата” (ФС, 33).

От тази перспектива, можем да препрочетем финалната глава на *Видимото* – „Плетеницата – Хиазмът” – като повторение и очертание на цялата проблематика на конституцията: конституцията на сетивното и на видимото и чрез нарцисизма на усещането и на виждането пуснати в действие от тялото (ВН, 138-146), конституцията на другия и на интерсубективността (ВН, 147-151); конституцията на изразите в езика (ВН, 151-152); на мисълта (ВН, 152-153); тематично подновяване на проблематиката за конституцията (ВН, 152-155); конституция на „сетивните идеи” (ВН, 155-158) и „чистата” идеалност или на интелегибелното (ВН, 158-159). Наистина тази глава, която завършва книгата по фрагментарен начин, е всъщност *уводна*, ако знаем как да я четем. По-точно, в нея както в някои повече или по-малко странични бележки в „Работните бележки”, имаме възможността да осветлим новия смисъл на феноменологията на Мерло-Понти и нейната дълбока оригиналност по отношение на мисълта на Хайдегер. Вече имаме някакво предположение за разликите между тази феноменология и това, което днес сме склонни да описваме общо като феноменология на Хайдегер. Има вече знаци, които ни предупреждават: истинската „онтологическа реабилитация на сетивното”, която Мерло-Понти признава на Хусерл (ФС, 17-18), но която характеризира по-скоро неговата работа; силният смисъл на феноменалността на феномена, който определяме по отношение на неговата изначално изкривяване, и където *онтологичната* истина и неистинност са вътрешно и неразривно свързани; вниманието корелативно дадено на перцептивната вяра или на естествената нагласа в нейната конститутивна „наивност”, без да говорим за това, което е най-очевидно и което в някакъв смисъл включва онова, което го предхожда; продължаващата рефлексия върху фрагментите останали отворени от Хусерловата работа по отношение на която го няма радикалното скъсва, което Хайдегер прави. И, разбира се, има друго, върху което бихме искали да се фокусираме, това е проблематиката на *плътта*, която

---

\* Тук става дума отново за смисъла на brut като суров.

както знаем афектира дълбинно цялата късна мисъл на философа и именно последната глава на *Видимото*.

Всъщност, не бихме могли да схванем цялостната значимост на конститутивната проблематика скицирана в „Плетеницата – Хиазмът” и нейната новост по отношение на Хусерл, ако не сме крайно внимателни към обратимостта – „която е последна истина” – на плътта (ВН, 161 – курсивът мой). Без да имаме възможността да подемем тук анализите на Мерло-Понти в изящността на техните артикулации<sup>3</sup>, ще се опитаем да покажем техния смисъл чрез това, което ни изглежда да бъдат принципните им мотиви. Ако вземем отново целия анализ на възприятието и усещането, пълния въпрос за нарцисизма (ВН, 139-146), тогава резултатът е, че „виждащ и видимо стават реципрочни и повече не се знае кой вижда и кой е виждан” (ВН, 146) и че появата на видимостта, „общността на Сетивното в-себе-си”, „вродената анонимност на Самия-мен”, която е плът (*пак там*) и която е феноменалната тъкан на нещата (ВН, 142) по силата, на която има вид на предустановена хармония между погледа и видимото, между усещането и сетивното (срв. *пак там*). Всъщност има дълбоко споразумение между плътта на света, която е там като корпус на сетивното, Битие на промискуитет и на нахлуване, „полиморфична матрица” (ВН, 228) на феномените, „битие на латентност и представа на някакво отсъствие” (ВН, 143) и плътта на тялото като възстановяване и невъзприемаемо спояване на виждащото тяло и на видимото тяло, на усетеното тяло и на усещащото тяло. По силата на това споразумение, нито аз, нито света в себе си се феноменализират във феномените, а самият феномен, който се феноменализира в своето място чрез усукване или огъване на плътта върху себе си (срв. особено ВН, 143-144) препратен чрез това усукване – това изкривяване – от феноменалното към не-феноменалното, от видимото към невидимото и към визията в собствения ѝ дял на невидимост, от сетивното към не-сетивното и към усещането в неговата резерва на не-усещаемост, и това без прекъсване, без разпадане на продължителността, доколкото винаги има обръщаемост от виждането към видимото, от усещащото към сетивното и

<sup>3</sup> Това се опитахме да направим в „Phénoménalisation, distorsion, logologie” В: *Textures* 72, 4-5, pp. 63-114

подобно, следвайки начина на разпространение характерен за плътта от видимото към невидимото, от сетивното към несетивното. Доколкото казваме, че феноменалността на феномена, плътта е *Horizonthaftigkeit*, „системата” от нейните вътрешни и външни хоризонти, отворени чрез проходи, които тя конституира, както към не-феноменалното на феномена и с това към други феномени в не-феноменалното на *въплатеното* възприятие, следователно феноменализиращи себе си за част от себе си, която му отговаря като ехо. С други думи, има възприятие във феноменалното (видимото, сетивното), защото има не-феноменално във феноменалното, защото има феноменално в не-феноменалното, конститутивно за самото възприятие (виждането, усещането), и във всичките тези термини, които различаваме чрез рефлексия има обръщаемост и прескачане или дори *хиазъм*.

Плътта като обръщаемост или хиазъм е ключът към всеки феномен и следователно към всяка конституция: независимо дали е въпрос на нахлуване и на пресичане на усещания помежду им в самата сърцевина на плътта на тялото или на осезанията помежду им в плътта на самия феномен (ВН, 141-142), на нахлуване или на пресичане на моя пейзаж – но не взет в смисъла на спектакъл или панорама, а в смисъла на този свят, който възприемам и който изследвам с моята вертикалност – и на онези на другите в плътта на самия феноменален пейзаж (ВН, 147-151); или на обръщаемостта, която работи в израза в „рефлексивността на движенията на гласообразуването и на слуха” (ВН, 151), в чиято празнина се конституира значението на една реч като заплаха за нейното завършване и следователно за нейното изличаване. Става дума отново за „кохезия без понятие” (ВН, 158), конституираща плътта на произведението на изкуството (ВН, 151-158; ОД, 176-179) и позволяваща на плътта на идеята да се появи чрез същия хиазъм или за „задминаването на място” (ВН, 159) на видимостта, която емигрира винаги чрез същото прескачане на сетивния свят и телата „в едно друго по-леко, по-прозрачно тяло, като че сменя своята плът, изоставяйки тази на тялото, заради тази на езика, и чрез това се избавя, но не и освобождава от всяко условие” (*нак там*), осъществяващо проявата на идеалността в почти плътско съществуване „като че чрез сублимация на плътта”

(ВН, 161) благодарение на която дори „действащият математически алгоритъм използва една втора видимост” (ВН, 159).

Така да се каже, плътта е това, чрез което феноменологичното поле открива своята собствена плътност и автономност: тя е тъканта или елементът на това, което нарекохме феноменалност на феномена. Защото плътта всеки път, докато се огъва върху себе си, отваря феномена към други феномени освен към самия него, това означава към други хоризонти освен неговите собствени, които на пръв поглед се отворят. Това е защото, докато винаги може да бъде разкъсана от изтръгването или автоматизацията на даден феномен или на даден „пласт” на феномена – разкъсване, в което рефлексивната абстракция е потънала – плътта, ако внимаваме за нея, се пришива в новото измерение широко отворено от разкъсването, отново се среща в плътта на новите феномени или новите „пластове” на феномените. Следователно заради това наред с „лошата” употреба на рефлексията, тази която разнища нишките на тъканта, за да ги редуцира до нишки на причините, има и „добра” употреба, онази, която вместо да произхожда от изолиращата абстракция и от диалектика на повече-битие и по-малко-битие, от опозицията между позитивно и негативно и от тяхното разрешение в едно друго позитивно, позволява появата на едно ново поле на феномени във феноменологичното поле, което е безкрайно отворено към нови феноменализации на мястото на пресичане или хиазъм, където винаги вече едновременно с това плътта непрестанно по нов и творчески начин нараства, което е нейната енигма. Плътта е също елемент на *създаването* и изобретението и това е по силата на незавършеността в принципа на всички неща, които тя означава. Тя е това, което в нередуцируемото несъвпадение на феномена със себе си удържа заедно „не знаех” и „винаги съм знаел”, които осъществяват това, че цялото създаване е в същото време и откриване, цялата феноменализация от нищото е сингуларен пробег на същото феноменологично поле отворено безкрайно към други възможни сингуларни пътища, без нищо обаче да е било дадено предварително.

Каква е сега връзката на тази философия, която настояваме да наричаме феноменология, с онтологията, и по-прецизно казано с онтологията а ла Хайдегер? Ако се отдадем на играта да изваждаме от *Видимото* случаите и

значенията на думата „битие”, скоро бихме забелязали, че тези значения не са ясно дефинирани, най-често думата „битие” е взета в класическия си смисъл, дори ако в определен случай употребата е по-многозначна. Когато Мерло-Понти говори за нова онтология, няма съмнение, че за него онтологията комуникира с перцептивната вяра, или дори, че перцептивната вяра изисква една онтология, която е свойствена за нея и която от гледището на онтологията в Хайдегеров смисъл е без съмнение наивна, въпреки че видяхме, че Мерло-Понти претендира за самата тази наивност. Също едва ли би ни помогнало да извадим няколкото редки цитата от Хайдегер във *Видимото*: те са единствено странични забележки, за да се обясни или оправдае употребата на тази или онази дума – например глагола „ester” [естване], който Жилбер Кан използва, за да преведе немското *Wesen*. Но залогът на дебата е прекалено важен, за да го оставим тук. Всъщност не без причина, можем да кажем, че *Видимото и невидимото*, доколкото възнамерява да доведе по легитимен начин в езика мълчанието на немия опит, и доколкото неговата най-малко очевидна точка на потегляне лежи в *нашето* битие-в-света, във факта, че бивайки най-близо до себе си, в принципно неизчерпаем запас на не-феноменалност, в същото време винаги вече сме там, уловени или прогонени от самите нас във феноменалността на света, следователно бихме могли да твърдим, че последното произведение на философа се осъществява най-малко структурно или методологически подобно на *Битие и време*, и свободно да добавим, че *Видимото и невидимото* предлага една забележителна генерализация или не по-малко една друга версия чрез заобиколния път на една екзистенциалната аналитика на възприятието като ек-стаза по сетивен начин в сетивния свят. Всичко това изсечено финално в последната глава на работата чрез *Kehre*, чрез един аналогичен обрат на този практикуван от Хайдегер, където плътта освен това като „понятие мислимо чрез самото себе си” (ВН, 147), е мислена в собствената си онтологична истина, сякаш би било достатъчно да мислим „битие” в Хайдегеров смисъл, когато Мерло-Понти пише „плът”.

Достатъчно е да положим проблема в тези лаконични термини, за да се почувстваме веднага в затруднение. Препрочитайки този текст: „Плътта не е материя, не е дух, не е субстанция. За да я обозначим, ще трябва да си послужим със стария термин „елемент”, в смисъла в който са го употребявали, за да се

говори за водата, за въздуха, за земята и за огъня, т.е. в смисъла на *всеобщо нещо*, по средата на пътя между пространствено-времевия индивид и идеята, вид въплътен принцип, който внася даден стил на битие навсякъде, където се намира частичка от него. Плътта в този смисъл е „елемент” на Битието” (ВН, 146). И тази друга бележка от ноември 1960 г.: „Да се направи психоанализа на Природата: това е плътта, майката” (ВН, 272), „неразрушимото, варварският принцип” (ВН, 272). Ако отбележим, че понятието елемент препраща към определени предсократически идеи - тези на Йонийците или на синкретичните философи като например Анаксагор или Емпедокъл - ние откриваме, че късната философия на Мерло-Понти показва вид дистанцирано сходство с тях, несъмнено тя не показва такова с Парменид или Хераклит, които знаем до каква степен са вдъхновили Хайдегер. Ако има нова онтология в Мерло-Понти, това е още повече чрез посредничеството на понятието за плът - една онтология на „синкретизма” [mélange] - пресичане, застъпване, хиазъм - отколкото онтологичен монизъм а ла Парменид (интерпретиран по този начин от Хайдегер). И ако я премислим внимателно, тази повърхностна забележка ни отвежда към сърцевината на проблема: Хайдегеровата мисъл се движи изцяло в един вид много субтилен акосмизъм, в който за Хайдегер светът в своята трансцендентална структура никога не се открива като вътрешно подреден, като артикулация в трансценденталния космос от феномени - няма „природа” у Хайдегер в смисъла на неразрушим варварски принцип. Съвсем различно е за Мерло-Понти, тъй като за него светът не е просто нито това, което ни се явява като Картезиански артефакт, нито просто онова поле от биващи обединени чрез отвора или проясняването на битието в тук на своето битие-тук-там [être-le-là], но едно поле на феномените като „полиморфна матрица” (ВН, 228) на феномени, удържани заедно от плътта като „елемент”. Ако трябваше да има предшественик на това понятие за плът във философската традиция, бихме го открили в *Тимей* на Платон с *khôra*. Като последното, плътта, „по средата на пътя между пространствено-времевия индивид и идеята”, е вид „извънбрачно понятие” и това доколкото тя е елементът на проникване, на хиазъм, или да кажем както гърците на *смес* [mixte]. Именно защото плътта се появява като непосредствено притежаваща *космологично* измерение (срв. ВН, 271), разбира се, не в смисъла на



вечна космическа хармония, но в смисъла, където полето на феномените винаги вече конституира една определена подредба, един „див“ космос, една природа, и които *a priori* биха могли от друга страна да бъдат тези феномени. По-дълбоко чрез това откриваме, има значителна разлика във вдъхновението между Хайдегер и Мерло-Понти. Първия все повече и повече насочва питането си към трансцендентално-онтологичните условия за възможност на мисълта, към това, което винаги вече трябва да е, за да има мисъл – и ние знаем, че това е чистото „има“ [il y a] на битието и времето. Вторият без съмнение намира тази форма на питане *прекалено абстрактна* – въпреки, че е неясно, доколкото не разполагаме с никаква ясна индикация в тази точка от неговото произведение (освен може би в RC, 153-156 и по-специално на страница 156) – взето, доколкото винаги вече сме във феноменологичното поле, не може да има друг предразсъдъчен въпрос, освен онзи касаещ перцептивната вяра, т. е. за формата на нашето винаги вече осъществено вмъкване в нея. Във всеки случай, проблематиката на битието *като битие* не се появява въобще в този контекст и това е, защото по наше мнение, тя просто няма значение тук: феноменът, феноменологичното поле и перцептивната вяра са нередуцируема смес от битие и не-битие, т. е. също от онтологична истина и не-истина. Както Платон експлицитно би ни въвел да извършим отцеубийството на Парменид, така Мерло-Понти имплицитно ни въвлича да извършим отцеубийство по отношение на Хайдегер. Няма чисто онтологично „има“ [il y a] като *a priori* условие за възможност за откриването или феноменализирането на битието, но има „има по вътрешноприсъщност“ (ВН, 151, бел.), т. е. винаги осъществено, което изисква мисълта чрез самата нейна неосъщественост, и нейното осъществяване би било единствено, ако можем да си позволим този израз, трансцендентална илюзия, доколкото мисленето е все още феноменализиране, пълнене с феномени на хоризонтите на не-феноменалност на феномена, и с феномени съдържащи впоследствие на свой ред техните хоризонти на не-феноменалност<sup>4</sup>.

Плътта е именно неразрушимото, което се заздравява в самото движение на собственото си разкъсване. Без да е миналото, тя е винаги нова, бидейки винаги

<sup>4</sup> Срв. « Fondation pour la phénoménologie transcendantale », *цит. съч.*

същата (срв. ВН, 172-173). И защото плътта е това неразрушимо, няма да се постави непременно въпросът, защо има нещо, а не нищо. Въпросът за началото не може да бъде поставен като предразсъдъчен въпрос, защото той нередуцируемо ни се поставя като въпрос за началата, въпрос за скъсването, което трябва да придружава и да изрази началото в началата. Следователно не е както може лесно да изглежда да вярваме, че един тип Хайдегерианска мисъл би могъл да редуцира късната философия на Мерло-Понти до един вид последна версия вече „отминала” на „метафизиката”, т. к. този опит за редукция би могъл успешно да бъде обърнат срещу самия себе си, забелязвайки, че в настояването на Хайдегер да доведе питането до едно единствено значение - това на битието като такова – една форма на абстракция изхождаща от класическата философия доведена до степен на строгост и изтънченост никога преди това не постигнати. Изглежда ни обратното, Мерло-Понти ни съветва не толкова лесно да изоставим терена на философията и на феноменологията за престижа на разбирането на бездните – в други времена бихме казали на суверенния Разум. Има така да се каже една скромност на перцептивната вяра, една скромност на феномена, която прекалено лесно може да се изолира до обсега на наивността. Тъкмо обратното според нас, той се появява скромен пред тази скромност, най-малкото ако не бихме искали да забързваме нещата и да преоткрием във философията вечното детство на света, наивната сложност, която ни е посветила и все още ни посвещава на себе си, както и на нас самите. Ако други въпроси трябва да бъдат поставени, защото не сме изпуснали да ги поставим на себе си, те трябва да бъдат поставени *след*, защото би могло те да се върнат напълно трансформирани.

Ако у Мерло-Понти има онтология, ако има битие за него, то е като „универсална измерийност” (ВН, 271) („има измерийност на всеки факт и фактичност на всяко измерение – Това е по силата на „онтологическата разлика” – ВН, 276), или това е в смисъла на „аморфния” перцептивен свят, за който говори *Окто и духът*, „нескончаемият източник за преправяне на живописването, – който не съдържа никакъв начин на изразяване, който обаче ги извиква и ги изисква всичките и с всеки художник възкръсва едно ново усилие за изразяване” (ВН, 179). Или отново, в смисъла че „музиката, обратно, е много преди света и обозначимото, та да представя друго, освен *скиците на Битието*, приливите и отливите му,

прииждането, взривяванията, водовъртежите му” (ОД, 157 – курсивът мой). Това е битие („в основата си е Битието в смисъла на Хайдегер”, ВН, 179), което е „повече от всяко рисуване, всяко слово, от всяка „нагласа” и което, хванато от философията в неговата универсалност, се явява като съдържащо всичко, което някога ще бъде казано, и все пак оставащо ни да го създадем (Пруст)” (ВН, 179). Това е битие, което е „полиморфизъм” (ВН, 219, 258, 259), „битие на промискуитет” (ВН, 259), на „транзитивизъм” (ВН, 275). С други думи, това битие е битието на света, битието на феноменологичното поле, или отново да перифразираме една хубава формула от *Окото и духът* „метафизичната структура” на плътта (срв. ОД, 176).

Посредством всичко, което казахме за проблематиката на конституцията, която е дълбоко трансформирана от Мерло-Понти, има различни нива на комплексност и дълбочина в тази структура, защото от едно ниво към друго има несъмнено застъпване и възобновление, но също и трансгресия и забрава. И сред тези „нива” има онова най-значително и бидейки същевременно най-малко очевидно пред-егологично поле на трансцедентална анонимност, „вертикален или плътски свят и неговата полиморфна матрица” (ВН, 228), където няма *solus ipse*, доколкото няма *ipse* в него и следователно никой, който да се чувства сам<sup>5</sup>. Това, което бихме искали да кажем сега в заключение е, че в това „етажиране” в дълбочината на метафизичната структура на плътта ни се дава като един от хоризонтите на последното произведение на Мерло-Понти, възможността за подготовка на една трансцедентална феноменология, съвсем не в смисъла, който Хусерл е дал на тази дума, но в значението, където от една страна, има *трансценденция* на феномена (срв. ВН, 200, 217-218, 220-221, 222, 224, 263-264), следователно автономия на един див космос на феномените, и където от друга страна, и корелативно, този анонимен и варварски универсум (който не сме направили, но който ни прави и в който се правим) може единствено да бъде отворен за феноменологията при условие, че сложим в скоби или прекъснем („феноменологичната редукция”) целия онтологичен въпрос произхождащ от

<sup>5</sup> За тази проблематика, срв. най-вече ВН, 91, 209, 217, 219-220, 224-225, 239-241, 258, 259, 274-276, 279-280

традицията, но също целия онтологичен въпрос в смисъла на Хайдегер. С други думи, Мерло-Понти ни кара да съзрем възможността за феноменология, която като музиката е доста далеч от света на нашите грижи, за да може да прояви „чертежа на Битието”, на ритмите, фазите или *движенията*, които са вътрешно присъщи на феноменологичното поле конституиращо вид универсална рамка, динамична тропоска на всеобщите измерения или измерийности, в което и чрез целият ни опит ще се впише. Далеч от това да се ситуираме в прелет на света, оттеглянето спечелено чрез тази нова редукция ни потапя в сърцето на едно феноменологично поле, което е фундаментално незавършено и отворено от всички страни за движенията на възможни и частични осъществявания. Ние не можем да го объркаме с вселена или изначален пласт, който би имал повече битие от онези, които ще се впишат там като негови хоризонти, доколкото целият въпрос за онтологичния приоритет е суспендиран или отменен от новото *епохе*. Следователно то е поле, което се дава действително, ако разбираме правилно значението на думата, като трансцендентално поле на „пред-Битието” (ВН, 220), на трансценденталното ние, т. е. на трансценденталната феноменология *in specie*<sup>6</sup>. Според нас, в недрата на тази феноменология могат да се задействат предпоставките на онтологията и най-напред на тази „наивна” онтология, която е коекзистивна на перцептивната вяра, и чрез която се започва хуманизацията в конституцията на онези сингуларни феномени на „моето” тяло и това на „другите”. Конституцията на така наречената интерсубективна сфера е за нас началото на една феноменологична антропология, т. е. в същото движение на една феноменологична философия на природата в нейната сегрегация – продължаваща от самото начало - с това, което трябва да наричаме култура. Тези са огромните проблеми, които просто ще назовем заслужено. Толкова повече комплексни и оплетени в това безкрайно отворено поле, където няма привилегирован път, а безкрайно множество от *партикуларни* пътища, които от самата сингуларност на афектиращото целия път движение трябва да направляват към толкова сингуларни версии на феноменологията. Има дълбока съучастие между изкуството и феноменологията, от момента, в който

<sup>6</sup> Тази, която визираме в нашето « Fondation pour la phénoménologie transcendante », *цит. съч.*

последната е разбрала суетата на своите усилия да достигне уникалната и привилегирована гледна точка на *истината*. Това не означава, че бихме се върнали към някаква нова версия на релативизъм, който ще бъде феноменологичен релативизъм, тъй като сингуларността на пътя във феноменологичното поле не може да конституира, ако я разбираме правилно, единствената и в себе си суверенна гледна точка на субективност върху истината. Ако има винаги някаква истина в този начин на философстване, тя е в пътя или в *самото движение* и не в такава придобита „идея“. Ако ние, като философстващи същества, сме *винаги вече* уловени в метафизичната структура на плътта, то е цената на парадокса, че веднага щом започнем да философстваме, ние едновременно *очертаваме* тази структура *наново*, ние я изобретяваме в същия момент, в който вярваме, че сме я открили.

За нас, без съмнение най-значителният урок, който последните мисли на Мерло-Понти ни остави е, че от сега нататък ще бъде невъзможно да философстваме по друг начин освен в сингуларното, защото сингуларното е единственият ни достъп до универсалното. То е единственото, което съживява философията, както и цялата ѝ древна традиция, традиция на която ще бъдем верни в самата невярност. Самата тази нечестност конституира веригата на поколенията философи, тя гарантира, че без съмнение не сме приключили с философията, ако това не в илюзията на удобна абстракция. Както Хусерл вече е казал, и както Мерло-Понти ни показва, да философстваме автентично е *непрестанно ставане начинаещ във философията*.

*Честта да сияе в нощта, това, което изкуството предлага: да постига, от произнасянето на първия шепот, точката на пречупване, където животът се преструва, че се дели, точно там, където луната я няма, където човекът и слънцето необичайно отсъстват, където шумно се движи трупата – кална и комична – на безименните.*

Рьоне Шар

\*С благодарност към Саша Карлсон, Пабло Варела и онези, които бяха въввлечени в този превод

Превод от френски: **Паула Ангелова**