

Л. Ю. Соколова

ПОНЯТИЕ ПЛОТИ В «ОНТОЛОГИИ ВИДИМОГО» М. МЕРЛО-ПОНТИ

В статье рассматривается поздняя онтология М. Мерло-Понти, в частности центральное понятие плоти, посредством которого философ стремился прояснить смысл бытия видения как единства видящего и видимого. Критикуя философию сознания от Декарта до Гуссерля, мыслитель использует ресурсы немецкой феноменологии — позднего Гуссерля и Хайдеггера, древнегреческой философии, французской философии искусства. Показано, что плоть можно трактовать как истину бытия, которое открывается в непосредственном опыте тела, при этом тело само изначально открыто бытию, осуществляет его допредикативное предвзятие в жизненном мире. Пытаясь найти адекватные формулировки, позволяющие осмыслить плоть как первоначало, как истину, или смысл бытия сущих, Мерло-Понти обращался к опыту искусства, видя в нем фундаментальное мышление, открывающее первые, зародышевые смыслы бытия. Художник мыслит живописью, не посредством своего духа, а посредством тела — своих глаз и руки. Так искусство открывает смыслы бытия видимых сущих, а философия эксплицирует глубинный онтологический смысл художественного мышления.

Ключевые слова: Мерло-Понти, феноменология, онтология, плоть, перцептивная вера, тело, открытость бытия.

L. Yu. Sokolova

CONCEPT OF FLESH IN M. MERLEAU-PONTY'S "ONTOLOGY OF VISIBLE"

The article discusses late Merleau-Ponty's ontology with its central notion of the flesh, by which the philosopher sought to clarify the meaning of being of vision as the unity of the seer and the visible. Criticizing the philosophy of conscience from Descartes to Husserl, the philosopher uses the resources of the German phenomenology — late Husserl and Heidegger, Greek philosophy, French philosophy of art. It is shown that the flesh can be interpreted as the truth of being, which opens to the direct experience of the body, while the body itself being initially opened to it performs pre-predicative "Vorhabe" in the life—world. Trying to find adequate formulation, which allow to understand the flesh as the first principle (the truth or the meaning) of being, philosopher refers to the experience of art. He understands the art as a fundamental way of thinking which opens the first, germinal meanings of being. While painting painter thinks not with his spirit, but through his body — his eyes and hands. So art opens meanings of visible being whereas philosophy explicates profound ontological meaning of artistic thinking.

Keywords: Merleau-Ponty, phenomenology, ontology, flesh, perceptual belief, body, openness of being.

Понятие плоти появляется в поздних размышлениях М. Мерло-Понти, особенно в последней прижизненно опубликованной работе «Око и Дух» (1960) и в рукописи «Видимое и невидимое» (1959–1961), а также в рабочих записях и материалах лекционных курсов, прочитанных им в последние два года жизни в Коллеж де Франс, в частности в первой части («Фундаментальная мысль в искусстве») курса «Картезианская онтология и онтология сегодня» (1960–1961). Трудности понимания смысла этого понятия, одного из центральных у Мерло-Понти, связаны не только с незаконченностью работы философа, прерванной внезапной смертью, но и с рядом других

Соколова Лариса Юрьевна — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

Sokolova Larisa Yu. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

обстоятельств. Его тексты открывают нам скорее творческую лабораторию, в которой происходит поиск философского выражения плоти как онтологического начала. По мысли Мерло-Понти, проблема плоти является новой: для обозначения этого начала, которое не является ни материей, ни духом, «в традиционной философии нет понятия» [1, с. 202]. Философ пишет, что пытается лишь подступиться к вопросу, «сформулировать наши первые понятия, по возможности избегая классических тупиковых ситуаций» [1, с. 198]. Автор признается в затруднениях, связанных с концептуализацией этого начала, и даже выражает время от времени сомнения в возможности их окончательного разрешения. Мы согласны с Г. Шпигельбергом в том, что понимание намерений Мерло-Понти, выраженных в его последних работах, «не дает нам права отвечать на его “вопрошания” за него и решать, можно ли на них вообще найти ответы» [2, с. 576]. Мы не рассчитываем определить то, что у французского автора не получило окончательного определения. С учетом незавершенности исследований Мерло-Понти, можно претендовать только на то, чтобы, при внимании к смысловой зыбкости его последних текстов, выявить те ориентиры, на пересечении которых происходит движение его мысли к искомому понятию.

Несмотря на отсутствие этого понятия в «Феноменологии восприятия» (1945), относящейся к более раннему периоду творчества философа, и появление его лишь при разработке «онтологии видимого», нельзя говорить о существенных изменениях в его мысли. Скорее речь может идти о всё более глубокой проработке его основной интуиции — идеи исходной, дорефлексивной связи человека с миром. Нельзя понять человека — не субъекта, а естественного человека — вне мира. Нельзя понять и мир вне человека, его тела, этого часового, который стоит на страже веры в реальность. Этот мир — не наше представление, о его существовании неколебимо свидетельствует чувственное восприятие, перцептивная вера. Согласно Мерло-Понти, именно область прямого чувственного контакта тела с «сырыми», не обработанными рассудком вещами мира является тем первоначальным опытом, в котором укоренена наука, конструирующая свою реальность. Книги «Око и Дух» и «Видимое и невидимое» начинаются с размышления (очевидно, связанного с идеями Гуссерля о кризисе наук) о том, что несостоятельность «конструктивистской» философии науки ставит перед философией вопрос о проблематизации этого опыта, в котором находят свое начало научные идеализации. Более того, вся человеческая история и культура имеют его своим истоком. Не только «объекты», но также речь и мышление развиваются из непосредственного опыта мира. Подобно Г. Марселю, Мерло-Понти пишет об ощущении, речи и мышлении как «тайнствах», которые объективирующая рефлексия лишь затемняет, не имея средств понять их генезис. Так, наша «говорящая речь», речь как выражение идеальных значений мышления — это продукт исходного «действующего языка», в котором «свернуто» видимое и переживаемое и который сам «свернулся» в видимое и переживаемое. Этот исходный язык есть язык действия и переживания, а также литературы. «Тайнства» видения, речи, мышления философия должна рассмотреть по ту сторону гносеологической парадигмы с ее дихотомиями субъекта и объекта, сущности и существования и т. д., в новой, обращенной к бытию онтологии, где переплетаются «живые референции», отсылы друг к другу разных способов открытия бытия человеком.

Понятие открытости бытию, которое Мерло-Понти разрабатывает применительно к области перцептивной веры, имеет исток в философии Гуссерля. Связанное

с открытостью понятие предвзятия (*Vorhabe*) он заимствует непосредственно из «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» [1, с.265]. Гуссерлевская же проблематика предвзятия близка хайдеггеровскому анализу предструктуры понимания, проведенному в § 32 «Бытия и времени». К структуре бытия-в-мире принадлежит понимание, в котором *Dasein* задает значения сущим, причем обращение к сущим не обязательно артикулируется в высказывании — это допредикативное видение и толкование подручного. Предструктура понимания является сложной и включает три экзистенциала: предвзятие (*Vorhabe*), предусмотрение (*Vorsicht*) и предрешение (*Vorgriff*). Немецкий философ критикует гуссерлевскую идею чистого восприятия как прямого доступа к предмету «в плоти и крови», так как вещь в опыте сознания заранее задана бытием-в-мире.

Как и Хайдеггер, Мерло-Понти критикует «картезианство» Гуссерля, его трансцендентальную редукцию и исследует дорефлективные структуры жизненного мира вне опыта любого сознания. Но для него, в отличие от Хайдеггера, этот мир — не орудийно-практический мир повседневности, а перцептивный опыт, в котором мы прямо открыты «дикому», или «вертикальному», бытию. В перцептивной вере человек открыт не миру, конституированному активным сознанием, но осуществляет предвзятие бытия (*Vorhabe de l'Être*) телом. Онтология является размышлением об этом предвзятии бытия, которое всегда уже здесь, до того, как об этом знают.

Начиная с предвоенных лет и до самых последних работ мысль Мерло-Понти развивалась в критическом освоении феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Однажды на вопрос о том, когда началось его расхождение с Гуссерлем, Мерло-Понти ответил: «О, это началось с самого начала» [3, р. 67]. Критическое отношение к рефлексивной философии оформилось не без влияния Ж.-П. Сартра, но особенно М. Хайдеггера, чьи работы философ продолжал изучать до конца жизни. Тема единства человека и мира у Мерло-Понти, не утрачивая оригинальности разработки, несет ясные следы концепций жизненного мира двух немецких феноменологов. Если в «Феноменологии восприятия» он взял на вооружение гуссерлевские понятия пассивного синтеза, «действующей интенциональности (*fungierende Intentionalität*), обеспечивающей естественное допредикативное единство мира и нашей жизни» [4, р. xiii], то в поздние годы Мерло-Понти более широко исследует учение Гуссерля о трансцендентальном генезисе и жизненном мире. По мысли Гуссерля, распреде-чивая один за другим объективные смыслы, которые западная культура сформировала в интересующем сознании, трансформируя по ходу прогресса начальные данные жизненного мира, феноменология освободит человечество от объективистской деформации и откроет возможности подлинного существования. Учение о трансцендентальном генезисе, пишет Мерло-Понти, ставит Гуссерля «на границу феноменологии». Антикратезианская интерпретация поздних гуссерлевских понятий, а именно соотнесение действующей интенциональности и жизненного мира не с сознанием, но с человеческим телом, позволило философу сделать новый шаг в расширении предметной области феноменологии.

Понятие жизненного мира, которое появилось у Гуссерля — как стало известно после публикации Р. Сова (*R. Sowa*, 2008) его рукописных текстов — в 1916 г., имеет разные интерпретации. Среди прочих А. П. Огурцов в своей статье [5] приводит интерпретацию Х. Блюменберга (*H. Blumenberg*, 2010), которая представляется наиболее адекватной и радикальной. Жизненный мир — это дорефлективный мир,

в котором человек живет, не рассуждая и не высказываясь о нем, он лишен свойств и определений, любых размерностей. Фактически существование в нем — это животные реакции на стимулы внешней среды. Эта интерпретация удачно указывает на одну из трудностей гуссерлевского учения о трансцендентальном генезисе, представляющего собой попытку средствами рефлексии связать наличные смыслы с их последним источником — дорефлексивным жизненным миром, этим «потерянным раем феноменологии», по выражению П. Рикёра, писавшего о «трагическом величии дела Гуссерля».

Мерло-Понти показывает, что рефлексия у Гуссерля, как и у Декарта, любой предмет превращает в мышление, восприятие — в ноэму или идею восприятия. Так, в «Диоптрике» Декарт утверждает, что для философа не существует зрения без мышления, есть только то, что можно мыслить — «мышление зрения». Декарт, как замечает Мерло-Понти, всё-таки пишет о «загадке зрения», но только чтобы ее отбросить. Помимо зрения как предмета рефлексии, по Декарту, есть фактический акт зрения, слитый с видящим телом, актуальное «имеется», улавливаемое в едином функционировании души и тела, но никогда не становящееся идеей. «Это фактическое зрение и то “имеется”, которое в нем заключено, не производит, однако, переворота в философии Декарта. Поскольку оно мыслится в единстве с телом, то его по определению нельзя мыслить по-настоящему. Его можно практиковать, испытывать и, так сказать, проживать, но совершенно невозможно извлечь из него то, что заслуживает наименования истины» [6, р. 54–55].

Главные критические аргументы Мерло-Понти касаются трансцендентальной редукции Гуссерля, которая заключает в скобки реальный мир, чтобы найти субъекта с его интенциональным миром, и при этом тайком опирается на структуры реального, ощущаемого мира, «более древнего», чем универсум мышления. «Идея субъекта, как и идея объекта, трансформирует связь с миром и нами самими, которую мы имеем благодаря перцептивной вере, в адекватность познанию. Эти идеи не проясняют, а втихомолку используют эту веру... Нам совершенно необходимо вернуться к этой вере, чтобы ее прояснить» [1, с. 38]. Редукция нейтрализует реальную вещь и естественную открытость человека в чувственном восприятии, трансформирует их в «рефлексируемое-восприятие и в вещь-воспринятую-в-рефлексируемом-восприятии» [1, с. 59]. Другими словами, непременным условием трансцендентального субъекта является естественный человек, а главный урок знаменитой редукции Гуссерля — невозможность полной редукции. Эта редукция, пишет Мерло-Понти, сама должна быть исследована на предмет ее генезиса из жизненного мира.

Отсюда следует необходимость разработки новой рефлексии (сверхрефлексии) и новой редукции. Этот вопрос не получил у Мерло-Понти развернутого решения, сам он пишет: «...Мы смутно предвидим необходимость... сферхрефлексии... Мы не знаем... ни того, чем это предприятие закончится, ни даже того, возможно ли оно вообще» [1, с. 60–61]. Однако ясно его намерение: найти и описать дорефлексивный жизненный мир, который является миром «сырого» чувственного восприятия, веры в трансцендентность вещей, которые вручают себя человеческому телу, открытому бытию вещей. Эта сверхрефлексия жизненного мира, пишет автор, раскроет тайну перцептивной веры (того, как вещи заявляют о своем существовании) и приведет наконец к обнаружению истины, даст вещам мира сказать то, что они хотят сказать в безмолвии своего бытия. Она, разумеется, должна быть беспристрастной

и самокритичной, «отдающей себе отчет в себе самой и в тех изменениях, которые она привносит в зрелище, не теряющей из виду сырую вещь и сырое восприятие и, наконец, не сглаживающей и не пресекающей с помощью гипотезы несуществования органические связи восприятия с воспринимаемой вещью» [1, с. 60]. Редукция Мерло-Понти требует «приостановить веру в мир», но не для того, чтобы «в чистом остатке» найти субъекта, а для того, чтобы «его (мир. — Л. С.) видеть» [1, с. 60]. Но ведь вера в мир и осуществляется в видении, т. е. в прямом опыте тела, поэтому, заключая в скобки веру в мир, не теряем ли мы при этом и видение (а находим, например, объективное тело)? Конечно, для Мерло-Понти натурализм неприемлем. Речь у него идет только о том, чтобы феноменолог отыскал видение мира, каково оно есть само по себе, его бытийный смысл, в отличие от трансцендентальной редукции, которая «берет в вещах то, что, как она притворяется, только затем в них и сможет найти» [1, с. 60].

Далее, свехрефлексия для выражения «дологической связи» с миром будет, пишет французский философ, использовать слова без заранее предустановленного значения. Видимо, речь идет о «словах», которые считывают и вербализуют «знаки мира». Очевидно, это не язык рефлексивной философии — об искомом языке Мерло-Понти пытается рассуждать, обращаясь к разным источникам, в том числе к французской традиции осмысления художественного опыта (Ш. Бодлер, П. Валери, П. Клодель) и Аристотелю. О последнем пишет А. Стевенс: «Мерло-Понти сохраняет принципиальные элементы аристотелевской онтологии: исследование бытия сущих... даже использует ключевые понятия тождества и различия, действительно и возможного, ощущаемого и ощущающего» [7, р. 331].

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти дал развернутую критику рефлексивной философии, диалектики, особенно негативной диалектики Сартра, и интуитивизма. Истинная диалектика (гипердиалектика) для него — это мышление становления тотальности бытия, или мышление «увиденного бытия... которое является... манифестацией Себя, разоблачением на пути к этому становлению. ...В этом смысле она является тем, что мы разыскиваем» [1, с. 135]. Диалектическое определение «увиденного бытия» должно обнаружить «бытие до рефлексивного расслоения (на в-себе и для-себя у Сартра. — Л. С.)... там, где пересекаются оба движения» [1, с. 140]. При этом собственная методология философа представлена в виде набросков. Остается неясным, как конкретно можно соответствовать вышеуказанным требованиям новой редукции и свехрефлексии, или же как практиковать гипердиалектику, примеров которой история философия, замечает автор, еще не дала. Не изобретает ли Мерло-Понти еще один вид того самого «рефлексивного догматизма», который он раскритиковал: догматизм плоти, понимаемой как «увиденное бытие», как место, среда, «атмосфера», где неотделимо друг от друга связаны видимое и видящий, как соединены море и пляж? Разве не один Создатель мира и человека, наделивший последнего зрением, может достоверно *знать* «плоть мира» — «дикое» бытие сырых вещей в связке с перцептивной верой? Последняя гипотеза для Мерло-Понти была бы неприемлемой: отвергнув как «наивную» матричную для западной традиции онтологию *Κοσμοθεωρός* (греч. «наблюдатель мира») — взгляда, который возникает из ничего и господствует над миром, превращая его в Великий Объект, он не принял бы ни в какой форме идею Абсолюта. Он сам пишет о хрупкости, лабильности своих определений, которые лишь в первом приближении позволяют (ему) подступиться к бытию.

Понятие плоти у Мерло-Понти имеет разную смысловую нюансировку в разных контекстах. Слова «плоть» (*chair*), «плотское» для обозначения видимого-видящего бытия выбраны как традиционная антитеза духу, духовному. Философ пишет о «духовных глазах», т. е. об идее зрения у Декарта. В отличие от науки о зрении, живопись и литература мыслят по ту сторону суждения, открывают «немые значения», черпают из слоя первоначального смысла. «Художник привносит свое тело, говорит Валери. И действительно, неясно, как Дух мог бы заниматься живописью» [6, р. 16]. Понятие плоти появляется, во-первых, когда Мерло-Понти пишет о человеческом теле: «Уже до всякой науки о теле... опыт моей плоти как “жильной породы” моего восприятия учит меня тому, что восприятие не рождается неизвестно где, выныривает из скрытого углубления тела» [1, с. 17–18]. Моя плоть обнаруживается во времени — не во внутреннем сознании времени, а в «плоти времени» [1, с. 163]. Но даже здесь плоть не является антропологическим понятием. Как верно замечает О. А. Власова, «экзистенциальная феноменология Мерло-Понти по своей направленности не антропологична и не психологична, но онтологична» [8, с. 27]. Во-вторых, понятие плоти относится к бытию видимой вещи. Причем моя плоть неотделима от плоти вещей. Каждое ощущение «обретает вес, плотность и плоть именно потому, что тот, кто их схватывает, чувствует себя вынырнувшим из них... ощущаемое... оказывается перед глазами как дубликат или расширение плоти видящего» [1, с. 166]. В результате можно предположить, что в понятии плоти философ стремился прояснить *смысл бытия видения* как единства видящего и видимого: плоть — это истина бытия, которое открывается в допредикативном опыте тела, а последнее само изначально открыто бытию. Плоть — это отношение к бытию через сущие видимые вещи, а с другой стороны, «плоть мира» — это открытость бытия сущих для видящего. Как пишет Ф. Дастюр, плоть мира, плоть вещей, плоть бытия — не метафоры. Мерло-Понти хотел помыслить открытость бытия, тот присущий бытию феномен, благодаря которому открывается царство видимого [9, р. 32]. И. В. Дёмин рассматривает «плоть мира» с точки зрения осуществления ею «возможности видения» [10].

Плотский опыт Мерло-Понти характеризует, с одной стороны, как нарциссический. Есть примыкание и обратимость видящего и видимого: видимые вещи являются «складками» нашей плоти, а тело — одной из видимых вещей. «Тело ощущает мир, ощущая самого себя» [1, с. 172]. Мерло-Понти пишет об «осязании осязания». При касании рукой поверхности есть три момента: осязание шероховатости, осязание вещи как пассивное ощущение тела и осязание себя осязующим, когда я другой рукой касаюсь первой. Философ приводит пример с зеркалом, который наглядно показывает «метафизическую структуру нашей плоти» [6, р. 33]. Зеркало свидетельствует, что тело человека является видящим-видимым, или что видимость обладает своей рефлексивностью. Более того, видение человека испытывает на себе открытость вещей, их «видение»: «как говорят многие художники, я чувствую себя рассматриваемым вещами» [1, с. 202]. В этом заключается другой смысл нарциссизма, когда в видении активность оказывается тождественной пассивности. Видящий и видимое взаимнообращаются так, что «больше невозможно понять, кто видит, а кто является увиденным. Именно эту Видимость, эту общность Ощутимого в себе... мы назвали плотью» [1, с. 202]. Однако, с другой стороны, зеркало же, выволакивая наружу мою плоть, делая для меня видимым то, что без него не видно, позволяет мне наделять этим моим бывшим невидимым другие видимые мной тела. Таким

образом, мое тело может содержать фрагменты тел других, и, наоборот, другие тела захватывают мое; в бесконечном зеркальном отражении, в переплетении тел выстраивается общий мир, междумирье. Видение, таким образом, — это и моя способность обращения к себе, и способность быть вне самого себя, участвовать в артикуляции природного и социального мира.

Чувственный материал (красный цвет) в восприятии (я вижу красный цветок) никогда не дан как завершённое тождественное себе качество. «Этот красный цвет является тем, что он есть, только связывая себя со своего места с другими красными цветами вокруг себя, с которыми он образует констелляцию; или с другими цветами, над которыми он преобладает или которые преобладают над ним. ... Это конкретизация видимости» [1, с. 191–192]. Таким образом, по Мерло-Понти, вещь видится красной благодаря различию оттенков, через создающую смысл работу видения, осуществляющего «кристаллизацию» этого цвета, которая всегда будет иллюзорной, не окончательной и способной к изменению. Бытие мира наполнено возможным, этими излучениями, которые испускает невидимое, поэтому он пишет о бытии, используя такие выражения, как «быть на дистанции», «вдали». Между бытием вещей и их видением есть родство, гармония, но в то же время — дистанция, которую вопрошающий стремится преодолеть. Поскольку в бытии есть возможное, постольку плоть определяется как возможность, латентность вещей.

Среди видящих, по Мерло-Понти, особое место занимает живописец, который создает «второе видимое, плотскую сущность или икону первого» [6, р. 22]. Художник изображает скрытый смысл бытия видимого — плоть вещей, то, что не дано передать чертежу или фотографии. Извлечение наружу этого смысла есть мышление, адекватное изображаемому началу, мышление вне понятия. Философ цитирует слова Сезанна о том, что художник «мыслит живописью», ссылаясь на Родена, который говорил, что всякая плоть, даже плоть мира, испускает из себя излучения. Видение захватывает глаз художника, уничтожая границу между натурой и глазом, который руководит рукой. «В древней глубине видимого что-то взволновалось, воспламенилось и захватило тело художника, и всё, что он изображает, является ответом на это побуждение, и его рука “не что иное, как инструмент отдаленного воления” [Клее]... Само немое Бытие обнаружило присущий ему смысл» [6, р. 86–87]. Так, виноград на картине Караваджо — это виноград сам по себе, «сама вещь». Художник как бы подтверждает «магическую теорию видения», когда вещи проникают в его тело, а тело (рука) выносит их на полотно: на картине изображено не представление вещи, а она сама, с ее невидимыми для заурядного зрения излучениями, поскольку и как ее «вопрошал» художник. Художественное мышление никогда не достигнет своего идеала — изображения полноты смысла бытия, которое находится всегда «вдали», мыслимое невидимое в видимом никогда не исчерпает всё возможное в плоти мира. Всякое видение — и взгляд художника не является исключением — осуществляется в горизонте возможностей жизненного мира. Поэтому мышление живописи всегда останется незавершённым вопрошанием бытия.

Мерло-Понти исключает музыку, которая «слишком по эту сторону мира и обозначаемого, чтобы передавать что-то другое, нежели чертежи Бытия» [6, р. 14], литературу же рассматривает как еще один род видения бытия. Писатель занимается расшифровкой «иероглифов», увиденных им «пейзажей», выявлением истин немых «вещей-слов» (*choses-dites*) чувственного мира, чтобы выразить то, что они хотят ска-

зять. Непрямой, бессознательный язык писателя демонстрирует причастность человека бытию, а бытие несет в себе «призыв к речи». Литературное произведение не является выдумкой; писатель говорит о вещах, какими их увидел. Его творчество в том, что он заставляет говорить схватываемые им немые истины, завоевывает и обрабатывает «вещи-слова». Отсюда запись Мерло-Понти: «...Концепция речи не как изобретения, но как того, что продиктовано... структурой видения, этой не только белой и черной, но и цветной текстурой. Речь есть структуризация — речь непрямая и не перенесенная на кальку значений» [11, p. 219–220].

В новой онтологии Мерло-Понти пытался найти адекватные формулировки, позволяющие осмыслить плоть как истину, или смысл, бытия сущих. Он обращался к доконцептуальным структурам видения, фундаментального мышления, открывающего первые, зародышевые смыслы бытия. Художник мыслит живописью, не посредством своего духа, а посредством тела — своих глаз и руки. Так искусство открывает смыслы бытия видимых сущих, а философия эксплицирует глубинный онтологический смысл художественного мышления.

Литература

1. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н. Шпараги под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.
2. Штигльберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. 680 с.
3. Imbert C. Maurice Merleau-Ponty. Paris: Association pour la diffusion de la pensée française, 2005. 87 p.
4. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1987. xvi+521 p.
5. Огурицов А. П. «Жизненный мир» и кризис науки. URL: <http://www.intelros.ru/pdf/vox/2010/09/10.doc> (дата обращения: 05.05.2014).
6. Merleau-Ponty M. L'Œil et l'Esprit. Paris: Gallimard, 1964. 92 p.
7. Stevens A. Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote? // Les études philosophiques. 2002. No. 3 (62). P. 317–331.
8. Власова О. А. М. Мерло-Понти и Л. Бинсвангер: феноменология опыта // Хора. 2008. № 3. С. 21–31.
9. Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty: le psychique et le corporel / réd. A.-T. Tymieniecka. Paris: Aubier, 1988. P. 11–37.
10. Дёмин И. В. «Плоть мира» как условие видения в феноменологической онтологии М. Мерло-Понти // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. «Философия. Филология». 2013. № 2 (4). С. 110–118.
11. Merleau-Ponty M. Notes des cours au Collège de France. 1958–1959 et 1960–1961. Paris: Gallimard, 1996. 401 p.

Статья поступила в редакцию 24 мая 2014 г.