

I. Тенденції в сучасній західній філософії

Ю.О. Азарова

ДЕРРИДА И ДЕЛЕЗ: СИМУЛЯКР, ЛОГИКА СМЫСЛА, СКЛАДКА И ДИСКУРСИВНЫЕ ФИГУРЫ

Статья содержит сравнительный анализ философских проектов Ж. Деррида и Ж. Делеза. Рассматривая две системы, автор находит четыре основных точки пересечения между ними, где формальное сходство преломляет неформальное различие. Это преломление обусловлено тем, что тематизируя базовые концепты современной философии («симулякр», «складка», «хиазм», «плавающее означающее»), Деррида использует идеи (1) «единства», (2) «отрицания», (3) «не-места», (4) «гетерологии», а Делез, напротив, – принципы (1) «дуализма», (2) «утверждения», (3) «полу-места», (4) «эгологии».

Ключевые слова: французская философия XX века, Жак Деррида (1930–2004), деконструкция, Жиль Делез (1925–1995), нелинейная онтология.

Статья містить порівняльний аналіз філософських проектів Ж. Дерріда та Ж. Дельоза. Розглядаючи дві системи, автор знаходить чотири основні точки перетину між ними, де формальна подібність перетворюється у неформальну відмінність. Це перетворення обумовлено тим, що тематизуючи базові концепти сучасної філософії («симулякр», «складка», «хіазм», «плаваючий означник»), Дерріда використовує ідеї (1) «єдності», (2) «заперечення», (3) «не-місця», (4) «гетерології», а Дельоз, навпаки, – принципи (1) «дуалізму», (2) «ствердження», (3) «напів-місця», (4) «еґології».

Ключові слова: французька філософія XX ст., Жак Дерріда (1930–2004), деконструкція, Жиль Дельоз (1925–1995), нелінійна онтологія.

Azarova Yu. O.

DERRIDA AND DELEUZE: SIMULACRUM, THE LOGIC OF SENSE, FOLD AND DISCOURSIIVE FIGURE

The article presents a comparative analysis of the philosophical projects of Jacques Derrida and Gilles Deleuze. The author examines two systems and finds four basic point of intersection between them, where the formal similarity refracted informal distinction. This point of diffraction is caused by the fact that the main concept of contemporary philosophy (“simulacrum”, “fold”, “chiasm”, “floating signifier”) Derrida thematizes on the ideas (1) “unity”, (2) “negation”, (3) “non-place”, (4) “heterology”, whereas Deleuze uses the principles (1) “duality”, (2) “affirmation”, (3) “halfway-place”, (4) “egology”.

Key words: French philosophy 20 century, Jacques Derrida (1930–2004), deconstruction, Gilles Deleuze (1925–1995), non-linear ontology.

«Все нынешние теории, откуда бы они ни исходили ... перекликаются одна с другой. Напрасно требовать от них соотнесения с какой бы то ни было “реальностью”. Отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма» Жан Бодрийяр [1, с. 55]

Жак Деррида и Жиль Делез – два крупнейших, выдающихся мыслителя Франции XX века, проекты которых отличает особая глубина, пронизательность и многогранность. Их творчество представляет интерес не

только для профессионального философа, но и для теоретика литературы, политолога, искусствоведа.

Поскольку каждый мыслитель достоин отдельного внимания, то компаративные исследования достаточно редки. Соответственно, *цель* моей статьи – выявить точки пересечения между Деррида и Делезом, а также прояснить причину, эффект и логику подобных «трансверсальных коммуникаций».

Идеи Деррида и Делеза, безусловно, очень близки. Однако согласие на уровне целого не исключает частных, но порой существенных, различий. Поэтому можно выделить четыре пункта, где формальное *сходство* систем Деррида и Делеза трансформируется в неформальное *различие*:

Первый пункт: единство (Деррида) и дуализм (Делез). Второй пункт: отрицание (Деррида) и утверждение (Делез). Третий пункт: дискурсивная лакуна, пустота значения, «не-место» (Деррида) и «полу-место» (Делез). Четвертый пункт: приоритет «Другого» (Деррида) и приоритет «Я» (Делез).

2

Для того, чтобы показать первый момент, где видимое *сходство* проектов Делеза и Деррида преломляется в невидимое *различие*, давайте рассмотрим понятие «симулякр», которое применяется в онтологии, гносеологии и лингвистике как альтернатива тождеству, идентичности, истоку, истине и основанию.

«Симулякр» – ключевое понятие философии постмодерна. Оно обозначает копию, которая не имеет модели или оригинала. Поскольку симулякр маркирует отсутствие оригинала, то оба философа – Делез и Деррида – используют «симулякр» в своем проекте «переворачивания платонизма».

«Что означает перевернуть платонизм?». Переворачивание платонизма состоит в пересмотре традиционного приоритета модели, истока, первоначала. Критика платонизма – это критика идеи основания. В противовес истине, которая служит основанием для различия оригинала и копии, симулякр опрокидывает всякое основание.

Соответственно, чтобы обозначить *точку расхождения* между Делезом и Деррида, необходимо прояснить *дефиницию платонизма*, которую дают философы в текстах 1960^x гг.: Делез в книге «Различие и повторение» [5, с. 82-87, с. 90-92] и статье «Платон и симулякр» [6], а Деррида – в эссе «Фармация Платона» [16].

3

Для Делеза, *платонизм – это мышление, которое подчиняет различие тождеству*. Здесь *различие носит опосредованный характер*. Оно – производное или дериват тождества. Поэтому Делез, напротив, утверждает *различие как таковое, которое работает без какого-либо опосредования*.

Акцентируя чистое различие, Делез отмечает, что копия и симулякр имеют противоположную природу. Различие между оригиналом и копией «работает совершенно по-другому», чем различие между оригиналом и симулякром. Первое различие опосредовано Идеей. Второе – нет.

У Платона копия – «хороший образ потому, что он подобен Идее», т. е. «обеспечен подобием с Идеей» [6, с. 228]. Копия содержит позитивный смысл, исходящий от Идеи. Симулякр, наоборот, «возникает из-за отсутствия сходства» [6, с. 229] и несет в себе негативный (извращенный) смысл.

Копия и симулякр претендуют на истину. Как отличить подлинного претендента от ложного? Чья претензия на истину обоснована, а чья – нет? Для Платона «копии – вполне обоснованные претенденты, обеспеченные подобием. Симулякры же – ложные претенденты, возникающие из-за отсутствия сходства» [6, с. 229].

4

Итак, Платон проводит строгую дистинкцию между двумя типами образов. Какова их онтология? Копия существует *на основании сходства* с Идеей. Симулякр оставляет сходство в стороне и существует *благодаря различию*. Симулякр полностью разрывает с Идеей и основанием.

Если Платон отдает приоритет копии, то Делез ее сопернику – симулякру. Почему же французскому философу импонирует симулякр? Это, безусловно, связано с тремя главными свойствами симулякра, которые акцентирует Делез: 1) сингулярность; 2) не-формальность; 3) становление.

Во-первых, хотя симулякр избегает сходства, он, однако, «скрывает отсутствие сходства» [6, с. 229]. Делез называет данное качество «сингулярностью» (единичностью, уникальностью). Для Делеза «сингулярность – это событие» [см.: 4, с. 80-81]. Событие парадоксально, алогично, непредсказуемо.

Во-вторых, поскольку симулякр отрицает идею, порядок, иерархию, то он создает хаос. Строго говоря, симулякр – это нечто без-образное, без-идейное, бес-форменное (в платоновском смысле). Даже если симулякр повторяется в определенном контексте, то его повторение всегда неформально (различно) по отношению к событию.

В-третьих, поскольку симулякр связан с событием, то он *a priori* пребывает в становлении. *Simul* в слове «*simulacrum*» всегда удвоен. Симулякр амбивалентен. Он опровергает любое тождество. Симулякр – это то, что «всегда больше и меньше одновременно, но никогда не равное» [6, с. 231] [1*].

Следовательно, *если Делез определяет платонизм как подчинение различия тождеству, то перевернуть платонизм означает заставить различие и, тем самым, симулякр подняться из глубины на поверхность* [2*], *т. е. позволить им выйти из пещеры, в которой они пребывают длительное время* [3*].

5

Теперь рассмотрим дефиницию платонизма у Деррида. Платон опирается на тождество и потому отвергает амбивалентность слова, значения, понятия. Он апеллирует к ясному понятию и «нетерпим к переходу между двумя противоположными смыслами одного и того же слова» [16, с. 120].

Деррида иллюстрирует тезис Платона на примере понятия «*pharmakon*». *Pharmakon* – это и яд, и лекарство [16, с. 119]. *Pharmakon*

содержит в себе позитивное и негативное одновременно. Он не-тождественен сам себе. «Его сущность – это его не-сущность. И никакая диалектика не снимает такую само-не-тождественность» [16, с. 175].

Амбивалентность *pharmakon*'а подобна двусмысленности симулякра. Нетерпимость Платона в отношении *pharmakon*'а, который создает проблему для логической дефиниции, показывает нетерпимость метафизики к «смешению (*melange*) двух чистых и гетерогенных терминов» [16, с. 161].

Таким образом, «слово *pharmakon* можно использовать в качестве путеводной нити для осмысления платоновской проблематики смешения» [16, с. 161]. Принцип смешения (гетерогенности) указывает на невозможность чистого и самотождественного первоначала, ибо любое первоначало (основание) всегда уже раздвоено или расщеплено.

6

Pharmakon Деррида работает аналогично симулякру Делеза, т. к. в терминологии Платона *pharmakon* и симулякр – ложные претенденты на истину. Но если симулякр Делеза – это чистое различие, противостоящее тождеству, то *pharmakon* Деррида – контаминация, т. е. внедрение или включение различия в тождество [4*].

Для Деррида, *платонизм – это мышление, которое подчиняет контаминацию тождеству*. У Платона гомогенное единство превалирует над гетерогенным. Поэтому переворачивание платонизма Деррида позиционирует иначе [5*], чем Делез, а симулякр у него обладает другим набором характеристик.

Во-первых, симулякр Деррида, в отличие от симулякра Делеза, сохраняет внутреннее сходство с Идеей [16, с. 172]. Деррида также признает платоновское определение симулякра как копии копии (*phantasma*) [16, с. 174]. Кроме того, Деррида описывает симулякр через мимесис или подражание Идее [16, с. 172].

Во-вторых, симулякр Деррида, в отличие от симулякра Делеза, не определяется событием или не-формальностью. Деррида квалифицирует симулякр как гетерогенное образование. Симулякр сочетает два противоположных смысла «в одном и том же слове» [16, с. 119]. Это слово всегда тождественное и, одновременно, иное.

Здесь мы видим формальное измерение симулякра. Имеется минимальное единство слова, его звуковая (фоническая) или графическая форма, которая должна повторяться для того, чтобы слово функционировало. Это «минимальное единство» Деррида называет «типом» (*typos*) [16, с. 128-130].

Именно такая итерабельная форма обеспечивает повторение смысла. Фактически, симулякр Деррида – это нечто удвоенное между присутствием и отсутствием [16, с. 214-215]. Он находится *по ту сторону бытия* (*epekeina tes ousias*). Отсюда Деррида также называет симулякр *следом* [см.: 16, с. 128-129, с. 192].

В-третьих, симулякр Деррида, в отличие от симулякра Делеза, не определяется становлением. Удвоение, которое присуще симулякру Деррида,

состоит в определенном типе медиации: нечто иное, чем бытие, принимает вид бытия (или замещает собой бытие). Гетерогенное единство замещает собой гомогенное [6*].

Следовательно, если Деррида определяет платонизм как приоритет гомогенного над гетерогенным, то переворачивание платонизма состоит не в том, чтобы позволить симулякрам выйти из глубины на поверхность, а в том, чтобы «сместить» их в «совершенно Иное пространство», где «бытие» и «то, что по ту сторону бытия» вступает в отношение контаминации [7*].

7

Сопоставляя понятие симулякра у Деррида и Делеза, мы обнаруживаем интересный нюанс. Симулякр не определяется только формой. Поэтому он оказывается сингулярным. Но он также не является бесформенным, т. к. это повторяемый образ. Значит, *расхождение возникает в отношении между формальным и неформальным.*

Дефиниции платонизма, которые дают Делез и Деррида, позволяют нам увидеть, как работает данное отношение. У Делеза – это отношение различия. Чистое различие требует разрыва с метафизикой (особенно с ее разделением на мир сущностей и видимостей) [8*]. У Деррида – это отношение контаминации, которое сплетает метафизику и не-метафизику.

Делез маркирует различие без опосредования. Соответственно, симулякр определяется несходством с Идеей. Деррида, напротив, связывает различие с медиацией. Соответственно, симулякр определяется сходством с Идеей. Симулякр – это то, что замещает собой Идею, эйдос, модель, первоначало, основание. Он подобен им, но не является ими [9*].

Делез рассматривает отношение между формальным и неформальным как поверхность, а Деррида – как поле. Поверхность подразумевает дуализм (различие, несходство), а поле – единство (контаминация, сходство). Поверхность выражает непосредственный дуализм тождества и различия, а поле – опосредованное единство бытия с *erekeina tes ousias*.

8

Итак, *первая точка преломления проектов двух философов состоит в том, что Делез философ дуализма, а Деррида – философ единства.* Это различие проявляется еще более рельефно при обращении к языку. Делез и Деррида рассматривают язык почти одинаково, но проблему смысла и значения они решают по-разному.

Изучая природу «смысла», французские философы апеллируют к понятию «ноэма» Гуссерля [4, с. 40; 9, с. 31]. Для них крайне важно, что Гуссерль различает ноэму в физическом объекте и в ментальном опыте, т. к. ноэма, строго говоря, не реальна (*reell*), а ирреальна (*irreell*).

Принимая ирреальный статус ноэмы, оба французских мыслителя считают, что ноэма есть некое ан-архическое повторение [4, с. 135-137; 15, с. 261]. Аргументируя свою позицию, Делез и Деррида ссылаются на § 124 «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии I» Гуссерля [4, с. 41; 9, с. 31-32]. Но акценты они расставляют разные.

В § 124 Гуссерль освещает переход от интуитивного смысла (*Sinn*) к концептуальному значению (*Bedeutung*). Подчеркивая различие между смыслом и значением, Гуссерль также пишет, что смысл – термин, более эквивалентный ноэме, т. к. смысл покрывает всю ноэматическую сферу вплоть до ее невыразимого слоя.

9

Анализируя переход от интуиции к значению, Деррида фокусирует внимание на том, что у Гуссерля переход – это скорее «совпадение» или «совмещение» (*Deckung*) [9, с. 157-158; 17, с. 199] невыразительного слоя смысла и выразительного слоя значения, а не их «смешение» (*Vermischung*).

Для Деррида *переход – это повторение интуитивного смысла в концептуальной форме*. Повторение имеет формальный характер. Однако «без такой формальности выражение не будет тем, чем оно является» [17, с. 200], т. е. не будет выполнять свою функцию. Следовательно, формальное повторение смещает интуитивный смысл.

По этой причине каждое выражение оказывается неполным по отношению к присутствию. Применяя терминологию Гуссерля из «Логических исследований I», можно сказать, что выражение – это, по сути, указание. Если выражение повторяет смысл в отсутствии объекта, то выражение становится указанием, иллюстрируя отсутствие данного объекта.

Таким образом, *Деррида подвергает критике позицию Гуссерля, который строго разводит выражение и указание. Хотя Гуссерль подчеркивает различие между выражением и указанием, Деррида убедительно доказывает, что выражение и указание используют одну и ту же форму*.

«Один и тот же феномен, – пишет Деррида, – может быть схвачен как выражение или как указание, т. е. как дискурсивный или не-дискурсивный знак в зависимости от интенционального опыта, который оживляет его. Этот функциональный характер описания сразу ставит нас перед еще большей трудностью. Обе функции могут быть переплетены или включены в одно и то же сцепление знаков, в одно и то же значение» [9, с. 32-33].

10

Делез, напротив, принимает понятие «выражение» Гуссерля, именуя смысл или ноэму «выраженными». Он поддерживает, что «Гуссерль раскрывает смысл как ноэму акта восприятия или как то, что выражено предложением» [4, с. 135]. Для Делеза именно в ядре ноэматического смысла возникает отношение между смыслом и объектом реальности.

Здесь четко видно различие между подходами Деррида и Делезом. Деррида акцентирует *опосредованный характер указания*: «в реальной коммуникации существующие знаки *указывают* на наличие других, которые вероятны и вызываются с помощью посредника» [9, с. 61]. Делез акцентирует *неопосредованный характер выражения* [4, с. 186].

Соответственно, для Деррида *повторяемая идеальность ноэмы важнее, чем ее результат* [9, с. 72-73]. Для Делеза, напротив: *хотя*

повторяемость (iteration) определяет нозму, результат, безусловно, важнее. Смысл, повторяемая форма – это всегда некий эффект [4, с. 70].

Таким образом, *Делез также оппонирует Гуссерлю, но с других позиций. Делез акцентирует расщепление и, тем самым, дуализм, выражения и того, что его вызывает как эффект. Делез отвергает феноменологию Гуссерля как «строгую науку о поверхностных эффектах» [4, с. 41].*

11

Гуссерль, – отмечает Делез, – не видит различия между причиной возникновения смысла и смыслом как эффектом или результатом. Также «нельзя согласиться с Гуссерлем, когда он заявляет, что “выражение” – лишь двойник с необходимостью имеющий то же содержание, как и то, что им выражено» [4, с. 169].

Поскольку «основание никогда не походит на то, что оно обосновывает» [4, с. 139], то и «смысл не является ни моделью, ни тенью, ни двойником выражающих его предложений [4, с. 169]. «Понятие смысла теряет четкость, когда мы смешиваем выражение с другими измерениями предложения, от которых мы пытались его отличить» [4, с. 138].

Принцип дифференциации между основанием и обосновываемым – главный принцип в философии Делеза и Деррида. У Делеза он подразумевает, что *основанием смысла является не-смысл. А у Деррида, на примере с выражением и указанием, он означает, что не-смысл замещает собой смысл, принимая его форму, либо выполняя его функцию.*

Тогда можно предложить две формулы экспликации данного принципа: для Делеза не-смысл – это непосредственно (потенциальный) смысл. Кроме того, *не-смысл отделяется от смысла. Для Деррида не-смысл является смыслом опосредованно. Кроме того, не-смысл соединяется со смыслом.*

12

Исследуя отношение между смыслом и не-смыслом, Делез и Деррида делают одинаковый жест: соотносят нозму Гуссерля с тем, что Леви-Стросс называет «плавающее означаемое» [4, с. 77; 15, с. 462]. Логика корреляции «плавающего означаемого» с «плавающим означающим» такова:

Означающее – это всегда *нехватка* или *избыток* по отношению к означаемому. Оно является одновременно и смыслом (*избыток*), и не-смыслом (*нехватка*). Для Делеза и Деррида данная корреляция оказывается не-равноценной. Однако специфику такой не-эквивалентности они понимают по-разному.

Рассматривая две серии (первая – означаемая; вторая – означающая), Делез говорит о едва заметных видоизменениях и смещениях в каждой серии» [4, с. 62-63] [10*]. «Каждая серия развивает систему знаков: иногда на основе *избытка*, иногда на основе *нехватки*» [4, с. 63]. С ним солидарен Деррида, хотя смещение проводит иначе [9, с. 29; 16, с. 136-138].

Таким образом, отношение между смыслом и не-смыслом (или отношение между означаемым и означающим) у Делеза определяется

«парадоксальным элементом» [4, с. 81, с. 97] а у Деррида «дополнением» или «неразрешимым элементом» [9, с. 116; 16, с. 212]. Принцип действия двух элементов аналогичен.

13

У Делеза «парадоксальный элемент одновременно является избытком и нехваткой, пустым местом и сверхштатным объектом, плавающим означающим и утопленным означаемым» [4, с. 97]. «Его функция состоит в том, чтобы пробегать разнородные серии, координировать их, заставлять резонировать и сходиться к одной точке» [4, с. 97].

«Поскольку парадоксальный элемент связан сразу с двумя сериями, он обладает двумя сторонами. Но эти стороны никогда не бывают в равновесии, не соединяются вместе, не сливаются, т. к. парадоксальный элемент всегда остается в неравновесии по отношению к самому себе» [4, с. 97].

Описывая функции, которые выполняют в философском дискурсе *pharmakon*, *difference*, *дополнение* и *след*, Деррида называет их неразрешимыми элементами по аналогии с неразрешимыми высказываниями Курта Геделя, которые логик вводит в 1931 г. в работе «О неразрешимых высказываниях в формально-логических системах» [11*].

Неразрешимости Деррида, с одной стороны, выступают как *избыток* концептуальных диад (или тотальности дискурса), а с другой стороны, как то, что не позволяет диадам (или их совокупности) обрести свою замкнутость, целостность, самотождественность, – т. е. как *нехватка*, репрезентирующая неполноту философского дискурса.

14

Для Делеза «исходная внутренняя связь между смыслом и не-смыслом, способ их со-присутствия определяет собой всю логику смысла» [4, с. 99]. При этом, главное, что *отношение между смыслом и не-смыслом у Делеза является внутренним, имманентным, а не взаимо-исключающим*.

«Допуская, что не-смысл высказывает свой собственный смысл, мы указываем на то специфическое отношение, которое существует между смыслом и не-смыслом, и которое не совпадает с отношением между истиной и ложью, т. е. его не следует понимать просто как отношение взаимо-исключения» [4, с. 99].

Для Делеза высказывание, имманентное смыслу, – это не логически абсурдное («квadrатура круга»), а парадоксальное. Парадокс есть присутствие не-смысла внутри смысла. В нем работает не логическое следование, основанное на принципе тождества, а скорее бесконечная циркуляция смысла и не-смысла.

Здесь Делез также четко отличает «не-смысл» (*non-sens*) от того, что он называет «а-смысл» (*a-sens*) и «под-смысл» (*sub-sens*) [см.: 4, с. 128]. «Под-смысл» (*sub-sens*) – это то, что *лишено* смысла. «А-смысл» (*a-sens*) – это то, что *уничтожает* смысл. «Не-смысл» (*non-sens*) – это то, что *дает* смысл, *наделяет* смыслом.

15

Достаточно очевидно, что смысл – это продукт или эффект не-смысла. «Смысл – это всегда *эффект*. Но эффект состоит не только в каузальном плане. <...> Он строго со-присутствует со своей причиной, соразмерен ей и определяет эту причину как имманентную, неотделимую от своих эффектов» [4, с. 102].

Соответственно, отношение между смыслом и не-смыслом Делез формулирует так: «Когда структурализм показывает, что смысл производится не-смыслом, а также его бесконечным смещением, – т. е., что смысл порождается расположением элементов, которые сами по себе не являются означающими, – то нам не нужно сравнивать это с философией абсурда ... ибо в философии абсурда не-смысл – это лишь нечто противоположное смыслу» [4, с. 103]

Делез понимает не-смысл иначе, чем философия абсурда. По мнению Делеза, «у не-смысла нет какого-то специфического смысла. Он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который он производит в избытке. Между ним и его продуктами никогда не бывает простого отношения исключения, к которому хотели бы их свести» [4, с. 103-104].

«Не-смысл – это то, что *не* имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл» [4, с. 104]. Именно «не-смысл обеспечивает *дар смысла*» [4, с. 101]. Отсюда «смысл – это не принцип и не первопричина, а продукт» [4, с. 104].

16

Итак, если не-смысл – это то, что *противоположно отсутствию* смысла, то мы должны квалифицировать не-смысл как *присутствие*. Действительно, Делез подчеркивает со-присутствие смысла и не-смысла, а точнее «присутствие не-смысла внутри смысла» [4, с. 102].

Данная дефиниция открывает нам удивительную черту мышления Делеза. Хотя философ использует «отрицание», когда он говорит, что «не-смысл – это то, что *не* имеет смысла» [4, с. 104], «такое отрицание больше не выражает ничего негативного, оно освобождает чистое выражение с его двумя неравными половинками» [4, с. 185].

Не-смысл – это не только присутствие, но и позитивность. Однако, будучи позитивными, смысл и не-смысл абсолютно не похожи друг на друга: между ними существует различие, причем *различие носит неформальный характер*. Эта неформальность имеет огромное значение для проекта Делеза, который суммирует его так:

«Смысл – это эффект или результат. <...> Смысл имеет две стороны, отвечающие двум не-симметричным сторонам парадоксального элемента: одна тяготеет к серии, заданной как означающая, другая – к серии, заданной как означаемая» [4, с. 115]. «Обе серии порождаются парадоксальным элементом – не-смыслом» [4, с. 116]. «Вот почему смысл – объект фундаментальных парадоксов, повторяющих фигуры не-смысла» [4, с. 116].

17

Позиция Деррида здесь кардинально иная. Анализируя смысл и значение, а также параллелизм между двумя полюсами оппозиции, предлагаемой Гуссерлем, Деррида интересуется элементом, который разделяет диаду. Таким парадоксальным элементом является «ничто» (*rien*) [9, с. 22].

Для Деррида парадоксальный элемент – это «дополнительное *ничто*, которое имеет трансцендентальный характер» [9, с. 24]. Такое *дополнение ничего не добавляет к элементам диады, но оно позволяет им коммуницировать друг с другом*. Дополнение ставит элементы в логическое отношение друг к другу, делая их, тем самым, коррелятивными.

Тот факт, что Деррида использует термин «ничто» для обозначения той же связи, которую Делез маркирует положительным термином, свидетельствует о том, что Деррида определяет не-смысл через отрицание (негацию). «Не-смысл – это то, что вводит смыслы в отношение друг к другу» [11, с. 314].

Дополнительное ничто, лакуна, пробел или промежуток (*espacement*) не существует ни «до», ни «после» серии, хотя именно он структурирует любую серию. Только благодаря лакуне, элементы серии (концептуальные диады или тотальность дискурса в целом) обретают свой смысл.

18

Деррида, подобно Делезу, не считает не-смысл логически абсурдным образованием [9, с. 128]. Например, выражение «квадратура круга», на первый взгляд, кажется абсурдным. Но на самом деле, оно поддается логической интерпретации, даже если оно не репрезентирует какой-либо объект.

Оно имеет смысл и может быть истолковано потому, что «смысл определяется на основании отношения к объекту» [9, с. 128]. «Это предложение имеет *смысл* только потому, что *другое содержание*, укладываемое в эту форму (*S есть P*), может дать нам знать и видеть объект» [9, с. 129].

Таким образом, – продолжает Деррида, – «“квадратный круг” – выражение, которое имеет смысл (*sinnvoll*), не имея возможного объекта; оно имеет смысл лишь постольку, поскольку его грамматическая форма допускает возможность отношения к объекту» [9, с. 129]. Именно грамматика определяет логические рамки высказывания.

Для Деррида, смысл – это способ отношения к объекту, выраженный в форме грамматики. Также смысл должен быть повторяем, т. е. воспроизводим в любом контексте (формуле, цитате). Повторяемость же маркирует отсутствие объекта здесь и сейчас. Поэтому смысл должен повторяться без интуиции объекта, т. е. в «неполноте объекта» [9, с. 118].

Это означает, что «любое выражение предполагает в самой своей структуре не-полноту» [9, с. 118]. Если не-смысл определяется посредством нехватки присутствия, то смысл – это то, что «выражается только в значении» [9, с. 50]. «Значение (*Bedeutung*) остается тому, кто говорит», «оно принадлежит сущности речи» [9, с. 51].

19

Далее Деррида показывает, что теория значения Гуссерля опирается на известную диаду означаемое – означающее. Именно «здесь проявляется странная структура дополнения» [9, с. 117]. Такое «дополнение на самом деле является различием (*differance*), которое расщепляет и откладывает присутствие» [9, с. 116].

«Дополнительное различие косвенно замещает присутствие, соответствующее своему изначальному отсутствию» [9, с. 116]. «Это понятие первичного дополнения предполагает не только неполноту присутствия (или, на языке Гуссерля, неполноту интуиции), оно означает функцию замещающего дополнения (*suppleance*)» [9, с. 117].

Здесь «дополнение» Деррида отличается от «парадоксального элемента» Делеза. Если «парадоксальный элемент» связывает два присутствия, то «дополнение» связывает присутствие и отсутствие. И еще: если «парадоксальный элемент» определяется как непосредственное расщепление между смыслом и не-смыслом, то «дополнение» определяется как опосредованное единство смысла и не-смысла.

Однако, несмотря на указанное различие между «парадоксальным элементом» Делеза и «дополнением» Деррида, у двух фигур также есть нечто общее, а именно, – темпоральность. Полагая, что «смысл имеет темпоральную природу» [9, с. 113], Деррида полностью солидарен с Делезом.

20

Темпоральное измерение смысла Деррида иллюстрирует на примере анализа «Картезианских размышлений» [2] и «Феноменологии внутреннего сознания времени» [3] Гуссерля. Ядро концепции времени Гуссерля образует приоритет «живого настоящего» (*lebendige Gegenwart*) или «теперь» (*jetzt*) [2, § 52; 9, с. 93].

По мнению Гуссерля, время может быть осмыслено только *вместе* с пространством. Точка-теперь, обозначающая момент настоящего, служит исходным пунктом для описания «уже-не-теперь» (прошлое) и «еще-не-теперь» (будущее). Схема «прошлое – настоящее – будущее» принимает вид линии, протяжения, пространственного объекта.

С одной стороны, «описание Гуссерля прекрасно адаптировано к исконным модификациям этого нередуцируемого протяжения» [9, с. 84]. У Гуссерля ни одна точка не может быть отделена от этого протяжения» [9, с. 84]. С другой стороны, «это протяжение описывается на основании самоидентичности *теперь* как точки-источника» [9, с. 84].

Теперь – это присутствие (здесь и сейчас), а прошлое и будущее – отсутствие. Присутствие дано восприятию, отсутствие – нет. Но поскольку прошлое и будущее выводятся из *теперь*, то ретенция (мысленное удержание) прошлого и протенция (предвосхищение) будущего также служат компонентами протяженности времени.

21

Хотя Гуссерль говорит, что ретенция – это восприятие, он также подчеркивает, что «восприятие и не-восприятие непрерывно переходят друг

в друга» [3, § 16; 9, с. 84]. Переход восприятия в не-восприятие аналогичен переходу настоящего момента в прошлое, а затем – в будущее.

С точки зрения Деррида, то, что Гуссерль называет «ретенцией не-восприятия», на самом деле подразумевает, что в момент настоящего, или как говорит немецкий философ, «в мгновение ока» (*im selben Augenblick*) любая ретенция опирается не на присутствие, а на отсутствие.

Последнее связано с тем, что ретенция содержит в себе нечто повторяемое, но при этом не-наличное. «Идеальность формы самого присутствия предполагает, что оно бесконечно повторяемо, что его *возвращение* как возвращение того же самого, неизбежно происходит *ad infinitum* и вписывается в само присутствие» [9, с. 91].

Повторяемость ретенции, – т. е. «возможность повторения в ее наиболее общей форме», – есть, по Деррида, «конституция следа в самом широком смысле» [9, с. 91]. След – это отсутствие, которое имплицитно заключено в присутствии. След есть прошлое и будущее, которое потенциально содержится в настоящем.

А поскольку след, – резюмирует Деррида, – необходимо вписан в присутствие, то не существует того «радикального различия», которое Гуссерль проводит между очевидным и не-очевидным, восприятием и не-восприятием, присутствием и не-присутствием. Скорее, «оно является различием между двумя модификациями не-восприятия» [9, с. 89].

22

Различие между присутствием и не-присутствием следа, подразумевает, по мнению Деррида, что живое настоящее не является простым, точечным, атомарным образованием. Это различие расщепляет «живое настоящее», «мешает нам говорить о самождественности настоящего» [9, с. 86].

Если настоящее содержит в себе след прошлого, то оно не тождественно самому себе и «содержит две явно несовместимые возможности» [9, с. 90], ибо «присутствие настоящего мыслится как возникающее из *складки (le pli)* возвращения, из движения повторения, а не наоборот» [9, с. 92].

Но мы не замечаем такого различия. Оно не воспринимается и потому маркируется как «то же самое». А поскольку различие между следом и присутствием – это, по сути, *то же самое*, то складка понимается Деррида как сложение, включение, контаминация. Здесь не-присутствие изначально включено (*a-comp-ris*), вложено в присутствие.

Не-присутствие имплицировано (*im-plic-ue*) в присутствие. Не-присутствие складывается (свертывается) в присутствие. Поэтому складка всегда уже оказывается дублированной (*du-plic-ate*). *Складка есть узел, связывающий присутствие и не-присутствие в точке, которая формально не существует.*

23

Складка (*le pli*) – это не синтез, а сплетение гетерогенных элементов [11, с. 312-315]. В отличие от гегелевского синтеза, который «снимает» различие

элементов, складка сохраняет их антиномию. В ранних работах, говоря о таком неразрешимом сплетении, Деррида использует фигуру «хиазма» [12*].

«Форма хиазма, X (икса), – признает Деррида в «Позициях», – интересует меня не только как символ неизвестного, но и потому, что в этой форме присутствует подобие развилки ... которая, более того, неравномерна: один ее конец длиннее другого. Это – фигура „двойного жеста“, пересечения» [15, с. 112].

В своих поздних эссе Деррида вместо хиазма использует понятие «не-место» (*non-lieu*) [13*]. Таким «не-местом», по его мнению, является «хора» Платона [см.: 16, с. 204; 18, с. 149] [14*]. Деррида иногда также использует термин «полу-место» (*mi-lieu*) [см.: 16, с. 171; 22, с. 116] [15*].

Поскольку Деррида, в данном контексте, говорит о «посреднике» [9, с. 100], то мы должны охарактеризовать его «не-место» (*non-lieu*) как «полу-место» (*mi-lieu*) [16, с. 159, прим. 1] [*16], которое связывает присутствие и не-присутствие в один узел [17*]. Это позволит нам увидеть еще одну точку пересечения проектов Деррида и Делеза.

24

Делез также использует понятие складки (*le pli*), характеризуя ее двояко: и как «не-место» (*non-lieu*), и как «полу-место» (*mi-lieu*). Однако складка Делеза – это не хиазм. Для Делеза, складка – это нечто, напоминающее ленту Мёбиуса. Она различает и различается одновременно.

Именно складка наиболее полно и адекватно репрезентирует сложное отношение смысла и не-смысла. «Только разрывая круг, раскладывая (*de-pliant*) и развертывая его наподобие ленты Мёбиуса, мы обнаруживаем отношение смысла как таковое» [4, с. 39]. Эту операцию раскладывания Делез сравнивает с изготовлением кошелька Фортуната.

Образ кошелька Фортуната Делез заимствует из сказки «Алиса в стране чудес» Льюиса Кэрролла: «Кошелек Фортуната, сделанный в виде кольца Мёбиуса составлен из *неправильно* сшитых носовых платков так, что его внешняя поверхность плавно переходит во внутреннюю <...> где то, что снаружи, оказывается внутри, и наоборот» [4, с. 28].

Если кошелек сделан *правильно*, то платки сшиваются так, что он образует единое целое, а здесь платки сшиты *неправильно*: изнанка сшита с наружной стороной, поверхности постоянно переходят друг в друга и не образуют вместительное целое. Эти две поверхности дублированы (*duPLICATE*), разделены.

«Таковы свойства кольца Мёбиуса. Неразрывность изнаночной и лицевой сторон смещает все уровни глубины» [4, с. 28]. Эта парадоксальная фигура, – подчеркивает Делез, – также определяет время. Она показывает, как одно перетекает в другое, оставаясь при этом «тем же самым».

25

Подобно Деррида, Делез описывает время не в терминах «настоящего», а в терминах складки. Данный жест Делез заимствует из античной философии. «Уклонение (*esquier*) от настоящего» [4, с. 218] происходит двумя путями,

которые формируют две альтернативные модели времени: «Хронос» и «Эон».

«Есть два противоположных прочтения времени – время Хроноса и время Эона. Согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. <...> Лишь настоящее наполняет время, а прошлое и будущее – два измерения, относительные к настоящему. <...> Настоящее *сплетает* и охватывает прошлое и будущее [4, с. 218].

«Согласно Эону, только прошлое и будущее присущи времени или содержатся во времени. Вместо настоящего, вбирающего в себя прошлое и будущее, здесь прошлое и будущее делят между собой каждый момент настоящего, дробя его до бесконечности ... в обоих направлениях сразу» [4, с. 219].

Из-за этого бесконечного дробления настоящего, мгновение «теперь» не может быть идентифицировано с каким-либо настоящим. Мгновение, тогда, есть либо везде, либо нигде. Это – *atopon*, «то, что лишено места» [4, с. 221]. Эон разрывает ленту Мёбиуса и «простирается по прямой линии в обоих смыслах направлениях» [4, с. 220].

26

Итак, две фигуры – не-место и полу-место – имеют различный онтологический статус. Не-место Делеза – это *становление*, а полу-место Деррида – это то, что *по ту сторону бытия* [*18]. Обе фигуры соотносятся с бытием. Данная связь отсылает нас к известной (со времен Дунса Скота) проблематике унивокальности и экивокальности бытия.

Для Делеза, Эон – это чистый инфинитив, глагол «быть» [4, с. 241] [19*]. «Унивокальность (единоголосие) бытия» [4, с. 235-239; 5, с. 53-55] означает «единое», «однозначное» (*uni*) «высказывание» (*vox*) бытия. Здесь провозглашаемое, манифестируемое бытие тождественно голосу самого бытия.

«Единоголосие бытия означает, что Бытие – это Голос, который говорит, и говорит обо всем в одном и том же *смысле*. То, о чем говорится, – вовсе не одно и то же, но Бытие одно и то же для всего, о чем оно говорит» [4, с. 238]. «Единоголосие означает, что происходящее и проговариваемое – одно и то же» [4, с. 238].

Еще Витгенштейн писал о том, что «границы нашего мира есть границы нашего языка». Аналогично рассуждает Делез, для которого проблема бытия тесно связана с проблемой языка. «Единоголосие бытия означает тождество ноэматического атрибута и лингвистически выражаемого – событие и смысл» [4, с. 238].

27

Для Делеза, глагол есть, буквально, *голос*. Глагол – это, прежде всего, глагол *быть*. Инфинитив означает «быть», «существовать», «присутствовать». Бытие – это место существования, становления, события [20*]. «Унивокальность бытия» означает «становление бытия» в его едином и непосредственном высказывании самого себя.

Однако, голос, по мнению Делеза, не может быть «медиумом» или «посредником». Любая медиация вводит эquivoальность (многоголосие или многозначность). Поэтому только безмолвие делает возможной «непосредственную коммуникацию» [4, с. 186]. Безмолвие тождественно внутреннему размышлению или созерцанию.

Как ни парадоксально это звучит, но у Делеза «глагол молчит» [4, с. 316] [21*]. Глагол – это *локвендум* (*loquendum*), т. е. *молва* (говорение) и *безмолвие* (тишина) одновременно. Делез называет локвендум «словом-бумажником» или, как Льюис Кэррол, «словом-портмоне» (*portmanteau-word*), т. е. словом, объединяющим два других слова без грамматической связи [см.: 4, с. 67-74] [22*].

Локвендум эксплицирует парадокс голоса: «голос располагает отношениями языка, не обладая его условием; он ждет *события*, которое превратит его в язык; это уже не шум, но еще не язык» [4, с. 255]. Голосу нужно событие, которое придает ему смысл, превращая звук в речь, материю – в идею.

28

«Парадоксальный элемент» Делеза, как отмечено выше, функционирует между двумя присутствиями или позитивностями. Также он пребывает между двумя типами звуков: шумом (бесформенным, хаотическим, алогическим) и языком (оформленным, упорядоченным, логическим).

Делез сопоставляет шум и смерть. Он различает «два лика смерти: безличную смерть и личный акт» [4, с. 207; 5, с. 144-145]. С одной стороны, смерть – это личный акт. Смерть персональна: *я умираю*. Она заставляет меня страдать, кричать, плакать, стонать, издавать какие-либо звуки. С другой стороны, смерть безлична: *они умирают*. Это смерть других. Она безмолвна. Такое безмолвие – мертвое пространство, где нет ни звука, ни шума, ни речи.

Это пространство – не-место. И всё же смерть другого есть подлинное событие. Здесь «смерть обращается против смерти», чтобы дать избыток жизни. Пока мы помним о другом – он живет в нас. Он продолжает свою жизнь в нашем сердце, памяти, душе. «Другой аспект смерти, странно безличный ... есть источник настоящего вопроса» [5, с. 144-145].

29

У Делеза голос (как опыт бытия) и вопрос (как фигура языка) имеют принципиально важное онтологическое измерение. Это особенно заметно в экзистенциальной ситуации – на грани жизни и смерти. Ярким примером настоящего вопроса – *вопроса жизни и смерти* – является полицейский допрос [см.: 5, с. 240-243].

На допросе мне полисмен задает вопросы. По отношению к нему, – признает Делез, – я бессилён. Если я возмущенно скажу: «кто вы такой, чтобы задавать вопросы?», он резко ответит, причиняя мне боль: «вопросы здесь задаю я!». Даже если я невиновен, полисмен всё равно требует (императив): «отвечай на вопрос!».

Для Делеза полицейский допрос – это опыт, испытание (*une epreuve*). Он может быть индивидуальным или коллективным, приватным или публичным. Однако, главное, что вопрос тесно связан (1) с задачей, которую он выполняет, и (2) с властью или социальной инстанцией, которую он выражает [см.: 5, с. 243].

«Вопросы – это императивы, или точнее, *вопросы выражают связь задач с императивами, из которых они вытекают*» [5, с. 243]. «Следует ли для выявления императивной природы вопросов привести пример полиции? Да, ибо там полисмен скажет: “вопросы здесь задаю я!”, но на самом деле устами своего палача говорит распавшееся “я” допрашиваемого» [5, с. 243].

30

«Необходимо напомнить, – пишет Делез, – в какой степени комплекс *вопрос – задача* является достижением современного мышления на основе онтологии» [5, с. 240]. «Этот комплекс уже не рассматривается как выражающий временное, субъективное состояние репрезентации знания, а становится интенциональностью бытия по-преимуществу, или единственной инстанцией, которой бытие отвечает» [5, с. 240].

Сегодня «такая концепция вопроса движет как произведением искусства, так и философским мышлением» [5, с. 240]. «Тот факт, что роман, начиная с Джойса, обретает совершенно новый язык на манер “Анкеты” или “Допроса”, представляя проблематичные события и персонажи ... конечно, не есть применение метода сомнения или знак современного скептицизма; скорее, это открытие вопроса как трансцендентального горизонта, который сущностным образом принадлежит людям, вещам, событиям» [5, с. 240].

Почему вопрос претерпевает серьезную метаморфозу? Чтобы это понять, «нужно сопоставить классическую картину мышления с другим образом, навеянным сегодняшним возрождением онтологии» [5, с. 241]. «Ведь от Платона до пост-кантианцев, философия определяет движение мышления как переход от гипотетического к аподиктическому» [5, с. 241], а сейчас она отвергает подобный жест и обращается к вопросу.

Если мы скажем, что движение идет не от гипотетического к аподиктическому, а от проблематичного к вопросу, то, на первый взгляд, покажется, что различие невелико. Но эти формулировки разделены пропастью. «Проблематичное по своей природе отличается от гипотетического, а тематическое не совпадает с тематическим» [5, с. 243].

«Есть большая разница между аподиктической инстанцией и инстанцией-вопросом, т. к. речь идет о двух формах императивов, несопоставимых ни в каком отношении» [5, с. 243]. «Задачи вытекают из императивов ... предстающих в качестве вопросов. Вот почему задачи неотделимы от выносящей решение власти» [5, с. 243].

31

Итак, в концепции Делеза голос и вопрос связаны с императивом. Деррида разделяет эту позицию, но толкует голос совершенно иначе. Если делезовский голос – это голос «я», то дерридианский голос – это голос

«другого». Делеза интересует «я». Деррида, напротив, сосредоточен на «другом».

Свою мысль Деррида проясняет на примере анализа теории языка Гуссерля. Согласно Гуссерлю, язык – это прозрачное средство выражения мысли. Он должен быть предельно четким, ясным и лаконичным. Однозначность языка – идеал научного мышления. Язык должен избегать экивоков и двусмысленностей.

Между тем, здесь возникает проблема. С одной стороны, философ заботится о точности выражения. Поэтому «Гуссерль взывает к императиву однозначности» [8, с. 130]. Но, с другой стороны, «многозначность не случайна, а неизбежна и не может быть удалена из языка искусственным приспособлением или соглашением» [8, с. 131].

Требование однозначности – это императив чистоты и идеальности смысла. Однозначный язык «пронесит свою идеальную идентичность через все культурное становление» [8, с. 132]. Однозначность делает возможной чистую историю как передачу и собирание смысла. «Требование однозначности, сформулированное Гуссерлем ... есть редуцирование эмпирической истории до истории чистой» [8, с. 132-133].

Однако в силу природной многозначности языка, данная идея изначально обречена на провал. «Эту редукцию приходится бесконечно начинать заново, т. к. язык не может спрятаться под эгидой однозначности» [8, с. 133]. Соответственно, *двусмысленность не может быть извлечена из языка без разрушения последнего.*

32

Проблема полисемантической языка здесь представлена двумя точками зрения. Первую позицию занимает Гуссерль, считая, что однозначность – залог адекватного изложения мысли и верного понимания. Многозначность, путаница и «двусмысленность – путь ко всем философским извращениям» [8, с. 130].

Другую позицию занимает Джойс, считая, что двусмысленность – позитивное свойство языка, способствующее развитию и обогащению его ресурсов. Подчеркивая, что «двусмысленность – родимое пятно всякой культуры» [8, с. 135], Джойс использует многообразие оттенков смысла для полноты творческого выражения.

Иначе говоря, «если Гуссерль намерен «редуцировать или методически обеднить эмпирический язык вплоть до непосредственной прозрачности его однозначных и непереводаемых элементов» [8, с. 134] [23*], то Джойс, напротив, «воспроизводит, мобилизует и вавилонизирует асимптотическую тотальность двусмысленного» [10, с. 364].

Джойс «делает это своей темой и одновременно своей операцией. <...> Он пытается обнажить мощнейший пласт значений, погребенных в каждом силлабическом фрагменте, расщепляя каждый атом письма, чтобы перегрузить бессознательное всей человеческой памятью: мифологиями, религиями, философией, науками, психоанализом, литературами» [10, с. 364].

«Эта операция, – резюмирует Деррида, – деконструирует иерархию, которая в том или ином смысле подчиняет все категории какой-либо одной. Эта обобщенная двусмысленность не переводит один язык на другой, исходя из ядер общего для них смысла. Она говорит на нескольких языках разом» [10, с. 364].

33

Деррида не случайно акцентирует парадоксальность, многозначность, гетерогенность языка. Поле языка не есть замкнутое, однородное, самождественное целое. Оно вступает в коммуникацию с обществом, отсылает к различным культурам, традициям, нациям, религиям. Язык всегда находится на перекрестке миров.

Даже в рамках лингвистических дисциплин – семиотики, семантики, прагматики – *язык определяется отношением к другому*. Означаемое соотносится с означающим, выражение – с указанием, денотат – с коннотатом. Почему же язык детерминирован таким отношением? На этот вопрос Деррида дает прозрачный ответ.

В силу своей повторяемости язык должен быть, с одной стороны, тождественным, однозначным, унивокальным, а с другой стороны, отсылать к чему-то иному – к чему-то не-наличному, не присутствующему здесь и сейчас, находящемуся по ту сторону бытия, – и, тем самым, должен быть не-тождественным, многозначным, эквивокальным.

Любой писатель или философ говорит на нескольких языках сразу, ибо один фрагмент может содержать греческие, латинские, французские, английские слова. Сегодня научный или художественный текст *a priori* мульти-язычен. Множество, предшествующее единству, – вот парадоксальная формула языка.

Особенно это касается глагола как выразителя сущности языка. Глагол – не просто действие, а способ реализации языка. *Здесь раскрывается еще одна точка преломления проектов Деррида и Делеза. Хотя для обоих именно глагол определяет язык, у Деррида глагол, или голос, всегда адресован иному.*

34

Деррида, равно как и Делез, обнаруживает «голос, который хранит молчание» [см.: 9, с. 94-115] [24*]. Анализируя теорию языка Гуссерля, Деррида фокусирует внимание на том, что немецкий философ называет «абсолютным безмолвием само-отношения» [9, с. 93]. Для Гуссерля, как и для Делеза, это внутренний диалог мыслителя с самим собой [25*].

Опыт само-отношения – это, по сути, опыт складки. Когда я мысленно говорю с собой, то я не произношу ничего вслух. Я не осуществляю вокализацию, и потому, само-отношение содержится в голосе, который хранит безмолвие. Если я говорю себе: «Ты не прав, ты не должен так поступать», – то это ложная коммуникация [9, с. 94].

Здесь субъект не выходит за пределы самого себя. Значение принадлежит только ему. Данная форма само-отношения является идеальной. «Любая другая форма само-отношения должна либо переживать то, что лежит

за сферой *собственности* (*eigentlichkeit*), либо предшествовать любой претензии на универсальность» [9, с. 105].

Однако, – отмечает Деррида, – даже в таком случае всегда есть некто «другой во мне, который говорит со мной». Если кто-то говорит, значит – кто-то слушает. Тогда «само-отношение, взятое как осуществление голоса, предполагает, что чистое различие разделяет само-присутствие» [9, с. 109].

35

Для Гуссерля, «голос, который хранит молчание» есть маркер тождества субъекта с самим собой. Однако, как показывает Деррида, такое тождество конституируется различием. Лишь благодаря различию появляется субъект, дифференцируемый от объекта, и, соответственно, «я» как агент действия или мышления.

«В этом чистом различии коренится возможность того, что, как мы полагаем, мы можем исключить из само-отношения: пространство, внешний мир, тело и т. д. Но как только мы допустили, что само-отношение есть условие само-присутствия, то никакая трансцендентальная редукция уже не возможна» [9, с. 109].

Здесь позиция Деррида пересекается с Делезом. Как сказано выше, главный принцип мышления Делеза – непосредственный дуализм. Различие конституирует не только мир, но и «я». Именно различие задает язык, коммуникацию, мышление, репрезентацию. Однако, вместе с тождеством и различием, также появляется «среднее звено» – аналогия.

Исследуя аналогию, Деррида расходится как с Гуссерлем, так и Делезом. Могу ли я, – спрашивает Деррида, – перенести свой опыт на другого? Насколько оправдана такая редукция. Будет ли это истинная презентация опыта другого или же просто репрезентация моего собственного опыта?

36

Действительно, я никогда не буду иметь представление о внутренней жизни другого, а только репрезентацию. Или, – как пишет Гуссерль в Пятом «Картезианском размышлении», – *никогда Gegenwartigung, но только Vergegenwartigung*. Даже если «другой» есть во мне, и даже если он такой, как я, то я могу иметь *только репрезентацию* этого «другого».

Таким образом, если «другой» говорит со мной внутри меня, то его голос хранит безмолвие. Другой не-наличен, не присутствует как таковой. Он *по ту сторону бытия*. А значит – он мертв. Но его не-присутствие есть залог моего присутствия, моего мышления, моей рефлексии.

Здесь мы вновь возвращаемся к онтологии. След как форма не-присутствия есть то, что конституирует само присутствие. Благодаря отсутствию, язык репрезентирует присутствие, а сознание – себя (как само-сознание) или чистую идеальность. Отсылка к иному позволяет субъекту или объекту стать мыслимой, определяемой, тематизируемой фигурой.

Для Деррида, опыт голоса – это опыт смерти. Мое присутствие, мое сознание и мой голос возможны только благодаря отсутствию, смерти и безмолвию другого. Поэтому любой «голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым» [9, с. 134].

Моя смерть, – пишет Деррида, – имеет смысл только тогда, когда есть понятие «я», репрезентирующее меня как субъекта, присутствующего здесь и сейчас. «Отношение к моей смерти (к моему исчезновению вообще) таится в этом определении бытия как присутствия, идеальности, абсолютной возможности повторения» [9, с. 74-75].

«Если возможность моего исчезновения вообще должна быть так или иначе пережита, чтобы возникли отношения с присутствием вообще, то мы не можем больше говорить, что опыт возможности моего абсолютного исчезновения (моей смерти) влияет на меня, происходит с формулой “я есть” и изменяет субъект» [9, с. 75].

«Я есть, переживаемое только как я есть настоящий, само предпосылает отношение к присутствию вообще, к бытию как присутствию. Явление я для самого себя как я есть служит, тогда отношением к своему возможному исчезновению. Следовательно, я есть, по существу, означает я смертен. Я бессмертен – невозможное утверждение» [9, с. 75].

«Утверждение я есть тот, кто я есть является признанием смертного. Движение, которое ведет от я есть к определению моего бытия как *res cogitans* (а, значит, как бессмертия), – это движение, которым утаиваются подлинное присутствие и идеальность в каждом присутствии и идеальности, которые оно делает возможным» [9, с. 75].

Фактически, опыт голоса у Деррида в «Голосе и феномене» [9, с. 97-98], существенно отличается от опыта голоса у Делеза в «Различии и повторении» [5, с. 240-243]. Вместо вопроса, исходящего от другого (полисмена), как это было у Делеза, у Деррида речь идет о вопросе, исходящего от самого «я».

Опыт голоса у Деррида – это вопрос, который «я» адресует самому себе. Однако это не просто внутренний монолог «я». Если я поступаю неправильно и говорю себе: «Ты, не прав, ты не должен так поступать» [9, с. 97], то я обращаюсь к себе как второму лицу (местоимение «ты»), которого я виню и призываю к раскаянию.

Тогда я действительно становлюсь другим. Как некий другой человек, которого здесь нет, я начинаю задавать вопрос себе: «Почему ты так поступил?». И как на допросе в полиции, когда другой ставит передо мной этот вопрос, я вновь оказываюсь *бессилен*. Я пойман. Я не знаю, как ответить на данный вопрос.

Опыт голоса у Деррида – это опыт совести. Само-вопрошание для Деррида – это также испытание (*une epreuve*). Голос совести призывает «я» к осознанию себя виновным, т. е. не таким, каким я есть в идеале. Данный голос эксплицирует внутренний раскол моей души, разделение, нетождественность моего «я».

Итак, завершая сравнительный анализ двух проектов, можно заключить, что точка диффракции между Деррида и Делезом наблюдается в

четырёх ключевых моментах, а также в связанных с ними теоретических нюансах, которые играют важную роль в системах Деррида и Делеза.

Первая точка диффракции – симулякр, репрезентирующий фигуру девиации, отклонения от нормы, модели, истины, образца. Преломление заключается в том, что Деррида интересуется *форма* симулякра, а Делеза – *явление* симулякра. Соответственно, у Делеза симулякр – часть онтологии, у Деррида – симулякр выходит за ее рамки.

Вторая точка диффракции – дистинкция между различием (Делез) и контаминацией (Деррида). Для Делеза отношение между элементами имеет формат непосредственного дуализма. Для Деррида отношение между элементами принимает вид опосредованного единства.

Преломление состоит в квалификации элементов. Дуализм Делеза конституирует два присутствия, или две позитивности. Единство Деррида конституирует присутствие и отсутствие, позитивное и негативное. Соответственно, в философии Делеза превалирует утверждение, а в проекте Деррида – отрицание.

Третья точка диффракции – оппозиция между «парадоксальным элементом» Делеза и «дополнением» Деррида». Данная оппозиция преломляется в проблематике смысла. У Деррида связь смысла и не-смысла образует «полу-место», т. е. (пересекающийся) «хиазм», «смещенное поле». У Делеза, – «не-место», т. е. (непересекающаяся) «складка», «поверхность».

Четвертая точка диффракции – оппозиция между вопросом, который «я» ставит себе» (Деррида), и вопросом, который ставит перед «я» другой (Делез). Преломление состоит в том, что «само-вопрошание я» у Деррида обусловлено совестью, а «вопрошание я кем-то другим» (полицейский допрос) у Делеза инициировано властью.

Однако, по сути, детальный анализ логики вопрошания показывает, что у Делеза вопрос, исходящий от «другого» (полисмена), – это вопрос, звучащий со стороны самого «я». А у Деррида, напротив, вопрос, адресованный «я» самому себе, – это, вопрос, исходящий от «другого».

Примечания

1*. В «Логике смысла» Делез также пишет, что симулякр «*является* не больше и не меньше, и в то же время (*en tete temps*), *становится* больше и меньше». Это различие между *является* и *становится* ясно показывает, что симулякр существует не *феноменально*, а *процессуально*.

2*. «Мотив Платона сводится к вопросу о том, что именно обеспечивает триумф копий над симулякрами. Это – проблема подавления симулякров, удержания их на глубине, предохранения от всплывания их на поверхность» [6, с. 229]. Сегодня же «симулякр разрывает свои узы и поднимается к поверхности, утверждая свою подавленную власть, власть фантазма» [6, с. 233].

3*. Когда Делез говорит о выходе симулякров на поверхность, как если бы они были в пещере [6, с. 236], то он апеллирует не только к известному

«мифу о пещере», но также тонко замечает, что «переворачивание платонизма» состоит в особой «философской археологии».

Аналогичным образом рассуждает Деррида, когда в «Фармации Платона» определяет «переворачивание платонизма» как «извлечение на свет ... понятийных памятников, созданных Платоном» [16, с. 133-134].

Здесь также можно вспомнить о близости проектов Делеза и Фуко. «Логика смысла» Делез рассматривал как продолжение «Слов и вещей» Фуко. Описывая «двойное мышление», необходимое для преодоления платонизма, Делез часто использует слово «археология», намекая на «археологию гуманитарных наук» [4, с. 62].

Интересно, что Деррида постоянно использует понятие «архив». «Архив» – один из ключевых терминов Деррида как в ранних текстах («Голос и феномен» [9, с. 26], «Фармация Платона» [16, с. 132, с. 135]), так и в поздних произведениях («Архивная лихорадка» [20]).

4*. Предельно полную и сжатую характеристику фармакона Деррида дает в следующем пассаже: «*Pharmakon* таит в себе сговор противоположных значений» [16, с. 158] «Выдавая себя за лекарство, он может превращаться в яд, или, напротив, выдавая себя за яд, может оказаться лекарством» [16, с. 158].

«Сущность *pharmakon*'а состоит в том, что он не имеет устойчивой сущности, у него нет “собственного” качества, он не есть *субстанция* в каком-либо смысле (физическом или метафизическом, химическом или алхимическом). *Pharmakon* не обладает идеальной тождественностью. Он является *ан-эйдетическим*, и, в первую очередь, потому, что он не является моно-эйдетическим (в том смысле, в каком “Федон” говорит об *eidōs* 'e как о чем-то простом, *monēides*) [16, с. 158].

«*Pharmakon* не является чем-то простым. Но в то же время это не что-то составное ... *syntheton*, причастное к нескольким простым сущностям» [16, с. 158]. «Скорее, это *среда*, в которой осуществляется сама дифференциация, как и оппозиция между *eidōs* 'om и его иным» [16, с. 158].

«Эта *среда* аналогична тому, что позже, в соответствии с философским решением, будет закреплено за трансцендентальным воображением ... которое не может быть однозначно возведено ни к чувственному, ни к умопостигаемому, ни к пассивности, ни к активности» [16, с. 158].

5*. Для Деррида переворачивание платонизма – это не отказ от метафизики, а создание нового (гетерологического) типа мышления, где *logos* и его Иное (*l'Autre*), – т. е. метафизическое и не-метафизическое – коммуницируют между собой. В метафизике такое Иное (по структурным причинам) принимает вид симулякра.

6*. «Эта среда представляет собой не унитарное образование, или гомогенное единство, но дифференциальную матрицу, т. е. гетерогенное единство» [23, с. 45].

7*. «Сегодня, – пишет Деррида, – мы живем в канун платонизма. <...> В этом пункте *philosophia*, *episteme* вовсе не “переворачиваются”, им не “отказано”, они не “усмиряются” ... всё совсем наоборот. В соответствии с

отношением, которое философия называет *симулякром*, они принимаются такими, какими они есть, и, в то же время, они смещаются в совсем иное пространство» [16, с. 134].

8*. «Что же все-таки это означает “перевернуть платонизм”? Ведь именно таким образом Ницше определял задачу философии будущего. Эта формула должна быть связана с упразднением мира сущности и мира видимости» [6, с. 225].

9*. Ориентация на Иное (*l'Autre*), проводимая гетерологией Деррида, отчасти свойственна и Делезу. По мнению Делеза, «если всё же допустить, что симулякр имеет модель, то он будет моделью иного рода, моделью Иного (*l'Autre*), из которой проистекают симулякры, вмещающая в себя отсутствие сходства» [6, с. 230].

10*. «Термины каждой серии постоянно смещаются относительно терминов другой серии. Между ними имеет место принципиальное несовпадение. Смещение или несовпадение – отнюдь не маскировка, скрывающая сходство серий под слоем вторичных вариаций. Напротив, смещение является как раз изначальной вариацией, без которой ни одна серия не открывается в другую» [4, с. 63].

11*. «Неразрешимое высказывание, как доказал Гедель в 1931 г., иллюстрирует: в системе аксиом, которые управляют набором предложений, есть высказывание, которое не является аналитическим или дедуктивным следствием этих аксиом, и в то же время оно не противоречит им, не являясь по отношению к ним ни истинным, ни ложным. *Tertium datur*, без синтеза» [11, с. 272].

12*. Как известно, большой X – это двойная вязь, которой демиург Платона перевязал тождественное и иное.

13*. Платоновскую диалектику «места» и «не-места», как фигур, репрезентирующих логос и симулякр, Деррида обсуждает в эссе «Береговые линии» и «Хора» [22, с. 181; 18, с. 160-162]. В «Хоре» эта диалектика раскрывается на примере фармакона и самой хоры [18, с. 161].

14*. Деррида связывает непостижимый X с *хорой как таковой*: «да, с *хорой как таковой*, если мы говорим об этом X, который или которая не должны иметь никакого собственного определения – чувственного или умопостигаемого, материального или формального, – а, следовательно, никакой самотождественности» [18, с. 149].

15*. В английском издании эссе «Хора» переводчик Томас Дюто, делает чрезвычайно важную, на мой взгляд, ремарку о том, что понятие «среда» в философии Деррида соотносится с понятием «полу-место». Их омонимия во французском языке позволяет Деррида играть на двух смыслах. В русском переводе текста, к сожалению, данный акцент опущен.

См.: «In the space of so called natural, spontaneous, living memory, the originally would be better preserved. <...> Effacement would be the figure for the *middle* [*milieu*; Derrida plays on this word with its suggestion of ‘*half-way place*’, something that is only *half-place*; *mi-lieu*. – Tr.] both for space and for time» [21, с. 74].

Ср.: «В подобном пространстве так называемой природной, спонтанной, живой памяти, первоисток мог бы сохраняться лучше. <...> А неопределенность выступала бы как категория *среды* одновременно для пространства и для времени» [18, с. 116].

16*. Ср., например: «У фармакона ... нет ни глубины, ни основания, ни какого-то предельного места» [16, с. 161]. «*Mi-lieu* элемент всегда будет аналогичен элементу смеси» [16, с. 158].

17*. Понятие «не-место» также применяет Фуко, хотя придает ему другой смысл, чем Делез и Деррида [см.: 19; 24]. Перекрестное и, в то же время, различное использование одних и тех же терминов – одна из главных особенностей современной французской мысли.

18*. О различии между «не-местом» и «полу-местом» см. прекрасную статью Френсиса Вольфа «Трио: Делез, Деррида, Фуко – историки платонизма» [25, с. 245].

19*. Деррида также обсуждает проблематику инфинитива, но апеллирует не к античной традиции, а к Хайдеггеру, для которого «быть – это первое и последнее слово, противостоящее деконструкции языка» [см.: 9, с. 99; 12, с. 230-240; 13, с. 139-140, прим. 13].

20*. «Событие является тем, что может быть выражено предложением. <...> Событие также содержится в особом элементе предложения – в *глаголе*, в инфинитивной форме глагола» [4, с. 282]. «В свете сложных связей между выражением и выраженным, между глаголом, как он проявляется в языке, и глаголом, как он обитает в бытии, нам нужно понять инфинитив, когда он еще не втянут в игру грамматических определений, т. е. – инфинитив, свободный не только от всех лиц, но и от всех времен, от всякого наклонения и залога. Таков нейтральный инфинитив чистого события ... Эона, представляющий сверх-пропозициональный аспект любого возможного предложения или совокупность онтологических проблем и вопросов, соответствующих языку» [4, с. 282].

21*. «Говорение в полном смысле этого слова предполагает глагол и проходит через глагол. <...> Глагол – это *вербальное представление* [бытия] во всей его полноте. <...> Однако глагол молчит» [4, с. 316].

22*. Характеризуя слово-портмоне, Делез сравнивает его с объектом X, или *проблематичным* объектом: «Заблуждением будет говорить, что подобное слово имеет два смысла; на самом деле оно иного порядка, нежели имеющие смысл слова. Оно является не-смыслом, который оживляет, по крайней мере, две серии и наделяет их смыслом, циркулируя в них. Именно оно в своей вездесущности, вечном смещении производит смысл в каждой серии, а также от одной серии к другой и не прекращает смещать обе серии. Оно является словом X, поскольку обозначает объект X, *проблематичный объект*» [7, с. 163-164].

Амбивалентность слова-портмоне и его принцип работы у Делеза сопоставимы с амбивалентностью «двойных слов» у Деррида (*differance*, *pharmakon*, *parergon*), которые также являются *проблематичными* понятиями,

или точнее квази-понятиями, ибо они не могут быть тематизированы в категориях логики.

23*. У Гуссерля однозначность связана с понятийной формой, процессами категоризации и формализации. «Такое обеднение является самым условием научной формализации» [17, с. 201]. Эта неполнота не устраняется телеологией научного дискурса, ибо «сам *telos* научного дискурса включает как таковой отказ от полноты» [17, с. 201].

Однозначность научного языка – это «не временный недостаток *episteme* как дискурса, оно есть собственный ресурс эпистемы, положительное условие ее деятельности и ее производительности. Оно является как пределом научной силы, так и силой научного предела, пределом силы формальности» [17, с. 201].

24*. «Голос бытия» – это ключевая метафора Хайдеггера, а связь голоса и сознания – главная тема исследований Гуссерля [см.: 13, с. 136]. Анализируя данную проблематику, Деррида, равно как и Делез, отмечает, что в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера голос носит духовный, внутренний, интроспективный характер.

Например, «воззвав к “голосу бытия”, Хайдеггер напоминает, что этот голос безмолвен, бессловесен, беззвучен, афоничен (*Die Gewähr der Lautlosen Stimme verborgener Quellen*)» [13, с. 138]. Аналогично рассуждает Гуссерль, «желая сохранить подлинно безмолвный, “пред-выразительный” слой опыта» [9, с. 26].

25*. «Феноменологический голос всегда был духовной плотью, которая продолжает говорить и быть для себя настоящей – *слушать себя* – в отсутствии мира» [9, с. 27].

Ссылки

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [пер. с франц. С. Н. Зенкин]. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления [пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.
3. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений [пер. с нем. В. И. Молчанов]. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. – XVI + 102 с.
4. Делез Ж. Логика смысла [пер. с франц. Я. И. Свирский]. – М.: Академический проект, 1998. – 473 с.
5. Делез Ж. Различие и повторение [пер. с франц. Н. Б. Маньковская, Э. П. Юровская]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
6. Делез Ж. Платон и симулякр [пер. с франц. Е. А. Найман] // Интенциональность и текстуальность: философская мысль Франции XX в. – Томск: Водолей, 1998. – С. 225–240.
7. Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм // Делез Ж. Марсель Пруст и знаки: статьи [пер. с франц. Е. Г. Соколов]. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 133–174.

8. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начала геометрии [пер. с франц. и нем. М. А. Маяцкий]. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 9–209.
9. Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля [пер. с англ. С. Г. Калинина]. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 9–137.
10. Деррида Ж. Два слова для Джойса [пер. с франц. А. В. Гараджа] // Ad Marginem: ежегодник лаборатории постклассических исследований '1993. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 354–383.
11. Деррида Ж. Двойной сеанс // Деррида Ж. Диссеминация [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 219–348.
12. Деррида Ж. Добавление связки: философия перед лингвистикой // Деррида Ж. Поля философии [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2012. – С. 207–241.
13. Деррида Ж. О грамматологии [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
14. Деррида Ж. Позиції [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
15. Деррида Ж. Письмо и различие [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
16. Деррида Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 71–218.
17. Деррида Ж. Форма и «желание сказать»: примечание к феноменологии языка // Деррида Ж. Поля философии [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2012. – С. 187–206.
18. Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени [пер. с франц. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 135–190.
19. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 74–97.
20. Derrida J. Archive Fever: A Freudian Impression [transl. by Eric Renowitz] // Diacritics. – (Baltimore: The John Hopkins University Press). – 1995. – Summer. – Vol. 25. – № 2. – Pp. 9–63.
21. Derrida J. Khora // Derrida J. On the Name. [Ed. by and transl. Thomas Dutoit]. – Stanford: Stanford University Press, 1995. – Pp. 89–130.
22. Derrida J. Parages. – Paris: Galilee, 1986. – 296 p.
23. Derrida J. The Time of Thesis: Punctuations // In: «Philosophy in France Today». [Ed. by A. Montefiori, transl. by Alan Bass]. – Cambridge: Harvard University Press, 1983. – Pp. 34–50.
24. Foucault M. «Essential Works of Foucault (1954–1984)». [Ed. by James D. Faubion]. – New York: The New Press, 1998. – Vol. 2. Aesthetics, Method, and Epistemology. – 528 p.
- Wolf F. Trios: Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme // In: «Nos Grecs et leurs modernes». [Ed. by Barbara Cassin]. – Paris: Seuil, 1992. – Pp. 232–248.