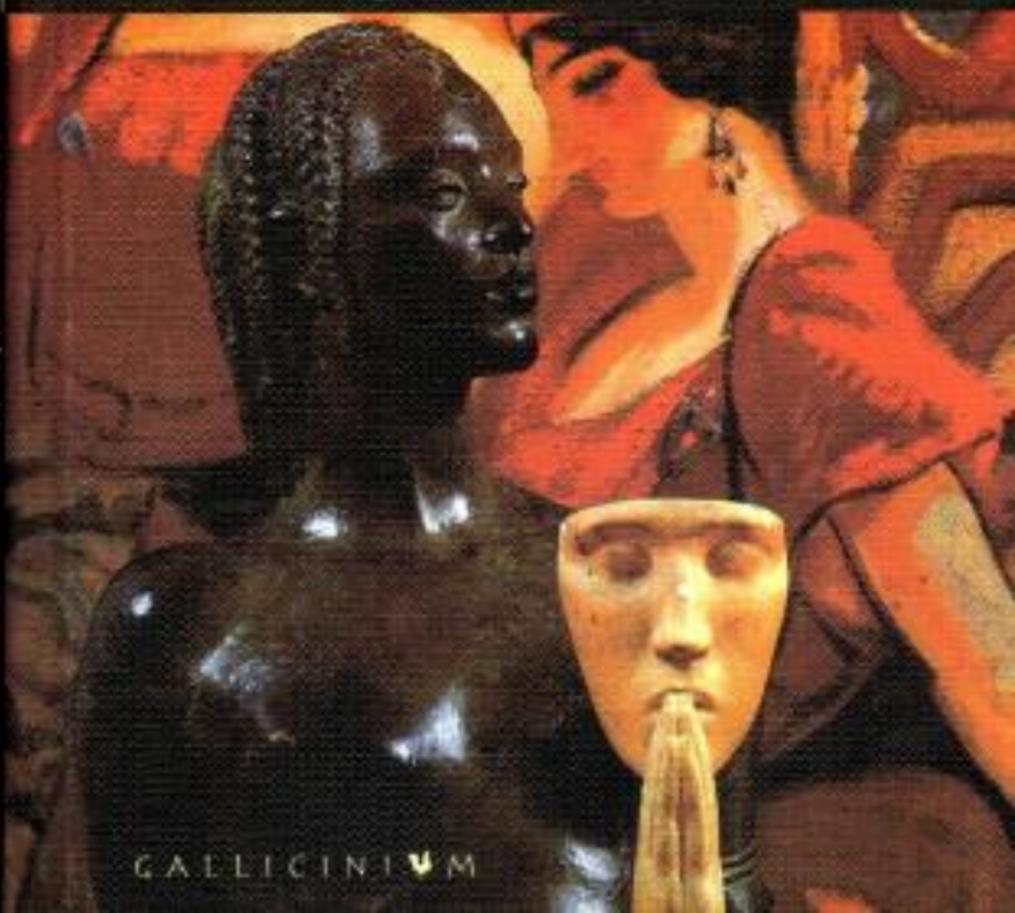


Жак ДЕРРИДА



ГОЛОС И ФЕНОМЕН



GALLICINIUM

Jacques Derrida

la voix et le phénomène:

*introduction au problème du signe dans
la phénoménologie de Husserl*

Presses Universitaires de France, Paris

1967

Жак ДЕРРИДА

голос и феномен

*и другие работы по теории знака
Гуссерля*

Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург

1999

Публикуемые в книге произведения Жака Деррида «Голос и феномен», «Форма и значение» и «Различение» принадлежат к его работам шестидесятых годов. Вопросы, обсуждаемые здесь, многочисленны: это и внутренний критицизм феноменологии и ее одновременная фундаментальная захваченность метафизикой; это и изначальное единство идеальности и феноменологического голоса; это и проблема сущностной связи речи со смертью субъекта и исчезновением объектов; это и круговое отношение между смыслом и значением и формой; это и завораживающее движение знаменитого различения *différance*, выходящего на сцену с истощением всех оппозиций и т. д.

Книга адресована философам, логикам, культурологам и широкому кругу читателей, интересующихся современной французской философией.

По заказу фирмы «Роско» (Екатеринбург)

ISBN 5-89329-171-9



- © С. Г. Кашина, Н. В. Суслов, перевод на русский язык — 1999 г.
© Издательство «Алетейя» (СПб.) — 1999 г.

Сдано в набор 09.05.1999 г. Подписано в печать 10.07.1999 г.
Формат 84×108/32. 6,5 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3646

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской
типографии «Наука» РАН:
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

7	<i>предисловие</i>
9	голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля
11	введение
29	1. знак и знаки
41	2. редукция указания
47	3. значение как внутренний монолог
67	4. значение и репрезентация
82	5. знаки и мигание глаз
94	6. голос, который хранит молчание
116	7. дополнение начала
138	форма и значение. замечание по поводу феноменологии языка
142	значение в тексте
147	отражающее письмо
156	ограничивающая сила формы
161	форма «есть» — его эллипсис
168	различение

предисловие

Голос и феномен, Форма и значение и Различение Жака Деррида принадлежат к его работам шестидесятих годов. Русский перевод ранней из них — *Эдмунд Гуссерль. Начало геометрии. Перевод и введение* уже знаком почитателям его философии. Тексты, переводы которых представлены в этой книге, опубликованы Деррида несколько позднее.

Вопросы, обсуждаемые здесь, многочисленны. Это и внутренний критицизм феноменологии и ее одновременная фундаментальная захваченность метафизикой; и взаимопроникновение выражения и указания; и изначальное единство идеальности и феноменологического голоса; и сущностная связь речи со смертью субъекта и исчезновением объектов; и круговое отношение между смыслом и значением и формой; и завораживающее движение знаменитого *различения-différance*, выходящего на сцену с истощением всех оппозиций и т. д. Читатель, так или иначе знакомый с философией Деррида, согласится, что в этих уже сравнительно давно написанных текстах обозначена, пожалуй, бóльшая часть проблематики, разрабатываемой им в настоящее время. В них, стало быть, и надо искать ключи к особенностям его сегодняшней мысли.

Что объединяет *Голос и феномен*, *Форму и значение* и *Различение*? Ответы могут быть разными. Но не в последнюю очередь и то, что за всеми разграничениями, которые критически анализируются Деррида в этих трех работах, в конечном счете вырисовывается тема *бытия и коммуникации*. Не изнуряют ли бытие и коммуникация друг друга во взаимных столкновениях и не исчезают ли, по сути дела, в динамике различения? Деррида, кажется, приходит именно к такому выводу. Но разве бытие не конституируется в конце концов *ничто* и разве коммуникация не есть все же обмен *завещаниями*? Разве не могут они иметь место как раз уклоняясь от себя — подобно *пространству*, которое оказывается *становлением-пространством времени*, и *времени*, которое оказывается *становлением-временем пространства*? Быть может, бытие — это *становление-бытие коммуникативности*, а коммуникация — это *становление-коммуникативность бытия*?

Н. Суслов
Май 1999 г.

Жак ДЕРРИДА

*голос и феномен: введение
в проблему знаков в феноме-
нологии Гуссерля*

Перевод с французского С. Г. Кашиной



Когда мы читаем это слово «Я», не зная, кто его написал, то оно, возможно, и не лишено значения, но оно, по крайней мере, отдалено от своего нормального значения.

Логические Исследования

Имя, которое упомянули, напоминает нам о Дрезденской галерее и о нашем последнем посещении ее: мы бродим по комнатам и останавливаемся против картины Теньера, которая изображает картинную галерею. И можно предположить, что картины этой галереи могли бы в свою очередь изобразить другие картины, которые тоже выставили читаемые надписи.

Идеи I

Я говорю о «звуках» и о «голосе». Этим я хочу сказать, что звуки были вполне — и даже пугающе — членораздельны. Мосье Вальдемар заговорил — явно в ответ на вопрос... Он сказал:

«Да... нет... я спал... а теперь... теперь... я умер».

Э. По. Правда о том, что случилось с Мосье Вальдемаром

введение

Логические исследования (1890—1901) открыли путь, которым, как известно, следует вся феноменология. Вплоть до их четвертого издания (1928) не было никакого фундаментального изменения, никакого их решительного пересмотра. Конечно, за исключением некоторых изменений и большой работы по интерпретации: *Идеи и Формальная и Трансцендентальная логика* развиваются без отрыва от понятий интенционального и нозматического смысла, от различия между двумя пластами аналитики в строгом смысле (чистыми формами суждений и логическими заключениями), и подавляют дедуктивистскую или номологическую форму, которая до сих пор ограничивала понятие науки вообще¹. В *Кризисе* и текстах того периода, в частности в *Происхождении геометрии*, концептуальные предпосылки *Исследований* все еще действуют, особенно когда они касаются всех проблем значения и языка вообще. В этой области, более чем в какой-либо другой, внимательное чтение *Исследований* должно показать гер-

¹ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik* (Halle: Max Niemeyer, 1929) § 35b.

минативную структуру всего гуссерлевского мышления. На каждой странице очевидна необходимость — или невыявленная практика — эйдетических и феноменологических редукций, а наличие всего того, к чему они приведут, уже заметно.

Тем не менее первое из *Исследований (Выражение и значение)*² открывается главой, посвященной некоторым «сущностным различиям», которые строго контролируют весь последующий анализ. Последовательность этой главы вполне соответствует различию, предложенному в первом параграфе: слово «знак» (*Zeichen*) будет иметь «двойной смысл» (*ein Doppelsinn*); «знак» может означать «выражение» (*Ausdruck*) или «указание» (*Anzeichen*).

Каким же образом мы должны ставить вопросы, чтобы принять и истолковать это, по-видимому, столь важное различие?

До предположения этого чисто «феноменологического» различия между двумя значениями слова «знак» или, скорее, даже до его признания, до того, как разметить его в простой дескрипции, Гуссерль принимается за то, что, в сущности, является феноменологической редукцией: он выводит из игры все конституированное знание, он настаивает на необходимости отсутствия исходных предпосылок (*Voraussetzungslosigkeit*), независимо от того, откуда они исходят: из метафизики, психологии или естественных наук. Точка отправления от *Factum* языка не является предпосылкой, при соответствующем внимании к случайности примера. Так анализ направлен на сохранение их

² За исключением нескольких попыток или неизбежных предвосхищений, настоящее эссе анализирует доктрину значения так, как она сформулирована в первом из *Логических Исследований*. Для того чтобы лучше следовать по этому трудному и извилистому маршруту, мы должны в большинстве случаев воздерживаться от сравнений, согласований и противопоставлений между феноменологией Гуссерля и другими классическими или современными теориями значения, которые, кажется, сами себя предлагают. Каждый раз, когда мы выходим за рамки текста первого логического исследования, это указывает на основной принцип интерпретации мысли Гуссерля, и в общих чертах описывает то систематическое прочтение, которое нам бы хотелось когда-нибудь попробовать.

«смысла» и их «эпистемологической ценности» — их важности для теории познания (*erkentnistheoretischen Wert*) — существует ли в этом отношении какие-нибудь языки; действительно ли их используют такие существа, как люди; реально ли существуют человек или природа или они существуют только «в воображении и в соответствии с формой возможности»?

Таким образом, у нас есть предписание для самой общей формы нашего вопрошания: не утаивают ли все же феноменологическая необходимость, строгость и пронизательность гуссерлевкого анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать, метафизические предпосылки? Не дают ли они убежище догматическому или спекулятивному действию, которое не просто не позволяло феноменологической критике осуществиться и было не просто незамеченным остатком наивности, но *конституировало* феноменологию изнутри, из ее проекта критики и из поучительной ценности ее же собственных предпосылок? Это произошло как раз в том, что сразу получило признание как исток и гарантия всех ценностей, как «принцип принципов», т. е. в подлинной самоочевидности, в *настоящем* или в *присутствии* смысла для полной и изначальной интуиции. Другими словами, предметом нашего исследования будет не то, могло ли некое метафизическое наследство тут или там ограничивать бдительность феноменолога, но действительно ли феноменологическая форма этой бдительности больше не контролируется со стороны самой метафизики?

Рассмотренное лишь в нескольких поверхностных чертах, разрушение метафизических предпосылок уже представлено как условие для подлинной «теории познания», как если бы проект теории познания, даже когда он освободился от «критики» той или иной спекулятивной системы, не принадлежал с самого начала истории метафизики. Не является ли идея познания и теории познания в себе метафизической?

В таком случае то, что является предметом обсуждения в избранном примере понятия знака, позволяет уви-

деть, что феноменологическая критика выдает себя как момент в истории метафизической самоуверенности. И больше того, мы беремся утверждать, что спасительным выходом для феноменологической критики является сама метафизика, возвращенная к своей подлинной чистоте в своем историческом достижении.

В другом месте мы пытались³ следовать движению, которым Гуссерль, непрерывно критикуя метафизические спекуляции, в действительности отвечал только на извращение и вырождение того, во что он продолжал верить и что желал восстановить как подлинную метафизику или *philosophia prote*⁴. Завершая свои *Картезианские размышления*, Гуссерль снова противопоставляет подлинную метафизику (которая своим достижением будет обязана феноменологии) метафизике в обычном смысле. Вот результаты, которые он представляет, когда он говорит:

...метафизическое, если бы предельное познание бытия можно было бы действительно назвать метафизическим. С другой стороны, то, что мы здесь имеем, это *все, что угодно, но не метафизика в обычном смысле*: исторически выродившаяся метафизика, которая ни в коем случае не примирится с тем смыслом, на котором философия, как «первая философия», основывалась изначально. Феноменологическая чистота интуитивного, конкретного, а также аподиктического способа демонстрации исключает все «метафизические опасности», все спекулятивные крайности (*Картезианские размышления*, § 60; ET, P. 139)⁵.

Единственный и постоянный лейтмотив всех ошибок и искажений, которые Гуссерль разоблачает в «выродившейся» метафизике через разнообразие сфер, тем и аргументов, это всегда слепота к подлинной форме *идеальности*, к той, которая *есть*, которая может бесконечно пов-

³ La Phénoménologie et la clôture de la métaphysique», ЕΠΟΧΕΣ (Athens), февраль, 1966.

⁴ Первая философия (фр.). — Прим перев.

⁵ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950).

торяться в идентичности своего присутствия, так как сам факт, что она не существует, нереален или ирреален — не в смысле фиктивного бытия, но в другом смысле, который может иметь несколько имен, чья возможность позволит нам говорить о нереальности и сущностной необходимости, нозме, интеллигибельном объекте и вообще о немирском. Эта немирское не есть иное мирское, эта идеальность не есть что-то упавшее с неба; ее происхождение всегда будет возможным повторением продуктивного акта. Для того чтобы возможность такого повторения была *идеально* открыта для бесконечности, некая идеальная форма должна обеспечить это единство *бесконечного* и *идеального*: этой формой является настоящее или, скорее, присутствие *живого настоящего*. Предельная форма идеальности, идеальность идеальности, та, в которой в конечном счете можно предвосхитить или припомнить все повторения, есть *живое настоящее*, самоприсутствие трансцендентальной жизни. Присутствие всегда было и всегда будет той постоянной формой, в которой, мы можем сказать аподиктически, продуцируется бесконечное многообразие содержаний. Оппозиция между формой и содержанием — которая начинает метафизику — находит в конкретной идеальности живого настоящего свое последнее и радикальное оправдание. Мы еще вернемся к загадочному понятию *жизни* в таких выражениях, как «живое настоящее» и «трансцендентальная жизнь», здесь лишь заметим для уточнения нашей цели, что феноменология представляется нам измученной, если не опровергнутой изнутри, своими собственными описаниями движения темпорализации и конституирования intersубъективности. В самом сердце того, что связывает воедино эти два решающих момента дескрипции, мы узнаем нeredуцируемое неприсутствие как то, что имеет конституирующее значение, а с ним нежизнь, неприсутствие или непринадлежность-себе живого настоящего, неискоренимую непервоначальность. Имена, которые это принимает, оказывают только более осязаемое сопротивление форме присутствия. Короче говоря,

это вопрос о (1) необходимом переходе от ретенции к *ре-презентации* (*Vergegenwärtigung*) в конституировании присутствия темпорального объекта (*Gegenstand*), чья идентичность может повторяться; и (2) о необходимом переходе путем *ан-презентации* в отношении *alter ego*, т. е. в отношении того, что также делает возможной идеальную объективность вообще; ибо интерсубъективность является условием объективности, которая абсолютна только в случае идеальных объектов. То, что в обоих этих случаях называется модификацией презентации (*ре-презентация*, *ан-презентация*) (*Vergegenwärtigung* или *Appräsens-tation*) не есть что-то, что случается с презентацией, но скорее то, что ее *a priori* обуславливает, раздвигая ее. Это не опровергает аподиктичности феноменологически-трансцендентальной дескрипции и не уменьшает фундирующего значения присутствия. Кроме того, «фундирующее значение присутствия» — это избыточное выражение. Это лишь проблема выявления того, что недостаток основания является базовым и неземпирическим и что гарантия присутствия в метафорической форме идеальности возникает и отправляется снова от этой непреодолимой пустоты, эта проблема лежит в тех же пределах, где мы будем сейчас исследовать феноменологическое понятие знака.

Понятие метафизики, с которым мы будем иметь дело, должно быть получено за счет достижения ясной и полной всеобщности этой узкой проблемы. Во-первых, как мы можем оправдать *решение*, которое подчиняет логике рефлексии знака? И если понятие знака предшествует логической рефлексии, дано ей и свободно от ее критики, то откуда это исходит? Откуда исходит сущность знака, в соответствии с которой регулируется это понятие? Что дает власть теории познания определять сущность и подлинность языка? Мы не приписываем Гуссерлю такое *решение*; он явно перенимает его — или даже он явно принимает его традицию и его законность. Последствия этого безграничны. С одной стороны, Гуссерль должен был отложить с одного конца своего путешествия на другой все

открытые размышления о сущности языка вообще. В *Формальной и трансцендентальной логике* («Предварительные рассмотрения», § 2) он все еще выводит их «из игры». И, как хорошо заметил Финк, Гуссерль никогда не поднимал вопроса о трансцендентальном логосе, унаследованном языке, в котором феноменология создает и показывает результаты своих редуктивных операций. Единство обычного языка (или языка традиционной метафизики) и языка феноменологии никогда не разрывалось, несмотря на предосторожности, «скобки», обновления и новшества. Традиционное понятие, трансформируемое в указательное или метафорическое понятие, не уклоняется от своего наследства; более того, оно внушает вопросы, на которые Гуссерль никогда не решался дать ответ. Все это благодаря тому, что, с другой стороны, будучи заинтересованным в языке только в пределах рациональности, определяя логос из логики, Гуссерль в наиболее традиционной манере определил сущность знака, взяв логическое в качестве его телоса или нормы. То, что этот телос есть телос бытия как присутствия — вот то, на что мы здесь хотим указать.

Так, например, когда Гуссерль переопределяет отношение между чисто грамматическим и чисто логическим (отношение, которое всегда опускала традиционная логика, разрушалось на самом деле метафизическими предпосылками), когда он вводит чистую морфологию *Bedeutungen* (мы не переводим это слово по причинам, о которых будет сказано в свое время), чтобы объяснить чисто грамматическое, результатом этого является то, что всеобщность этой мета-эмпирической грамматики недостаточна, чтобы покрыть все поле возможностей для языка вообще; она не исчерпывает всей протяженности языкового *a priori*. Когда мы говорим о чисто грамматическом, мы имеем в виду ту систему правил, которая дает нам возможность знать, является ли речь, строго говоря, речью. Речь, несомненно, должна иметь *смысл*, но обязательно ли ошибочность и абсурдность противоречия (*Widersinnigkeit*) делают ее неинтеллигибельной? Обязательно ли они лиша-

ют речь ее опытного и интеллигибельного характера, плотя ей тем самым *sinnlos*⁶? Эта грамматика заинтересована только в логическом *a priori* языка; это чисто логическая грамматика.

Это ограничение работает с самого начала, хотя Гуссерль не настаивает на нем в первом издании *Исследований*:

В первом издании я говорил о «чистой грамматике», имя, задуманное и специально разработанное по аналогии с кантовской «чистой наукой о природе». Несмотря на это, нельзя сказать, что чистая формальная семантическая (*Bedeutungen*) теория охватывает все *a priori* общей грамматики — как, например, специфическое *a priori*, определяющее отношения взаимопонимания среди мыслящих персон, отношения очень важные для грамматики, — разговор о чистой логической грамматике предпочтителен⁷.

Очерчивание логического *a priori* в общем *a priori* языка не уводит в сторону, более того, оно предполагает, как мы увидим, величие телоса, чистоту нормы и сущность предназначения.

Мы хотим показать здесь, что этот жест, которым уже вовлечена вся феноменология, повторяет исходную интенцию самой метафизики, указав в первом из *Исследований* на те корни, которые так и останутся нетронутыми последующим гуссерлевским дискурсом. Фактором присутствия, последним апелляционным судом для всего этого дискурса, является модифицирующийся, но не пропадающий вопрос, который всегда здесь, вопрос о присутствии (в двух взаимосвязанных смыслах: в смысле близости того, что выставляется в качестве объекта интуиции, и в смысле близости темпорального настоящего, которое дает ясную и настоящую интуицию объективной его формы) любого объективного содержания в сознании, в ясной очевидности исполненной интуиции. Действительно, элемент присутствия модифицируется всякий раз, когда он является воп-

⁶ Здесь: бессмыслицей (нем.).

⁷ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1st ed., 2 vols. (Halle: Max Niemeyer, 1900; 2d ed., 1913).

росом само-присутствия в сознании — где «сознание» не означает ничего другого, кроме возможности самоприсутствия настоящего в живом настоящем. Каждый раз, когда этот элемент присутствия становится под угрозой, Гуссерль пробуждает его, призывает его и возвращает его к самому себе в форме телоса, т. е. Идеи в кантовском смысле. Не существует никакой идеальности за пределами действия Идеи в кантовском смысле, открывающей возможность чего-то неограниченного, бесконечности обусловленной прогрессии или бесконечности допустимых повторений. Эта идеальность есть именно та форма, в которой присутствие объекта вообще может без ограничений повторяться как *To же самое*. Нереальность *Bedeutung*, нереальность идеального объекта, нереальность включения смысла или нозмы в сознание (Гуссерль скажет, что нозма реально — *reell* — не принадлежит сознанию) даст, таким образом, уверенность, что присутствие в сознании может бесконечно повторяться — идеальное присутствие в идее или трансцендентальном сознании. Идеальность — это сохранность или власть присутствия в повторении. В своей чистой форме это присутствие есть присутствие ничто, *существующее* в мире; оно является корреляцией актов повторения, которые сами идеальны.

Можно ли сказать, что то, что открывает повторение для бесконечного, или то, что вскрывается, когда обеспечено движение идеализации, есть некое отношение «существующего» к своей смерти, и что «трансцендентальная жизнь» — сцена этого отношения? Это слишком поспешное заявление. Сначала мы должны рассмотреть проблему языка. Никто не будет удивлен, если мы скажем, что язык, собственно говоря, есть средство для этой игры присутствия и отсутствия, ибо разве не в языке или разве не сам язык является тем, что, как могло бы показаться, объединяет *жизнь* и *идеальность*? Но нам следует рассмотреть, с одной стороны, что элементом значения — или субстанции выражения, — который, кажется, наилучшим образом сохраняет идеальность и живое присутствие во всех их формах, является живая речь, бесплотность дыхания

как *phone*; а с другой стороны, что феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией жизни.

Это философия жизни не только потому, что смерть в ее средоточии, исключая эмпирическое и внешнее значение, признается как мирской случай, но потому, что источник смысла вообще всегда определяется как акт *живого*, как акт живого бытия, как *Lebendigkeit*⁸. Но единство живого, фокус *Lebendigkeit*, который преломляет свои лучи во всех фундаментальных понятиях феноменологии (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit* и т. д.)⁹, ускользает от трансцендентальной редукции и, как единство мировой жизни, даже открывает путь для нее. Когда эмпирическая жизнь или даже область чисто психического заключена в скобки, это все еще трансцендентальная *жизнь* или, в конечном итоге трансцендентальность *живого* настоящего, которое Гуссерль раскрывает. И все же он тематизирует понятие *жизни*, совершенно не поднимая вопроса о ее единстве. «Бездушное (*seenloses*) сознание», чья сущностная возможность возвращается в *Идеях I* (§ 54), это все еще *живое* трансцендентальное сознание. Если мы вместе с Гуссерлем решили, что понятия эмпирической (или вообще мирской) жизни и трансцендентальной жизни радикально неоднородны и что эти два имени поддерживают между собой просто указательное или метафорическое отношение, то в силу возможности этого отношения снижается весь вес вопроса. Тем не менее общим корнем, который делает возможными все эти метафоры, представляется нам понятие *жизни*. В конечном счете, говорит Гуссерль, существует отношение *параллелизма* между чисто ментальной — область мира противопоставлялась трансцендентальному сознанию и раскрывалась редукцией тотальности природного и трансцендентного мира — и чисто трансцендентальной жизнью.

⁸ Наполненность жизнью (*нем.*). — Прим. перев.

⁹ Жизнь, переживание, живое, настоящее, духовность (*нем.*). — Прим. перев.

Феноменологическая психология будет все время вынуждена призывать психологию для работы над фондом своих эйдетических предпосылок и условиями для своего собственного языка. Ее задача укрепить смысл понятий, произошедших из психологии и прежде всего того, что называется *psyche*. Но как отличить эту феноменологическую психологию, эту дескриптивную науку, эйдетическую и *a priori*, от самой трансцендентальной феноменологии? Как отличить *epoche*, которое раскрывает имманентную сферу чисто психического, от собственно трансцендентального *epoche*? Ибо поле, открытое этой чистой психологией, имеет преимущество перед всеми другими областями, а его всеобщность преобладает над остальными. Ее сфера с необходимостью включает все живые опыты, а смысл всякой определенной области или объекта означается через нее. К тому же зависимость чисто психического от трансцендентального сознания, как протосферы, весьма своеобразна. Ибо сфера чисто психического опыта объединяется с всеобщей сферой того, что Гуссерль называет трансцендентальным опытом. Однако, несмотря на это совершенное объединение, основное различие остается, не имея ничего общего с любым другим различием; различием, фактически ничего не различающим, различием, не разделяющим ни состояние, ни опыт, ни определенное значение, — но различием, которое без изменения чего-либо изменяет все знаки и в котором только и содержится возможность трансцендентального вопрошания. Так сказать, самой свободой. Таким образом, фундаментальное различие, без которого нет никакого другого различия в мире, должно либо создавать всякий смысл, либо иметь шанс проявиться как *такое*. Без возможности и принятия такого удвоения (*Verdoppelung*), чья строгость не терпит никакого двуличия, без этой невидимой дистанции, протянутой между двумя актами *epoche*, трансцендентальная феноменология была бы разрушена в своем корне.

Трудность в том, что удваивание смысла не должно соответствовать никакому онтологическому двойнику.

Гуссерль подчеркивает, например, что мое трансцендентальное эго радикально отлично от моего природного и человеческого эго¹⁰; и все же оно ничем не отличается, ничем, что можно определить в естественном смысле различения. (Трансцендентальное) эго не есть другой. И конечно, оно не формальный или метафизический фантом эмпирического эго. Все это на самом деле ведет нас к тому, чтобы принять эго — как абсолютного наблюдателя эго собственного психического я — только за теоретический образ или метафору. Следовало бы еще показать аналогичный характер языка, который иногда приходилось использовать для объявления трансцендентальной редукции точно так же, как и для описания того необыкновенного «объекта», психического я, как оно противостоит абсолютному трансцендентальному я. В действительности никакой язык не может справиться с операцией, посредством которой трансцендентальное эго конституирует и противопоставляет себя своему мирскому я, своей душе, отражающей себя в *verweltlichende Selbstapperzeption*¹¹. Чистая душа есть эта странная самообъективация (*Selbstobjektivierung*) монады в себе и через себя¹². Здесь также Душа берет начало от Него (монадического эго) и может быть свободно обращена к нему в редукции.

Все эти трудности сконцентрированы в загадочном понятии параллелизма. Гуссерль вызывает¹³ удивительный «параллелизм», и даже «если можно так сказать, объединение» феноменологической психологии и трансцендентальной феноменологии, «обе из которых поняты как эйдетические дисциплины». «Одна живет в другой, так сказать, имплицитно».

Это *ничто*, которое различает параллели, это ничто, без которого определено никакое толкование, т. е.

¹⁰ См.: Логос, 1992. № 3. — Прим. перев.

¹¹ Секуляризирующее самовосприятие (нем.). См.: *Cartesian meditations*, § 45.

¹² *Ibid.*, § 57.

¹³ *Phänomenologische Psychologie*, p. 343.

никакой язык, не могло бы свободно двигаться в работе истины, не деформируясь каким-нибудь реальным контактом, это ничто, без которого никакое трансцендентальное (т. е. философское) вопрошание не могло быть открыто, это ничто возникает, так сказать, когда целостность мира нейтрализована в своем существовании и редуцирована к своему феноменальному бытию. Эта операция является трансцендентальной редукцией; она ни в коем случае не может быть психофеноменологической редукцией. Чисто эйдетическое в психическом опыте, несомненно, не заинтересовано ни в каком конкретном существовании, ни в какой эмпирической действительности, оно не апеллирует ни к какому значению, трансцендентному для сознания. Но, в сущности, оно внутренне укрепляет предпосылку существования мира в форме той мирской области, которая называется *psyche*. Более того, мы должны отметить, что этот параллелизм не только высвобождает трансцендентальный эфир; он делает более непостижимым безмолвное (так как оно одно обладает способностью выполнять) означение ментального и ментальной жизни, т. е. немирскую способность поддержания или, в некотором смысле, питания, трансцендентальность, и, совпадая с границами ее владений, все же не сливается с ней в некоем полном соответствии. Для того же, чтобы заключить, что этот параллелизм является соответствием, есть очень соблазнительный, очень утонченный, но вместе с тем скрывающий путаницу трансцендентальный психологизм, в борьбе с которым мы должны удерживать ненадежную и хрупкую дистанцию между параллелями, против которого мы должны непрерывно контролировать наши вопросы. Но так как гипотеза разрушения мира не влияет на означение трансцендентального сознания (*Ideas I*, § 49)¹⁴, то «конечно, не-

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Husserliana III (The Hague: Martinus Nijhoff, 1913).

воплощенное и, как это ни парадоксально может прозвучать, даже неодушевленное (*seelenloses*) и неперсональное сознание является постижимым» (Ibid., § 54; ET, p. 167). Более того, трансцендентальное сознание не является *ничем больше и ничем другим*, кроме как психологическим сознанием. Трансцендентальный психологизм неверно это понимает: если мир нуждается в *дополнении души*, души, которая существует в мире, то он нуждается в этом *дополнительном ничто*, которое трансцендентально и без которого никакой мир не мог бы возникнуть. Но, с другой стороны, мы должны, если хотим быть внимательными к возобновленному Гуссерлем понятию «трансцендентального», воздержаться от приписывания этой дистанции какой-либо реальности, субстанциализируя эту непоследовательность или делая ее, даже просто по аналогии, некоей вещью или неким моментом мира, что погасило бы свет в самом источнике. Если язык никогда не ускользает от аналогии, если в самом деле она до конца является аналогией, он должен, придя к этой точке, к этой стадии, свободно принять свое собственное разрушение и набрасывать одну метафору на другую: каждая из них равносильна подчинению чему-то очень традиционному в императивах, что получило очень ясную, но не очень оригинальную форму в *Эннеадах* и с неукоснительной верностью передалось прямо во *Введение в метафизику* (собственно, Бергсоном). Высокая цена этой войны языка против самого себя та, что смысл и вопрос о его начале окажется мыслимым. Эта война, очевидно, не просто одна среди прочих. Poleмика из-за возможности смысла и мира, она имеет место в этом *различии*, которое, как мы видели, не может пребывать в мире, но только в языке, в трансцендентальной тревоге языка. На самом деле эта война не только живет в языке, эта война является также началом и пребыванием языка. Язык сохранияет различие, которое сохраняет язык.

Позднее в своем *Nachwort zu meinen Ideen*¹⁵ и в *Картезианских размышлениях* (§ 14 и 57), Гуссерль опять вкратце вызовет эту «точную параллель» между «чистой психологией сознания» и «трансцендентальной феноменологией сознания». А для того чтобы отказаться от того трансцендентального психологизма, который «делает невозможной подлинную философию» (*Картезианские размышления*, § 14), он скажет, что мы любой ценой должны практиковать *Nuancierung* (*Nachwort*, p. 557), которая различает параллели, одна из которых находится в мире, а другая вне мира, не будучи в другом мире, т. е. не прекращая быть, подобно *всякой параллели, обок, сразу возле другой*. Мы должны тщательно собирать и сохранять в нашей речи эти незначительные, тонкие (*geringfügigen*), «на вид тривиальные нюансы», которые «составляют решительное различие между верными и ложными путями (*Wege und Abwege*) философии» (*Картезианские размышления*, § 14). Наше обсуждение должно объединить эти сохраненные нюансы и, таким образом, в то же время *укрепить в них их собственную возможность и строгость*. Но странное единство этих двух параллелей то, которое отсылает одну к другой, не позволяет себе быть разделенным ими, а посредством саморазделения окончательно связывает трансцендентальное с его другим: это единство есть *жизнь*. Так что можно быстро обнаружить, что единственным ядром понятия *psyche* является жизнь как само-отношение, независимо от того, имеет ли она место в форме сознания. Таким образом, «живое» — это имя того, что предшествует редукции и окончательно ускользает от всех разделений, которым последняя дает начало. Но именно потому, что это его собственное разделение и его собственная оппозиция своему иному. Определяя «живое» таким образом, мы подходим к определению источника небезопасности речи, именно к точке, где

¹⁵ «Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie"». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* XI (Halle, 1930), 549—70.

она больше не может *обеспечивать в нюансе свою возможность и строгость*. А значит, это понятие *жизни* схвачено в инстанции, которая является не более чем предтранцендентальной наивностью, языком повседневной жизни или биологической науки. Но если это ультратранцендентальное понятие жизни дает нам возможность понять жизнь (в обычном или биологическом смысле) и если оно никогда не было описано в языке, то оно требует *иного имени*.

Мы будем меньше удивлены этим окольным и настоящим, упорным усилием феноменологии защитить разговорное слово, утвердить сущностную связь между *logos* и *phone*, когда вспомним, что сознание обязано своим привилегированным статусом (о котором Гуссерль в конечном счете никогда не спрашивал, *что это было*, несмотря на превосходные, извечные и во многих отношениях революционные размышления, которые он ему посвящал) возможности живого голосового посредника. Так как самосознание появляется только в своем отношении к объекту, чье присутствие оно может хранить и повторять, оно никогда не является совершенно чуждым или предшествующим возможности языка. Гуссерль, без сомнения, желал сохранить, как мы увидим, подлинно безмолвный, «пред-выразительный» слой опыта. Но так как возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания и так как эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества или интендирования, элемент сознания и элемент языка будут все более трудны для различения. Не вводит ли их неразличимость в сердце само-присутствия неприсутствие и различие (посредничество, знаки, обращение назад и т. д.)? Эта трудность *требует* ответа. Этот ответ — голос. Голос глубоко и полностью загадочен во всем, что он здесь, кажется, отвечает. То, что голос симулирует сохранение присутствия, и то, что история разговорного языка является архивом этой симуляции, сразу же мешает нам рассматривать «трудность», на которую в феноменоло-

гии Гуссерля голос отвечает, как трудность системы или присущее ей противоречие. Это также препятствует описанию этой симуляции, чья структура из-за безграничной запутанности, проявляется как иллюстрация, фантазм или галлюцинация. Эти последние понятия, наоборот, отсылают к симуляции языка так же, как к их общему корню.

Выходит, что эта «трудность» структурирует весь гуссерлевский дискурс и что нам следует признать его работу вовлеченной в нее. Гуссерль укореняет необходимую привилегию *phone*, которая подразумевается всей историей метафизики, и использует все ее ресурсы с величайшей критической утонченностью. Ибо *phone* не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу вообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из *Korper a Leib, a geistige Leiblichkeit*¹⁶. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей — *слушать себя* — в отсутствии мира. Конечно, то, что соответствует голосу, соответствует языку *слов*, языку, конституированному единствами — тому, в непреодолимость которого можно верить, который не может быть уничтожен, — соединяющему означаемое понятие с означающей «фонической совокупностью». Несмотря на бдительность дескрипции, возможная наивная трактовка понятия «слова», без сомнения, оставляет неразрешенным напряжение двух главных мотивов феноменологии: чистоту формализма и радикальность интуитивизма.

То, что привилегия присутствия как сознания может быть установлена — т. е. исторически конституирована и продемонстрирована — только силой превосходства голоса, является триянзом, который никогда не занимал пе-

¹⁶ Здесь: из корпуса плоть, духовную телесность (нем.). — Прим. перев.

реднего края феноменологической сцены. По способу ни просто действующая, ни откровенно тематическая, по месту ни центральная, ни периферийная, необходимость этого трионизма, похоже, обеспечила себе своего рода «захват» всей феноменологии. Природа этого «захвата» плохо осмыслена в понятиях, обычно санкционируемых в философии истории философии. Но нашей целью здесь является не прямое размышление над формой этого «захвата», но лишь демонстрация того, что он работает уже — и весьма influentially — с самого начала, в первом из *Логических Исследований*.

1

знак и знаки

Гуссерль начинает с того, что указывает на путаницу: слово «знак» (*Zeichen*) покрывает, всегда в обычном и иногда в философском языке, два разнородных понятия: понятие *выражения* (*Ausdruck*), которое часто ошибочно принимается за синоним знака вообще, и *указания* (*Anzeichen*). Но, согласно Гуссерлю, существуют знаки, которые ничего не выражают, так как они ничего не сообщают, их нельзя было бы назвать (мы все еще должны называть их по-немецки) *Bedeutung*¹⁷ или *Sinn*¹⁸. Таким знаком является указание. Конечно, указание — это знак, как и выражение. Но, в отличие от выражения, указание лишается *Bedeutung* или *Sinn*; оно *bedeutungslos, sinnlos*¹⁹. Но, тем не менее, оно не лишено значения. По определению не может быть знака без значения, означающего без означаемого. Поэтому традиционный перевод *Bedeutung* как «значение», несмотря на то что он освящен временем и практически неизбежен, рискует запутать весь текст Гуссерля.

¹⁷ Значение (нем.). — Прим. перев.

¹⁸ Смысл (нем.). — Прим. перев.

¹⁹ Здесь: лишено значения, смысла (нем.). — Прим. перев.

Оставаясь не проясненным в самой осевой интенции, такой перевод впоследствии сделал бы неясным все, что зависит от этих первых «сущностных различий». По-немецки, не впадая в нелепость, можно сказать, вместе с Гуссерлем, что знак не имеет *Bedeutung* (что он *bedeutungslos* и не *bedeutsam*²⁰), так же и по-английски можно сказать, что *sign* не имеет *meaning*, но по-французски невозможно без противоречия сказать, что *un signe* не имеет *signification*. По-немецки можно говорить о выражении (*Ausdruck*) как о *bedeutsam Zeichen*, как делает Гуссерль, так и по-английски можно говорить о *meaningful signs*, но невозможно без тавтологии перевести *bedeutsam Zeichen* как *signe signifiant* на французский язык. Из чего можно было бы вообразить, вопреки очевидности и намерению Гуссерля, что могут быть незначающие знаки. Хотя мы и держим на подозрении признанные французские переводы, мы должны признать трудность их замены. И по этой причине наши замечания никоим образом не должны быть истолкованы как критика существующих и полезных переводов. И все же мы постараемся предложить разрешающий компромисс между комментарием и переводом, который подразумевается в текстах самого Гуссерля. Столкнувшись с такими трудностями, мы предпочтем оставить немецкое слово без перевода до тех пор, пока не попытаемся прояснить его с помощью анализа (процедуры, чья ценность иногда сомнительна).

Далее не трудно будет увидеть, что для Гуссерля выразительность выражения, — которая всегда предполагает идеальность *Bedeutung*, — имеет устойчивую связь с возможностью разговорного языка (*Rede*). Выражение — это чисто лингвистический знак, и это именно то, что, на первый взгляд, отличает его от указания. Хотя разговорный язык очень сложная структура, которая *фактически* всегда содержит указательный слой, который, как мы увидим, трудно удержать в собственных границах, Гуссерль, тем не менее, закрепляет только за ним силу выражения и,

²⁰ Здесь: наполнено значением (нем.). — Прим. перев.

следовательно, чистую логичность. Не искажая замысел Гуссерля, мы, возможно, могли бы определить, если не перевести *Bedeutung* как «*vouloir-dire*»²¹ в том смысле, что говорящий субъект, «выражающий себя», как говорит Гуссерль, «о чем-то», означает или хочет сказать что-то и что выражение таким же образом означает или хочет сказать (*veut dire*) что-то. Таким образом, можно быть уверенным, что значение (*Bedeutung*) это всегда то, что дискурс или кто-то хочет сказать, а значит, то, что сообщается, — это всегда лингвистический смысл, содержание речи.

Известно, что, в отличие от Фреге, Гуссерль в *Исследованиях* не делает различия между *Sinn* и *Bedeutung*:

Далее мы используем «значение» (*Bedeutung*) как синоним «смысла» (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*). В отношении этого понятия вполне приемлемо иметь параллельные взаимозаменяемые термины, в особенности потому, что смысл термина «значение» сам должен быть исследован. В дальнейшем рассмотрении использование двух слов как синонимов будет нашей укоренившейся тенденцией, в том же случае если их «значения» дифференцированы и если (как предложил Фреге) мы используем одно для значения в нашем смысле, а другое для объектов, которые выражены, это представляется сомнительным шагом (Первое исследование, § 15).

В *Идеях I* диссоциация, которая встречается между двумя понятиями, совсем не имеет такой же функции, как для Фреге, и это подтверждает наше прочтение: значение предназначается для идеального смысла вербального выражения, разговорного языка, в то время как смысл (*Sinn*) покрывает всю ноэmaticкую сферу вплоть до ее невыразимого слоя:

Давайте начнем с привычного разделения между чувственным, так сказать, телесным аспектом выражения и его нечувственным, «ментальным» аспектом. Для нас нет необходимости подробно обсуждать ни первый аспект, ни путь объединения их обоих, хотя мы определенно имеем здесь

²¹ «Значить, означать», букв. «хотеть говорить» (нем.). — Прим. перев.

темы, указывающие на феноменологические проблемы, которые не лишены важности.

Однако мы заинтересованы исключительно в понятиях «значить», или «*bedeuten*», и «значение» (*Bedeutung*). Первоначально эти слова относятся только к сфере речи (*sprachliche Sphäre*), сфере «выражения» (*des Ausdrückens*). Но почти неизбежным и в то же время важным шагом для познания является распространение значения этих слов и видоизменение их соответственно так, чтобы их можно было приложить в определенном отношении ко всей нозетико-ноэватической сфере, ко всем актам, независимо от того, вплетены ли (*verflochten*) они в выражающие акты или нет. Вместе с тем мы сами, обращаясь к интенциональным опытам, говорили все время о «смысле» (*Sinn*), слове, которое используется главным образом как эквивалент «значения» (*Bedeutung*). Мы предлагаем в интересах точности отдать предпочтение слову «значение», обращаясь именно к сложной речевой форме «логического» или «выражающего» значения, используя слово «смысл», как и раньше, в более широком употреблении (*Ideas I*, § 124; ET [modified], p. 346).

После утверждения (в пассаже, к которому мы еще вернемся), что существует, в особенности в восприятии, предвыразимый слой живого опыта или смысла, так как этот слой смысла всегда способен получить выражение или значение, Гуссерль ставит в качестве особого условия, что «логическое значение (*Bedeutung*) есть выражение» (*Ibid*).

Очень скоро в ходе дескрипции различие между указанием и выражением проявляется как различие, которое скорее функционально, чем субстанционально. Указание и выражение — это функции или означающие связи, но не термины. Один и тот же феномен может быть схвачен как выражение или как указание, дискурсивный или не дискурсивный знак в зависимости от интенционального опыта, который оживляет его. Этот функциональный характер описания сразу ставит нас перед все более расширяющейся трудностью и переносит нас в центр проб-

лемы. Обе функции могут быть переплетены или впутаны в одно и то же сцепление знаков, в одно и то же значение. Гуссерль говорит прежде всего о прибавлении или наложении функции: «...знаки в смысле указаний (*Anzeichen*) (метки, сигналы и т. д.) не выражают ничего, за исключением случаев, когда они полностью выражают значение *такое же* (*neben*, около. — выд. Гуссерля), как значение указательной функции» Впрочем, далее он в нескольких чертах говорит о внутренней вовлеченности, спутанности (*Verflechtung*). Это слово в решающие моменты будет возникать снова и снова, и это не случайно. В самом первом параграфе он заявляет: «...значение (*bedeuten*) — в коммуникативной речи (*in mitteilender Rede*) — всегда переплетено (*verflochten*) с таким указательным отношением».

Мы уже знаем, что фактически дискурсивный знак и, следовательно, значение *всегда* вовлечены, всегда *подхвачены* указательной системой. А это то же самое, что и запяканы: Гуссерль хочет схватить выразительную и логическую чистоту значения как возможность логоса. Фактически и всегда (*Allzeit verflochten ist*)²² в той мере, в какой значение занимает место в коммуникативной речи. Вне сомнения, мы еще увидим, что сама коммуникация для Гуссерля является для выражения внешним слоем. Но выражение каждый раз действительно производится, оно сообщается, даже если оно не исчерпывается в этой коммуникативной роли или даже если эта роль просто присоединяется к нему.

Мы еще будем прояснять модальности этого переплетения, но уже очевидно, что эта *de facto* необходимость запутанности внутренне ассоциирующихся выражения и указания не должна, согласно Гуссерлю, подрывать возможность строгого сущностного различения. Эта возможность является чисто феноменологической и *de jure*. Весь анализ будет, таким образом, продвигаться в этом разделении между *de facto* и *de jure*, существованием и сущнос-

²² Всегда является переплетенным (нем.). — Прим. перев.

тью, реальностью и интенциональной функцией. Пропуская многочисленные размышления и переворачивая видимый порядок, было бы соблазнительно сказать, что это разделение, которое определяет само место феноменологии, не предшествует вопросу о языке, не вводит его в себя, так сказать, как в уже готовое владение или как одну проблему среди прочих; оно раскрывается только в и через возможности языка. А его *de jure* значение, право различения между фактом и интенцией, полностью зависит от языка, а в языке — от законности радикального различения между указанием и выражением.

Вернемся к тексту. Итак, каждое выражение вопреки себе подхвачено указательным процессом. Однако обратное, как признает Гуссерль, неверно, поскольку легко можно было бы соблазниться и причислить выражающий знак к виду рода «указание». В таком случае мы в конце концов должны были бы сказать, что разговорное слово, какое бы достоинство или подлинность мы бы ему ни жаловали, есть только форма жеста. Тогда в своем внутреннем существе, а не только из-за того, что Гуссерль рассматривает его акциденции (его физическую сторону, его коммуникативную функцию), оно бы принадлежало всеобщей системе значения и не превосходило бы ее. В таком случае всеобщая система значения была бы сопряженной системой указания.

Это как раз то, что Гуссерль опровергает. Для этого он должен доказать, что выражение — это не род указания. Несмотря на то что все выражения перемешаны с указанием, обратное положение не является верным.

Если, — хотя оно не расположено к тому, чтобы ограничивать собой выражения, употребленные в живой речи, — понятие указания, похоже, применяется более широко, чем понятие выражения, то это не означает, что его объем есть род, видом которого является выражение. Значение (*bedeuten*) не является частным способом бытия знака (*Zeichenseins*) в смысле указывания (*Anzeige*) на что-то. Оно имеет более ограниченное применение только потому, что значение — в коммуникативной ре-

чи — всегда ограничено (*verflochten*) таким указательным отношением (*Anzeichensein*), и это в свою очередь ведет к более широкому понятию, так как значение может встречаться также и без такой связи (Первое исследование, § 1; ET, p. 269).

Для того чтобы показать разрыв этой родовидовой связи, нам следовало бы найти феноменологическую ситуацию, где выражение уже не улавливается этой запутанностью, не сплетается с указанием. Так как эта контаминация всегда происходит в реальном разговоре (по двум причинам: потому, что выражение указывает, что содержание повсюду скрыто от интуиции, т. е. от живого опыта другого, и также потому, что идеальное содержание значения и духовность выражения объединяются здесь с чувственностью), то мы должны разыскать непоколебимую чистоту выражения в языке без коммуникации, в речи монологичной, в совершенно безмолвном голосе «одиноким ментальной жизни» (*im einsamen Seelenleben*). По странному парадоксу значение изолирует средоточие чистоты своей *выразительности* именно в тот момент, когда отношение к привычному *внешнему миру* приостановлено. Только лишь к привычному внешнему миру, потому что эта редукция не устраняет, но, больше того, обнаруживает в чистом выражении отношение к предмету, а именно интендирование объективной идеальности, которая стоит лицом к лицу с интенцией значения, *Bedeutungsintention*. То, что мы только что назвали парадоксом, в действительности только феноменологический проект в его сущности. За пределами оппозиции «идеализма» и «реализма», «субъективизма» и «объективизма» и т. д. трансцендентальный феноменологический идеализм отвечает необходимости описания объективности объекта (*Gegenstand*) и присутствия настоящего (*Gegenwart*) — и объективности в присутствии — с точки зрения «внутренности» или даже близости-к-себе *собственности* (*Eigenheit*), которая является не просто *внутренним пространством*, но, больше того, сокровенной возможностью отношения к тому, что за ее пределами и

к внешнему вообще. Вот почему сущность интенционального сознания обнаружится только (например, в *Идеях I*, § 49) в редукции всего существующего мира вообще.

Этот движение уже намечено в Первом исследовании, где выражение и значение рассматриваются как отношения к предметам. «Выражения функционируют с полной значимостью (*Bedeutungsintention*) именно в *одинокой ментальной жизни, где они больше не служат для указания на что бы то ни было*. Два понятия знака, следовательно, реально не стоят в отношении более широкого рода к узкому виду» (§ 1; ET, [modified], p. 269).

До того как открыть поле этой одинокой ментальной жизни, чтобы постичь в ней природу выражения, мы должны определить и редуцировать область указания. Гуссерль с этого начинается. Но перед тем, как мы последуем за ним в этом пункте анализа, давайте ненадолго остановимся.

Движения, которые мы только что прокомментировали, являются темами для других возможных прочтений.

С одной стороны, Гуссерль, как нам представляется, с догматической поспешностью подавляет вопрос, касающийся *структуры знака вообще*. С самого начала предполагая радикальную диссоциацию между двумя *разнородными* качествами знака, между указанием и выражением, он не исследовал того, что значит знак *вообще*. Понятие знака вообще, которое он использует, чтобы с него начать и в котором он должен признать корень смысла, может получить свое единство только из сущности; оно может быть предписано только в соответствии с таковой. Последняя должна быть признана в сущностной структуре опыта и внутри интимного горизонта. Для того чтобы понять слово «знак» в исходной проблеме, мы уже должны иметь предпонимание сущности, функции или сущностной структуры знака вообще. Только после этого мы в конце концов сможем различать между знаком как указанием и знаком как выражением, даже если эти два качества знака не предопределяются в соответствии с отношениями рода и вида. В соответствии с гуссерлевским раз-

личием (см. § 13), мы можем сказать, что категория знака вообще если не род, то форма.

Так что же тогда такое знак вообще? По разным причинам мы не намерены отвечать здесь на этот вопрос. Мы только хотим обозначить, в каком смысле Гуссерль мог от него уклониться. «Каждый знак — это знак для чего-нибудь», о чем-нибудь (*für etwas*). Существуют определенные слова, которые Гуссерль использует прежде всего для *непосредственного* введения следующей диссоциации: «...но не каждый знак имеет “значение”, “смысл”, который знак «выражает». Это предполагает то, что мы уже неявно знали, — «бытие-для» подразумевается в смысле «бытие-вместо». Нам следует понять и ознакомить себя с этой структурой замещения или референции таким образом, чтобы неоднородность между указательной и выразительной референцией смогла стать интеллигибельной, действительно наглядной — если для этого нет иного основания, чем то, что их взаимосвязь, как ее понимает Гуссерль, может стать понятной для нас. Чуть дальше Гуссерль продемонстрирует (§ 8), что выразительная референция (*Hinzulenken, Hinzeigen*)²³ не есть указательная референция (*Anzeigen*). Но основной вопрос о смысле *Zeigen вообще*, который указывает на невидимое и может затем быть модифицирован в *Hinzeigen* или *Anzeigen*, так и не поднимается. Однако можно уже догадаться, — может быть, в дальнейшем мы это проверим, — что этот *Zeigen* является местом, где обнаруживается корень и необходимость всякого «переплетения» указания и выражения. Это место, где все эти оппозиции и различия, которые будут с этого времени структурировать его анализ (и которые все будут оформлены в понятиях, произошедших из традиционной метафизики), не имеет еще твердой формы. Но избрав логический характер значения как свою тему, и поверив, что он может изолировать *логическое a priori* чистой грамматики в общем *a priori*

²³ Обращать к чему-либо, указывать на что-либо (нем.). — Прим. перев.

грамматики, Гуссерль уже решительно занялся одной из модификаций главной структуры *Zeigen: Hinzeigen*, но не *Anzeigen*.

Но обязательно ли обозначает это отсутствие вопрошания о начальной точке и предпонимании действующего понятия (понятия о знаке вообще) догматизм? Не можем ли мы, с *другой стороны*, интерпретировать это как критическую зоркость? Разве не естественно отказаться или отвергнуть предпонимание как начальную точку, потому что оно может быть предубеждением или предположением? По какому праву мы можем принять сущностное единство чего-то за знак? Что если Гуссерль хотел разрушить единство знака, сорвав его очевидность, и таким образом редуцировать его к понятийно безосновательной вербальности? Что если не существует *одного* понятия знака и *различных* качеств знака, но только два несводимых друг к другу понятия, которые были ошибочно приписаны одному слову? В самом начале второго раздела Гуссерль говорит именно о «двух понятиях, приписанных одному слову “знак”». Упрекая его за то, что он не пытается спросить себя о существовании знака вообще, не проявляем ли мы поспешное доверие единству слова?

Но если более серьезно: спрашивая «что есть знак вообще?», мы поднимаем вопрос о знаке в онтологическом плане, мы претендуем на то, чтобы определить фундаментальное или региональное место значения в онтологии. Это было бы классической процедурой. Знак был бы субъективным знаком для истины, языком для бытия, речью для мышления и письмом для речи. Для того чтобы заявить о возможности истины для знака вообще, надо ли предполагать, что знак не является возможностью истины, что он не конституирует ее, но что он пригоден для того, чтобы ее означать — воспроизводить, воплощать, вторично описывать или отсылать к ней? Ибо если бы знак в каком-то смысле предшествовал тому, что мы называем истиной или сущностью, не было бы смысла говорить об истине или сущности знака. Можем ли мы не думать, — как, без сомнения, делал Гуссерль, —

что если рассматривать знак как структуру интенционального движения, он не подпадает под категорию вещи вообще (*Sache*), что он не является «бытием», чье собственное существо могло бы быть подвергнуто вопрошанию? Не является ли знак чем-то отличным от бытия — исключительной «вещью», которая, не будучи вещью, не подпадает под вопрос «что есть..?», но, наоборот, должен явить событие, которое производит «философию» в этом смысле как империю *ti esti*?

В подтверждение того, что «логическое значение (*Bedeutung*) есть выражение», что теоретическая истина существует только в высказывании²⁴, в своей решительной озабоченности лингвистическим выражением как возможностью истины и в отсутствии предположения сущностного единства знака, Гуссерлю могло показаться, что он перевернул традиционную процедуру и в деятельности значения уделил внимание тому, — хотя оно не имеет истины в себе, — что обуславливает движение и понятие истины. На протяжении всего пути, который закончится в *Происхождении геометрии*, Гуссерль будет уделять растущее внимание тому, что в значении, в языке и в письме хранит идеальную объективность, а не просто *записывает* ее.

Но это последнее движение непростое. Это наша проблема и мы должны обратиться к ней. Похоже, историческая судьба феноменологии в любом случае присутствовала в этих двух мотивах: с одной стороны, феноменология является редукцией наивной онтологии, возвращением к активному конституированию смысла и ценности, к активности *жизни*, которая производит истину и ценность вообще через свои знаки. Но в то же время, не просто накладываясь на это движение²⁵, другой фактор обязатель-

²⁴ Все утверждения, которые часто повторяются в *Логических исследованиях* (см., например, Введение, § 2) восходят до *Происхождения геометрии*.

²⁵ Движение, чье отношение к классической метафизике или онтологии может быть интерпретировано по-разному. Оно является критикой, которая была бы ограничена, если бы не определенное сходство с критикой Ницше или Бергсона. В любом случае, оно принадлежит единству исто-

но поддержит классическую метафизику присутствия и укажет на приверженность феноменологии классической онтологии.

Именно эту приверженность мы избрали в качестве объекта нашего интереса.

рической формы. То, что эта критика в исторической форме этих превращений продолжает метафизику, является одной из наиболее устойчивых тем хайдеггеровских размышлений. Рассматривая эти проблемы (начальную точку, найденную в предпонимании смысла слова, привилегию вопроса «что есть?..», отношение между языком и бытием или истиной, принадлежность к классической онтологии и т. д.), лишь при поверхностном прочтении можно сделать заключение, что сами его тексты попадают под его собственные возражения. Мы, напротив, думаем, не имея возможности здесь в это вникать, что никому еще так хорошо не удавалось избегать их. Это, конечно, не значит, что впоследствии можно их избежать.

2

редукция указания

Тема, которая служит доказательством этой преданности метафизике, и к которой мы сейчас вернемся, — тема поверхностной связи указания и выражения. В одной главе Гуссерль посвящает одиннадцать параграфов *выражению* и только три — *«сущности указания»*. И здесь его логический и эпистемологический интерес нацелен на укрепление подлинности выражения как «значения» и как отношения к идеальному объекту. Следовательно, подход к указанию должен быть сжатым, предваряющим и «редуктивным». Указание следует оставить, абстрагировать и «редуцировать» как внешний и эмпирический феномен, даже если оно фактически тесно связано с выражением, эмпирически переплетено с ним. Однако такая редукция трудна. Она завершается, по-видимому, только в конце третьего параграфа. Указательные функции, иногда иного рода, постоянно возвращаются в дальнейшем, и освобождение от них станет бесконечной задачей. Все предприятие Гуссерля, — выходящее далеко за пределы *Исследований*, — было бы поставлено под угрозу, если бы *Verflechtung*, которая связывает указание с выражением,

была бы абсолютно непреодолима, если бы она была в принципе неразрешима и если бы указание было внутренне присуще движению выражения, а не просто соединилось с ним, как бы ни было прочно.

Что такое указательный знак? Прежде всего, он может быть как *природным* (каналы Марса *указывают* на возможность присутствия разумных существ), так и *искусственным* (меловая пометка, клеймо, все инструменты общепринятого обозначения)²⁶. Оппозиция между природой и условностью совершенно здесь неуместна и никоим образом не разделяет единство указательной функции. Что это за единство? Гуссерль описывает его как некое «мотивирование» (*Motivierung*): это то, что приводит в движение некое «мыслящее бытие», чтобы *проходить* в мышлении от чего-то к чему-то еще. В настоящий момент это определение должно оставаться предельно общим. Этот переход может действовать в убеждении (*Überseugung*) или предположении (*Vermutung*), и он всегда сцепляет *актуальное* сознание с *неактуальным* сознанием. Поскольку мотивация рассмотрена в такой степени общности, эта познавательная способность может касаться любого объекта (*Gegenstand*) или состояния вещей (*Sachverhalt*), а не обязательно эмпирических наличностей, т. е. единичностей. Чтобы определить категорию знаемого (актуально или неактуально), Гуссерль умышленно использует самые об-

²⁶ Логику своего примера и анализа Гуссерль смог бы отнести к письму вообще. Пока не подвергается сомнению то, что письмо для Гуссерля является *указательным* в своей собственной сфере, это ставит непреодолимую проблему, которая, возможно, как раз объясняет его осторожное молчание. Ибо в предположении, что письмо указательно в том смысле, который он придает термину, оно обладает странной привилегией, которая подвергает опасности все существенные различия: в фонетическом письме (или, скорее, в чисто фонетической части письма, которая повсеместно и, возможно, ошибочно называется фонетикой), — то, на что бы оно указывало, было бы «выражением», тогда как в нефонетическом письме оно занимало бы место выражающего дискурса и связывалось непосредственно со «значением» (*bedeuten*). Мы здесь настаиваем на этой проблеме, но она принадлежит более широкому горизонту этого эссе.

щие понятия (*Sein, Bestand*)²⁷, которые могут покрывать бытие или субстанцию и структуру как идеальных объектов, так и эмпирических наличностей. *Sein, bestehen* и *Bestand*, — часто повторяемые и фундаментальные слова в начале раздела, — не сводятся к *Dasein, existieren* и *Realität*, и это различие имеет для Гуссерля огромное значение, как мы сейчас увидим.

Вот так Гуссерль определяет сущностный характер, который в самом общем плане объединяет все указательные функции:

В этом мы раскрываем как общее обстоятельство тот факт, что какие-то объекты или состояния вещей, о чьей реальности (*Bestand*) имеется актуальное знание, указывают (*anzeigen*) на реальность некоторых других объектов или обстоятельств вещей, в том смысле, что вера в их бытие (*Sein*) переживается (хотя и не вполне очевидно) как мотивирующая вера или предположение бытия другого. (Первое исследование, § 2; ET, [modified] p. 270.)

Но этот сущностный характер все же такой общий, что он покрывает все поле указания и даже больше. Или, скорее, так как то, что здесь осмысливается, определенно есть *Anzeigen*, давайте скажем, что этот общий характер выходит за пределы указания в строгом смысле, с чем Гуссерль теперь должен будет иметь дело. Таким образом, мы видим, почему было так важно различать между *Sein* и *Bestand*, с одной стороны, и *Existenz, Dasein* или *Realität*, — с другой. Общая мотивация, определенная таким образом, является простым «потому что», которое может иметь смысл указательной аллюзии (*Hinweis*), точно так же, как дедуктивной, очевидной и аподиктической демонстрации (*Beweis*).

В этом последнем случае, «потому что» связывает воедино очевидные и идеальные необходимости, которые постоянны и которые удерживаются за пределами любого эмпирического *hic et nunc*. «Здесь обнаруживается идеальное правило, которое простирает свое влияние за пре-

²⁷ Бытие, наличность (нем.). — Прим. перев.

делу суждений здесь и теперь, объединенных “мотивацией”; в сверхэмпирической всеобщности оно охватывает как таковые все суждения, имеющие схожие содержания, и даже все суждения, имеющие сходную форму» (§ 3, р. 271). Мотивации, связывающие воедино живые опыты, так же, как *акты*, которые схватывают необходимые и очевидные идеальности и идеальные объективности, могут принадлежать случайному и эмпирическому порядку «неочевидного» указания. Однако отношения, которые объединяют *содержания* идеальных объектов в очевидной демонстрации, это не случаи указания. Весь анализ третьего раздела демонстрирует следующее: (1) Даже если А указывает на В с полной *эмпирической* несомненностью (с высшей вероятностью), это указание никогда не будет демонстрацией аподиктических необходимостей, или (используя классические термины) «истин разума» в противоположность к «истинам факта». (2) Даже если, напротив, указание, как представляется, имеет место в демонстрации, оно всегда будет на стороне психических мотиваций, актов, вер и т. д. и никогда на стороне содержания истин, сплетенных с ним.

Это необходимое различие между *Hinweis* и *Beweis*, указанием и демонстрацией, не просто ставит проблему, аналогичную по форме другой проблеме, поднятой нами раньше относительно *Zeigen*. Что может быть обозначено через «показывание (*weisen*) вообще», до того как оно разделяется на указательное показывание (*Hinweis*) невидимого и демонстрацию (*Beweis*), которая показывается в очевидности демонстрации? Это различие еще больше обостряет трудность, которую мы уже обозначили в проблеме «переплетения».

Теперь мы знаем, что фактически на уровне значения вообще весь психический опыт (под поверхностным характером его *актов*, — даже когда они подразумевают идеальности и идеальные необходимости) содержит только указательное сцепление. Указательный знак выпадает из содержания абсолютно идеальной объективности, т. е. из истины. Здесь опять сама возможность этой внешности

или, скорее, этого внешнего характера указания неотделима от возможности всех предстоящих редукций, будь они эйдетические или трансцендентальные. Имея свое «начало» в феномене ассоциации²⁸ и все время связывая эмпирические наличности в мире, указательное значение в языке покрывает все, что охватывает предмет «редукций»: фактичность, существование мира, сущностная ненеобходимость, неочевидность и т. д. Не будет ли это уже подтверждением нашего утверждения о том, что вся будущая проблема редукции и все понятийные различия, в которых она артикулируется (факт/сущность, мировость/трансцендентальность и все оппозиции, которые сюда систематически вовлекаются), вскрываются в *дивергенции* между двумя качествами знака? И не будем ли мы снова правы, говоря, что эта система устанавливается одновременно с этой дивергенцией, если не в ней и не как результат ее? Не представляется ли уже здесь понятие параллелизма, которое определяет отношения между чисто психическим, — которое в мире, — и чисто трансцендентальным, — которое не в мире, — и которое, таким образом,

²⁸ Ср. § 4: «Ментальные факты, в которых понятие указания имеет свое «начало», т. е. в которых оно может быть абстрактно понято, принадлежат к широкой группе фактов, подпадающих под историческую рубрику «ассоциации идей»» (ЕТ, с. 273). Мы знаем, что Гуссерль никогда не переставал использовать понятие «ассоциации», хотя он постоянно обновлял и применял его в контексте трансцендентального опыта. Здесь то, что исключается из чистого выражения как такового, есть указание и, таким образом, ассоциация в смысле эмпирической психологии. Именно эмпирические ментальные опыты должны быть заключены в скобки для того, чтобы увидеть идеальность значения в работе, управляющей выражением. Различие между указанием и выражением проясняется, прежде всего, в необходимой и временно «объективной» фазе феноменологии, когда эмпирическая субъективность нейтрализована. Сохранит ли оно всю свою важность, когда анализ углубится трансцендентальными темами? Сохранит ли оно ее, когда мы возвратимся к конституирующей субъективности? Таков вопрос. Гуссерль никогда не поднимал его еще раз. Гуссерль продолжал использовать «сущностные различия» и после *Исследований*, хотя он никогда больше не заговаривал о них, не повторял их и ту работу тематизации, которая неустанно перерабатывала, проверяла и подтверждала все другие его понятия, постоянно возрождаясь среди дескрипции.

резюмирует всю загадочность феноменологии Гуссерля в форме отношения между двумя способами значения? И все же Гуссерль, который никогда не хотел ассимилировать опыт вообще (эмпирический или трансцендентальный) с языком, будет все время прилагать усилия к тому, чтобы удержать значение за пределами самоприсутствия трансцендентальной жизни.

Вопрос, который мы только что подняли, уводит нас от комментария к интерпретации. Если бы мы могли ответить утвердительно, то мы должны были бы заключить, вопреки настойчивому стремлению Гуссерля, что даже до того, как стать методом, «редукция» уже действовала в наиболее спонтанных актах разговорного дискурса, в простой практике разговорного слова, в силе выражения.

Хотя это заключение может составить для нас в определенном смысле «истину» феноменологии, оно может на каком-то уровне противостоять настойчивому стремлению Гуссерля по двум причинам. С одной стороны, как мы упоминали выше, Гуссерль верит в существование предвыразительного и предлингвистического слоя смысла, который редукция должна иногда вскрывать, устраняя языковой слой. С другой стороны, хотя не существует выражения и значения без речи, нет в речи ничего, что является «выражающим». Хотя дискурс не был бы возможен без выразительного ядра, уже почти возможно сказать, что вся речь подхвачена указательным сплетением.

3

значение как внутренний монолог

Предположим, указание исключается, выражение остается. Что такое выражение? Это знак, насыщенный значением. Гуссерль берется определить значение (*Bedeutung*) в пятом разделе первого исследования: «Выражения как знаки, наполненные значением» (*Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*). Выражения — это знаки, которые «хотят сказать», которые «означают».

А) Значение, несомненно, переходит в знак и трансформирует его в выражение только средствами речи, орального дискурса. «От указательного знака мы отличаем наполненные значением знаки, т. е. *выражения*» (§ 5; ЕТ, р. 275). Но почему «выражения» и почему «наполненные значением» знаки? Это можно объяснить лишь сведением вместе всей связки аргументов, объединенных одной лежащей в их основе интенцией.

1. Выражение — это экстериоризация. Оно сообщает некоторую наружность смыслу, который является первым основанием некой внутренней стороны. Мы намекаем на то, что эти внешняя сторона и внутренняя сторона были абсолютно изначальны: внешняя сторона не является ни

природой, ни миром, ни реально внешне соотнесенной с сознанием. Мы можем теперь быть более точными. Значение (*bedeuten*) предполагает внешнюю сторону, которая является внешней стороной идеального объекта. Эта внешняя сторона в таком случае выражается и выходит за пределы самой себя в другую внешнюю сторону, которая всегда находится «в» сознании. Ибо, как мы увидим, выразительный дискурс, как таковой и в сущности, не нуждается в том, чтобы действительно произноситься в мире. Выражения, как наполненные значением знаки, двояко выходят за пределы себя как смысла (*Sinn*) в себя, существующих в сознании, в с-собой или перед-собой, что Гуссерль первоначально определил как «одинокую ментальную жизнь». Позже, после открытия трансцендентальной редукции, он опишет одинокую душевную жизнь как нозетико-нозematическую сферу сознания. Если до срока и ради большей ясности мы обратимся к соответствующему разделу в *Идеях I*, то увидим, как «непродуктивный» слой выражения начинает отражать, «отображать» (*widerzuspiegeln*) всякую другую интенциональность и в ее форме, и в ее содержании. Отношение к объективности, таким образом, показывает «предвыразительную» (*vorausdrücklich*) интенциональность, стремящуюся к смыслу, который трансформируется в значение и выражение. Однако не является самоочевидным, что этот повторяемый и отражаемый «выход» к нозематическому смыслу, а значит, к выражению является непродуктивным удвоением, особенно если мы считаем, что под «непродуктивным» Гуссерль понимает «продуктивность, которая исчерпывает себя в процессе выражения и в форме понятийного, вводимого этой функцией»²⁹.

К этому мы должны еще вернуться, а здесь мы только хотим отметить, что значит «выражение» для Гуссерля: вы-

²⁹ *Ideas I*, § 124; ET, p. 321. Более подробно мы исследуем проблему значения и выражения в *Ideas I* в работе «*La Forme et le vouloir-dire: Note sur la phénoménologie du langage.*» *Revue internationale de philosophie*, LXXXI (сентябрь, 1967), 277—99.

ход-за-пределы-себя акта, а значит, смысла, который может оставаться в себе, тем не менее, только в речи, в «феноменологическом» голосе.

2. Уже в *Исследованиях* слово «выражение» нуждается в ином основании. Выражение — это волевая экстериоризация; оно означается, полностью осознается и оно интенционально. Не существует выражения без интенции субъекта, оживляющего знак, дающего ему *Geistigkeit*. В указании оживление имеет два ограничения: тело знака, которое не является просто дыханием, и то, на что он указывает, существование в мире. В выражении интенция абсолютно раскрыта, поскольку она оживляет голос, могущий оставаться всецело внутренним, и поскольку выражение есть значение (*Bedeutung*), т. е. идеальность, не «существующая» нигде в мире.

3. То, что не может быть никакого выражения без волевой интенции, можно подтвердить и с другой точки зрения. Если выражение всегда обитаемо и оживлено значением (*bedeuten*), как *желающим* говорить, то это потому, что для Гуссерля *Deutung* (интерпретация или понимание *Bedeutung*) никогда не может иметь места вне орального дискурса (*Rede*). Только такой дискурс является предметом для *Deutung*, который первоначально никогда не читается, но, скорее, слышится. То, что «означает», т. е. *то, что* значение предназначает сказать, — значение, *Bedeutung*, — остается тому, кто говорит, поскольку он говорит то, что он *хочет* сказать, то, что он *предназначает* сказать — выразительно, открыто и сознательно. Давайте рассмотрим это.

Гуссерль признает, что использование им слова «выражение» является чем-то «вынужденным». Но принуждение, которое таким образом упражнялось над языком, вскрывает его собственные интенции и в то же время обнаруживает общее основание метафизических импликаций.

Мы можем предположить, в качестве предварительного понимания, что вся речь (*Rede*) и каждая часть речи (*Redeteil*) так же, как и любой знак, который является сущ-

ностью того же сорта, будет расцениваться как выражение, независимо от того, выражена или нет такая речь актуально (*wirklich geredet*) и адресована она с коммуникативным намерением к какой-нибудь персоне или нет (§ 5, ET, p. 275).

Таким образом, то, что конституирует эффективность выраженного словами, физическое воплощение значения, тело речи, которое в своей идеальности принадлежит к эмпирически детерминированному языку, является если не внешним дискурсом, то, во всяком случае, чуждым природе выражения как такового, чуждым той чистой интенции, без которой не могло бы быть никакой речи. Весь слой эмпирической эффективности, т. е. всей фактической речи, таким образом, принадлежит указанию, которое оказывается еще более обширным, чем мы себе представляли. Эффективность, все события дискурса, указательны не только потому, что они находятся в мире, но также и потому, что они сохраняют в себе что-то от природы *безвольной* ассоциации.

Ибо если интенциональность никогда просто не начала волю, то определенно может показаться, что на уровне выразительного опыта (предполагая его ограниченным) Гуссерль рассматривает интенциональное сознание и волевое сознание как синонимы. И если бы мы пришли к мысли, — что он позволяет нам сделать в *Идеях I*, — что любой живой интенциональный опыт может в принципе продолжаться в выразительном опыте, мы, возможно, заключили бы, что, несмотря на темы рецептивной или интуитивной интенциональности и пассивного генезиса, понятие интенциональности было перенято из традиции волюнтаристической метафизики, т. е., возможно, из метафизики *как таковой*. Открытая телеология, которая управляет всей трансцендентальной феноменологией, в сущности, не была ничем другим, как трансцендентальным волюнтаризмом. Смысл хочет быть означенным; он выражается только в значении, которое не является ничем иным, как желанием-сказать-себя, присущим присутствию смысла.

Это объясняет, почему все то, что ускользает от чистой духовной интенции, чистого оживления *Geist*'ом, то есть волей, исключается из значения (*bedeuten*) и, таким образом, из выражения. То, что исключается, например выражения лица, жесты, все телесное и все мирское в слове, это все видимое и пространственное как таковое. Как таковое — это значит постольку, поскольку они не переработаны *Geist*'ом, волей, *Geistigkeit*, которые, как в слове, так и в человеческом теле, трансформируют *Körper* в *Leib*. Оппозиция между телом и душой не только находится в центре этой доктрины значения, она поддерживается ею; и всегда являясь глубинным обстоятельством философии, она зависит от интерпретации языка. Видимость и пространственность как таковые могли бы только разрушить самоприсутствие воли и духовного оживления, которые открывают дискурс. Они буквально являются смертью этого самоприсутствия. Поэтому:

Такое определение исключает (из выражения) выражения лица и различные жесты, которые невольно (*unwillkürlich*) сопровождают речь, не имея коммуникативной цели, или то, в чем человеческие ментальные состояния достигают понимаемого «выражения» для своего окружения без помощи речи. Такие «высказывания» (*Ausserungen*) не являются выражениями в том смысле, в каком случай речи (*Rede*) является выражением, они феноменально не являются выражением опытов, манифестирующихся в них в сознании человека, который их манифестирует, как это происходит в случае речи. В таких манифестациях человек ничего не сообщает другому, их проявление не имеет в себе цели фиксировать определенные «мысли» выразительно (*in ausdrücklicher Weise*), будь то хоть для самого человека в его одиноком состоянии, хоть для других. Короче говоря, такие «выражения», строго говоря, не имеют значения (*Bedeutung*)» (§ 5, ET, p. 275).

Им нечего сказать, ибо они не хотят ничего говорить. На уровне значения данная интенция является интенцией для выражения. То, что не выявлено, не принадлежит сущности речи. То, что Гуссерль утверждает здесь

относительно жестов и выражений лица, определенно могло бы удержать *a fortiori* для предсознательного и бессознательного языка.

То, что в конечном счете можно «интерпретировать» жесты, выражения лица, несознаваемое, невольное и указание вообще, то, что иногда можно снова к ним возвращаться и делать их явными в прямом и дискурсивном комментарии, — для Гуссерля лишь подтверждает предшествовавшие различия: эта интерпретация (*Deutung*) делает скрытое выражение *слышимым*, выносит значение (*bedeuten*) из того, что до сих пор было утаенным. Невыразительные знаки означают (*bedeuten*) лишь в той степени, в какой они могут сказать то, что пыталось в них сказаться запинаящимся шепотом. Жесты что-то означают лишь постольку, поскольку мы можем их слышать, интерпретировать (*deuten*) их. Пока мы идентифицируем *Sinn* и *Bedeutung*, все то, что сопротивляется *Deutung*, не может иметь смысл или быть языком в строгом смысле. Сущность языка в его телосе, а его телос — это волевое сознание как значение. Указательная сфера, которая остается вне выражения, весьма определенно описывает неосуществление этого телоса. Тем не менее переплетенная с выражением, указательная сфера репрезентирует все то, что само не может относиться к изысканной, наполненной значением речи.

По всем этим причинам различие между указанием и выражением не может быть сделано с полным правом как различие между нелингвистическим и лингвистическим знаком. Гуссерль проводит границу, которая проходит не между языком и нелингвистическим, но внутри самого языка, между высказанным и невысказанным (со всеми их коннотациями). Так как было бы сложно — и *фактически* невозможно — исключить все указательные формы из языка.

Самое большее, что мы можем различить вместе с Гуссерлем, различить между лингвистическим знаком «в строгом смысле» и лингвистическим знаком в широком смысле. Ибо, поясняя свое исключение жестов и выражений лица, Гуссерль заключает:

Не является верным то, что другой может интерпретировать (*deuten*) наши невольные манифестации (*unwillkürlichen Äusserungen*), т. е. наши «выразительные движения», и что, следовательно, он может глубоко ознакомиться с нашими тайными мыслями и чувствами. Они [эти манифестации или высказывания] «значат» (*bedeuten*) что-то для него, поскольку он их интерпретирует (*deutet*), но даже для него они лишены значения (*Bedeutungen*) в том особом смысле, в каком вербальные знаки значение имеют (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*): они означают лишь в смысле указания» (§ 5 ЕТ, р. 275).

Это заводит нас еще дальше в поисках границы указательного поля. Даже для того, кто нашел что-то дискурсивное в жестах другого, указательные манифестации другого таким образом не трансформируются в выражение. Интерпретатор сам себя в них выражает. Вероятно, в отношении к другому существует что-то такое, что делает указание непереводаемым.

Б) Но этого еще недостаточно, чтобы принять оральный дискурс за посредника выражения. Хотя мы исключили все недискурсивные знаки, непосредственно взятые как неприсущие речи (жесты, выражения лица и т. д.), внутри самой речи по-прежнему остается значительная сфера невыразительного. Эта невыразительность не только ограничивается физическим аспектом выражения («чувственным знаком, артикулируемым звуковым комплексом, знаком, написанным на бумаге»). «Простое различие между физическими знаками и чувственно данными опытами никоим образом не является достаточным, но совершенно недостаточным для логических целей» (§ 6; ЕТ, р. 276).

Рассматривая теперь нефизическую сторону речи, Гуссерль исключает из нее, как принадлежащее указанию, все, что принадлежит *коммуникации* и *манифестации* ментальных переживаний. Движение, которое оправдывает это исключение, могло бы рассказать нам многое о метафизической направленности этой феноменологии. Темы, которые здесь возникают, никогда уже не будут заново

пересматриваться Гуссерлем; напротив, они снова и снова будут утверждаться. Они наведут нас на мысль, что в последнем анализе, который отделяет выражение от указания, нужно сигнализировать непосредственное незаприсутствие живого настоящего. Элементы мирского существования, того, что является природным или эмпирическим, чувственностью, обществом и т. д., которые определяли понятие указания, возможно (конечно, включая определенные размышления, которые мы можем предвосхитить), найдут свое окончательное единство в этом неприсутствии. И это неприсутствие для себя живого настоящего в одно и то же время определит отношение как к другому вообще, так и отношение к себе, вовлеченное в темпорализацию.

Это медленно, осторожно, но строго оформляется в *Исследованиях*. Мы выяснили, что различие между указанием и выражением функционально или интенционально, а не субстанционально. Гуссерль поэтому может думать, что какие-то элементы субстанционально дискурсивного порядка (слова, части речи вообще) в определенных случаях функционируют как указательные знаки. И эта указательная функция речи действует повсюду. *Вся речь, ввиду того что она вовлечена в коммуникацию, и манифестирует живые опыты, действует как указание*. В этом смысле словесные акты подобны жестам. Или, скорее, само понятие жеста можно было бы определить на базе указания как того, что не выразительно.

Гуссерль, правда, признает, что выражение «первоначально создается» для того, чтобы служить коммуникативной функции (Первое исследование, § 7). И все же выражение никогда не является чистым выражением, пока оно выполняет эту первоначальную функцию, лишь когда коммуникация приостановлена может возникнуть чистое выражение.

Что же в действительности происходит в коммуникации? Чувственный феномен (слышимый или видимый и т. д.) оживляется через смыслопридающие акты субъекта, чья интенция в то же время понимается другим субъек-

том. Однако это «оживление» не может быть чистым и полным, поскольку оно должно пересекать непрозрачность тела и до некоторой степени терять себя в нем:

Такое участие [в коммуникации] становится возможным, если слушающий тоже понимает интенцию говорящего. Он делает это постольку, поскольку он принимает говорящего как личность, которая не просто произносит звуки, но *говорит с ним*, которая сопровождает эти звуки определенными смыслопридающими актами, которые открывают эти звуки для слушателя или прибегают к их смыслам для общения с ним. То, что прежде всего делает возможным общение и превращает связную речь в разговор, лежит во взаимосвязи соответствующих физических и ментальных опытов личностей, которые вступили в коммуникацию, которые находятся под влиянием физической стороны речи (§ 7; ЕТ, р. 277).

Все, что в моей речи предназначено для манифестации опыта другому, должно передаваться через посредничество этой физической стороны; это непреодолимое посредничество вовлекает всякий опыт в указательный процесс. Манифестирующая функция (*kundgebende Funktion*) является указательной функцией. Здесь мы подходим к сути указания: указание имеет место повсюду, где смыслопридающий акт, оживляющая интенция, живая одухотворенность интенции значения, присутствует не полностью.

Когда я слушаю другого, его живой опыт не является для меня настоящим «в личности», в оригинале. Гуссерль полагает, что я могу иметь изначальную интуицию, т. е. непосредственное восприятие того, что выставляется в мир другим: видимость его тела, его жестов, то, что может быть понято из звуков, которые он произносит. Но субъективная сторона его опыта, его сознания, в особенности акты, с помощью которых он придает смысл своим знакам, не является непосредственно и изначально данной для меня, как для него и как моя для меня. Тут существует непреодолимый и безусловный предел. Живой опыт другого становится мне известным лишь по-

стольку, поскольку он указывается посредством знаков, сплетающихся с физической стороной. Сама идея «физического», «физической стороны» мыслима в своем специфическом отличии только на основе этого движения указания.

Для объяснения непреодолимо указательного, даже в речи, характера манифестации, Гуссерль уже [в *Исследованиях*] предлагает ряд тем, которые будут скрупулезно и систематически разработаны в пятом *Картезианском размышлении*: за пределами трансцендентальной монадической сферы того, что есть мое собственное (*mir eigens*), собственность моего собственного (*Eigenheit*), мое собственное самоприсутствие, я имею только отношения *аналогичной аппрезентации, посреднической или потенциальной интенциональности* с собственностью другого, с самоприсутствием другого, непосредственная его презентация закрыта для меня. То, что будет описано под различающим отчетливым и строгим наблюдением трансцендентальной редукции, здесь, в *Исследованиях*, описано в общих чертах как «параллельное» измерение ментального.

Слушающий воспринимает сообщение в том же самом смысле, в каком он воспринимает сообщающую личность, — хотя ментальные феномены, которые сделали ее личностью, в силу того, что они есть, не могут стоять в одном ряду с интуитивным схватыванием другого. Обычная речь приписывает нам восприятие даже внутренних опытов других людей; мы «видим» их гнев, их страдание и т. д. Такой разговор вполне корректен до тех пор, пока мы допускаем, что внешние телесные вещи также расцениваются как понимаемые и вообще до тех пор, пока понятие восприятия не ограничивается адекватным, строго интуитивным результатом восприятия. Если сущностный признак восприятия основывается на мнимом убеждении (*Vermeinen*), что вещь или событие само нам представлено (*gegenwärtigen*), нашему пониманию, что такое мнение возможно и в основной массе случаев является актуальным без вербализованного, понятийного представления, — тогда получение такого сообщения (*Kundnahme*) есть просто его восприятие... Слушающий воспринимает говоря-

щего как манифестирующего определенные внутренние опыты, и в той же мере он также воспринимает сами эти опыты: однако он не испытывает их сам, он имеет не «внутренний», но «внешний» результат их восприятия. Здесь мы видим большое различие между реальным пониманием, проходящим в адекватной интуиции, и мнимым (*vermeintlichen*) пониманием, основывающимся на неадекватной, хотя и интуитивной презентации. В первом случае мы имеем дело с пережитым, во втором — с мнимым бытием, которому совершенно не соответствует никакая истина. Обоюдное понимание зависит от определенной корреляции ментальных актов, развертываемых как в сообщении, так и в получении такого сообщения, но совсем не от их точного подобия (§ 7; ET, p. 278).

Сутью этого доказательства является понятие *присутствия*. Если коммуникация или сообщение (*Kundgabe*) существенно указательны, то это потому, что у нас нет изначальной интуиции живого опыта другого. Где бы ни скрывалось непосредственное и полное присутствие означаемого, означающее всегда будет иметь указательную природу. (Вот почему *Kundgabe*, которая несколько вольно переводилась как «манифестация», на самом деле не манифестирует, ничего не делает явным, если под явным мы подразумеваем очевидное, открытое и представленное «в личности». *Kundgabe* извещает и в то же самое время утаивает то, о чем оно нас информирует.)

Вся речь или, скорее, все в речи, что не возобновляет непосредственного присутствия означаемого содержания, является невыразительным. Чистое выражение будет чистой адекватной интуицией (духом, *psyche*, жизнью, волей) акта означения (*bedeuten*), который оживляет речь, чьим содержанием (*Bedeutung*) является настоящее. Это настоящее имеет место не в природе, так как только указание имеет место в природе и в пространстве, но в сознании. Поэтому оно настоящее для внутренней интуиции или восприятия. Мы только что поняли, почему интуиция, для которой оно настоящее, не может быть интуицией другой личности в коммуникации. Следовательно, значение является *настоящим для себя* в жизни настоящего, которая еще не вышла из себя в

мир, в пространство или природу. Все эти «выходы» на самом деле изгоняют эту жизнь самоприсутствия в указание. Мы знаем теперь, что указание, которое таким образом полностью включает в себя практически всю поверхность языка, является процессом смерти, которая действует в знаках. Как только появляется другой, указательный язык — еще одно имя, относящееся к смерти, — уже не может быть преодолен.

Отношение к другому как неприсутствию есть поэтому нечистое выражение. Для того чтобы редуцировать в языке указание и дойти, наконец, до чистого выражения, отношения с другим волей-неволей должны быть прекращены. Я больше не проявляю волю, когда должен проходить через посредничество физической стороны или какой бы то ни было любой аппрезентации. Раздел восьмой, «Выражения в одинокой жизни» поэтому идет по пути, который с двух точек зрения является параллельным редукции к монадической сфере *Eigenheit* в *Картезианских размышлениях*: психическое параллельно трансцендентальному, а уровень выразительных переживаний параллелен уровню переживаний вообще.

Пока мы рассматривали выражения, то как они используются в коммуникации, которая в конечном итоге существенно зависит от того факта, что они действуют указательно. Но выражения также играют большую роль в некомуникативной, внутренней ментальной жизни. Это изменение функции, которое просто ничего не может сделать с чем бы то ни было, делает выражение выражением. Выражения продолжают иметь значения (*Bedeutungen*), как имели их прежде, и те же самые значения, что и в диалоге. Слово перестает быть словом, когда наш интерес останавливается на его чувственных очертаниях, когда оно становится просто звуковым образом. Но когда мы живем в понимании слова, оно что-то выражает, и оно выражает одно и то же, независимо от того, адресуем мы его кому-нибудь или нет. Поэтому представляется очевидным, что значение выражения (*Bedeutung*), что бы еще к нему существенно ни относилось, не может совпадать с искусством его сообщения (§ 8; ET, p. 278—79).

Первое преимущество этой редукции к внутреннему монологу то, что здесь, как представляется, отсутствует физическое событие языка. Поскольку единство слова, — которое позволяет узнавать его как слово, *то же самое* слово, единство звукового образа и смысла, — не смешивается с многочисленными чувственными событиями его употребления или не берется в зависимости от них. *Тождественность* слова идеальна, она является идеальной возможностью повторения и ничего не теряет от редукции *любого* эмпирического события, отмеченная его появлением или нет. Хотя «то, что мы используем как указание [особый знак] должно восприниматься нами как *существующее*», единство слова ничем не обязано его *существованию* (*Dasein, Existenz*). Его бытие в качестве выражения ничем не обязано любому мирскому или эмпирическому существованию, оно не нуждается в эмпирическом теле, но лишь в идеальной или идентичной форме этого тела, поскольку эта форма оживляется значением. Таким образом, в «одинокой ментальной жизни» чистое единство выражения как таковое будет, наконец, восстановлено для меня.

Значит, говоря с самим собой, я ничего себе не сообщаю? Значит ли это, что в таком случае *Kundgabe* (проявляющееся) и *Kundnahme* (знание, взятое из проявляемого) приостанавливаются? Что неприсутствие ослабляется, а вместе с ним указание и подобные обходные пути? Изменяю ли я тогда самого себя? Узнаю ли о себе что-нибудь?

Гуссерль принимает во внимание это возражение и затем отбрасывает его:

Можно ли говорить о том, что во внутреннем монологе кто-то говорит с самим собой и использует слова как знаки (*Zeichen*), то есть как указания (*Anzeichen*) на свои собственные внутренние переживания? Я не могу признать приемлемым такое мнение (§ 8; ET, p. 279).

Его аргументация здесь решающая, мы должны следовать ей неукоснительно. Вся теория значения, введенная в этой первой главе и посвященная сущностным раз-

личиям, потерпела бы крах, если бы функция *Kundgabe/Kundnahme* не могла бы быть редуцирована в сфере моих собственных живых опытов — короче говоря, если бы идеальное или абсолютное одиночество субъективности с «присущим» ему безмолвием нуждалось в указаниях, чтобы конституировать свое собственное отношение к себе. Мы ясно видим, что в конечном счете потребность в указаниях просто означает потребность в знаках. Ибо все более очевидно, что, несмотря на первоначальное различие между указательным и выразительным знаком, лишь указание является для Гуссерля истинным знаком. Полное выражение т. е., как мы позже увидим, наполненная значением интенция, в определенном смысле отклоняется от понятия знака. Во фразе, которую мы только что процитировали, можно прочитать: «как знаки, то есть как указания». Но в данный момент мы примем это как обмолвку, истинность которой обнаружится лишь по мере нашего продвижения. Выразимся точнее: не «как знаки, то есть как указания» (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), а «знаки, то есть знаки в форме указаний», так как на поверхности своего текста Гуссерль в этот момент продолжает соблюдать первоначальное различие между двумя качествами знаков.

Гуссерль начинает обнаруживать, что указание больше не функционирует в одинокой ментальной жизни, замечая различие между двумя качествами «референции»: референции как *Hinzeigen* (нужно избегать переводить это как «указание» в силу того, что так принято, а также из-за страха разрушить связность текста; назовем его произвольно «показ») и референции как *Anzeigen* (указание). Если в безмолвном монологе «как и везде, слова функционируют как знаки» и если «везде они могут быть сказаны для того, чтобы что-то показать (*Hinzeigen*)», то в таком случае Гуссерль нам говорит, что переход от выражения к смыслу, от означающего к означаемому, больше не является указанием. *Hinzeigen* это не *Anzeigen*, так как этот переход или эта референция случается без какого-либо существования (*Dasein, Existenz*),

тогда как в указании существующий знак или эмпирическое событие отсылает к содержанию, чье существование, по крайней мере, считается доказанным, и это мотивирует наше ожидание или убежденность в существовании того, на что указывается. Указательный знак не может быть понят без категории эмпирического, т. е. только вероятного, существования. (Так, Гуссерль определяет существование в мире в противоположность существованию *ego cogito*.)

Редукция к монологу — это в действительности заключенное в скобки эмпирическое существование в мире. В «одиноким ментальной жизни» мы уже не используем *реальные (wirklich)* слова, но лишь воображаемые (*vorgestellt*) слова. А живой опыт, — относительно которого мы хотели знать, может ли говорящий субъект «указывать» на него самому себе, — не может указываться подобным образом, так как он является непосредственно данным и настоящим для самого себя, в то время как в реальной коммуникации существующие знаки *указывают* на наличие других, которые лишь вероятны и вызываются с помощью посредника; в монологе, при условии *полного*³⁰ выражения, несуществующие знаки *показывают* значения (*Bedeutungen*), идеальные (и поэтому несуществующие) и конкретные (поскольку они представляются интуиции). Конкретность внутреннего существования, полагает Гуссерль, не нуждается в том, чтобы быть обозначенной. Оно непосредственно дано себе. Оно является живым сознанием.

Поэтому во внутреннем монологе слово лишь репрезентируется. Оно может иметь место только в воображении (*Phantasie*). Нам достаточно воображения слова, чье

³⁰ Во избежание путаниц и умножения трудностей мы здесь рассмотрим только совершенные выражения, те, которыми «наполняется» «*Bedeutungsintention*». Мы можем это делать в той мере, в какой эта полнота является, как мы увидим, телосом и завершением того, что Гуссерль хочет выделить терминами «значение» и «выражение». Неполнота выражений порождает новые проблемы, с которыми мы столкнемся позже.

существование таким образом нейтрализовано. В этом воображении, в этой воображаемой репрезентации (*Phantasievorstellung*) слова мы уже не нуждаемся в его эмпирическом явлении, нам безразлично его существование или несуществование. Так как если мы нуждаемся в *воображении* слова, мы можем обойтись без *воображаемого слова*. Воображение слова, воображаемое, воображаемое бытие слова, его «образ» не является (воображаемым) словом. Подобно тому как в восприятии слова слово (воспринимаемое или являющееся), которое «в мире», принадлежит уровню, радикально отличному от уровня восприятия или явления слова, воспринимаемого бытия слова, так и (воображаемое) слово относится к уровню, радикально неоднородному уровню воображения слова. Это простое и трудноуловимое различие показывает то, что является неотъемлемым свойством феномена, и без постоянного и бдительного внимания к различиям такого рода ничего нельзя понять в феноменологии.

Однако почему же Гуссерль не удовлетворяется различием между существующим (или воспринимаемым) словом и воспринятым или воспринимаемым бытием, феноменом, слова? А потому, что в феномене восприятия, внутри его феноменального бытия, делается ссылка на существование слова. Смысл «существования» поэтому принадлежит феномену. Это уже не случай феномена воображения. В воображении не предполагается существования слова даже благодаря интенциональному смыслу. *Существует* только воображение слова, которое абсолютно конкретно и самопредставлено, поскольку оно живое. А тогда это уже феноменологическая редукция, которая выделяет субъективный опыт как сферу абсолютной конкретности и абсолютного существования.

Это абсолютное существование появляется только после редукции относительного существования трансцендентного мира. И уже воображение, этот «витальный элемент феноменологии» (*Ideei I*), позволяет такое движение своему привилегированному посреднику. Здесь, в одинокой речи:

Мы вообще удовлетворяемся скорее воображаемыми, нежели актуальными словами. В воображении сказанное или напечатанное слово проносится перед нами, хотя оно не существует в реальности. Однако, нам бы не хотелось смешивать воображаемые репрезентации (*Phantasievorstellungen*), а еще меньше образные содержания, на которые они опираются, с их воображаемыми объектами. Воображаемый вербальный звук или воображаемое печатное слово не существуют, существуют только их воображаемые репрезентации. Различие — это различие между воображаемыми кентаврами и воображением таких существ. Несуществование слов (*Nicht-Existenz*) не беспокоит и не интересует нас, так как оставляет выразительную функцию слов нетронутой (§ 8; ET, p. 279, modified).

Конечно, эта аргументация была бы слабой, если бы она просто апеллировала к классической психологии воображения, однако, было бы слишком опрометчиво так ее понимать. Ибо для такой психологии образ является знаковой картиной, чья *реальность* (будь она физическая или ментальная) служит для того, чтобы указывать на воображаемый объект. Гуссерль в *Идеях I* покажет, к каким проблемам приводит такая концепция³¹. Хотя образ принадле-

³¹ Ср. *Идеи I*, § 90 и всю IV главу III-го раздела, в частности § 99, 109, 111, и особенно 112: «Эта позиция не изменится до тех пор, пока практика феноменологического анализа не распространится шире, чем это есть сейчас. До тех пор пока переживания трактуют как “содержания” или как ментальные “элементы”, которые, несмотря на модные выступления против атомизирующей и гипостазирующей психологии, до сих пор рассматриваются как род вещественных моментов (*Sächelchen*), до тех пор пока, соответственно, преобладает вера в то, что различие между “содержанием чувственности” и “содержанием воображения” возможно установить только посредством материальных характеристик “интенсивности”, “полноты” и т. п., никакой сдвиг не возможен» (ET, p. 312).

Подлинно феноменологические факты, которым Гуссерль отдает предпочтение, побуждают его постулировать абсолютную неоднородность восприятия или первичной презентации (*Gegenwärtigung Präsentation*) и репрезентации или репрезентативной репродукции, переводимой так же, как репрезентификация (*Vergegenwärtigung*). В этом смысле память, образы и знаки являются репрезентациями. Собственно говоря, не Гуссерль привел к признанию этой неоднородности, так как она является тем, что конституирует саму возможность феноменологии. Ибо

жит существующей и абсолютно конкретной сфере сознания, он, будучи интенциональным или ноэтическим смыслом, не является некоей реальностью, дублирующей другую реальность. Это не только потому, что он не является реальностью (*Realität*) по природе, но и потому, что ноэма это нереальный (*reell*) компонент сознания.

Сосюр также был озабочен различением реального слова и его образа. Он тоже видел выразительную ценность «означающего» только в форме «звукового образа»³². «Означающее» — это «звуковой образ». Но не при-

феноменология имеет смысл, только если возможна чистая и изначальная презентация, данная в первоисточке. Это различие (к которому мы должны прибавить еще одно различие между полагающей (*setzende*) репрезентацией, которая ставит в памяти совершенное настоящее, и воображаемой репрезентацией (*Phantasie-Vergegenwärtigung*), которая нейтральна в этом отношении), часть фундаментальной и сложной системы, которую мы не можем здесь непосредственно исследовать, является обязательным инструментом для критики классической психологии, и в частности классической психологии воображения и знака.

Однако можно ли допустить, что необходимость этой критики нановой психологии доходит лишь до какой-то определенной точки? Что если бы мы, в конце концов, показали, что тема или важность «чистой презентации», чистого и изначального восприятия, полного и простого присутствия и т. д. делает феноменологию соучастницей классической психологии — действительно конституирует их общие метафизические предпосылки? В подтверждение того, что *восприятие не существует* или что то, что называется восприятием, не является изначальным, что как-то все «начинается» «репрезентацией» (утверждение, которое возможно удержать лишь за счет упразднения этих двух последних понятий: оно означает, что здесь нет никакого «начала» и что «репрезентация», о которой мы говорим, не является модификацией «ре-», которое *поражает* изначальную презентацию) и повторным внесением различия, вплетенного в «знаки» в самом центре того, что является «изначальным», мы не будем отступать от уровня трансцендентальной феноменологии к «эмпиризму» или к «кантовской» критике утверждения изначальной интуиции; здесь мы хотим только указать на единственную и последнюю цель настоящего эссе.

³² Этот текст из *Логических Исследований* можно сравнить со следующим пассажем из *Курса общей лингвистики*: «Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ. Этот последний является не материальным звучанием, вещью чисто физической, но психическим впечатлением звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств; акустический образ имеет чувствен-

держиваясь «феноменологической» предосторожности, Соссюр приравняет звуковой образ, означающее как «ментальное впечатление», к внутренней реальности, в чем состоит ее исключительная оригинальность, что лишь отодвигает проблему вместо ее разрешения.

Но если в *Исследованиях* Гуссерль ведет свое описание в области скорее ментального, нежели трансцендентального, он, тем не менее, различает сущностные компоненты структуры, которую он обрисует в *Идеях I*: феноменальный опыт не принадлежит реальности (*Realität*). Здесь конкретные элементы реально (*reell*) принадлежат

ную природу, и если нам случается называть его «материальным», то только по этой причине, а также для того, чтобы противопоставить его второму члену ассоциативной пары — понятию, в общем более абстрактному. Психический характер наших акустических образов хорошо обнаруживается при наблюдении над нашей собственной речевой практикой. *Не двигая ни губами, ни языком, мы можем говорить сами с собой или мысленно повторять стихотворный отрывок* (Цит. по: Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999. — Прим. перев.)

И Соссюр добавляет следующее предостережение, которое быстро забылось: «Именно потому, что слова языка являются для нас акустическими образами, не следует говорить о «фонемах», их составляющих которые возмещают слова. Этот термин, подразумевающий акт фонации, может относиться лишь к произносимому слову, к реализации внутреннего образа речи». Это замечание не следует забывать, потому что предложенный Соссюром тезис лишь усугубляет трудность: «Говоря о звуках и слогах мы избежим этого недоразумения, если только будем помнить, что дело идет об акустическом образе». Но проще это помнить, когда говоришь в терминах фонем, а не звуков. Звуки могут восприниматься вне вокальной активности лишь постольку, поскольку, в отличие от фонем, они легче могут восприниматься как природные объекты.

Чтобы избежать других недопониманий, Соссюр заключает: «Двусмысленность исчезнет, если называть все три различных понятия именами, предполагающими друг друга, но вместе с тем взаимно противопоставленными. Мы предлагаем сохранить слово *знак* для обозначения целого и заменить термины *понятие* и *звуковой образ* соответственно терминами *означаемым* и *означающим*» (р. 67) (Замечание то же). Можно было бы утвердить эквивалентность означающее/выражение и означаемое/Bedeutung, если бы структура *bedeuten/Bedeutung/смысл/объект* не была для Гуссерля намного сложнее, чем для Соссюра.

Операцию, от которой отправляется Гуссерль в Первом Исследовании, также можно было бы систематически сравнить с определением границ «внутренней системы» языка у Соссюра.

сознанию (*hile, morphe u noesis*), но нозматическое содержание, смысл, является нереальным (*reell*) компонентом опыта³³. Ирреальность внутреннего опыта является, таким образом, наиболее дифференцированной структурой. Гуссерль пишет достаточно четко, хотя и не акцентирует: «...сказанное или напечатанное слово проносится перед нами, хотя оно не существует в реальности. Однако нам бы не хотелось смешивать воображаемые репрезентации (*Phantasievorsellungen*), а еще меньше [выделено Деррида. — С. К.] образные содержания, на которые они опираются, с их воображаемыми объектами». Тогда не существует не только изображение слова, которое не является словом воображаемым, но *содержание* (ноэма) воображения существует *даже меньше*, чем акт.

³³ О нереальности нозмы в случае образа и знака см., в частности, *Ideas I*, § 102.

4

значение и репрезентация

Повторим предмет и суть этого доказательства: чистая функция выражения и значения не предназначена для коммуникации, сообщения или манифестации, т. е. для указания. «Одинокая ментальная жизнь» должна была удостоверить, что такое выражение возможно без указания. В одинокой речи субъект ничего о себе не узнает, ничего себе не манифестирует. В подтверждение этого доказательства, чьи последствия для феноменологии не будут иметь границ, Гуссерль называет два рода аргументов.

1. Во внутренней речи я ничего себе не сообщаю, я ни на что себе не указываю. Самое большее, что я могу, это вообразить, что я это делаю; я могу лишь представить себя манифестирующим себе что-то. Это, однако, является лишь *репрезентацией* и *воображением*.

2. Во внутренней речи я не общаюсь с самим собой, *потому что это не нужно*, я могу лишь претендовать на это. Такая операция, общение с самим собой, не могла бы иметь места, поскольку она не имела бы никакого смысла, а она не имела бы никакого смысла, потому что она не могла бы быть *завершена*. На существование менталь-

ных актов нельзя указать (напомним, что вообще только на существование можно указать), так как оно является непосредственно настоящим для субъекта в настоящий момент.

Давайте сперва прочитаем параграф, в котором связываются оба эти аргумента:

Безусловно, в определенном смысле можно *говорить* даже во внутреннем монологе и, разумеется, возможно думать о себе как о говорящем и даже как о говорящем с самим собой, как, например, когда говоришь себе: «Ты не прав, ты не должен так поступать». Но в подлинном смысле коммуникации в таких случаях нет речи, вы ничего не говорите себе: вы просто представляете себя (*man stellt sich vor*) говорящим и сообщающим. В монологе слова не могут выполнять функцию указания на существование (*Dasein*) ментальных актов, так как такое указание было бы бесполезным (*ganz zwecklos wäre*). Ибо сами акты такого вопрошания мы испытываем в то же самое мгновение (*im selben Augenblick*) (Первое исследование, § 8; ЕТ, с.с. 279—80).

Эти утверждения поднимают несколько очень разных вопросов, касающихся статуса *репрезентации* в языке. Репрезентация может быть понята не только в общем смысле как *Vorstellung*, но и в смысле репрезентации, как повторение или репродукция презентации, как *Vergegenwärtigung*, которое модифицирует *Präsentation* или *Gegenwärtigung*. Она также может быть понята как то, что вместо, что занимает место другого *Vorstellung* (*Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter*)³⁴.

Рассмотрим первый аргумент. В монологе, где ничего не сообщается, можно лишь репрезентировать себя (*man stellt sich vor*) в качестве говорящего или сообщающего субъекта. Гуссерль так это здесь представляет, чтобы применить фундаментальное различие между реальностью и репрезентацией к языку. Различие между действующей

³⁴ См. по этой теме примечание французского переводчика к *Логическим Исследованиям* (French ed., Vol. II, pt. I, p. 276) и примечание французского переводчика к *Феноменологии внутреннего сознания времени* (French ed., p. 26).

коммуникацией (указанием) и «репрезентированной» коммуникацией было бы, по сути, просто поверхностным. Больше того, чтобы достичь внутреннего языка (в смысле коммуникации) как чистой репрезентации (*Vorstellung*), должен быть использован некий вымысел, т. е. особый тип репрезентации: воображаемая репрезентация, которую Гуссерль впоследствии определит как нейтрализующую репрезентацию (*Vergegenwärtigung*).

Приложима ли эта система различий к языку? Вначале следовало бы предположить, что репрезентация (в любом смысле термина) не является ни сущностной, ни составной частью коммуникации, «действующей» практики языка, но только случаем, в конечном счете имеющем место в практике дискурса. Однако есть все основания верить, что репрезентация и реальность не просто совпадают то тут, то там в языке, и это по той простой причине, что их в принципе невозможно строго различить. А это не позволяет сказать, что это случается в языке, не в языке вообще, но в одином языке это *есть*.

Гуссерль сам дает нам повод для противоположной позиции. Фактически, когда я *действительно* использую слова, независимо от того, делаю ли я это с коммуникативными целями или нет (возьмем здесь знаки вообще, до этого различия), я должен с самого начала действовать в структуре повторения, чьим основным элементом только и может быть репрезентатив. Знак никогда не является событием, если под событием мы подразумеваем незаменимое и необратимое эмпирическое обстоятельство. Знак, который бы имел место только «раз», не был бы знаком. Означающее (вообще) должно быть формально узнаваемо, несмотря на и сквозь инаковость эмпирических характеристик, которые могут его изменять. Оно должно оставаться *Тем же самым* и быть способным повторяться как таковое, несмотря на и сквозь деформации, которым неизбежно подвергает его эмпирическое событие. Фонема или графема обязательно бывает разной каждый раз, когда она представлена в действии или восприятии. Но она может функционировать в качестве знака, только если

формальная идентичность дает ей возможность снова выходить и быть узнаваемой. Эта идентичность неизбежно является идеальной. Она, таким образом, обязательно предполагает репрезентацию: как *Vorstellung*, местоположение идеальности вообще, как *Vergegenwärtigung*, возможность репродуктивного повторения вообще и как *Repräsentation*, поскольку каждый означающий случай является заменой (для означаемого так же, как и для идеальной формы означающего). Так как эта репрезентативная структура есть само значение, я не могу войти в «действующий» дискурс, не будучи с самого начала вовлеченным в безграничную репрезентацию.

Можно возразить, что это именно тот исключительно репрезентативный характер выражения, который Гуссерль хочет выявить своей гипотезой одинокого дискурса, который бы оставался сущностью речи, сбрасывая свою коммуникативную и указательную оболочку. И больше того, можно поспорить с тем, что мы имеем четко сформулированный вопрос, касающийся его понятий. Мы его действительно имеем. Но, согласно гуссерлевской дескрипции, лишь выражение, а не значение вообще принадлежит уровню репрезентации как *Vorstellung*. Тем не менее мы только лишь намекнули на то, что последняя — и другие ее репрезентативные модификации — предполагается всяким знаком. С другой, и более важной, стороны, как только мы признаем, что речь по существу принадлежит уровню репрезентации, различие между «действительной» речью и репрезентацией речи становится подозрительным, независимо от того, является ли речь чисто «выразительной» или вовлеченной в «коммуникацию». Из-за изначально репетитивной структуры знаков вообще всегда есть вероятность, что «действующий» язык точно такой же воображаемый, как воображаемая речь, а воображаемая речь точно такая же действительная, как действительная речь. И в выражении, и в указательной коммуникации, различие между реальностью и репрезентацией, между подлинным и воображаемым и между простым присутствием и повторением уже стало стираться. Не отвечает ли утверж-

дение этого различия — как в истории метафизики, так и для Гуссерля — упорному желанию сохранить присутствие и ослабление или производность знака, а с ним и всю власть повторения, которое оживляется в действии — гарантированном, укорененном, конституированном действии повторения и репрезентации, действии различия, которое стирает присутствие? Утверждать, как мы это делаем, что внутри языка различие между реальностью и репрезентацией не имеет места, это все равно, что сказать, что жест, который утверждает это различие, является настоящим уничтожением знака. Но есть два пути уничтожения первичности знака; мы должны быть внимательными к нестабильности всех этих движений, ибо они быстро и незаметно переходят одно в другое. Знаки могут быть уничтожены в классической манере философии интуиции и присутствия. Такая философия элиминирует знаки, делая их производными, она аннулирует репродукцию и репрезентацию, делая знаки модификацией простого присутствия. Но поскольку это как раз такая философия, — которая фактически есть сама философия и история Запада, — у которой таким образом конституировано и установлено всякое понятие знака, то знак, от начала и до самой сути отмеченный этим, будет производным или будет стиранием. Таким образом, восстановление подлинного и непроизводного характера знаков, в противоположность классической метафизике, является, как ни парадоксально, в то же самое время уничтожением понятия знака, вся история и значение которого принадлежит рискованному предприятию метафизики присутствия. Это также охватывает понятия репрезентации, повторения, различия и т. д., так же, как и систему, которую они формируют. Ибо достичь настоящего и любого времени движение этой схемы способно, лишь работая над языком метафизики изнутри, из определенной сферы проблем в этом языке. Нет сомнений в том, что эта работа всегда уже началась, и мы должны уловить то, что случается в языке, когда объявляется затворение метафизики.

Вместе с различием между реальным присутствием и присутствием в репрезентации как *Vorstellung* вся система различий, вплетенная в язык, вовлекается в эту же самую деконструкцию: различия между репрезентированным и репрезентирующим вообще, означаемым и означающим, между простым присутствием и его репродукцией, между презентацией как *Vorstellung* и репрезентацией как *Vergegenwärtigung*, так как то, что репрезентируется в репрезентации, есть презентация (*Präsentation*) как *Vorstellung*. Мы, таким образом, подходим к тому, — вопреки настойчивому стремлению Гуссерля, — чтобы сделать *Vorstellung* как таковую зависимой от возможности репрезентации (*Vergegenwärtigung*). Присутствие настоящего производно от повторения, а не наоборот. Хотя это и вопреки настойчивому стремлению Гуссерля, нужно брать в расчет то, что подразумевается этим описанием движения темпорализации и отношения с другим, то что, возможно, прояснится в дальнейшем.

Понятие *идеальности*, конечно, находится в центре такой проблемы. Согласно Гуссерлю, структура речи может быть описана только в терминах идеальности. Есть идеальность чувственной формы означающего (например, слово), которое должно оставаться *тем же самым* и может это делать только как идеальность. Кроме того, есть идеальность означаемого (идеальность *Bedeutung*) или интендируемого смысла, который не надо путать с актом интендирования или объектом, так как два последние не нуждаются в том, чтобы непременно быть идеальными. Наконец, в определенных случаях есть идеальность самого объекта, которая поэтому обеспечивает идеальную прозрачность и совершенную однозначность языка, что имеет место в строгих науках³⁵. Но эта идеальность, которая является лишь другим именем для постоянства того же самого и возможности его повторения, *не существует* в мире, и она не приходит из другого мира; она полностью

³⁵ См. об этом: *Происхождение геометрии и предисловие французскому переводу*, р. 60—69.

зависит от возможности актов повторения. Она конституируется этой возможностью. Ее «бытие» пропорционально силе повторения, абсолютная идеальность — это коррелят возможности бесконечного повторения. Поэтому можно было бы сказать, что бытие определяется Гуссерлем как идеальность, т. е. как повторение. Для Гуссерля исторический процесс всегда имеет как свою сущностную форму конституирование идеальностей, чье повторение и, стало быть, традиция были бы гарантированы *ad infinitum*, где повторение и традиция являются трансмиссией и реактивацией начал. И это определение бытия как идеальности является, собственно, *оценкой*, этико-теоретическим актом, который оживляет выбор, основавший философию в ее платонической форме. Гуссерль порой это признает; то, чему он всегда противостоял, так это общепринятому платонизму. Когда он утверждает несуществование или нереальность идеальности, то это всегда для того, чтобы признать, что идеальность *есть* путь бытия, который не сводим к чувственному существованию или эмпирической реальности и их вымышленным двойникам³⁶. Определяя *ontos on* как *eidos*, и сам Платон утверждал ту же мысль.

Теперь (и здесь опять комментарий должен найти свою опору в интерпретации) определение бытия как идеальности парадоксальным образом является определением бытия как присутствия. Это происходит не только по-

³⁶ Утверждение, предполагаемое всей феноменологией, таково, что бытие (*Sein*) Идеального есть нереальность, несуществование. Это предопределение является первым словом феноменологии. И хотя идеальность не существует, она есть все, что угодно, но не небытие. «Любая попытка трансформировать бытие того, что идеально (*das Sein des Idealen*), в возможное бытие того, что реально, очевидно должна потерпеть неудачу по той причине, что сами эти возможности являются идеальными объектами. Возможности, как минимум, могут быть обнаружены в реальном мире, как вообще могут перечисляться или измеряться» (*Логические исследования*, Второе исследование, Гл. I, § 4; ET, p. 345). «Естественно, что это не просто наше желание ставит бытие того, что идеально, на уровень бытия-мысли-о, которое характеризует вымышленное и абсурдное (*Widersinnigen*)» (*ibid.*, § 8; ET, p. 352).

тому, что чистая идеальность есть всегда такой идеальной «объект», который стоит напротив, который является на-стоящим перед актом повторения (*Vor-stellung*, будучи общей формой присутствия как близости обозрения), но также потому, что только темпоральность, определенная на основании живого настоящего как своего истока (теперь как «точки-источника») может обеспечить чистоту идеальности, т. е. открытость для интуитивной повторяемости Того же самого. Так что же фактически обозначает феноменологический принцип принципов? Что обозначает ценность изначального присутствия для интуиции как исток смысла и очевидности, как *a priori a prioris*? Прежде всего, он означает конкретность, само идеальное и абсолютное, ту универсальную форму всякого опыта (*Erlebnis*) и, следовательно, всей жизни, которая всегда была и будет *настоящим*. Всегда есть и будет одно настоящее. Бытие есть присутствие или модификация присутствия. Отношение к присутствию настоящего как полной форме бытия и идеальности является движением, с помощью которого я перехожу границы эмпирического существования, фактичности, случайности, мира и т. д., прежде всего, *моего собственного* эмпирического существования, фактичности, случайности, мировости и т. д. Думать о присутствии как об универсальной форме трансцендентальной жизни это значит раскрывать себя знанию, что в моем отсутствии, за пределами моего эмпирического существования, до моего рождения и после моей смерти *есть настоящее*. Я могу освободиться от всего эмпирического содержания, вообразить абсолютное ниспровержение *содержания* любого возможного опыта, радикальную трансформацию мира. У меня есть странная и уникальная убежденность в том, что эта универсальная форма присутствия, так как она не касается никакого определенного бытия, не будет испытывать его влияния. Отношение к *моей смерти* (к моему исчезновению вообще), таким образом, таится в этом определении бытия как присутствия, идеальности, абсолютной возможности повторения. Таким образом, возможность зна-

ка есть это отношение к смерти. Определение и уничтожение знака в метафизике есть сокрытие этого отношения к смерти, которое, тем не менее, вырабатывало значение.

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 *я есть* и изменяет субъект. *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* является поэтому сутью отношением к своему собственному возможному исчезновению. Следовательно, *я есть* по существу означает *я смертен*. *Я бессмертен* — невозможное утверждение³⁷. Мы можем пойти и дальше: в качестве лингвистического утверждение «я есть тот, кто 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 возможными.

Вследствие этого стирание (или деривация) знаков путается с редукцией воображения. Позиция Гуссерля, касающаяся традиции, оказывается здесь двусмысленной. Несомненно, что он основательно обновил проблему воображения, и та роль, которую он сохранил для вымысла

³⁷ Используя различия из «чисто логической грамматики» и *Формальной и трансцендентальной логики*, эта невозможность должна быть выражена следующим образом: это предположение, конечно, имеет смысл, оно конституирует интеллигибельную речь, оно не sinnlos, но внутри этой интеллигибельности и по указанной причине оно «абсурдно» (абсурдностью противоречия — *Widersinnigkeit*) и *a fortiori* «ложно». Но так как классическая идея истины, которая ведет эти различия, сама вышла из такого утаивания отношения к смерти, эта «ложность» есть сама истина истины. Отсюда она есть и в других, совершенно различных «категориях» (если такие мысли все еще можно так классифицировать), в которых эти движения должны интерпретироваться.

в феноменологическом методе, ясно показывает, что для него воображение — это не просто одна способность среди других. И все же, не упуская новизны и строгости феноменологического описания образов, нам, несомненно, следовало бы осознать их происхождение. Гуссерль постоянно акцентирует то, что, в отличие от памяти, образ является не «полагающей», а «нейтрализующей» репрезентацией. И хотя это дает ему привилегию в феноменологической практике, они оба — образ и память — классифицируются под одним общим понятием «репрезентации» (*Vergegenwärtigung*), т. е. репродукции присутствия, даже если продуктом является чисто вымышленный объект. Это вытекает из того, что воображение — это не простая «модификация нейтралитета», даже если оно является нейтрализующим («Мы должны здесь себя оградить от слишком навязчивой путаницы, а именно между *нейтральной модификацией* и *воображением*» [*Ideii 1*, раздел III, § 111; ET, p. 309, modified]). Его нейтрализующее действие модифицирует полагающую репрезентацию (*Vergegenwärtigung*), которая является памятью. «Точнее говоря, *воображение* вообще есть *нейтрализующая модификация, обращенная к "полагающему" воспроизведению* (*Vergegenwärtigung*) и, следовательно, воспоминанию в широком смысле термина» (*Ibid*). Следовательно, даже если он является хорошим инструментом феноменологической нейтрализации, образ не есть чистая нейтрализация. Он сохраняет первичную референцию к изначальной презентации, т. е. к восприятию и полаганию существования, к вере во всеобщее.

Вот почему чистая идеальность, полученная через нейтрализацию, не является вымышленной. Эта тема возникает очень рано³⁸, и она будет постоянно подпитывать полемику с Юмом. Но не случайно и то, что мысль Юма все больше и больше очаровывала Гуссерля. Сила чистого повторения, которая открывает идеальность, и сила,

³⁸ См., в частности, *Логические исследования*, Второе Исследование, гл. II.

которая высвобождает образную репродукцию эмпирического восприятия, не могут быть чужды друг другу, не могут их производить.

В этом отношении Первое исследование остается рас-согласованным более чем в одном направлении:

1. Выразительные феномены в своей выразительной чистоте с самого начала берутся как образные репрезентации (*Phantasievorstellungen*).

2. Во внутренней сфере, таким образом, независимой от этого вымысла, коммуникативный дискурс, который субъект время от времени может адресовать себе («ты не прав»), называется «вымышленным». Это приводит к мысли, что чисто выразительный и некоммуникативный дискурс может *действительно* иметь место в «одинокиментальной жизни».

3. Кроме того, предполагается, что в коммуникации, где действуют те же самые слова, те же самые выразительные сущности, где, следовательно, чистые идеальности необходимы, можно провести чистое различие между вымышленным и действительным, между идеальным и реальным. А значит, предполагается, что действительность подходит выражению как эмпирический и внешний покров, как тело душе. И Гуссерль действительно использует эти понятия, даже когда он настаивает на единстве души и тела в интенциональном *оживлении*. Это единство не наносит ущерба сущностному различию, так как оно всегда остается единством композиции.

4. В чисто внутренней «репрезентации», в «одинокиментальной жизни», какие-то качества речи действительно могут иметь место как *действительно* репрезентативные (что было бы случаем выразительного языка и, мы уже можем уточнить, языка с чисто объективным, теоретико-логическим характером), в то время как какие-то другие оставались бы чисто «вымышленными» (эти, находящиеся в вымысле, вымыслы могут быть актами указательной коммуникации между собой и собой, между собой, взятым как другой, и собой, взятым как сам, и т. д.).

Однако если же признается, как мы пытались показать, что каждый знак по происхождению относится к какой-либо структуре повторения, то общее различие между вымышленным и действительным применением знака оказывается под угрозой. *Знак изначально произведен вымыслом.* С этой точки зрения относительно как указательской коммуникации, так и выражения, не существует надежного критерия для отличия внешнего языка от внутреннего, действующего языка от вымышленного. Но для Гуссерля такое различие оказывается необходимым, чтобы доказать, что указание является внешним по отношению к выражению, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Объявляя это различие незаконным, мы заранее имеем в виду всю цепь этих важнейших для феноменологии последствий.

То, что мы только что сказали относительно знака, захватывает к тому же акт говорения субъекта. «Но, — как говорит Гуссерль, — в подлинном смысле коммуникации в таких случаях нет никакой речи. Нельзя сказать себе что-нибудь, можно просто представить себя (*man stellt sich vor*) говорящим и сообщающим» (LT, 8; ET, p. 280). Это подводит ко второму предложенному аргументу.

Между действительной коммуникацией и репрезентацией себя как говорящего субъекта Гуссерль должен предположить такое различие, чтобы репрезентация самого себя могла только лишь налагаться на акт коммуникации условно и извне. Но первичная структура повторения, которую мы только что выявили в знаках, должна управлять всеми актами значения. Субъект не может говорить, не давая себе репрезентации своего говорения, и это не случайно. Мы можем вообразить действительную речь без помощи саморепрезентации не больше, чем мы можем вообразить репрезентацию речи, не обращаясь к действительной речи. Эта репрезентация, несомненно, может быть модифицирована, усложнена и может быть отражена в первичных формах, которые изучаются лингвистами, семиологами, теоретиками литературы или искусства, или даже философами. Они могут быть вполне первичными,

но они все предполагают изначальное единство речи и репрезентации речи. Речь репрезентирует себя, она *есть* репрезентация самой себя. И даже больше, речь есть *сама* репрезентация самой себя³⁹.

В более общем смысле Гуссерль полагает возможным, что субъект, как он есть в своем действительном опыте, и субъект, какой он есть в репрезентации самого себя, могут быть просто посторонними друг для друга. Субъект может думать, что он с собой говорит и что-то себе сообщает, но в действительности он не делает ничего подобного. Поэтому там, где сознание полностью охвачено верой или иллюзией говорения с самим собой, иллюзией полностью фальшивого сознания, возникает соблазн заключить, что истинный опыт находится на уровне бессознательного. Напротив, сознание есть самоприсутствие живого, *Erleben*, переживаемого. Так понятый опыт является простым и в своей сущности свободным от иллюзии, так как он относится только к себе самому в абсолютной близости. Иллюзия говорения с собой должна держаться на поверхности опыта как пустое, периферийное и вторичное сознание. Язык и его репрезентация накладываются на сознание, которое является простым и просто присутствующим для себя или, во всяком случае, для опыта, могущего отражать свое собственное присутствие в безмолвии.

Как Гуссерль скажет в *Идеях I*, § 111:

³⁹ Но если ре- этой репрезентации не означает простого — репетитивного или рефлексивного — повторения, которое *постигает* простое присутствие (которое является тем, что всегда *означала* словесная репрезентация), тогда то, к чему мы здесь продвигаемся или подступаем, рассматривая отношения между присутствием и репрезентацией, должно достигаться в других терминах. То, что мы описываем как первичную репрезентацию, может быть временно обозначено этим термином только в закрытии, чьи границы мы здесь отыскиваем, чтобы переступить, ставя и демонстрируя различные противоречия внутри них, пытаясь, следовательно, ввести некий род ненадежности и вывести ее наружу. Это можно осуществить только изнутри.

...всякий опыт, как правило (всякий реально переживаемый опыт, так сказать), является опытом в соответствии с модусом «бытийствующего настоящего». Он должен принадлежать самой его сущности, чтобы быть способным подвергаться сомнению эту самую сущность, в которой он необходимо характеризуется как *бытийствующий*, конкретный и настоящий (ET, p. 310, modified).

Знаки оказываются чуждыми этому самоприсутствию, которое является почвой присутствия вообще. А раз знаки являются чуждыми самоприсутствию живого настоящего, то их можно назвать чуждыми присутствию вообще (что теперь входит в моду) в интуиции или восприятии.

Если репрезентация указательной речи в монологе является ложной, то это потому, что она бесполезна; это является последним основанием аргументации в этом разделе (8) Первого исследования. Если субъект ни на что самому себе не указывает, то это потому, что он этого не может, а он этого не может потому, что в этом нет нужды. Так как живой опыт непосредственно самопредставлен в форме несомненной и абсолютной необходимости, то манифестация самого себя самому себе через представительство или репрезентацию указательного знака оказывается невозможной, ибо она не нужна. Она была бы, во всех смыслах слова, *лишена основания*, таким образом, не имела бы причины. Беспричинна, поскольку бесцельна: *zwecklos*, говорит Гуссерль.

Эта *Zwecklosigkeit*⁴⁰ внутренней коммуникации есть неотличие, неразличие идентичности присутствия как самоприсутствия. Конечно, это понятие *присутствия* не только вплетается в загадку бытия, возникающего в абсолютной близости к себе, оно также обозначает темпоральную сущность этой близости, которая не служит разгадыванию загадки. Самоприсутствие опыта должно быть представлено в настоящем, взятом как Теперь. А это как раз то, о чем говорит Гуссерль: если «ментальные акты» не объявляются себе через посредничество *Kundgabe*, если

⁴⁰ Бесцельность (нем.). — Прим. Перев.

они не должны быть информированы о себе через посредничество указаний, то это потому, что они «оживляются нами в одно и то же мгновение» (*im selben Augenblick*). Настоящее самоприсутствия было бы таким же невидимым, как *мигание глаза*.

5

знаки и мигание глаза

Сила этого доказательства полагает мгновение как точку, идентичность переживания, которое мгновенно себе представлено. Самоприсутствие дано в неразделимом единстве темпорального настоящего так, чтобы ничего нельзя было для себя обнаружить посредством знаков. Такое восприятие или интуиция самого себя в присутствии было бы случаем, где «значение» вообще не только не могло бы произойти, но обеспечивало бы, кроме того, всеобщую возможность первичного восприятия или интуиции, т. е. *незначения* как «принципа принципов». Позже везде, где Гуссерль захочет сделать упор на смысле первичной интуиции, он будет повторять, что она есть опыт отсутствия и бесполезности знаков⁴¹.

⁴¹ Например, все шестое исследование постоянно указывает на то, что между интуитивными актами и содержаниями, с одной стороны, актами значения и содержаниями — с другой, феноменологическое различие «непреодолимо» (см., главным образом, § 26). И все же возможность «смешивания» здесь допускается, что вызывает вопросы. Вся *Феноменология внутреннего сознания времени* основывается на радикальном разрыве между интуитивной презентацией и символической репре-

Доказательство, которое сейчас нас интересует, было тщательно разработано до его лекций по *Феноменологии внутреннего сознания времени*; по причинам, которые настолько же исторические, насколько систематические, темпоральность опыта темой *Логических исследований* еще не была. Но, тем не менее, мы не можем уклониться от того, что известное понятие «теперь», понятие настоящего как точности мгновения дискретно, но решительно санкционировало всю систему «сущностных различий». Если точность мгновения — это миф, пространственная или механическая метафора, унаследованное из метафизики понятие или все это вместе, и если настоящее самоприсутствия не является *простым*, если оно конституируется в первичных и нередуцируемых синтезах, то вся гуссерлевская аргументация несет для себя угрозу в самом своем принципе.

Мы не можем здесь углубляться в превосходный анализ *Феноменологии внутреннего сознания времени*, которую Хайдеггер в *Sein und Zeit* называет первым в истории философии разрывом с понятием времени, унаследованным из аристотелевской *Физики*, определяемым в соответствии с основными понятиями «теперь», «точка», «граница» и «круговращение». Давайте, тем не менее, соберем кое-какие ссылки на лекции, которые релевантны нашей собственной точке зрения.

зентацией, «которая не только репрезентирует предмет незаполненно, но репрезентирует его “посредством” знаков или образов» (Цит. по: *Феноменология внутреннего сознания времени*. М., 1994. Прил. II. С. 112—113). В *Идеях I* мы читаем, что «между *восприятием*, с одной стороны, и *символической репрезентацией посредством образов или знаков*, с другой, существует непреодолимое эйдетическое различие». «Мы впадаем в нелепость, когда, как это обычно делается, мы смешиваем эти виды презентации с их сущностно различными конструкциями» (*Ideas I*, § 43 ET, p. 136—37). А то, что Гуссерль говорит относительно восприятия чувственных материальных вещей, также относится и к восприятию вообще, а именно, что через бытие данное именно в присутствии, оно является «знаком для себя» (*Ideas I*, § 52; ET, p. 161). В этом смысле «в то же мгновение», когда он воспринимается, опыт является знаком себя, представленным себе без указательного обхода.

1. Является оно метафизической предпосылкой или нет, понятие *точечности*, *теперь* как *stigme*, все еще играет главную роль в *Феноменологии внутреннего сознания времени*. Бесспорно, что никакое Теперь не может быть обособлено как чистое мгновение, чистая точечность. Это признает не только Гуссерль («к сущности переживаний принадлежит то, что они должны протягиваться именно так и что точечная фаза никогда не может существовать сама по себе» [ФВСВ. § 19. С. 51]), но вся его дескрипция прекрасно адаптирована к исконным модификациям этого нередуцируемого протягивания. Это протяжение, тем не менее, мыслится и описывается на основании самондентичности Теперь как точки, как «точки-источника». В феноменологии идея первоначального присутствия и вообще «начала», «абсолютного начала» или *principium*⁴², всегда отсылает назад к этой «точке-источнику». Хотя поток времени «нельзя разделить на участки, которые могли бы существовать сами по себе, на фазы, которые могли бы существовать сами по себе, на точки в непрерывности», «модусы протекания имманентного временного объекта имеют начало, так сказать, точку-источник. Это есть тот модус протекания, вместе с которым начинается существование имманентного объекта. Он характеризуется как Теперь» (Там же. § 10. С. 30).

⁴² Может быть, это открывает благоприятную возможность для нового прочтения дефиниции «принципа принципов». «Но достаточно таких, вывернутых шиворот-навыворот теорий! Никакая теория, как мы знаем, не может ввести нас в заблуждение относительно *принципа всех принципов*: что всякая первичная данность интуиции является источником полномочия (*Rechtsquelle*) для познания, который как бы ни представлялся в «интуиции» в изначальной форме (так сказать, в своей телесной реальности), просто принимается, как он себя выдает, хотя только в тех пределах, в которых он, таким образом, представляется. Надо глубоко усвоить тот факт, что сама теория в своем построении не могла извлечь свою истину не из первичных данных. Всякая формулировка, которая не делает ничего сверх того, что дает таким данным выражение, только раскрывая их значение и тщательно его выверяя, является поэтому действительно, как мы выразились во вступительной части этой главы, *абсолютным началом*, называемым в подлинном смысле небезосновательно *principium*» (*Ideas I*, § 24; ET, p. 92).

Несмотря на всю сложность своей структуры, темпоральность имеет несмещающийся центр, глаз или живое ядро, точечность реального Теперь. «Теперь-схватывание есть как бы ядро кометного хвоста ретенции» (ФВСВ. § 11. С. 33) и «точечная фаза есть каждый раз Теперь-настоящая, в то время как другие присоединяются как ретенциональный хвост» (Там же. § 16. С. 42). «Актуальное *Теперь* необходимо есть нечто точечное (*ein Punctuelles*) и таковым остается, *формой, которая продолжает существовать, несмотря на непрерывные изменения содержания*» (*Ideas I*, § 81; ET, p. 237, modified).

С этой самоидентичной идентичности актуального Теперь, на которую Гуссерль ссылается в «*im selben Augenblick*», мы и начали. Более того, в философии не существует возможного возражения, касающегося этой привилегии Теперь-настоящего, оно определяет каждый элемент философского мышления, оно есть сама *очевидность*, само сознательное мышление, оно управляет любым возможным понятием истины и смысла. Мы будем исследовать эту привилегию не раньше, чем мы начнем подбираться к самой сути сознания из той области, которая лежит где угодно, но не там, где философия, процедура, которая выбила бы всякую возможную *надежность* и *почву* из-под дискурса. В конечном счете, то, что здесь поставлено на карту, это и есть привилегия актуального настоящего, Теперь. Этот конфликт, неизбежно отличающийся от любого другого, есть конфликт между философией, которая всегда есть философия присутствия, и размышлением о неприсутствии, которое не обязательно является ее противоположностью, или, что неизбежно, размышлением о негативном отсутствии, или теорией присутствия *qua* бес-сознательного.

Господство Теперь не только полностью объемлет укорененную метафизикой систему фундаментальной противоположности между *формой* (или *eidos*, или идеей) и *содержанием* как противоположности между *актом* и *потенцией* («актуальное *Теперь* необходимо есть нечто точечное и таковым остается, *форма, которая продолжа-*

ет существовать, несмотря на непрерывные изменения содержания» (*Ideas I*, § 81; ЕТ, р. 237); оно также обеспечивает традицию, которая переносит греческую метафизику присутствия в «современную» метафизику присутствия, понятого как самосознание, в метафизику идеи как репрезентации (*Vorstellung*). Оно, следовательно, указывает на локус проблемы, в которой феноменология противостоит всякой позиции, концентрирующейся в бессознательном, которая может подойти к тому, что в конечном счете поставлено на карту, к решающему основанию: к понятию времени. Поэтому не случайно, что *Феноменология внутреннего сознания времени* одновременно утверждает господство настоящего и отвергает «после-событие» становящегося осознания «неосознанного содержания», которое является структурой темпоральности, лежащей в основе текстов Фрейда⁴³. Гуссерль пишет:

Как раз бессмысленно говорить о некотором «неосознанном» содержании, которое лишь впоследствии (*nachträglich*) становилось бы осознанным. Сознание (*bewusstsein*) с необходимостью есть сознание (*bewusstsein*) в каждой из своих фаз. Как ретенциальная фаза осознает предшествующую, не превращая ее в объект, так и первичное данное уже осознается — и притом в специфической форме «теперь» — не будучи предметным; ...ретенция неосознанного содержания сознания невозможна; ...если, однако, каждое «содержание» «первично осознается» в себе и с необходимостью, то вопрос о дальнейшем формирующем данности сознанию будет бессмысленным (*ФВСВ*, РП. Прил. IX. С. 139—140).

2. Несмотря на этот мотив точечного Теперь как «первоначальной формы» (*Urform*) сознания (*Ideas I*), остов описания в *Феноменологии внутреннего сознания времени*, и не только в ней, мешает нам говорить о самоотжественности настоящего. В этом смысле колеблется *par excellence* не только то, что можно было бы назвать метафизичес-

⁴³ См. по этому вопросу наше эссе «Freud et la scène de l'écriture» в *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), р. 293—340.

кой самоуверенностью, но, и это ближе нашим интересам, подрывается довод «im selben Augenblick»⁴⁴.

В его настолько же критической, насколько дескриптивной работе *Феноменология внутреннего сознания времени* повсеместно доказывается и утверждается несводимость репрезентации (*Vergegenwärtigung, Repräsentation*) к презентативному восприятию (*Gegenwärtigen, Präsentieren*), вторичной и репродуктивной памяти к ретенции, воображения к первичной импрессии, воспроизведенного Теперь к воспринятому или удерживаемому актуальному Теперь и т. д. Поскольку мы здесь не можем следовать строгому разворачиванию этого текста (не прибегая к необходимому исследованию его доказательной ценности), мы все же можем исследовать его основание очевидности и *контекст* этих различий, который связывает термины, различающиеся между собой, и конституирует саму возможность их *сравнения*.

Тут можно сразу увидеть, что присутствие воспринятого настоящего может возникать как таковое лишь постольку, поскольку оно *непрерывно соединяется* с отсутствием и невосприятием, с первичной памятью и ожиданием (ретенцией и протенцией). Эти невосприятия не присоединяются и не сопутствуют каким-то случайным образом актуально воспринятому Теперь, они необходимо и обязательно вовлекаются в его возможность. Гуссерль, по общему признанию, утверждает, что ретенция все же является восприятием. Но это совершенно особый случай — Гуссерль никогда не признавал ничего другого — восприятия, в котором воспринятое не является настоящим, но прошлым, существующим как модификация настоящего:

Если же мы называем восприятие актом, в котором заключен всякий первично конститутивный «источник», тогда первичная память есть восприятие. Ибо только в первичной памяти видим мы прошедшее, только в ней конституируется прошлое, и притом не репрезентативно, но презентативно (ФВСВ. § 17. С. 45).

⁴⁴ В мигании глаза (нем.). — Прим. перев.

Таким образом, в ретенции презентация, которая делает нас способными видеть, является источником ненастоящего, прошедшего и нереального настоящего. Поэтому мы могли бы предположить, что если Гуссерль, тем не менее, называет ее восприятием, то это потому, что он сохраняет в основании радикальный разрыв между ретенцией и репродукцией, между восприятием и воображением и т. д., а не между восприятием и ретенцией. Это *nervus demonstrandi* его критики Brentano. Гуссерль решительно заявляет, что «здесь нет и речи о непрерывном опосредовании восприятия его противоположностью» (Там же).

И все же не учитывается ли в предыдущем параграфе вполне открыто сама эта возможность?

Если мы теперь будем говорить о восприятии в отношении *различий данности*, с которыми появляются временные объекты, тогда *противоположностью восприятия* будут появляющиеся здесь *первичная память* и *первичное ожидание* (ретенция и протенция), причем *восприятие* и *невосприятие непрерывно* переходят друг в друга (Там же. § 16. С. 43).

Дальше он пишет:

В идеальном смысле было бы тогда восприятие (импрессия) фазой сознания, которая конституирует чистое Теперь, а память — каждую другую фазу непрерывности. Однако, это именно только идеальная граница, нечто абстрактное, которое не может существовать само по себе. К тому же остается при этом, что и это идеальное Теперь не есть нечто, *totum coelo* отличное от не-Теперь, но непрерывно им опосредуется. И этому соответствует непрерывный переход от восприятия в первичную память (Там же. § 16. С. 44).

Поскольку мы признаем эту непрерывность Теперь и не-Теперь, восприятия и невосприятия в зоне первичности, общей для первичной импрессии и первичной ретенции, поскольку мы признаем и другое в самотождественности *Augenblick*: неприятие и неочевидность в *миге мгновения*. Миг продолжителен в мигании глаза. Это различие фактически является условием присутствия,

презентации и, следовательно, условием *Vorstellung* вообще, оно предшествует всем ассоциациям, которые могли бы быть представлены в присутствии, в *Vorstellung*. Различие между ретенцией и репродукцией, между первичной и вторичной памятью не является тем радикальным различием между восприятием и невосприятием, которого желал Гуссерль, оно скорее является различием между двумя модификациями невосприятия. Чем бы ни было феноменологическое различие между этими двумя модификациями и несмотря на огромные проблемы, которые оно ставит и которые необходимо принимать в расчет, оно служит лишь разделению двух способов отношения к нередуцируемому неприсутствию другого Теперь. Еще раз: это отношение к неприсутствию не постигает, не окружает и не утаивает присутствие первичной импрессии, оно, скорее, делает возможными его всегда обновляемый подъем и нетронутость. Однако оно основательно разрушает всякую возможность простой самождественности. И это охватывает самую глубину конституирующего потока:

Если мы рассмотрим... конститутивные феномены, то мы найдем *поток*, и каждая фаза этого потока есть *континуальность оттенков*. Однако принципиально ни одна фаза этого потока не должна расширяться в некоторую непрерывную последовательность, следовательно, поток нужно мыслить в таком преобразовании, чтобы каждая фаза распространялась как тождественная самой себе (ФВСВ. § 35. С. 78; курсив Деррида).

Тот факт, что неприсутствие и друговость внутренне оказываются в присутствии, подрывает в самом корне утверждение о бесполезности знаков в самоотношении.

3. Несомненно, Гуссерлю следовало отказаться от ассимиляции необходимости ретенции и необходимости знаков, поскольку лишь последние (подобно образу) относятся к роду репрезентации и символизма. Более того, Гуссерль не может оставить это строгое различие, не исследуя аксиоматическое *principium* самой феноменологии. Сила, с которой он утверждает, что ретенция и протенция

относятся к изначальной сфере, если только она понята «в широком смысле», и настойчивость, с которой он противопоставляет абсолютную действительность первичной памяти и относительную действительность вторичной памяти⁴⁵, ясно показывают и его цель, и его тревогу. Его тревога происходит от того факта, что он пытается удержать две очевидно несовместимые возможности. (а) Живое Теперь конституируется как абсолютно воспринимаемый источник только в состоянии непрерывности с ретенцией, взятой как невосприятие. Верность опыту и «самим вещам» препятствует тому, чтобы это было иначе. (б) Источником конкретности вообще является изначальный характер живого Теперь, он, следовательно, необходим для удерживания ретенции в сфере изначальной конкретности и для перемещения границы между изначальным и не

⁴⁵ См., например, среди многих аналогичных текстов Приложение III к *Феноменологии внутреннего сознания времени*: «Мы имеем, таким образом, в качестве существенных модусов сознания времени: (1) "ощущение" как представление настоящего (презентация) и с ним сущностно переплетенные (*verflochtene*), однако также становящиеся самостоятельными ретенцию и протенцию (изначальная сфера в более широком смысле); (2) полагающее воспроизведение как чистую фантазию, в которой все те же модусы появляются в фантазии-сознании» (*ФВСВ*, РП, Прил. III. С. 121). Здесь опять, и это будет рассмотрено, суть проблемы принимает форму переплетающихся (*Verflechtung*) нитей, существо которых бережно распутывает феноменология.

Это расширение изначальной сферы есть то, что дает нам возможность различать между абсолютной конкретностью, приложимой к ретенции, и относительной конкретностью, зависимой от вторичной памяти или повторения (*Wiedererinnerung*) в форме репрезентации. Говоря о восприятии как первичных опытах (*Urerlebnisse*), Гуссерль пишет в *Идеях I*: «При более пристальном рассмотрении в их конкретности обнаруживается только одна, но всегда непрерывно текущая *абсолютно изначальная фаза*, фаза живого *Теперь* ... Поэтому, к примеру, мы схватываем *абсолютное право* имманентной *воспринимающей* рефлексии, т. е. имманентного восприятия *без каких-либо ограничений*, действительно достигающего в своем потоке первичных данностей. Это касается и *абсолютного права* имманентной ретенции, того в ней, что мы осознаем как "все еще" живое и "только что" случившееся, но, конечно, не того содержания, которое достигается позже... Подобным же образом мы схватываем *относительное право* имманентного воспоминания» (*Ideas I*, § 78, ET, p. 221—222).

изначальным. Граница должна проходить не между чистым настоящим и ненастоящим, т. е. между актуальностью и неактуальностью живого Теперь, но, скорее, между двумя формами возвращения или вос-становления настоящего: ретенции и ре-презентации.

Не умаляя пропасть, могущую в действительности разделять ретенцию и репрезентацию, не скрывая того факта, что проблема их отношения есть не что иное, как проблема «жизни» и сознательного становления жизни, мы могли бы сказать *a priori*, что их общим корнем является возможность — возможность повторения в ее наиболее общей форме, т. е. конституция следа в самом широком смысле, — которая не только должна пребывать в чистой актуальности Теперь, но должна конституировать ее через любое движение различия, которое ее вводит. Такой след является, — если мы позволим себе воспользоваться этим языком, непосредственно его не опровергая и не перечеркивая, как мы и поступаем, — более первичным, чем то, что является феноменологически первичным. Ибо идеальность формы (*Form*) самого присутствия предполагает то, что оно бесконечно повторяемо, что его возвращение, как возвращение Того же самого, неизбежно происходит *ad infinitum* и вписывается в само присутствие. Она предполагает, что возвращение есть возвращение настоящего, которое будет удержано в *ограниченном* движении ретенции, и что первичная истина, в феноменологическом смысле слова, в конечном счете лишь коренится в ограниченности этой ретенции. Это к тому же предполагается тем, что отношение к бесконечности может быть установлено только в открытой форме присутствия относительно идеальности как возможности возвращения *ad infinitum*. Как же можно объяснить то, что возможность рефлексии и репрезентации относится, по существу, ко всякому переживанию, кроме этой несамоидентичности присутствия, называемой первичной? Как можно объяснить то, что эта возможность подобно чистой и идеальной свободе принадлежит существу сознания? Гуссерль постоянно это подчеркивает, говоря о рефлексии, в осо-

бенности в *Идеях I*⁴⁶, и говоря о репрезентации, уже в *Феноменологии внутреннего сознания времени*⁴⁷. Во всех этих направлениях присутствие настоящего мыслится как возникающее из разворота возвращения, из движения повторения, а не наоборот. Позволяет ли нам тот факт, что этот разворот непреодолим в присутствии или в самотождественности, что этот след или различие всегда старше присутствия и обеспечивает ему его открытость, говорить о простой самотождественности *im selben Augenblick*? Не компрометирует ли он то применение, которое Гуссерль хочет определить для понятия «одинокой ментальной жизни» и, следовательно, для строгого разделения указания и выражения? Не имеет ли указание и другие понятия, на основании которых мы пытались его всесторонне обдумать (понятия существования, природы, посредничества, эмпирического и т. д.), неискоренимое начало в движении трансцендентальной темпорализации? И кстати, не предстает ли все, что уже объявляется в этой редукции к «одинокой ментальной жизни» (трансцендентальная редукция во всех своих стадиях, а особенно редукция к монадической сфере «собственности» — *Eigenheit* — и т. д.), в самой своей возможности пораженным тем, что мы называем временем? Но тому, что мы называем временем, должно быть дано другое имя, — ибо «время» всегда обозначало движение, понятое в терминах настоящего, и не может означать больше ничего. Не *разрушается* ли понятие чистого одиночества — монады в феноменологическом смысле — своим собственным началом, самим условием своего самоприсутствия, т. е. «временем», заново продуманным на основании теперь различия в самоотношении, на основании идентифицирующей идентичности и неидентичности в «тождественности» *im selben Augenblick*? Сам Гуссерль вызвал аналогию между отношением к *alter ego*, кон-

⁴⁶ В частности в § 77, где ставится проблема различия и отношений между рефлексией и репрезентацией, например во вторичной памяти.

⁴⁷ См., например, § 42: «Но каждому сознанию настоящего и сознанию, осуществляющему настоящее, соответствует идеальная возможность точно соответствующего воспроизведения этого сознания» (С. 93).

ституированном в абсолютной монаде эго, и отношением к другому настоящему, прошлому настоящему как конституированному в абсолютной актуальности живого настоящего (*Картезианские размышления*, § 52).

Не открывает ли эта «диалектика» — в любом смысле термина и до какого бы то ни было спекулятивного отнесения этого понятия — живое для различия, и не конституирует ли, в чистой имманентности переживания, *дивергенцию*, вовлекающуюся в указательную коммуникацию и даже в значение вообще? И мы думаем, что дивергенцию указательной коммуникации *и значения вообще* Гуссерль предназначает не только для исключения указания из «одинокой ментальной жизни», он будет рассматривать язык вообще, элемент логоса в самой его выразительной форме, как вторичное событие, дополняющее первичный и предвыразительный слой смысла. Сам выразительный язык стал бы чем-то дополнительным к абсолютному безмолвию самоотношения.

6

голос, который хранит молчание

Поэтому феноменологическое «молчание» может быть только реконституировано двойным исключением или двойной редукцией: отношения к другому во мне в указательной коммуникации и выражения как уровня, который следует за, свыше и извне по отношению к уровню смысла. В отношении между этими двумя исключениями и прояснится странная прерогатива голосового посредника.

Начнем с рассмотрения первой редукции, как она фигурирует в «сущностных различиях», которыми мы здесь ограничим наше исследование. Нужно добавить, что критерий для различия выражения и указания в конечном счете держится на всем этом довольно кратком описании «внутренней жизни». Утверждается, что во внутренней жизни нет никакого указания, поскольку там нет коммуникации, что там нет никакой коммуникации, поскольку нет *alter ego*. А когда во внутреннем языке появляется второе лицо, то это вымысел, а вымысел, в конце концов, и есть только вымысел. «Ты не прав, ты не должен так поступать» — это всего лишь ложная коммуникация, притворная коммуникация.

Не будем формулировать *посторонних* вопросов, касающихся возможности и статуса таких вымыслов или притворств, и места, из которого это «ты» может возникнуть в монологе. Не будем *пока* задавать эти вопросы, их необходимость будет более чем очевидной, когда Гуссерль заметит, что, кроме *ты*, персональных высказываний вообще и *я* в частности, есть «сущностно редкие» выражения, не имеющие «объективного смысла» и что в коммуникативной речи они всегда функционируют как указания. Одно лишь *я* достигает значения в одинокой речи и действует за ее пределами как «универсально действующее указание» (Первое исследование, гл. III, § 26).

А сейчас давайте спросим, в каком смысле и ввиду чего здесь «упрощается» структура внутренней жизни и почему выбор примеров является типично гуссерлевским проектом. Это так, по крайней мере, в двух отношениях.

1. Эти примеры *практического* порядка. Мы здесь имеем дело с субъектом, который обращается к самому себе так, как будто он обращается к другой персоне, которую он порицает или увещевает, которой он предписывает решительность или чувство раскаяния. Эта двойственность доказывает, что здесь мы не имеем дело с «указанием». Непосредственно или опосредованно, но ничего не показывается, субъект ничего о себе не узнает, его язык не отсылает ни к чему, что «существует». Субъект не формирует себя в смысле будь то *Kundgabe* или *kundnahme*. Гуссерль выбрал свои примеры из практической сферы для того, чтобы показать и то, что в них ни на что не «указывается», и то, что они являются примерами ложного языка. Предполагая, что пример иного рода нельзя было бы найти, можно в самом деле с легкостью заключить из этих примеров, что внутренняя речь, по сути, всегда является практической, аксиологической и *аксиологической*. Даже если кто-то говорит себе «ты такой-сякой», не охватывает ли это утверждение ценностный или продуктивный акт? Однако, очевидно, что этого соблазна Гуссерль хочет избежать прежде всего и во что бы то ни стало. Модель языка *вообще* — как указательного, так и выразитель-

ного — он определял на основании *theorein*. Как бы осторожно он ни подходил впоследствии к новизне практического слоя смысла и выражения, какими бы ни были успех и строгость его анализа, он продолжал утверждать сводимость аксиологии к ее логико-теоретическому ядру⁴⁸. Здесь мы опять обнаруживаем необходимость, которая подталкивает его к изучению языка с логической или эпистемологической точки зрения, а не чистой грамматики как *логической* грамматики, управляемой в большей или меньшей степени непосредственно возможностью отношения к объектам. Речь, которая фальшива, это не речь, а противоречивая (*widersinning*) речь избегает бессмыслицы (*Unsinnigkeit*), только если ее грамматичность не препятствует значению [*Bedeutung, vouloir-dire*] или интенции значения, которая, в свою очередь может быть определена как нацеленная на предмет.

Поэтому заслуживает внимания то, что логическая теория, *theorein* вообще, управляет не только установлением границ выражения, но и тем, что выходит за них, т. е. указанием — показыванием или указыванием как *Weisen* или *Zeigen* в *Hinweis* или *Anzeigen*. *Заслуживает внимания также и то, что Гуссерль на определенном уровне должен был обратиться к сущностно теоретическому ядру указания за тем, чтобы исключить его из выражения, которое само является чисто теоретическим.* Возможно, на этом уровне определение выражения загрязняется именно тем, что уже кажется исключенным: *Zeigen*, отношение к объекту как указательное показывание, указывание на то, что перед глазами, или то, что в своей видимости всегда способно явиться интуиции, является лишь временно невидимым. *Zeigen* всегда подразумевает (*Meinen*) то, что предопределяет глубокое сущностное единство *Anzeigen*, присущего указанию, и *Hinzeigen*, присущего выражению. И в конечном счете знаки

⁴⁸ См., в частности, гл. IV, и в особенности § 114—27 в *Ideas I* (Section III). В другом месте мы будем исследовать их более подробно и на их собственном материале. См.: *Форма и значение*.

(*Zeichen*) всегда отсылают к *Zeigen*, к месту, видимости, полю и границе того, что объективируется и проектируется, они отсылают к феноменальности как к состоянию столкновения и обнаружения, как к очевидности или интуиции и прежде всего как к свету.

Так что насчет речи и времени? Если показывание есть единство в знаках жеста и восприятия, если значение предназначается для указующего пальца и глаза и если это назначение предписывается всякому знаку, независимо от того, указательный он или выразительный, дискурсивный или не дискурсивный, то что можно сказать о речи и времени? «Если невидимое является временным [*pro-visional*], то как насчет речи и времени?» И почему Гуссерль так стремился отделить указание от выражения? Разве произносящиеся или слышимые знаки редуцируют указательную пространственность или посредничество? Давайте потерпим еще немного.

2. Пример, выбранный Гуссерлем («Ты не прав. Ты не должен так поступать»), должен подтвердить сразу две вещи, ту, что это утверждение не является указательным (и поэтому является ложной коммуникацией), и ту, что оно не дает субъекту какого-либо знания о себе. Парадоксальным образом оно не является указательным, поскольку, как нетеоретическое нелогическое и некогнитивное, оно также не является и выразительным. Поэтому оно является феноменом всецело вымышленного значения. Поэтому мы утверждаем единство *Zeigen* до его преломления в указании и выражении. Однако *темпоральная модальность* этих утверждений тоже не лишена важности. Если эти утверждения не являются когнитивными утверждениями, то это потому, что они не существуют непосредственно в форме предикации, они непосредственно не используют глагол *быть*. Следовательно, их смысла, если не их грамматической формы, нет в настоящем, они записывают прошлое в форме упрека, они являются призывами к раскаянию и исправлению. *Индикатив глагола «быть» в настоящем времени* — это чистая и телеологическая форма выражения, поскольку она является логической или, мы бы

лучше сказали, индикативом глагола «быть» в настоящем времени в *третьем лице*. Вернее говоря, чистая телеологическая форма есть утверждение типа «S есть p», в котором S не является лицом, которое может замещаться личным местоимением, ибо во всякой реальной речи личное местоимение имеет простое и указательное значение⁴⁹. Субъект S должен быть именем объекта. И мы знаем, что для Гуссерля «S есть p» есть фундаментальная и примитивная форма, первичная апофатическая операция, из которой должно производиться всякое логическое утверждение посредством простой конструкции⁵⁰. Если мы полагаем идентичность выражения и логической *Bedeutung* (*Ideas I*, § 124), то мы должны признать, что изъявительное наклонение глагола *быть* в настоящем времени в третьем «лице» является чистым и неизменным ядром выражения. Давайте повторим в гуссерлевских словах, что вы-

⁴⁹ См. *Логические исследования*, Первое Исследование, гл. III, 26: «Фактически любое выражение, включающее личное местоимение, не имеет объективного смысла. Слово “я” от случая к случаю именуется различных лиц... Больше того, в этих случаях указательная функция является опосредующим звеном, вызывая, так сказать, к слушающему: Твое *vis-a-vis* имеет в виду тебя самого» (ЕТ, р. 315—16). Не заключается ли вся проблема в одинокой речи, где, говорит Гуссерль, наполняется и доводится до конца *Bedeutung* “я”, элемент универсальности, присущий выразительности как таковой, не запрещает эту полноту и не лишает субъекта полной интуиции *Bedeutung* “я”. Проблемой является одинокая речь, которая либо прерывает, либо только интериоризирует диалоговую ситуацию, в которой, говорит Гуссерль, «так как каждое лицо, говоря о себе, говорит “я”, слово имеет характер универсально действующего указания на этот факт».

В этом смысле мы можем лучше понять различие между манифестируемым, которое всегда субъективно, и выраженным в качестве поименованного. Я возникает каждый раз, когда мы имеем дело с утверждениями указательной манифестации. Манифестируемое и поименованное могут иногда частично совпадать («Пожалуйста, стакан воды» именуется вещь и манифестирует желание), но они *de jure* совершенно различны, как в примере: $2 \cdot 2 = 4$. «Это утверждение говорит не о том, о чем говорится в “я думаю, что $2 \cdot 2 = 4$ ”. Это даже не эквивалентные утверждения, так как одно может быть истинным, а другое ложным» (Первое исследование, § 25; р. 313).

⁵⁰ См., в частности, *Формальную и Трансцендентальную логику*, часть I, гл. 1, § 13.

ражение изначально не является «выражением себя», но является с самого начала «выражением себя о чем-то» (*über etwas sich aussern*, § 7). «Разговор с собой», который Гуссерль хочет вос-становить здесь, не является «разговором с собой о себе», если он не имеет форму «рассказывания себе, что S есть p».

Здесь это означает, что *речь* необходима. Смысл глагола «быть» (чья инфинитивная форма, говорит нам Хайдеггер, загадочно определялась философией на основании изъявительного наклонения в настоящем времени в третьем лице) поддерживает совершенно исключительную связь со *словом*, т. е. с единством *phone* и смысла. Очевидно, что это не «простое слово», так как оно может переводиться на различные языки. Больше того, оно не является понятийной всеобщностью⁵¹. Но так как его смысл не обозначает ничего, ни вещь, ни состояние или онтическое определение, так как оно нигде не встречается за пределами слова, его нередуцируемость есть нередуцируемость *verbum* и *legein*, единства мысли и голоса в логосе. Прерогатива бытия не может выдержать деконструкции слова. *Быть* — это первое или последнее слово, противостоящее деконструкции языка слов. Но почему использование слов смешивается с определением бытия вообще как присутствия? И почему существует привилегия, связанная с изъявительным наклонением в настоящем времени? Почему есть эпоха *phone*, а также эпоха бытия в форме присутствия, т. е. идеальности?

⁵¹ Смысл бытия, независимо от того, каким способом — аристотелевским или хайдеггериянским — он продемонстрирован, должен предшествовать общему понятию бытия. Касаясь исключительной природы отношения между словом и смыслом бытия и проблемы индикатива в настоящем времени, мы отсылаем к *Бытию и времени* и к *Введению в метафизику*. Уже, кажется, очевидно, что, хотя мы и обращаемся в решительных местах к хайдеггериянским мотивам, мы главным образом предпочитаем поднимать вопрос, касающийся отношений между *logos* и *phone* и касающийся притворной нередуцируемости определенных словесных единств (единства слова «бытие» или других «фундаментальных слов»), утверждения, в то время как хайдеггеровская мысль не всегда поднимала те же вопросы в качестве метафизики присутствия.

Здесь мы должны *слушать*. Давайте вернемся к Гуссерлю. Для него чистое выражение, логическое выражение, должно быть «непродуктивным» «посредником», который «рефлектирует» (*widerzuspiegeln*) пред-выразительный слой смысла. Единственная его продуктивность состоит в том, чтобы приводить смысл в концептуальную и универсальную форму⁵². Есть существенные причины для того, что всякий смысл не может совершенно повторяться в выражении, так же как и для того, что выражения выдерживают подчиненные и неполные значения. Тем не менее телосом совершенного [intégrale] выражения является полное восстановление в форме присутствия смысла, актуально данного в интуиции. Так как смысл определяется на основании отношения к объекту, элемент выражения должен, следовательно, защищать, соблюдать и восстанавливать *присутствие* смысла и в качестве бытия объекта перед нами, открытого обзору, и в качестве близости к себе в интериорности. На- настоящего объекта теперь-перед нами есть *против* (*Gegenwart, Gegenstand*) и в смысле «вблизи» [tout-contre] близости и как *противоположение* против-положного.

Здесь неизменно перепутаны идеализация и речь. Идеальный объект есть объект, чей показ может повторяться бесконечно, чье присутствие в *Zeigen* бесконечно повторяемо именно потому, что, свободный от всякой мирской пространственности, он является чистой нозмой, которую я могу выражать, по крайней мере, очевидно не проходя сквозь мир. В этом смысле феноменологический голос, который, кажется, совершает эту операцию «во времени», не порывает с уровнем *Zeigen*, но принадлежит той же самой системе и доводит до конца ее функцию. Выход к бесконечности, характерный для идеализации объектов, совпадает с историческим пришествием *phone*. Это не значит, что мы можем в конце концов понять, чем является движение идеализации на основании определенной «функции» или «способности»,

⁵² *Ideas I*, § 124.

относительно которой мы, в свою очередь, могли бы знать, чем она является, благодаря нашей осведомленности относительно опыта, «феноменологии нашего тела» или некоторым объективным наукам (фонетике, фонологии или психологии фонации).

Совсем наоборот то, что делает историю *phone* совершенно загадочной, так это тот факт, что она неотделима от истории идеализации, т. е. от «истории разума», или от истории как таковой.

Для того чтобы действительно понять, где же лежит власть голоса и каким образом метафизика, философия и определение бытия как присутствия конституируют эпоху речи как *техническое* господство объективного бытия, чтобы правильно понять единство *techne* и *phone*, мы должны продумать объективность объекта. Идеальный объект — самый объективный из объектов независимо от актов здесь-и-теперь и событий эмпирической субъективности, которая его интендирует, он может бесконечно повторяться, оставаясь Тем же самым. Так как его присутствие в интуиции, его бытие-перед пристальным взглядом, не имеет сущностной зависимости от какого-либо мирского или эмпирического синтеза, вос-становление его смысла в форме присутствия становится универсальной и неограниченной возможностью. Но, будучи *ничем* за пределами мира, это идеальное бытие должно конституироваться, повторяться и выражаться в посреднике, который не уменьшает присутствия и самоприсутствия в тех актах, которые на него направлены, в посреднике, который сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для не-эмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента — голос. Голос слышим.* Фо-нические знаки («звуковые образы» в сосюрсовском смысле или феноменологический голос) слышатся [entendus = «слышимый» плюс «понимаемый»] субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего.

Субъект не должен выходить за пределы самого себя, чтобы находиться под непосредственным влиянием своей выразительной активности. Мои слова «живые», потому что они, как представляется, не покидают меня: не выпадают за мои пределы, за мое дыхание в видимую отдаленность, не перестают мне принадлежать, быть в моей расположенности «без дополнительных подпорок». В любом случае, феномен речи, феноменологический голос, *выдает себя* таким образом. Вероятно, можно возразить, что эта интериорность принадлежит феноменологическому и идеальному аспекту любого означающего. Идеальная форма написанного означающего, например, находится не в мире, а различие между графемой и эмпирическим телом соответствующего графического знака отделяет внутреннее от внешнего, феноменологическое сознание от мира. И это является истинным для всякого видимого или пространственного означающего. И все же, всякое нефоническое означающее имеет пространственную референцию в самом своем «феномене», в феноменологической (немирской) сфере переживания, в которой оно дается. Смысл бытия «внешнего», «в мире» есть сущностный компонент его феномена. Очевидно, что в феномене речи нет ничего подобного. В феноменологической близости слышание себя и видение себя — два совершенно различных условия самоотношения. Еще даже до описания этого различия, которое описывается, мы можем понять, почему гипотеза «монолога» могла санкционировать различие между указанием и выражением, только предполагая сущностную связь между выражением и *phone*. Между фоническим элементом (в феноменологическом смысле, а не в смысле реального звука) и выражением, взятым в качестве логического характера означающего, т. е. *оживленного* в виду идеального присутствия *Bedeutung* (которое само связано с объектом), должна быть неизбежная связь. Гуссерль не мог заключить в скобки то, что в глоссематике называется «субстанцией выражения», не подвергая опасности все свое предприятие. Обращение к этой субстанции играет поэтому главную философскую роль.

Поэтому давайте попытаемся исследовать феноменологическое значение голоса, его трансцендентное достоинство в отношении любой другой означающей субстанции. Мы считаем, и попытаемся это показать, что эта трансценденция — лишь видимость. Но эта «видимость» есть сама сущность сознания и его истории, и она определяет эпоху, характеризующуюся философской идеей истины и оппозицией между истиной и видимостью, как эта оппозиция до сих пор функционирует в феноменологии. Поэтому она не может называться «видимостью» или именоваться внутри сферы метафизической концептуальности. Нельзя пытаться деконструировать эту трансценденцию, не проходя через унаследованные понятия к тому, что не может быть названо.

«Кажущаяся трансценденция» голоса, таким образом, происходит из того факта, что означаемое, которое всегда идеально по своей сущности, «выражаемая» *Bedeutung*, непосредственно присутствует в акте выражения. Это непосредственное присутствие исходит из факта, что феноменологическое «тело» означающего как бы угасает в тот самый момент, когда оно производится, оно как бы уже принадлежит элементу идеальности. Оно феноменологически редуцирует себя, трансформируя мирскую непрозрачность тела в чистую прозрачность. Это стирание чувственного тела и его внешнего характера является для сознания самой формой непосредственного присутствия означаемого.

Почему же фонема является самым идеальным знаком? Откуда исходит эта сопричастность звука и идеальности, или, скорее, голоса и идеальности? (Гегель был к этому более внимателен, чем любой другой философ, а с точки зрения истории метафизики этот факт заслуживает внимания, и мы когда-нибудь еще обратимся к его исследованию.) Когда я говорю, то к феноменологической сущности этой операции принадлежит то, что я себя слышу в то же самое время, когда я говорю. Означающее, оживленное моим дыханием и интенцией значения (на языке Гуссерля выражение оживляется *Bedeutung-sinten-*

tion), находится в абсолютной близости ко мне. Живой акт, жизнедающий акт, *Lebendigkeit*, который оживляет тело означающего и трансформирует его в наполненное значением выражение, в душу языка, как будто не отделяет себя от себя, от своего собственного самоприсутствия. Он не рискует умереть в теле означающего, которое дано на поверхности мира и видимости пространства. Он может *показать* идеальный объект или связанное с ним идеальное *Bedeutung*, не рискуя собой за пределами идеальности, которая является внешней по отношению к близости самоприсутствующей жизни. Система *Zeigen*, движения пальца и глаза (относительно которых мы несколько раньше интересовались, отделимы они или нет от феноменальности) не отсутствует тут, а интериоризируется. Феномен продолжает быть для голоса объектом; и действительно, поскольку идеальность объекта представляется зависимой от голоса и поэтому становится *абсолютно доступной* для него, система, которая связывает феноменальность с возможностью *Zeigen*, в голосе действует лучше, чем где бы то ни было. *Фонема дается как доминирующая идеальность феномена.*

Это самоприсутствие оживляющего акта в прозрачной духовности того, что он оживляет, эта духовная сторона жизни в себе, которая всегда побуждала нас говорить, что речь [parole] живая, предполагает, таким образом, что говорящий субъект слушает себя [s'entende] в настоящем. Такова сущность или норма речи. В самой структуре речи подразумевается то, что говорящий *слушает себя*: и потому, что он воспринимает чувственную форму фонем, и потому, что он понимает свою собственную выразительную интенцию. Если происходят случаи, противоречащие этой телеологической необходимости, то они либо покрываются какой-то дополнительной операцией, либо не оказываются речью. Глухой и немой идут рука об руку. Глухой, может принять участие в разговоре, только оформляя свои акты в форме слов, чей телос требует, чтобы они были услышаны тем, кто их произносит.

Рассмотренный с чисто феноменологической точки зрения, т. е. в редукции, процесс речи поистине уже является собой чистый феномен, как уже прекративший естественное отношение и экзистенциальный тезис мира. Операция «слушания своей речи» — это самоотношение особаго рода. С одной стороны, она действует в границах и средствами универсальности; то, что здесь появляется как означаемое, — это, конечно, идеальности, которые являются *idealiter* бесконечно повторяемым или проводимым как То же самое. С другой стороны, субъект может слышать или говорить с собой, и, находясь под влиянием означающего, он создает, без окольного внешнего переживания, мир, сферу не «его собственного». Любая другая форма самоотношения должна либо переживать то, что лежит за сферой «собственности», либо предшествовать любой претензии на универсальность. Когда я смотрю на себя, вглядываясь в ограниченный участок моего тела или на его отражение в зеркале, то лежащее за сферой «моего собственного» уже вошло в поле этого самоотношения и, как следствие, оно уже не является чистым. В опыте осязания, будучи осязаемой, происходит та же самая вещь. В обоих случаях поверхность моего тела, как нечто внешнее, должна быть выставлена в мир. Но мы могли бы спросить, существуют ли формы чистого самоотношения внутри собственного тела, которые не требуют посредничества какой-то выставленной в мир поверхности и все же не находящиеся на уровне голоса? Но тогда эти формы остаются чисто эмпирическими, ибо они вряд ли относятся к средствам универсального значения. Теперь, чтобы объяснить феноменологическую власть голоса, мы должны более точно определить понятие чистого отношения и описать то в нем, что делает его открытым всеобщности. Как чистое самоотношение, операция слушания своей речи, кажется, редуцирует даже внутреннюю поверхность собственного тела; в своем феноменальном бытии оно представляется способным обходиться без этой экстериорности в интериорности, без этого внутреннего пространства, в котором развертыва-

ется наш опыт или образ нашего собственного тела. Это потому, что слушание своей речи [s'entendre parler] переживается как абсолютно чистое самоотношение, происходящее в близости-к-себе, фактически являющейся абсолютной редукцией пространства вообще. Именно эта чистота сталкивает его с всеобщностью. Не требуя вмешательства никакого внешнего мира, *проявляющееся в мире как чистое самоотношение*, оно является означающей субстанцией независимо от нашего расположения. Ибо голос не встречает никакого препятствия для своего распространения в мире именно потому, что он *проявляется как чистое самоотношение*. Это самоотношение, несомненно, является возможностью для так называемой *субъективности* или *для-себя*, но без него никакой мир *как таковой* не возник бы. Ибо в его основание вовлекается единство звука (который в мире) и *phone* (в феноменологическом смысле). Объективная, «мирская» наука, конечно, ничему не может нас научить относительно сущности голоса. Но единство звука и голоса, которое позволяет голосу быть представленным в мире как чистому самоотношению, — это единственный случай, где ускользает различие между мирским и трансцендентальным; оно к тому же делает это различие возможным.

Именно всеобщность *de jure* и в силу своей структуры диктует то, что никакое сознание невозможно без голоса. Голос есть бытие, которое обнаруживает свое самоприсутствие в форме всеобщности, как со-знание, голос *есть* сознание. В разговоре распространение знаков, кажется, не встречает препятствий, потому что оно соединяет два *феноменологических* источника чистого самоотношения. Говорение с собой, несомненно, является слушанием своего говорения, услышанным собой, но в то же самое время, если меня слушает другой, то говорить — это значит *повторять непосредственно* в нем слушание-своей-речи в той самой форме, в какой я это делал. Это непосредственное повторение есть репродукция чистого самоотношения без помощи чего-то внешнего.

Эта возможность репродукции, чья структура абсолютно уникальна, *выдает себя* как феномен господства или неограниченной власти над означающим, так как само означающее имеет форму, которая не является внешней. Идеально в телеологической сущности речи окажется тогда возможной абсолютная близость означающего и означаемого, нацеленная на значение в интуиции и владении. Означающее станет совершенно прозрачным в силу абсолютной близости к означаемому. Эта близость разрушается тогда, когда вместо слушания моей речи, я вижу мое письмо или жест.

Эта абсолютная близость означающего и означаемого и ее стирание в непосредственном присутствии являются условием для того, чтобы Гуссерль мог рассматривать средство выражения как «непродуктивное» и «рефлексивное». Парадоксальным образом, она является также условием того, что Гуссерль сможет ее редуцировать, не теряя, и утверждать, что существует пред-выразительный слой смысла. Опять же на этом основании Гуссерль предоставит себе право редуцировать весь язык, будь он указательный или выразительный, для того чтобы восстановить смысл в его первичности.

Как мы можем понять эту редукцию языка, когда Гуссерль от *Логических Исследований* до *Происхождения геометрии* продолжал думать, что научная истина, т. е. абсолютно идеальные объекты, могут быть обнаружены только в «формулировках» и что не только разговорный язык, но также *написание* было необходимо для конституирования идеальных объектов, т. е. объектов, могущих быть проведенными и повторенными как То же самое?

Во-первых, нам следовало бы знать, что более очевидный аспект этого движения, которое, продолжаясь долгое время, завершается в *Происхождении геометрии*, утверждает подчеркнутую ограниченность языка во вторичном слое переживания и, рассматривая этот вторичный слой, утверждает традиционный фонологизм метафизики. Если письмо доводит конституирование идеальных объектов до завершения, то оно это делает через фонети-

ческое письмо⁵³: оно продолжает фиксировать, надписывать, регистрировать и воплощать уже готовое высказывание. Реактивация письма — это всегда пробуждение выражения в указании, слова в теле буквы, которая, как символ, всегда могущий оставаться пустым, несет в себе угрозу кризиса. Уже речь играла ту же самую роль, посредством первого конституирования идентичности смысла, в мышлении. Например, «протогеометр» должен создать в мышлении чистую идеальность чистого геометрического объекта, подходя к границе, гарантирующей ее передаваемость через речь и в конце концов должен ее записать. Посредством этой записанной надписи мы всегда можем повторить подлинный смысл, т. е. акт *чистого мышления*, который создал идеальность смысла. С возможностью прогресса, который допускает такое воплощение, приходит и все возрастающая опасность «забвения» и утраты смысла. Становится все более и более трудно реконструировать присутствие акта, погребенного под историческими наслоениями. Момент кризиса — это всегда момент знаков.

Более того, несмотря на детальную проработанность, строгость и новизну его анализа, Гуссерль всегда описывал все эти движения в метафизической понятийной системе. То, что здесь правит, это абсолютное различие между телом и душой. Письмо является телом, которое что-то выражает, только если мы актуально произносим одушевляющее его вербальное выражение, если его пространство темпорализируется. Слово является телом, которое что-то означает, только если его одушевляет актуальная интенция, которая приводит его из состояния инертной звучности (*Körper*) в состояние одушевленного тела (*Leib*). Это тело принадлежит словам, которые что-то выражают, только если оно оживляется (*sinnbelebt*) актом означения (*bedeuten*), который превращает его в духовную плоть

⁵³ Странно, что, несмотря на формалистский мотив и верность Лейбницу, постоянно подтверждаемую в его работах, Гуссерль никогда не помещал проблему письма на центральное место своей рефлексии и в *Происхождении геометрии* не взял в расчет различие между фонетическим и нефонетическим письмом.

(*geistige Lebendigkeit*). Но только *Geistigkeit* или *Lebendigkeit* является независимой и первичной⁵⁴. Как таковая она не нуждается ни в каком означающем, чтобы быть для себя настоящей. Действительно, она существует настолько же независимо от своих означающих, насколько обязана им тем, что она пробуждается и утверждается в жизни. Такова традиционная сторона языка Гуссерля.

Но если Гуссерль должен был признать необходимость этих «воплощений» даже в качестве полезных угроз, то это потому, что основной мотив нарушался и опровергался изнутри этими традиционными различиями, и потому, что возможность письма пребывала в речи, которая сама действовала внутри мышления.

Здесь мы опять обнаруживаем все сферы действия изначального неприсутствия, чьи появления в нескольких случаях уже были нами замечены. Даже подавляя различие, приписывая его экстерности означающих, Гуссерль не мог перестать признавать его действие в источнике смысла и присутствия. Самоотношение, взятое как осуществление голоса, предполагает, что чистое различие разделяет самоприсутствие. В этом чистом различии коренится возможность того, что, как мы полагаем, мы можем исключить из самоотношения: пространство, внешнее, мир, тело и т. д. Как только мы допустили, что самоотношение есть условие самоприсутствия, никакая чистая трансцендентальная редукция уже не возможна. Но надо было обязательно пройти через трансцендентальную редукцию для того, чтобы схватить это различие в том, что к нему наиболее близко, — что вовсе не значит схватить его в его идентичности, в его чистоте или в его источнике, ибо оно не имеет их. К этому его ближайшему мы подходим в движении различения [*differance*]⁵⁵.

⁵⁴ См. введение к французскому переводу *Происхождения геометрии*, выполненному Ж. Деррида (Paris, 1962), p. 83—100.

⁵⁵ Деррида здесь вводит неологизм, от французского «*différence*» он производит термин «*différance*». Как и в латинском «*differre*», французский «*différer*» имеет два совершенно различных значения. Одно имеет отсылку к пространственности, как английский «to differ» — на-

Это движение различия [differance] не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создает субъект. Самоотношение — это не модальность опыта, характеризующая бытие уже пребывающее самим собой (*autos*). Оно создает тождественность как самоотношение в саморазличии, оно создает тождественность как не то же самое.

Можно ли сказать, что самоотношение, о котором мы до сих пор говорили, касается только действия голоса? Можно ли сказать, что различие касается только уровня фонического «означающего» или «вторичного слоя» выражения? Можем ли мы держаться до конца за возможность чистой и чисто самоприсутствующей идентичности на том уровне, который Гуссерль хотел отделить как уровень пред-выразительного опыта, т. е. уровень смысла, предшествующего *Bedeutung* и выражению?

Было бы не трудно показать, что такая возможность не допускается в самом корне трансцендентального опыта.

Почему, собственно, на нас возложено это понятие самоотношения? Обстоятельством, которое конституирует подлинность речи и отличает ее от любого другого элемента значения, является то, что ее субстанция представляется чисто темпоральной. А эта темпоральность не раскрывает такого смысла, который сам по себе не был бы темпоральным, даже до своего выражения смысл является насквозь темпоральным. Согласно Гуссерлю, все темпоральность идеальных объектов есть все, что угодно, но не метод темпоральности. И когда Гуссерль описывает смысл, который как бы не улавливается темпоральностью, то он спешит пояснить, что это лишь временная ступень анализа и что он принимает во внимание конституируемую темпоральность. Однако если брать в расчет движе-

ходиться в противоречии, быть непохожим, отдельным, разнородным, отличным от чего-то по природе или качеству. Это даже более очевидно в близкой к нему форме «to differentiate». Другое значение имеет ссылку на временность, как в английском «to defer» — откладывать действие на будущее, задерживать или отсрочивать. — Прим. перев.

ние темпорализации, как оно уже проанализировано в *Феноменологии внутреннего сознания времени*, то следует опираться также и на понятие чистого самоотношения. Как мы знаем, это как раз то, что делает Хайдеггер в работе *Кант и проблема метафизики*, а именно когда он рассматривает субъекта времени. «Точка-источник», или «первичное восприятие», которое проявляется вне движения темпорализации, уже является чистым самоотношением. Во-первых, оно является чистым производством, так как темпоральность никогда не была реальным предикатом бытия. Интуиция времени сама по себе не может быть эмпирической, она есть восприятие, которое ничего не воспринимает. Абсолютная новизна каждого Теперь ничем, следовательно, не порождается, она заключается в первичной импрессии, которая сама себя порождает:

Первичное впечатление есть абсолютное начало этого порождения — первичный источник, из которого непрерывно порождается все другое. Но оно само, однако, не производится, оно возникает как порожденное, но через *genesis spontanea*, оно есть первичное сотворение. Оно не вырастает (у него нет зародыша), оно есть первичное творение (*ФВСВ*, РП, Прил. I. С. 110; курсив Деррида).

Эта чистая спонтанность есть впечатление, оно ничего не создает. Новое Теперь не является бытием, оно не является созданным объектом, и всякий язык терпит неудачу, описывая это чистое движение иначе, нежели средствами метафоры, т. е. заимствуя свои понятия на уровне объектов опыта, на уровне, который эта темпорализация делает возможным. Гуссерль нас постоянно остерегает от этих метафор⁵⁶. Процесс, посредством которого спонтанным

⁵⁶ См., например, замечательный § 36 *Феноменологии внутреннего сознания времени*, который показывает отсутствие подходящего сущительного для этого странного «движения», которое к тому же не является движением. «Из-за всего этого, — заключает Гуссерль, — имена обманывают нас». Мы здесь все еще узнаем гуссерлевскую интенцию в ее специфическом направлении. Ибо это не случайно, что он до сих пор характеризует то, что не называемо, как «абсолютную субъективность», т. е. как бытие, понятое на основании присутствия как суб-

порождением создавалось живое Теперь, должен, для того чтобы быть Теперь и удерживаться в другом Теперь, действовать сам, без помощи чего-либо эмпирического, но с новой первичной актуальностью, в которой бы он становился не-Теперь, прошлым Теперь, — этот процесс действительно является чистым самоотношением, в котором То же

станции, *ousia, hipokeimenon*: самоидентичное бытие в самоприсутствии, которое формирует субстанцию Субъекта. То, что в этом параграфе называется неизменным, как раз не есть что-то, что мы знаем как *настоящее* бытие в форме самоприсутствия, субстанции, превращенной в субъекта, в абсолютного субъекта, чье самоприсутствие является чистым и независимым от какого-либо внешнего отношения, от чего-либо внешнего. *Все это есть настоящее, и мы можем назвать его непроницаемым бытием, так как его бытие, как абсолютная субъективность, не исследуется.* Согласно Гуссерлю, все неизменное это лишь «абсолютные свойства» субъекта, поэтому субъект на самом деле определяется в терминах классической метафизической схемы, которая различает субстанцию (настоящее бытие) и ее атрибуты. Другая схема, которая удерживает несравненную глубину анализа в затворе метафизики присутствия, это оппозиция *субъект-объект*. Это бытие, чьи «абсолютные свойства» неопишутся, есть настоящее как *абсолютная субъективность, абсолютно настоящее и абсолютно самоприсутствующее* бытие лишь в своей оппозиции объекту. Объект относителен, субъект абсолютен: «Мы не можем сказать ничего другого, как: этот поток есть нечто, что мы называем так по Конституруемому, но он не есть нечто темпоральное “Объективное”». Это есть абсолютная субъективность и имеет абсолютные свойства того, что следовало бы образно назвать “потоком”, что берет начало в актуальной точке, первичной точке-источнике, “Теперь” и т. д. В актуальном переживании мы имеем первичную точку-источник и непрерывность экомоментов (*Nahhallmomenten*). Для всего этого не хватает названий» (ФВСВ, РП. § 36. С. 79). Это определение абсолютной субъективности также должно быть вычеркнуто, как только мы поймем настоящее на основании различия, а не наоборот. Понятие *субъективности a priori* и вообще относится к уровню конституируемого. Это *a fortiori* охватывает и аналогичную аппрециацию, которая конституирует интерсубъективность. Интерсубъективность неотделима от темпорализации, взятой как открытость настоящего своему внешнему, *другому* абсолютному настоящему. Это бытие вне себя, присущее времени, есть то, что создает в нем пространственность: это архисцена. Эта стадия, как отношение одного настоящего к другому настоящему *как таковому*, т. е. как к непронизводимой ре-презентации (*Vergegenwärtigung* или *Repräsentation*), выявляет структуру знаков вообще как «референцию», как бытие-для-себя (*für etwas sein*), и в корне предотвращает их редукцию. Нет никакой конституирующей субъективности. Само понятие конституции должно быть деконструировано.

самое является Тем же самым только испытывая влияние другого, только становясь другим Того же самого. Это самоотношение должно быть чистым, так как на первичное восприятие не воздействует ничего другого, кроме него самого, посредством абсолютной «новизны» другого первичного восприятия, которое является другим Теперь. Как только мы вводим определенное бытие в описание этого «движения», мы говорим метафорически; мы говорим о «движении» в тех самых терминах, которые движение и делает возможными. Но мы всегда уже дрейфовали в онтической метафоре, и темпорализация является здесь корнем этой метафоры, которая только и может быть первичной. Само слово «время», как оно всегда понималось в истории метафизики, — это метафора, которая *в одно и то же время* и показывает и скрывает «движение» этого самоотношения. Все понятия метафизики — особенно понятия активности и пассивности, воли и безволия, а, следовательно, понятия отношения и самоотношения, чистоты и нечистоты и т. д. — *прячут* странное «движение» этого различия.

Но это чистое различие, которое конституирует самоприсутствие живого настоящего, с самого начала вводит в самоприсутствие всю нечистоту мнимо выводимого из него. Живое настоящее исходит из неидентичности самому себе и из возможности ретенционального следа. След не является атрибутом, мы не можем сказать, что само живое настоящее им «изначально является». Бытие-первичное должно быть помыслено на основании следа, а не наоборот. Это архиписьмо действует в источнике смысла. Смысл, будучи по природе темпоральным, как признает Гуссерль, никогда не есть просто присутствующее, он всегда уже вовлечен в «движение» следа, т. е. на уровень «значения». Он всегда уже истек из себя в «выразительный слой» переживания. Так как след является интимным отношением живого настоящего к своему внешнему, открытостью внешнему вообще, сфере не «своего собственного» и т. д., *то темпорализация смысла с самого начала является «пространственной»*. Как только мы допускаем пространственность и в качестве «интервала» или различия, и в качестве открытости внешне-

му, то никакого абсолютно внутреннего уже не может быть, ибо само «внешнее» проникло в то движение, посредством которого возникает внутреннее непространственного, которое называется «временем», которое конституируется, «представляется». Пространство находится «во» времени, оно является самой чисто временной жизнью, оно является своим внешним как самоотношение времени. Внешность пространства, внешность как пространство не овладевает временем, она, скорее, открывается как чисто «внешнее» «внутри» движения темпорализации. Если мы сейчас повторим, что чистая внутренность фонического самоотношения подразумевает чисто темпоральную природу «выразительного» процесса, то мы увидим, что тема чистой внутренности речи или «слушания своей речи» в корне опровергается самим «временем». Выход «в мир» также изначально предполагается в движении темпорализации. «Время» не может быть «абсолютной субъективностью» именно потому, что оно не может пониматься на основании настоящего и самоприсутствия настоящего бытия. Подобно всему тому, что мыслилось в этом направлении, и тому, что исключается самой строгой трансцендентальной редукцией, «мир» изначально подразумевался в движении темпорализации. Как отношение между внутренним и внешним вообще, существующим и несуществующим вообще, конституирующим и конституируемым вообще, темпорализация является сразу и властью и границей феноменологической редукции. Слушание своей речи — это не внутренность внутреннего, которая затворяется в и на себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи. *Феноменологическая редукция это сцена, театральные подмостки.*

К тому же, точно так же, как выражение не присоединяется, подобно «слою»⁵⁷, к присутствию предвыразитель-

⁵⁷ Больше того, в весьма существенных § 124—27 в *Идеях I*, за которыми в другом месте мы будем следовать шаг за шагом, Гуссерль просит нас — продолжая говорить об основополагающем слое предвыразительного опыта — не «держаться слишком упорно за метафору

ного смысла, так и на внутреннюю сторону выражения не оказывает случайного воздействия внешняя сторона указания. Их переплетение (*Verflechtung*) изначально, оно не является случайным соединением, которое могло бы быть уничтожено методическим вниманием и терпеливой редукцией. Анализ, как он есть в своей необходимости, в этой точке сталкивается с абсолютной границей. Если указание не присоединяется к выражению, которое не присоединяется к смыслу, то относительно них мы, тем не менее, можем говорить об изначальном «дополнении»: их *соединение* позволяет *пополнить* недостаток, оно позволяет компенсировать изначальное несомоприсутствие. И если указание — например, письмо в повседневном смысле — с необходимостью должно присоединяться к речи, чтобы завершить конституцию идеального объекта, то это потому, что «присутствие» смысла и речь уже с самого начала нуждаются друг в друге.

наслоения (*Schichtung*), выражение не обладает природой покрытия лаком или одеждой, это ментальная формация, которая выражает новые интенциональные влияния на интенциональный субстрат (*Unterschicht*)» (*Ideas I*, § 124; ET, p. 349).

7

дополнение начала

Так истолкованное дополнение на самом деле является *различением* [differance], операцией различения, которая в одно и то же время разламывает и задерживает присутствие, одновременно его подвергая изначальному разделению и откладыванию. Различение [differance] понимается как то, что предшествует разделению между различием как откладыванием и различием как активной работой различия. Его, конечно, невозможно понять, если это делать на основании сознания, т. е. присутствия, или на основании его простой противоположности, отсутствия или бессознательного. Его также нельзя понять как простую *гомогенную* complication диаграммы или линии времени, как комплексную «последовательность». Дополнительное различие косвенно замещает присутствие, соответствующее своему изначальному само-отсутствию. Пункт за пунктом *разбирая* Первое исследование, мы должны попытаться установить, насколько всесторонне эти понятия соблюдают отношение между знаками (как указательными, так и выразительными) и присутствием. Когда мы говорим *разобрать* гуссерлевс-

кий текст, то имеем в виду такое прочтение, которое не является ни простым комментарием, ни простой интерпретацией.

Сперва давайте отметим, что это понятие первичного дополнения предполагает не только неполноту присутствия (или, на языке Гуссерля, неполноту интуиции), оно означает функцию замещающего дополнения [*suppléance*] вообще, «вместо» (*für etwas*) структуры, принадлежащей всякому знаку. Мы были удивлены тем, что Гуссерль не подвергал эту структуру сколько-нибудь критическому вопрошанию, что он воспринял ее как нечто само собой разумеющееся, когда он проводил различие между указательными и выразительными знаками. Поэтому в конечном счете мы предпочли направить внимание на то, что для-себя само-присутствия (*für sich*), — традиционно определяемое в своем дательном измерении как феноменологическая само-данность, неважно, рефлексивная или предрефлексивная, — появляется в роли дополнения как первичное замещение в форме «вместо» (*für etwas*), т. е., как мы видели, в самой операции значения вообще. Для-себя оказывается вместо-себя: помещенное за-себя, взамен себя. Здесь проявляется странная структура дополнения: с помощью отложенной реакции возможность создает то, к чему она, как говорится, прибавляется.

Эта структура дополнения весьма сложна. Как и дополнение, означающее не репрезентирует первое и просто отсутствующее означаемое. Скорее, оно дополняется еще одним означающим, еще одним типом означающего, которое устанавливает еще одно отношение с неполным присутствием, еще более высокозначимое благодаря игре различия. Оно оказывается таким высокозначимым, потому что игра различия — это движение идеализации и потому, что чем более идеально означающее, тем больше оно увеличивает силу повторения присутствия, тем больше оно бережет, откладывает и наживается на своем смысле. Поэтому указание это не просто замещение, которое дополняет [*supplée*] отсутствие или неоче-

видность указанного термина. Последний, мы еще это вспомним, всегда *существует*. Указательный знак замещает также означающее иного рода, выразительный знак, означающее с идеальным означаемым (*Bedeutung*). В коммуникативной речи выражение отступает перед указанием потому, что, как мы видели, смысл, на который направлен другой, а в более общем плане, опыт другого не представлен для меня в личности и никогда не может быть представлен. Гуссерль утверждает, что это потому, что в таких случаях выражение функционирует «как указание».

Теперь остается выяснить, — а это наиболее важно — в каком отношении само выражение предполагает в самой своей структуре неполноту. Известно, что оно более полное, чем указание, так как здесь более не нужен аппрезентативный обход и так как оно может функционировать как таковое в так называемом самоприсутствии одинокой речи.

Важно увидеть, из какой дали — артикулируемой дали — интуитивистская теория познания определяет гуссерлевскую концепцию языка. Вся оригинальность этой концепции заключена в том факте, что ее полнейшее подчинение интуитивизму не подавляет того, что называется свободой языка, искренностью речи, даже если она ложна и противоречива. Можно говорить не зная. И вопреки всей философской традиции, Гуссерль показывает, что в этом случае речь — это все-таки искренняя речь, при условии, что она подчиняется определенным правилам, которые не фигурируют непосредственно как правила познания. Чистая логическая грамматика, чистая формальная семантическая теория *a priori* должна нам показать, при каких условиях речь может быть речью даже там, где невозможно никакое познание.

Здесь мы должны рассмотреть последнее исключение — или редукцию, — к которому Гуссерль нас приглашает с тем, чтобы обособить специфическую чистоту выражения. Это самое дерзкое исключение, оно состоит в том, чтобы вывести из игры, как «несущественные компонен-

ты» выражения, акты интуитивного познания, которые «наполняют» значение.

Мы знаем, что акт означения, акт, который придает *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*), — это всегда цель отношения к объекту. Но для появления речи достаточно того, что эта интенция оживляет тело означающего. Наполнение цели интуицией не обязательно. К изначальной структуре выражения относится способность обходиться без полного присутствия объекта, на который нацелена интуиция. Еще раз вызвав путаницу, возникающую из переплетения (*Verflechtung*) отношений, Гуссерль пишет в Первом исследовании, § 9:

Если мы ищем точку опоры в чистой дескрипции, то конкретный феномен оживленного смыслом (*simebelebten*) выражения разбивается, с одной стороны, на *физический феномен*, формирующий физическую сторону выражения, и, с другой стороны, на *акты*, которые придают ему *значение*, а возможно также и *интуитивную полноту*, где он конституируется относительно выраженного объекта. Благодаря таким актам, выражение является не просто произнесенным словом. Оно что-то *означает*, оно имеет отношение к объективному (ЕТ, р. 280).

Следовательно, полнота лишь условна. Отсутствие объекта, на который нацелена интуиция, не компрометирует значение, не сводит выражение к его неодушевленной физической стороне, которая сама по себе лишена значения.

Это объективное нечто [т. е. то, что означалось или интенировалось] либо может быть актуально настоящим (*aktuell gegenwärtig*), благодаря сопровождающим интуициям, либо может, по крайней мере, появляться в репрезентации (*vergegenwärtigt*), например в ментальном образе, и там, где это происходит, осуществляется отношение к объекту. В другом случае в этом нет необходимости: выражение функционирует сигнификативно (*fungiert sinnvoll*), оно остается чем-то большим, нежели простым звуком слов, но оно теряет всякую основную интуицию, дающую ему его предмет (ЕТ, р. 280).

Следовательно, «наполняющая» интуиция не существенна для выражения, для того, на что направлено значение. Последняя часть этой главы целиком посвящена накопившимся доказательствам этого различия между интенцией и интуицией. Поскольку все классические теории языка были слепы в этом отношении, то они были и неспособны избегать апорий или нелепых утверждений⁵⁸, которые Гуссерль попутно обнаруживает. В ходе утонченного и решающего анализа, следовать которому мы здесь не имеем возможности, он демонстрирует идеальность *Bedeutung* и несовпадение между *выражением*, *Bedeutung* (оба взяты как идеальные единства), и *объектом*. Два идентичных выражения могут иметь одно и то же *Bedeutung*, могут означать одну и ту же вещь и все же иметь различные объекты (например, два утверждения, «Буцефал — лошадь» и «Этот скакун — лошадь»). Два различных выражения могут иметь различные *Bedeutungen*, но относиться к одному и тому же объекту (например, два выражения: «Победитель у Иены» и «Побежденный у Ватерлоо»). И наконец, два различных выражения могут иметь одно и то же *Bedeutung* и один и тот же объект (Лондон, *Londres*; *zwei*, два, *duo* и т. д.).

Без таких различий никакая чистая логическая грамматика не была бы возможна. Возможность теории чистых форм суждений, которая поддерживает всю структуру *Формальной и трансцендентальной логики*, была бы заблокирована. Мы знаем, что чистая логическая грамматика полностью зависит от различия между *Widersinnigkeit* и *Sinnlosigkeit*. Если выражение подчиняется определенным правилам, то оно может быть *widersinnig* (противоречивым, ложным, абсурдным в соответствии с определенным

⁵⁸ То есть согласно Гуссерлю. Вне всяких сомнений, это более истинно относительно современных теорий, которые он опровергает, чем относительно неких средневековых опытов, на которые он едва ссылается. Единственным исключением является краткая аллюзия на *Grammatica speculativa* Томаса Эрфурта в *Формальной и трансцендентальной логике*.

видом абсурдности), не переставая обладать интеллигибельным смыслом, который позволяет нормальной речи осуществляться, не становясь при этом бессмысленностью (*Unsinn*). Оно не может иметь никакого возможного объекта по причинам эмпирическим (золотые горы) или априорным (квадратный круг), не переставая иметь интеллигибельный смысл, не становясь *sinnlos*. Отсутствие объекта (*Gegenstandslosigkeit*) не есть, следовательно, отсутствие значения (*Bedeutungslosigkeit*). Поэтому чистая логическая грамматика исключает из нормального дискурса только бессмыслицу в смысле *Unsinn* («абракадабра», «зеленый, это где»). Если мы оказались неспособными понять, что значит «квадратный круг» или «золотые горы», то как мы приходим к заключению об отсутствии возможного объекта для таких выражений? С помощью того малого количества понимания, которое отрицается нами в *Unsinn*, в неграмматичности бессмыслицы.

Следуя логике и необходимости этих различий, мы могли бы соблазниться утверждением не только того, что значение не предполагает интуицию объекта, но что оно по существу ее исключает. То, что изначально структурно действует на значение, это *Gegenstandslosigkeit*, отсутствие какого-либо объекта, данного в интуиции. В полном присутствии, которое приводит к полноте цель значения, интуиция и интенция сплавляются, «формируя тесно пригнанное единство (*eine innig verschmolzene Einheit*) изначального характера»⁵⁹. То есть язык, который говорит в присутствии своего объекта, стирает свою собственную изначальность или уносит ее из виду; структура, свойственная исключительно языку, которая позволяет ему функционировать исключительно *посредством самого себя*, когда его интенция отрывается от интуиции, посте-

⁵⁹ «В осуществляемом отношении выражения к его объективному корреляту, оживленное смыслом выражение становится единым (*eint sich*) с актом наполнения значением. Произнесенное слово — это первое, что объединяется с (*ist einst mit*) интенцией значения, а она, в свою очередь, объединяется (так как интенции вообще становятся едиными со своими исполнениями) с исполнением значения» (§ 9; ET, p. 281).

пенно здесь исчезает. Здесь, вместо того чтобы подозревать, что Гуссерль слишком поспешно приступил к своему анализу и разделению, нам бы следовало спросить, а не объединил ли он их слишком крепко и слишком поспешно? Не исключаются ли с самого начала две возможности, а именно, что единство интуиции и интенции никогда не может быть однородным и что значение может сплавляться с интуицией, не исчезая при этом? И не исключаются ли они в силу причин, которые Гуссерль сам же и привел? Можем ли мы принять язык Гуссерля, в принципе «не расплатившись по счетам интуиции» *в выражении*?

Рассмотрим крайний случай «утверждения о восприятии». Предположим, что оно производится в момент воспринимающей интуиции: я говорю «Я вижу в окне того-то», в то время, как я на самом деле его вижу. В моем действии структурно предполагается, что содержание этого выражения идеально и что его единству не вредит отсутствие восприятия здесь и теперь⁶⁰. Кто бы ни слушал это утверждение, находящийся рядом со мной или бесконечно от меня отдаленный в пространстве и времени, он по праву бы понял, что я хочу сказать. Так как эта возможность является конститутивной для возможности речи, то она структурирует уже и сам акт того, кто говорит во время восприятия. Мое невосприятие, моя неинтуиция, мое отсутствие *hic at nunc* выражается уже тем, что я говорю, *тем, что* я говорю, и *потому, что* я говорю это. Эта структура никогда не сформирует «единства, внутренне слитого» с интуицией. Отсутствие интуиции — а следовательно, субъекта интуиции — не только допускается речью, этого *требуется* главная структура значения, рассмотренная *в себе*. Это радикально необходимое полное отсутствие субъекта и объекта утверж-

⁶⁰ «Мы различаем в воспринимающем утверждении, как и в любом утверждении, *содержание и объект*; под содержанием мы понимаем самоидентичное значение, которое слушающий может схватить, даже не являясь воспринимающим» (§ 14; ET, p. 29).

дения — смерть писателя и/или исчезновение объектов которые он мог бы описывать — не мешает тексту что-либо «означать». Напротив, эта возможность порождает значение как таковое, испускает его, чтобы оно могло быть услышано и прочитано.

Пойдем дальше. Как письмо — общее имя для знаков, которые функционируют, несмотря на полное отсутствие субъекта, из-за (после) его смерти, — вовлекается в сам акт значения вообще, и в частности в так называемую «живую» речь? Как письмо начинает и заканчивает идеализацию, когда оно само ни реально, ни идеально? И наконец, почему смерть, идеализация, повторение и интеллигибельное значение, как чистые возможности, существуют только на основании одной и той же открытости? А теперь возьмем пример личного местоимения Я. Гуссерль относит его к разряду «сущностно случайных» выражений. Оно разделяет этот характер со всей «концептуально объединенной группой возможных значений (*Bedeutungen*), в чьих случаях оно является сущностным [каждый раз] для ориентации актуального значения по отношению к случаю, говорящему, и ситуации» (§ 26; ЕТ, р. 315). Эта группа отличается как от группы выражений, чье разнообразие значений условно и ослаблено конвенцией (например, слово «gule» означает и деревянный инструмент, и предписание⁶¹), так и от группы «объективных» выражений, где обстоятельства произнесения, контекст и ситуация говорящего субъекта не влияют на их однозначное значение (например, «все выражения в теории, выражения, за счет которых пополняются принципы и теоремы, доказательства и теории “абстрактных” наук» (ЕТ, р. 315). Математическое выражение может быть моделью для таких выражений). Одни объективные выражения являются абсолютно чистыми выражениями, свободными от всех указательных контаминаций. Сущностно случайное выражение узнается в том, что оно в

⁶¹ Правило, принцип; в другом случае — масштабная линейка (англ.). — Прим.перев.

принципе не может заменяться в речи постоянной объективной концептуальной репрезентацией, не искажая значение (*Bedeutung*) утверждения. Если, к примеру, я попытался бы осуществить замену и вместо слова *Я*, как оно используется в предложении, я взял бы его объективное концептуальное содержание («всякий говорящий, называющий самого себя»), я бы кончил абсурдом. Вместо «я доволен» я говорил бы «всякий говорящий, который сейчас себя называет, доволен». Такая замена искажает утверждение тогда, когда мы имеем дело с сущностно субъективным и случайным выражением, которое функционирует указательно. Поэтому указание проникает в речь всякий раз, когда не ослаблена ссылка на субъективную ситуацию, и везде, где эта субъективная ситуация обозначается личным местоимением, указательным местоимением или «субъективным» наречием, таким как *здесь, там, теперь, вчера, завтра* и т. д. Это массовое возвращение указания в выражение принуждает Гуссерля заключить:

Сущностно указательный характер естественно распространяется на все выражения, которые включают эти и подобные презентации как части: это включает все многообразие речевых форм, где говорящий дает нормальное выражение чему-то, что к нему относится или что мыслится в отношении к нему. Сюда относятся все выражения для результатов восприятия, вер, сомнений, желаний, страхов, команд (§ 26; ЕТ, р. 318).

Сразу видно, что корень всех этих выражений находится в нулевой точке субъективного начала, *Я, Здесь, Теперь*. Значение (*Bedeutung*) этих выражений захватывается указанием всегда, когда бы оно ни оживляло реально предназначаемую для кого-то другого речь. Но Гуссерль, кажется, думает, что *Bedeutung* как отношение к объекту (*Я, Здесь, Теперь*) «осуществляется» для того, кто говорит⁶².

⁶² «В одинокой речи значение (*Bedeutung*) “я” сущностно осуществляется в непосредственной идее своей собственной личности, которая также является значением (*Bedeutung*) слова в коммуникативной

«В одинокой речи значение “я” сущностно осуществляется в непосредственной идее собственной личности» (ЕТ, р. 316).

Так ли? Даже если предположить, что такая непосредственная репрезентация возможна и дана актуально, не действует ли уже появление слова *Я* в одинокой речи (дополнение, чье *Raison d'être* не является чистым, если возможна непосредственная репрезентация) как идеальность? Не выдает ли оно себя как способность оставаться *тем же самым* для Я-Здесь-Теперь вообще, сохраняя свой смысл, даже если уничтожается или радикально модифицируется мое эмпирическое присутствие? Когда я говорю *Я*, даже в одинокой речи, могу ли я придать моему утверждению значение, не предполагая здесь как всегда возможность отсутствия объекта речи — в этом случае меня самого? Когда я говорю себе «я есть», это выражение, как и любое другое, согласно Гуссерлю, имеет статус речи, только если оно является интеллигибельным в отсутствии объекта, в отсутствии интуитивного присутствия — здесь, в отсутствии себя самого. Больше того, именно таким путем *ergo sum* и вводится в философскую традицию, и становится возможной речь о трансцендентальном эго. Имею я или нет настоящую интуицию самого себя, «я» что-то выражает, являюсь я живым или нет, а *я есть* «означает что-то». Здесь наполняющая интуиция также не является «сущностным компонентом» выражения. Независимо от того, функционирует *Я* в одинокой речи или нет, в или без самоприсутствия говорящего субъекта, оно является *sinnvoll*. И для того чтобы понять или даже произнести его, нет никакой необхо-

речи. Каждый человек имеет свою собственную я-презентацию (а с ней и свое индивидуальное понятие о *Я*), и это потому, что значение слова (*Bedeutung*) отличается от персоны к персоне». Нельзя не удивиться этому индивидуальному понятию и этой «*Bedeutung*», которая различна в каждом индивидууме. И порождают это удивление сами гуссерлевские предпосылки. Гуссерль продолжает: «но так как каждый, говоря о себе, говорит «я», то слово имеет характер индивидуально действующего указания на этот факт» (§ 27; ЕТ, р. 316).

димости знать, кто говорит. И снова, кажется, пропадает определенная граница между одинокой речью и коммуникацией, между реальностью и репрезентацией речи. Не отрицает ли Гуссерль различие, установленное между *Gegenstandslosigkeit* и *Bedeutungslosigkeit*, когда он пишет: «Слово “я” именуется различных лиц от случая к случаю посредством всегда изменяющегося значения (*Bedeutung*)»? Не исключает ли речь и идеальная природа всякого *Bedeutung* возможность того, что *Bedeutung* является «всегда изменяющимся»? Не отрицает ли Гуссерль то, что он доказывает относительно независимости интенции от наполняющей интуиции, когда пишет:

То, чем является его значение (*Bedeutung* — значение слова «я») в данный момент, может собираться только из живого произнесения и из интуитивных обстоятельств, которые его окружают. Если мы читаем это слово, не зная, кто его написал, то оно, возможно, не лишено значения (*Bedeutungslos*), но, по крайней мере, отдалено от своего нормального значения (*Bedeutung*) (ЕТ, р. 315).

Но его предпосылки санкционируют наше говорение как раз иначе. Точно так же, как я не нуждаюсь в восприятии, чтобы понимать утверждение о восприятии, так не нуждаюсь и в интуиции объекта *Я*, чтобы понимать слово *Я*. Возможность этой неинтуиции конституирует *Bedeutung* как таковое, *нормальной* *Bedeutung* как таковую. Когда появляется слово *Я*, идеальность его *Bedeutung*, поскольку оно отличается от его «объекта», предъявляет нам то, что Гуссерль описывает как аномальную ситуацию — такую, как если бы *Я* было написано кем-то неизвестным. Одно это позволяет нам объяснить тот факт, что мы понимаем слово *Я* не только тогда, когда его «автор» неизвестен, но и когда он является совершенным вымыслом. И когда он мертв. Идеальность *Bedeutung* в силу своей структуры имеет здесь значение завещания. И так же как важность утверждения о восприятии не зависит от актуальности или только возможности восприятия, точно так же означающая функция *Я* не зависит от жизни говорящего субъекта. И не-

важно, сопутствует ли восприятие утверждению о восприятии, сопутствует ли жизнь как самоприсутствие произнесению слова *Я*, это совершенно безразлично по отношению к функционированию значения. Моя смерть структурно необходима для произнесения *Я*. То, что я являюсь также «живым» и конкретным фигурирует как нечто добавочное к появлению значения. И эта структура является действующей, она удерживает свою изначальную ответственность, даже когда я говорю «я живой» в тот самый момент, когда, если это возможно, я имею полную и актуальную интуицию этого. *Bedeutung* «я есть», или «я живой», или «мое живое настоящее есть» является тем, чем оно является, имеет идеальную идентичность, присущую всякому *Bedeutung*, если только оно не ослаблено недоверенностью, т. е. если я могу быть мертвым в тот момент, когда оно функционирует. Несомненно, оно будет отличаться от *Bedeutung* «я мертв», но не обязательно от того факта, что «я мертв». Утверждение «я жив» сопровождается моим бытием мертвым, а его возможность нуждается в возможности того, чтобы я был мертвым, и наоборот. Это не экстраординарный рассказ По, но ординарная история языка. Раньше мы добирались до «я смертен» от «я есть», здесь мы понимаем «я есть» из «я мертв». Анонимность написанного *Я*, неуместность *я пишу*, есть, в противоположность тому, что говорит Гуссерль, «нормальная ситуация». Автономия значения в отношении интуитивного познания, которую установил Гуссерль и которую мы выше назвали свободой или «искренностью» языка, имеет свою норму в письме и в отношении к смерти. Это письмо не может прибавляться к речи, потому что с того момента, когда речь пробуждается, это письмо ее дублирует, оживляя ее. Здесь указание не размывает и не отклоняет выражение, оно его диктует. Мы выводим это заключение из идеи чистой логической грамматики, из острого различия между интенцией значения (*Bedeutungsintention*), которая всегда может действовать «пусто», и ее «окончательной» наполненностью интуицией объекта. Это заключение к тому же подкрепляется дополнительным различием, та-

ким же острым, между наполненностью «смыслом» и наполненностью «объектом». Первому не обязательно нужен последний, и этот урок можно получить, внимательно прочитав § 14 («Содержание как объект, содержание как наполненность смыслом и содержание как смысл или *безусловное значение*»).

Не из-за тех ли самых предпосылок Гуссерль отказывается выводить эти заключения? Это происходит потому, что темы полного «присутствия», интуитивистского императива и проекта познания продолжают управлять — издалека, как мы сказали, — всей дескрипцией. Гуссерль описывает и тем же самым движением стирает освобождение речи как незнание. Изначальность значения как цель ограничивается телосом видения. Чтобы быть радикальным, различию, отделяющему интенцию от интуиции, нужно быть, тем не менее, *временным* [pro-visional]. И все же это предвидение должно конституировать сущность значения. Эйдос определяется из глубины *телоса*. «Символ» всегда указывает на «истину», он сам конституируется как отсутствие «истины».

Если недостает «возможности» или «истины», то интенция утверждения может быть выполнена только символически: она не может производить какую бы то ни было «полноту» из интенции или из категорических функций, выполненных на последней, в чем состоит «полнота» ее ценности для познания. Поэтому она, как говорится, нуждается в «истине», в «подлинном» значении (*Bedeutung*) (§ 11; ET, p. 285—86).

Другими словами, подлинное и истинное значение — это воля высказать истину. Этот едва заметный сдвиг объединяет *eidōs* с *telos*, а язык с познанием. Речь может находиться в полном согласии со своей сущностью как речь, когда она ложная, но, тем не менее, она достигает своей энтелехии, когда она истинная. Можно правильно *сказать*, говоря «квадратный круг», но все-таки *правильно* сказать, что это не так. Смысл есть уже в первом утверждении, но из этого было бы неправильно заключить, что смысл *не является результатом истины*. Он не предстоит

истине в ожидании ее, он только предшествует истине как ее предвидение. В истине, телос, который анонсирует наполненность, обещанную «на потом», уже имеет и заранее открывает смысл как отношение к объекту. Это то, что обозначается понятием *нормальности*, оно все время встречается в его дескрипции. Норма — это знание, интуиция, которая адекватна своему объекту, очевидность, которая не только различает, но также «очищает». Это полное присутствие смысла в сознании, которое само по себе является само-присутствующим в полноте жизни, своим живом настоящим.

Таким образом, не пренебрегая строгостью и смелостью «чистой логической грамматики», не забывая о тех преимуществах, которые она имеет над классическими проектами рациональной грамматики, мы должны ясно осознать, что ее «формальность» ограничена. Мы много могли бы сказать о чистой морфологии *суждений*, которые в *Формальной и Трансцендентальной логике* определяют чистую логическую грамматику или чистую морфологию *значений*. Очищение формального руководствуется понятием *смысла*, а сам он определяется на основании *отношения к объекту*. Форма — всегда уже форма смысла, а смысл открывается только в познавании интенциональности, относящейся к объекту. Форма — это не пустота, а чистая интенция этой интенциональности. Возможно, что никакой проект чистой грамматики не может избежать этой интенциональности, ориентирующей на объект, возможно, что телос познающей рациональности является неизменным источником идеи чистой грамматики и, возможно, что семантическая тема, в действительности «пустая», всегда ограничивает формалистский проект. В любом случае, трансцендентальный интуитивизм по-прежнему тяжело сказывается на формалистской теме у Гуссерля. Очевидно, что независимо от полных интуиций, «чистые» формы значения в качестве «пустого» или отмененного смысла всегда управляются эпистемологическим критерием отношения к объектам. Различие между «квадратным кругом» и «зеленый, это где» или «абракадабра»

(а Гуссерль сцепляет эти два примера несколько поспешно, возможно, он не был достаточно внимателен к их различию) состоит в том, что форма отношения к объекту и единой интуиции появляется только в первом примере. Здесь эта цель никогда не будет достигнута, и все-таки это предложение имеет *смысл* только потому, что *другое содержание*, укладываемое в эту форму (S есть p), может дать нам знать и видеть объект. «Квадратный круг» — выражение, которое имеет смысл (*sinnvoll*), не имеет возможного объекта, но оно имеет смысл лишь постольку, поскольку его грамматическая форма допускает возможность отношения к объекту. Действительность и форма знаков, которые не подчиняются этим правилам, т. е. которые не предполагают какого-либо знания, может быть определена как бессмысленная (*Unsinn*), только если она заранее имеет — и в согласии с наиболее традиционным философским движением, смысл вообще, определяемый на основании истины как объективности. В противном случае мы могли бы прийти к абсолютной бессмысленности всего поэтического языка, который выходит за пределы знаков этой грамматики познания и не сводится к ней. В формах недискурсивного значения (музыка, нелитературные искусства вообще), так же как и в словесных выражениях, таких как «абракадабра» или «зеленый, это где», есть такие виды смысла, которые не указывают на какие бы то ни было возможные объекты. Гуссерль и не отрицал означающую силу таких формаций: он просто отказывал им в формальном качестве быть выражениями, наделенными смыслом, т. е. быть логическими в том смысле, в каком они имели бы отношение к *объекту*. Все это равносильно признанию изначального ограничения смысла для познания, логоса для объективности, языка для разума.

Мы рассмотрели систематическую взаимозависимость понятий смысла, идеальности, объективности, истины, интуиции, восприятия и выражения. Их общая матрица — бытие как *присутствие*: абсолютная близость самоидентичности, бытие-перед объектом, доступное повторению,

сохранение темпорального настоящего, чьей идеальной формой является самоприсутствие трансцендентальной жизни, чья идеальная идентичность делает возможной *idealiter* бесконечного повторения. Живое настоящее, понятие, которое не могло быть расчленено на субъект и атрибут, является поэтому концептуальным основанием феноменологии метафизики.

Тогда как все, что в этом понятии мыслится *чисто* и поэтому определяется как *идеальность*, *фактически*, реально, действительно и т. д. живое настоящее откладывается *ad infinitum*. Это различие [differance] есть различие между идеальным и неидеальным. В самом деле, это то утверждение, которое могло бы подтвердиться уже с самого начала *Логических Исследований* с точки зрения, которую мы развиваем. Таким образом, после предположения сущностного различия между объективными выражениями и сущностно субъективными выражениями, Гуссерль показывает, что абсолютная идеальность может находиться только на стороне объективных выражений. В этом нет ничего удивительного. Но он сразу же добавляет, что даже в сущностно субъективных выражениях флуктуация происходит не в объективном содержании выражения (*Bedeutung*), но только в акте означения (*bedeuten*). Это позволяет ему заключить, что явно противоречит его первому доказательству, что в субъективном выражении *содержание* всегда может замещаться объективным и, следовательно, идеальным содержанием: так что потерян для идеальности оказывается только акт. Но это замещение (которое позволяет нам, между прочим, заметить, что оно еще раз подтверждает то, что мы сказали об игре жизни и смерти в Я) идеально. Так как идеальное всегда мыслится Гуссерлем в форме Иден в кантовском смысле, то это замещение идеальности неидеальностью, объективности необъективностью, *откладывается* до бесконечности. Приписывая флуктуации субъективное начало и опровергая теорию, которая заявляет, что она принадлежит и объективному содержанию *Bedeutung* и тем самым ослабляет его идеальность, Гуссерль пишет:

Мы должны рассматривать такое понятие, как недействительное. Содержание, подразумеваемое субъективным выражением, со смыслом, ориентированным на случай, является идеальным единством значения (*Bedeutung*) именно в том же самом смысле, что и содержание зафиксированного выражения. Это показывает тот факт, что, *идеально* говоря, каждое субъективное выражение заменимо объективным выражением, которое будет сохранять идентичность каждой интенции моментального значения (*Bedeutung*).

Мы должны признать, что такое замещение не только неосуществимо в силу своей сложности, но что оно в огромном большинстве случаев совершенно не может дойти до конца и фактически никогда не сможет.

На самом деле очевидно, что для того, чтобы сказать, что каждое субъективное выражение может замещаться объективным выражением, это все равно, что заявить *безграничный диапазон (Schrankenlosigkeit) объективного разума*. Любая вещь, которая существует, может быть познаваема «в себе». Ее бытие есть бытие, определенное в содержании и документируемое в таких-то «истинах в себе»... Но то, что объективно вполне определено, должно допускать *объективное* определение, а то, что допускает объективное определение, должно, *идеально* говоря, допускать выражение через все определенные слова-значения (*Bedeutungen*)...

Мы бесконечно далеки от этого идеала... Вычеркните сущностно случайные выражения из языка и попытайтесь описать какой-нибудь субъективный опыт в недвусмысленной объективно зафиксированной манере: такая попытка всегда откровенно напрасна (§ 28; ET, p. 321—22; курсив Деррида).

Этот тезис, касающийся недвусмысленного объективного выражения как недостижимого идеального, снова вернется в *Происхождении геометрии* в буквально идентичной форме.

Поэтому в ее идеальном значении вся система «сущностных различий» является чисто телеологической структурой. Кстати, возможность различения между знаком и незнаком, лингвистическим знаком и нелинг-

вистическим знаком, выражением и указанием, идеальностью и неидеальностью, субъектом и объектом, грамматичностью и неграмматичностью, чистой грамматичностью и эмпирической грамматичностью, чистой общей грамматичностью и чистой логической грамматичностью, интенцией и интуицией и т. д., откладывается *ad infinitum*. Поэтому эти «сущностные различия» улавливаются в следующей апории: *de facto* и *realiter* они никогда не соблюдаются? и Гуссерль это признает. *De jure* и *idealiter* они исчезают, так как, как различия, они существуют только из-за различения [differance] между фактом и правом, реальностью и идеальностью. Их возможность есть их невозможность.

Но как мы можем понять это различие [differance]? Что означает здесь «*ad infinitum*»? Что означает присутствие, взятое как *различение* [differance] *ad infinitum*?

То, что Гуссерль всегда расценивал бесконечность как идею в кантовском смысле, как неопределенность «*ad infinitum*», позволяет поверить в то, что он никогда не *извлекал* различие из полноты *parousia*, из позитивно бесконечного полного присутствия, что он никогда не верил в достижение «абсолютного знания», как примыкающего к себе присутствия бесконечного понятия в *logos*. То, что он нам демонстрирует относительно движения темпорализации, не оставляет в этом сомнений: хотя он не создал темы «артикуляции», «диакритической» работы различия в конституировании смысла и знаков, он, по сути, признавал ее необходимость. И все же весь феноменологический дискурс, мы достаточно это видели, улавливается схемой метафизики присутствия, которая неумолимо истощается в попытке установить отличие деривата. В этой схеме гегельянство кажется более радикальным, особенно в том пункте, где оно делает ясным, что позитивное бесконечное должно быть хорошо продумано (что возможно, только если оно думает *само*) для того, чтобы неопределенность *различения* [differance] появилась *как таковая*. Гегелевская критика Канта, без сомнений, может быть направлена также и против Гуссерля. Но это появ-

ление Идеального как бесконечного различия [differance] может быть представлено только в отношении к смерти вообще. Только отношение к моей-смерти могло бы создать бесконечное различие присутствия, которое является. К тому же в сравнении с идеальностью позитивно бесконечного это отношение к моей-смерти становится случаем эмпирической ограниченности. Возникновение бесконечного различия само ограничено. Следовательно, различие, которого не происходит за пределами этого отношения, становится ограниченностью жизни как сущностное отношение к себе и своей смерти. Бесконечное различие конечно. А поэтому оно больше не может пониматься в оппозиции конечности и бесконечности, отсутствия и присутствия, отрицания и утверждения.

В этом смысле в метафизике присутствия, в философии как познании присутствия объекта, как бытия-перед-собой знания в сознании мы верим просто-напросто в абсолютное знание как закрытие, если не конец истории. И мы верим, что такое закрытие произошло. История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании, как сознание себя в бесконечности *parousia* — эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ни чего иного, как презентации (*Gegenwärtigung*) Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства. Так как абсолютное само-присутствие в сознании есть бесконечное призвание полного присутствия, то достижение абсолютного знания есть конец бесконечного, которое могло быть лишь единством понятия *logos*, а сознание в голосе без различия. Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь. Эта история закрывается, когда это бесконечное абсолютное показывает себе как своя собственная смерть. Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым.

Тогда как для этого «бытия» — «за пределами» абсолютного знания — требуются неслыханные мысли, отыс-

канные сквозь память старых знаков. До тех пор пока мы спрашиваем о том, понимается ли понятие различия на основании присутствия или предшествует ему, оно остается одним из этих старых знаков, заставляющих нас до бесконечности вопрошать присутствие в закрытии знания. В действительности, оно должно быть так понято, но должно быть понято и иначе: как то, что слушает в открытости неслыханного вопроса, который не открывается ни знанию, ни какому-нибудь незнанию, которое есть знание приходящее. В открытости этого вопроса *мы больше не знаем*. Это не значит, что мы ничего не знаем, но что мы находимся за пределами абсолютного знания (и его этической, эстетической и религиозной системы), подступающего к тому, на основании чего анонсируется и решается его затворение. Такой вопрос будет понят правильно как ничего не значащий, как больше не принадлежащий системе значения.

Таким образом, мы больше не знаем, «является» ли то, что всегда представлялось как производная и превращенная репрезентация простой презентации, как «дополнение», «знак», «письмо» или «след» по-новому историческим смыслом, «более старым», нежели присутствие и система истины, старше, чем «история». Или же она является «более старой», чем смысл и сознание: старше, чем первичные данные интуиции, старше, чем настоящее и полное восприятие «самой вещи», старше, чем видение, слышание и прикосновение, даже первичней различия между их «смысловой» буквальностью и их метафорическим развитием, инсценируемым на всем протяжении истории философии. Поэтому мы больше не знаем, в самом ли деле то, что всегда редуцировалось и унижалось как случайное, модификация и возвращение, под старыми именами «знака» и «репрезентации», подавляло то, что определяло отношение истины к своей собственной смерти, как оно относилось к ее началу. Мы больше не знаем, действительно ли сила *Vergegen-wärtigung*, в которой *Gegen-wärtigung* депрезентируется с тем, чтобы быть репрезентированной как таковая, действительно ли репетитивная сила живого

настоящего, которая репрезентируется в *дополнении*, потому что никогда не бывает настоящей для себя, или то, что мы называем старыми именами силы и различения, является не более случайным, чем то, что «первично».

Для того чтобы понять этот возраст, для того чтобы о нем «говорить», мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как «нормальное» и предизначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное — т. е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций (*Verwandlung*), — сцепляющее репрезентации (*Vergegenwärtigen*) между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого «восприятия», а «презентация» — это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти.

Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле:

Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые в свою очередь выставили читаемые подписи и т. д. (*Идеи I*, § 100; ET, p. 293, modified).

Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не *охватывается*, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями или презентациями. Белым днем присутствия за пределами галереи никакое восприятие нам не дается или, конечно, не обещается. Галерея — это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы: мы никогда не сталкивались с этим как с частным *случаем* опыта — тем, который, как верит Гуссерль, он описывает.

Поэтому нам остается *говорить*, заставить наши голоса *резонировать* по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия. Это *случай phone*. Восходящее солнце присутствия — это путь Икара.

И вопреки тому, во что феноменология, — которая всегда есть феноменология восприятия, — пыталась заставить нас поверить, вопреки нашему упорному желанию принять соблазн этой веры, сама вещь всегда ускользает.

Вопреки убежденности, что Гуссерль ведет нас немного дальше, «вид» не может «оставаться неизменным».

Жак ДЕРРИДА

*форма и значение.
замечание по поводу
феноменологии языка*

Перевод с французского С. Г. Кашиной



Το γὰρ ἴδιον τοῦ ἀμορφῶν μορφῆ¹

Плотин

Феноменология критиковала метафизику в действительности только для того, чтобы ее восстановить. Она уведомляла метафизику относительно настоящего положения ее дел только для того, чтобы пробудить в ней сущность ее задачи, ее исконное и аутентичное назначение. Это провозглашается на последних страницах *Картезианских размышлений*: от «безрассудных» спекуляций, от «наивной» и «выродившейся» метафизики, мы должны вернуться к критическому проекту «первой философии». Если какие-то метафизические системы и вызывали подозрение и даже если вся существующая метафизика стоит на подозрении у феноменологии, то это не исключает метафизику вообще.

В этом движении критического очищения феноменологии в качестве путеводной нити можно использовать понятие *формы*. Хотя словом «форма» некоторые греческие термины переводятся в высшей степени двусмысленно, мы, тем не менее, можем быть уверены, что все эти термины сами отсылают назад к фундаментальным метафизическим понятиям. Вписывая греческие термины (*eidos*, *morphe*) в язык феноменологии, играя на различиях между греческими, латинскими и немецкими, Гуссерль очевидно хотел освободить изначальные понятия от поздних и дополняющих метафизических интерпретаций, которые, как он заявлял, наполнили слово невидимым осадком. Но Гуссерль всегда добивался восстановления *изначального* смысла этих терминов, смысла, с которого они *начались*, чтобы затем исказиться в момент, когда они вписались в традицию. Так, Гуссерль часто идет против первых мыслителей, против Платона и Аристотеля. Будь то вопрос определения *eidos* вразрез с платонизмом, формы (*Form*) или *morphe* (в проблеме трансцендентальной конституции

¹ Ибо след того, что не имеет формы — форма (греч.). — Прим. перев.

и в ее отношениях с *hyle*) вразрез с Аристотелем, сила, бдительность и эффективность критики остаются внутри-метафизическими в своих мотивах. Могло ли быть иначе?

Как только мы начинаем использовать понятие формы — даже для критики *других* понятий формы, — мы должны обратиться к очевидности конкретного источника смысла. А средством этой очевидности может быть только язык метафизики. Мы знаем, что для этого языка значит «форма», как предопределяется возможность ее вариаций, чем являются ее границы и поле возможных споров, касающихся ее. Система оппозиций, в которой можно рассматривать такие понятия, как форма, формальность формы, является конечной системой. Больше того, недостаточно сказать, что «форма» имеет для нас *смысл*, центр *очевидности* или то, что ее *сущность* дана нам как таковая: в действительности это понятие является и всегда было неотделимым от понятия явления, смысла, очевидности или сущности. Лишь форма *очевидна*, лишь форма имеет или является сущностью, лишь форма *предносится* как таковая. Несомненно то, что нет такой интерпретации платонической или аристотелевской концептуальной системы, которая может ее вытеснить.

Все понятия, которыми переводились и определялись *eidos* или *tophè*, отсылают назад к теме *присутствия вообще*. Форма — это само присутствие. Формальность — это то, что явлено, видимо и воспринимается в вещи вообще. Это метафизическое мышление — и, следовательно, феноменологическое — есть мышление бытия как формы, то, что в нем мыслится, воспринимается как мышление о форме и формальности формы и не является ничем иным, кроме необходимости; тот факт, что Гуссерль определяет *живое настоящее* (*lebendige Gegenwart*) как полную, универсальную и абсолютную «форму» трансцендентального опыта вообще, является последним указанием на это.

Хотя привилегия *theoria* в феноменологии не просто провозглашалась, хотя классические теории глубоко в ней пересматривались, метафизическое господство понятия формы не могло изменить свершения несомненного под-

чинения взгляду. Это подчинение всегда было подчинением *смысла* видению, смысла смыслу зрения, так как смысл вообще фактически является понятием всякого феноменологического поля. Импликации такой опоры-на-взгляд могли бы быть развернуты во многих направлениях, отправляясь как от того, что явствует из самых различных мест текста, так и от проблем феноменологии. Можно было бы показать, например, каким образом эта опора-на-взгляд и это понятие формы позволяют двигаться между проектом формальной онтологии, описанием времени или интересубъективности, латентной теории произведения искусства и т. д.

Но если смысл не есть речь, их отношения в соответствии с этой опорой-на-взгляд, несомненно, заслуживают особого внимания. Итак, решив сузить здесь нашу перспективу, обратимся в особенности к тексту, который касается статуса языка в *Идеях I*. Между определениями этого статуса, привилегией формального и превосходством теоретического существует определенное систематическое чередование. И все же связность этой системы кажется переработанной чем-то внешним тому отношению к внешнему, которое является отношением к форме. За пределами этой циркулярности и беспокойства мы хотим, несколько предварительно, но с уверенностью, указать, что *Идеи I* не только не противоречат *Логическим Исследованиям* в этом пункте, но, напротив, постоянно его проясняют и что нет текста после *Идей I*, который бы специально пересматривал их анализ.

значение в тексте

Поскольку более чем в каких-нибудь двух-трех книгах трансцендентальный опыт представляется так, как если бы он был безмолвным, как если бы он не был обжит языком или как будто бы он избегал выражения как такового, то, начиная с *Исследований*, Гуссерль фактически определил сущность телоса языка как выражение (*Ausdruck*). Трансцендентальная дескрипция фундаментальных структур всего опыта проходит вплоть до конца завершающего раздела, не касаясь проблемы языка, даже вкратце не затрагивая ее. Культурный мир и мир науки, правда, упоминаются, но даже если действительно предикаты культуры и науки непостижимым образом находятся за пределами мира языка, Гуссерль, оправдываясь методологическими причинами, не стал рассматривать «слой» выражения, а на время заключил его в скобки.

Гуссерль мог допустить, что он поступает вполне оправданно, только предположив, что выражение конституирует изначальный и строго ограниченный «слой» (*Schicht*) опыта. Как в *Исследованиях*, так и в *Идеях I* предполага-

лось эмпирическое доказательство того, что акт выражения является изначальным и несводим к их природе. Таким образом, в определенный момент дескриптивного пути мы можем подойти к рассмотрению лингвистического выражения как ограниченной проблемы. И с этого момента мы уже знаем, что мы к ней подошли, что «слой логоса» будет *включен в самую общую структуру* опыта, чьи полюса или корреляции были только что описаны: параллельная оппозиция ноэзиса и ноэмы. Таким образом, уже допускается, что какой бы изначальной ни была его природа, слой логоса организован в соответствии с ноэтико-ноэматическим параллелизмом.

Проблема «значения» (*bedeuten*)² обсуждается в *Идеях I*, в §124, озаглавленном «Ноэтико-ноэматический слой “логоса”. Значить и Значение (*Bedeuten und Bedeutung*)». Метафора слоя (*Schicht*) имеет два смысла: с одной стороны, значение фундируется на чем-то отличном от себя, и эта зависимость будет постоянно подтверждаться гуссерлевским анализом. С другой стороны, он конституирует слой, чье единство может быть строго ограничено. Но если метафора слоя утверждается на протяжении всего раздела, то в последних нескольких строках она все же будет поставлена под подозрение. Это не чисто теоретическое подозрение, оно переносит глубинную тревогу в дескриптивную точность речи. Если метафора слоя не соответствует описываемой структуре, то как же она могла так долго применяться?

Ибо мы не будем держаться слишком упорно за метафору наслоения (*Schichtung*), выражение не обладает природой покрытия лаком (*übergelegter Lack*) или одеждой, это ментальная формация (*geistige Formung*), которая выполняет новые интенциональные влияния (*Funktionen*) на интенциональный субстрат (*an der intentionalen Unter-*

² Мы пытались объяснить этот перевод в работе *Голос и феномен: введение в проблему знака в феноменологии Гуссерля*, ссылаясь, в частности, на Первое логическое исследование. Настоящее эссе во всем опирается на него.

schicht) и испытывает влияния последних коррелятивных интенциональных воздействий (ЕТ, р. 349)³.

Это недоверие метафоре манифестируется в тот момент, когда становится необходимой новая сложность анализа. Мы бы хотели только заметить здесь, что *перед* тем, как столкнуться с *тематическими трудностями*, попытка изолировать логический «слой» выражения сталкивается с трудностями в своей *формулировке*. Рассуждение о логике речи подхватывается игрой метафор; этот слой, как мы увидим, далеко не единственный.

С самого начала анализа беспокойство о том, чтобы его выявить, что гарантирует собственно логическую функцию речи, очевидно. Мы убеждены, что сущность телоса языка определяется как *логическая* и что, как в *Исследованиях*, теория речи сводит значительную часть того, что не является чисто *логическим* в языке, к *внешней значимости*. Какая-нибудь метафора всегда выдает трудность этой первой редукции, трудность, которая, будучи только замеченной, а не разрешенной, в самом конце параграфа потребует новых разъяснений и новых различий.

Акты выражения, акт-слой в специфически «логическом» смысле вплетаются (*verweben sich*) во все акты, рассмотренные до сих пор, а в этих случаях не менее чем в других параллелизм ноэзиса и ноэмы, несомненно, должен быть обнаружен. Широко распространенная и неизбежная двусмысленность наших способов говорения, которая имеет своей причиной этот параллелизм и действует повсюду, где упоминаются запутанные обстоятельства, разумеется, действует так же, когда мы говорим о выражении и значении (§124; ЕТ, р. 345).

Переплетенность (*Verwebung*) языка, чисто лингвистического в языке с другими нитями опыта составляет одну материю. Термин *Verwebung* отсылает к этой мета-

³ Французского читателя мы отсылаем к переводу и обширному комментарию *Идей* / Поля Рикера. Для того чтобы сохранить интенцию нашего анализа, мы должны придать особое значение некоторым немецким терминам и настоять на их метафорическом значении.

форической зоне. «Слои» «переплетаются», их смешение таково, что их основу невозможно отличить от ткани. Если бы слой логоса просто закладывался, его можно было бы отложить так, чтобы освободить подлежащий субстрат неэкспрессивных актов и содержаний, проявляющийся под ним. Но так как эта надстройка влияет в существенном и решающем смысле на *Unterschicht* [субстрат], он принужден с самого начала дескрипции связывать геологическую метафору с собственно *текстуальной* метафорой, ибо *ткань* или *текстиль* значит *текст*. *Verweben* означает здесь *texere*. Дискурсивное отсылает к преддискурсивному, лингвистический «слой» смешивается с предлингвистическим «слоем» согласно такой контролируемой системе, как *текст*. Мы уже знаем, — и Гуссерль это признает, — что, по крайней мере фактически, вторичные основы будут воздействовать на первичные основы: то, что вплетается [ourdit] в такое отношение, это именно операция начинания (*ordiri*), которая больше не может быть возвращена. В плетении языка дискурсивная ткань незаметно воспроизводится как ткань и занимает место основы, она занимает место чего-то, что в действительности ей не предшествовало. Эту текстуру тем более невозможно распутать, потому что она является всецело означающей: *неэкспрессивные нити не существуют без сигнификации*. В *Исследованиях* Гуссерль показал, что их значение совершенно индикативной природы. В разделе, который мы сейчас рассматриваем, он признает, что термины *bedeuten* и *Bedeutung* могут далеко переходить границы «экспрессивного» поля:

Мы ограничиваем наш беглый просмотр исключительно «означаемым содержанием» (*Bedeutung*) и «актом значения» (*Bedeuten*). Первоначально эти слова относятся только к сфере речи (*Sprachliche Sphäre*), сфере «выражения» (*des Ausdrucks*). Но почти неизбежным и в то же время важным шагом для познания является расширение значений этих слов и видоизменение их соответственно так, чтобы их можно было приложить в определенном отношении ко всей нозтико-ноэматической сфере, следовательно

но, ко всем актам, независимо от их переплетенности (*verflochten*) или нет с выражающими актами (§ 124; ET, p. 346, modified).

Эта нераспутываемая текстура, эта переплетенность (*Verflochtung*)⁴, которая, кажется, не поддается анализу, не отбила желание феноменолога, его терпение и внимание к деталям, по крайней мере теоретически, не распутывает запутанность. Это то, что следует из «принципа принципов» феноменологии. Если дескрипция не выявляет почву, которая бы совершенно и очевидно основывала значение вообще, если интуитивная и перцептуальная почва, основание молчания, не основывает речь в изначально данном присутствии самой вещи, если текстура текста непреодолима, то не только феноменологическая дескрипция потерпит неудачу, но и сам дескриптивный «принцип» необходимо будет пересмотреть. То, что поставлено на карту в этом распутывании, есть, таким образом, сам феноменологический лейтмотив.

⁴ По поводу смысла и значения *Verflechtung* и функционирования этого понятия в *Исследованиях* см. гл. “Редукция и указание” в *Голосе и Феномене*.

отражающее письмо

Гуссерль начинает, определяя проблему, упрощая и очищая ее данные. Он переходит к двойному исключению, или, если угодно, к двойной редукции, подчиняясь необходимости, которую он установил в *Исследованиях* и которая больше никогда не будет пересмотрена. *С одной стороны, смысловой аспект* языка, его смысловой и нематериальный аспект, который можно было бы назвать оживленным «собственным телом» (*Leib*) языка, выводится из игры. Так как для Гуссерля выражение предполагает интенцию значения (*Bedeutungsintention*), его сущностным условием, следовательно, является чистый акт оживляющей интенции, а не тело, к которому она таинственным образом присоединяется и дает жизнь. Гуссерль предоставляет себе право диссоциировать это загадочное единство одушевляющей интенции и одушевленной материи в самом его принципе. Это потому, что, *с другой стороны*, он откладывает — похоже, навсегда — проблему единства двух аспектов, проблему единства души и тела:

Давайте начнем с привычного разделения между чувственным, так сказать, телесным аспектом (*leiblichen Seite*) выра-

жения и его нечувственным «ментальным» аспектом. Для нас нет необходимости подробно обсуждать как первый аспект, так и путь объединения их обоих, хотя мы определенно имеем здесь темы, указывающие на феноменологические проблемы, которые не лишены важности (§124; ET, p. 346)⁵.

После того как Гуссерль сделал это двойное предостережение, очертания проблемы вырисовываются более ясно. Отделяют ли характерные черты сущностно экспрессивный слой от пред-экспрессивного слоя и как может воздействие одного на другое быть подвергнуто эйдетическому анализу? Этот вопрос был полностью сформулирован только после определенного прогресса, достигнутого анализом:

... как интерпретировать «выражающее» «того, что выражается», в каком отношении находятся выраженные опыты к тем, которые не выражены, и какие изменения получают последние, когда выражение вытекает из них, — это ведет к вопросу об их «интенциональности», об их «имманентном значении», об их «содержании» (*Materie*) и качестве (т. е. акте-характере тезиса), об отличии этого значения и этой фазы сущности, которая лежит в предэкспрессивном от значения самого выражающего феномена и его собственной фазы и т. д. Тем не менее в ряде отношений можно понять из описаний насущного, как мало нужно для того, чтобы создать здесь большие проблемы, указанные в их полном и глубинном значении (§ 124; ET, p. 348).

Эта проблема, конечно, всегда ставилась, особенно в начале шестого логического исследования. Но пути, которые к ней ведут, здесь различны не только в силу самых общих оснований (подход к открыто трансцендентальной

⁵ Эти предосторожности были сделаны и подробно объяснены в *Исследованиях*. Конечно, для убедительности эти объяснения сохранялись в системе традиционных метафизических оппозиций (душа/тело, физическое/ментальное, живое/неживое, интенциональность/неинтенциональность, форма/содержание, интеллигибельное/смысловое, идеальность/эмпиричность и т. д.). Эти предосторожности, в частности, встречаются в Первом исследовании (которое фактически не является ни чем иным, как их подробным объяснением), и в Пятом (гл. XI, § 19), и в Шестом (гл. I, § 7). Они будут постоянно подтверждаться в *Формальной и трансцендентальной логике* и в *Происхождении геометрии*.

проблеме, обращение к понятию нозмы, признанное главенство нозтико-нозматической структуры), но особенно благодаря различию, которое вводится между тем для объединения понятий *Sinn* и *Bedeutung*. Не то чтобы Гуссерль теперь признавал различие, предложенное Фреге, которое он опроверг в *Исследованиях*⁶, он просто находит его пригодным, чтобы приберечь термины *bedeuten-Bedeutung* для уровня экспрессивного значения, для речи в строгом смысле и чтобы расширить понятие смысла (*Sinn*) до всей нозматической стороны опыта, экспрессивного или нет⁷.

Как только протяжение *смысла* превзойдет протяжение *значения*, речь всегда будет «искажать его смысл», она будет способна только как-то *повторять* или *репродуцировать* смысловое содержание, которому не нужно сопровождаться речью для того, чтобы быть тем, что оно есть⁸.

⁶ *Логические исследования I*, гл. I, § 15.

⁷ *Идеи I*, § 124; ЕТ, р. 346. Речь идет не о том, что, благодаря «речи в строгом смысле», мы не понимаем действительно и физически произнесенную речь, но, следуя интенциям Гуссерля, оживление вербального значения выражением, «интенцией», которая таким образом не испытывает на себе сущностного влияния, может оставаться физически безмолвным.

⁸ С этой точки зрения мы могли бы исследовать всю эстетику, скрытую в феноменологии, всю теорию произведения искусства, которая возникает из дидактики примеров, есть ли это вопрос о постановке проблемы воображения, или статусе идеальности, или о созданном «давным-давно» произведении искусства, чья идеальная идентичность может быть бесконечно репродуцирована как *то же самое*. Система и классификация искусства представлена в описании отношения между оригиналом и репродукциями. Может ли гуссерлевская теория идеальности произведения искусства и ее отношения с перцепцией объяснить различия между музыкальным и пластическим произведением искусства, между литературным и нелитературным произведением искусства вообще? И достаточны ли гуссерлевские (даже революционные) предостережения, учитывая то, что является исходным в воображении, чтобы защитить произведение искусства от всей метафизики искусства как репродукции, от копирований? Можно было бы показать, что искусство, согласно Гуссерлю, всегда отсылает к восприятию как своему абсолютному источнику. И не является ли это уже эстетикой и метафизическим решением подать произведения искусства в качестве примеров в теории *воображаемого*?

Если бы это было так, как мы описали, речь могла бы быть только переносом смысла вовне, который конституируется без и до нее. Это одна из причин, почему сущность логического значения определяется как выражение (*Ausdruck*). Речь, в сущности, выразительна, потому что она состоит в выведении наружу, в *экстериоризации* содержания внутреннего мышления. Она не может действовать без этого *sich aussern* [высказаться], о котором говорится в Первом исследовании (§7).

Таким образом, мы уже находимся во владении первой характерной черты экспрессивного слоя. Если, неважно — физически или нет, он только *предлагает* конституируемый смысл, то он сущностно ре-продуктивен, т. е. *непродуктивен*. Первая ступень гуссерлевского анализа приводит к этой дефиниции:

Слой выражения — и это конституирует его особенность, — не говоря уже о том факте, что он придает выражение всем другим интенциональностям, не является продуктивным. Или если хотите: *его продуктивность, его поэматическая работа истощается в выражении и в форме концептуального*, которая первой приходит с выражением (§ 124; ET, p. 348—49).

Эта непродуктивность логоса *воплощается*, так сказать [prend corps], в гуссерлевской дескрипции. И она *соблазняется* двумя метафорами, которые не могут пройти мимо нашего внимания. Первую Гуссерль, похоже, не замечает. Она движется между природой письма и отражения, или, скорее, она говорит об отражающем письме. Давайте проследим ее конституцию.

Чтобы объяснить различие между смыслом и значением, Гуссерль прибегает к перцептуальному примеру, молчаливому восприятию «этого белого». В известном отношении утверждение «это белый» совершенно независимо от перцептуального опыта. Оно понятно даже тому, кто не имеет такого восприятия, это убедительно показано в *Исследованиях*. Эта независимость экспрессивной функции подразумевает независимость концептуального смысла. Мы можем сделать этот *смысл* явным:

Этот процесс не обращен к какому-нибудь «выражению», ни к выражению в смысле вербального звука, ни в той же мере к вербальному значению, а последнее может быть представлено здесь независимым от вербального звука (как в случае, когда этот звук «забывается») (§ 124; ET, p. 347).

Переход к произнесению, следовательно, ничего не добавляет к смыслу. В любом случае, оно не прибавляет к нему никакого смыслового содержания. И все же, несмотря на эту стерильность или, скорее, из-за нее, возникновение выражения является чем-то совершенно новым. Оно так или иначе является совершенно новым только потому, что оно заново формулирует нозматический смысл. Так как оно ничего не добавляет и ничего не деформирует, выражение всегда в принципе может повторять смысл, приводя его к «концептуальной форме»:

...если у нас есть «мысль» или *состояние* «это белый», то новый слой пребывает в покое, а единство с «означаемым как таковым» — в своей чисто перцептивной форме. На этих уровнях все вспоминаемое или воображаемое может как таковое, иметь свое значение, делаясь более явным и выражаемым (*explizierbar und ausdrückbar*). Все, что «означается» (*Gemeind*) как таковое», каждое значение (*Meinung*) в нозматическом смысле (а в действительности в качестве нозматических ядер) любого акта, это *может быть выражено* концептуально (*durch «Bedeutungen»*) (§ 124; ET, p. 347).

Поэтому Гуссерль провозглашает как универсальное правило, что логическое значение есть акт выражения: «*Logische Bedeutung ist ein Ausdruck*». Следовательно, все, в принципе способное к бытию, сказано, все должно быть способно включиться в концептуальную всеобщность, которая, собственно, конституирует логичность логоса. И это должно быть не вопреки, но благодаря изначальности посредничества логического выражения, которое состоит не во введении чего-то нового, а в том, чтобы держаться в тени, подобно непродуктивной прозрачности до выхода смысла.

Но эта прозрачность должна иметь определенную консистенцию не только для того, чтобы *выразить*, но, прежде всего, для того, чтобы *запечатлеть* то, что затем предоставится для чтения:

С ноэтической точки зрения рубрика «выражающее» показывает специальный акт-слой, к которому все другие акты должны приспособиться своим собственным путем и с которым они должны удивительно смешаться таким образом, чтобы каждый ноэматический акт-смысл и, следовательно, отношение к объективности, которое заложено в нем, запечатлевает себя (*sich auspragt*: отеканивает или штампует себя) «концептуально» (*begrifflich*) в ноэматической фазе выражения (§124; ET, p. 347, modified).

Таким образом, преддискурсивная ноэма, предлингвистический смысл должен быть запечатлен в экспрессивной ноэме, он должен приобрести ее концептуальное определение в значении-содержании. Для того чтобы быть ограниченным в отношении внешне уже конституированного смысла, в то же самое время приходя к концептуальной всеобщности, не внося в нее изменений, выражая то, что уже было подумано, — мы почти можем сказать написано, — и верно его повторяя, выражение должно дать смыслу запечатлеться в себе в то же самое время, когда оно запечатлевает смысл. Смысл должен быть вписан в значение. Экспрессивная ноэма должна представлять себя (и здесь есть новый образ ее непродуктивности) как чистый лист или чистое состояние, наконец как палимпсест, восстановленный к своей чистой восприимчивости. Как только начертание смысла на экспрессивной ноэме делает ее читабельной, логический уровень концептуальности как таковой будет конституирован. Экспрессивная ноэма тогда будет представляться *begrifflich*, в различимом, осуществимом, воспринимаемом и концептуальном виде. Концептуальный уровень утверждается выражением, но эта инаугурация редуплицирует пред-существующую концептуальность, так как она должна быть с самого начала запечатленной на чистом листе значения. Произведение и раскрытие объединяются в запечатлении-выражении, присущем

речи. И так как то, что Гуссерль рассматривает здесь, не есть вербальный уровень со всем его сплетением (физического и интенционального) сложности, но все еще безмолвная интенция значения (т. е. момент *означения*, который есть более чем *смысл*, возник, но еще не является действительно и физически выраженным), мы должны заключить, что смысл вообще, нозматический смысл каждого опыта есть что-то такое, что по самой своей природе должно быть уже способно отпечатываться на значении, оставлять или получать свое формальное определение в значении. Следовательно, смысл уже является неким родом чистого и безмолвного письма, которое редуплицируется в значении.

Слой значения поэтому имеет только качество изначальности *tabula rasa*. Как мы уже можем предвидеть, эта метафора наведет на серьезные проблемы. Если, в частности, существует подлинная историческая неизменность, присущая понятиям (так как они уже вписаны в одно значение и даже если предположить, что значение может отделяться от истории языка и его означающих), они всегда старше, чем смысл, и к тому же конституируют текст. Даже если бы мы в принципе могли предположить некий девственный текст, который бы получил, *in illo tempore*, первое произведение смысла, то *фактически* было бы необходимо, чтобы систематический порядок значения как-нибудь наложил свой смысл на тот смысл, диктовал ему свою собственную форму и заставлял его отпечатываться в соответствии с синтаксическими или другими правилами. И это «фактически» не одна эмпирическая необходимость среди других, мы не можем заключить ее в скобки для того, чтобы задать вопросы, которые являются в принципе трансцендентальными, так как статус значения не может быть зафиксирован, если при этом не определяется статус смысла. Заключение этого «факта» в скобки есть решение о статусе смысла вообще в его отношении к речи. *Он не зависит от феноменологии, скорее, он открывает феноменологию в некритическом движении.* И хотя в дальнейшем Гуссерль никогда уже не вопрошал это *de jure*

«старшинство» смысла по отношению к значению (*Sinn* по отношению к *Bedeutung*), трудно понять, как это совмещается с последующей тематикой, например с тематикой *Происхождения геометрии*. Эта тематика — как раз то, что мы прослеживаем в данный момент, прослеживая *в то же время* тему седиментарной истории значения. И даже если мы рассматривали только эгологическую историю, то как же мы могли себе представить бесконечное восстановление значения в его девственном состоянии?

Внимание Гуссерля не было захвачено библейской аналогией, она заглушается другой метафорой.

Посредник, который получает отпечаток, будет нейтральным. После обсуждения концептуальной *Ausprägung* [импрессии] Гуссерль описывает ее посредника как нейтрального, без своего собственного цвета, без какой-нибудь определенной непрозрачности, без преломляющей способности. Но этот нейтральный характер посредника обладает меньшей прозрачностью, чем зеркальное отражение:

Перед нами специфический интенциональный инструмент, который, по существу, обладает характерной чертой отражения, как у зеркала (*widerzuspiegeln*), любой другой интенциональности в соответствии с ее формой и содержанием, копируя (*abzubilden*) ее и в то же время окрашиваясь ее собственным образом и так проникая (*einzubilden*) в нее своей собственной формой «концептуальности» (§ 124; ET, p. 347—48).

Существует двойной эффект посредника, двойное отношение между логосом и смыслом: с одной стороны, это чистое и простое *отражение, отражение*, которое не нарушает то, что оно получает и возвращает, *из-ображает* смысл как таковой в его подлинных цветах и ре-презентирует его в персоне. Это язык как *Abbildung* (копия, портрет, вид, репрезентация). Но, с другой стороны, эта репродукция заключает пустой отпечаток понятия. Он оформляет смысл в значении, он производит специфическую непроизводительность, которая, ничего не изменяя в смысле, *изображает* что-то в нем. Понятие производится, ничего не прибавляя к смыслу. Мы могли бы здесь го-

ворить, в определенном смысле, о концептуальном *вымысле* и виде *воображения*, который принимает интуицию смысла в концептуальную всеобщность. Это язык как *Einbildung*. Два термина не случайно входят в гуссерлевскую дескрипцию: то, что свойственно исключительно непродуктивной производительности логического, так это как раз странное совпадение *Abbildung* и *Einbildung*.

Противоречит ли себе эта концепция? В любом случае, Гуссерля выдает определенное беспокойство. А мы должны будем подумать над фактом, который он относит за счет неоконченности его дескрипции к случайно метафорическому характеру языка, который он точно называет *Bildichkeit* речи. Это потому речь должна случайно использовать образы, фигуры и аналогии — лингвистические дебри, так сказать, — что *логос* должен быть описан и как непродуктивность *Abbildung*, и как продуктивность *Einbildung*. Если бы мы убрали из дескриптивной речи *Bildichkeit*, то мы тем самым убрали бы очевидное противоречие между *Abbildung* и *Einbildung*. Но Гуссерль не спрашивает, как это ядерное *bilden* [конструировать, формировать, моделировать] действует в своих отношениях с логосом. Пассаж, который мы только что цитировали, продолжает:

Хотя эти фигуры речи, которые здесь нам навязываются, эти отражения и копии нужно принимать с осторожностью, так как воображаемость [*Bildichkeit*: метафорическая репрезентация, изображение, изобразительная репрезентация], которая окрашивает их применение, может просто сбить с пути (*irrefuhren*).

Таким образом, метафора, во всех смыслах этого термина, соблазнительна. Феноменологическая речь сопротивляется этому соблазну.

ограничивающая сила формы

Хотя Гуссерль исследует все *предикаты*, относящиеся к посреднику логоса, он никогда не относится критически к самому понятию *посредника*. Экспрессивный слой является *посредником*, т. е. сразу элементом и *средством*, эфиром, который принимает смысл, и средством придания ему концептуальной формы. Термин «посредник» часто возникает на следующих страницах. Он входит в формулировку проблемы истории понятий, о чьих трудностях мы упоминали ранее в связи с последующими темами *Происхождения геометрии*. Именно в этот момент Гуссерль формулирует трудность⁹, которая будет конституировать центральную тему этой работы:

Проблемы исключительной трудности окружают феномены, которые находят свое место под рубриками «значить» (*bedeuten*) и «значение» (*Bedeutung*). Так как любая наука, рассмотренная с точки зрения ее теоретического содержания, всего, что конституирует ее «доктрину» (*Lehre*) (теорема, доказательство, теория), объективируется в специ-

⁹ Эта проблема была сформулирована уже во введении к *Логическим исследованиям* (§2).

фически «логическом» посреднике, посреднике выражения, то это ведет к тому, что для философов и психологов, которые руководствуются общими логическими интересами, проблемы выражения и значения (*Bedeutung*) являются самыми близкими, и к тому же, вообще говоря, первыми, которые, как только вы всерьез попытались отыскать их основания, побуждают к феноменологическому вопрошанию сущности вещей вообще (§ 124; ET, p. 348).

Следовательно, теория и не может обойтись без объективации в посреднике, и не терпит малейшей деформации в ее представлении. Хотя не существует научного смысла (*Sinn*) без значения (*bedeuten*), он принадлежит сущности науки, требующей строгой однозначности, абсолютной прозрачности речи. Таким образом, науке требовалось бы лишь то, что ей нужно (речь как чистое значение), которая ни для чего не годится, кроме как для того, чтобы беречь и хранить смысл, которым наука ее наделила. Речь нигде не может быть и более продуктивной, и более непродуктивной, кроме как в качестве элемента теории.

Если эта непродуктивная продуктивность является телосом выражения, то это открыто подтверждает, что логико-научная речь постоянно здесь функционирует как модель для всякой возможной речи.

Впредь весь анализ должен будет двигаться между двумя понятиями, двумя значениями. С одной стороны, идеальная речь доведет до конца дублирование или *совпадение* (*Deckung*) неэкспрессивного слоя смысла с экспрессивным слоем значения. Но по причинам, о которых мы упоминали, это дублирование никогда не должно становиться *спутанностью*. И работа очищения, различения и артикуляции и т. д. должна касаться обоих этих слоев как таковых. Различие между совпадением и спутанностью поэтому возвращает нас назад к самому началу нашей проблемы. Но, возможно, эта формулировка приведет нас к прогрессу.

В лучшем случае, в совершенном дублировании двух слоев, таким образом, обнаружится *параллелизм*. Понятие параллели соединяет в себе и совершенное соответствие,

и незапутаность. И в соответствии с аналогией, которая должна быть рассмотрена, оно будет играть решающую роль как здесь, так и в случае, где Гуссерль открыто вводит его в описание отношений между чисто психическим и трансцендентальным.

Только если смысл находящегося в основании субстрата *полностью* производится значением (если не действующей речью), то может ли параллелизм двух слоев быть совершенно параллельным. Всегда есть определенное дублирование двух слоев, так как без этого феномен выражения даже не произошел бы. Однако это дублирование может быть неполным:

Далее, мы должны подчеркнуть различие между *полным* (*vollständigem*) и *неполным* (*unvollständigem*) выражением. Единство выражающего и выражаемого в феномене есть в действительности единство определенного совпадения (*Deckung*), но высший слой не нуждается в распространении своей выражающей функции на весь низший слой. Выражение является полным, когда *отпечаток концептуального значения запечатлен* (*ausprägt*) на *всех синтетических формах и содержаниях* (*Materien*) *низшего слоя*, а неполным, — когда он испытал лишь частичное влияние: в отношении полного процесса, как в случае прибытия экипажа, возможно, привозящего гостей, которых долго ждали, мы восклицаем: «Экипаж! Гости!» Эта разница в полноте будет естественно препятствовать различению относительной чистоты и ясности (§ 126; ET, p. 352, modified).

Вплоть до этого момента мы могли думать, что неполнота выражения и непараллелизм двух слоев фигурируют только как факты или случаи и что, даже если такой *факт* происходит постоянно, даже если он почти всегда влияет на полноту нашей речи, *он не принадлежит сущности выражения*. Пример, только что приведенный Гуссерлем, фактически принадлежит языку повседневной жизни и можно, тем не менее, предположить, что призвание и сила научного выражения состоит в подчинении этих двусмысленностей и восстановлении полноты смысла, подразумеваемого в выражении.

Однако, рискуя скомпромитировать аксиому (непродуктивную и отражающую функцию выражения), Гуссерль также выносит на свет *сущностную* неполноту выражения, недостаточность, которая едва ли может приложить усилие именно потому, что она принадлежит *концептуальной форме*, самой формальности, без которой выражение не может быть тем, что оно есть. Больше того, Гуссерль, похоже, хотел настоять на рефлексивной, репродуктивной, репетитивной природе выражения, на его *Abbilden*, только для того, чтобы нейтрализовать его влияния и его следы, его силу деформации или рефракции, его *Einbilden*. Теперь же он, напротив, настаивает на сущностном смещении выражения, которое всегда мешает ему выявлять слой смысла. Значение (*bedeuten*) никогда не будет дублировать смысл (*Sinn*): и это различие не является ничем иным, кроме как различием понятий. Мы должны прочесть весь этот параграф:

Неполнота качества, совершенно отличного от (*Eine total andere Unvollständigkeit*) того, что только что обсуждалось, — это то, что принадлежит сущностной природе выражения как такового, а именно, его *всеобщности* (*Allgemeinheit*). «Я бы хотел» выражает желание в общей форме, форму команды, команду, «было бы хорошо» — вероятность или возможность как таковую и т. д. Всякое завершающее определение в единстве выражения само заново выражается во всеобщей форме. Это лежит в значении всеобщности, которая принадлежит сущностной природе выражающей функции, которая вряд ли была бы возможна для всех спецификаций выраженного, чтобы быть отраженной (*sich reflektieren*) в выражении. Слой выражающей функции не является, и в принципе не является, неким видом дублирования (*Reduplikation*) низшего слоя (§ 126; ET, p. 352).

Возвращаясь назад ко всей проблеме полных и неполных выражений в *Логических исследованиях*, Гуссерль вызывает функции лежащего в основе субстрата, который в принципе не может быть повторен в выражении (качества чистоты, различимости, модификаций внимания и т. д.).

Это истощение есть условие научной формализации. Однозначность существует в той мере, в какой отказано в полном повторении смысла в значении. Следовательно, мы не можем даже сказать, что *de facto* неполнота (взятая как несущественная или случайная) редуцируется телеологией научной речи или что она включается, как временное обстоятельство, в горизонт бесконечной задачи. Сам телос научной речи, и как таковой, вовлекается в воздержание от полноты. Различие здесь не является временной нехваткой *episteme*, взятой как речь, оно является ее собственным средством, позитивным условием ее активности и продуктивности. Оно настолько же является границей научной силы, насколько и силой научной границы, оно является ограничивающей силой формальности.

форма «есть» — его эллипсис

Эти замечания, по-видимому, касались, помимо всего прочего, отношений формы суждений с их смысловым содержанием, уровня значения с нозматическим уровнем вообще. Но они теперь подразумевают сущностное решение, касающееся *отношений между самими суждениями*, в общей системе выражения. Разве когда мы определяли отношения между выражением и смыслом, нам не пришлось принять определенный тип суждения в качестве совершенно привилегированного? Не имеется ли сущностных отношений между формальным смыслом и определенной структурой предложения? Кроме того, не существует ли *свободного движения* от определенного типа нозмы (или переживания смысла) к уровню значения, движения, которое как-то делает всю эту феноменологию логоса возможной?

Этот вопрос возвращает нас назад к первым нашим шагам: как насчет понятия формы? Как оно вписывает феноменологию в пределы метафизики? Каким образом оно определяет смысл бытия как присутствия, а в действительности, как настоящего? Что его незаметно связывает с определением границ смысла бытия, который заставляет нас

думать о нем особым образом в вербальной форме настоящего и, еще более узко, в третьем лице настоящего изъявления? Что наводит нас на мысль о сопричастности формы вообще (*eidōs, morphe*) и «есть» (*esti*)?

Свяжем эти вопросы с текстом Гуссерля в точке, где формальное истощение признается как сущностное правило. Тогда проблема отношений между различными типами суждений возникает вполне естественно. Является ли утверждение в форме суждения, в форме «это есть так», одним утверждением среди других? Сохраняется ли за ним особое превосходство в слове выразительности?

Мы должны сохранять ясность относительно всех этих моментов, если мы хотим, чтобы одна из старейших и труднейших проблем сферы значения (*Bedeutungssphäre*) была разрешена, — проблема, которая до сих пор, именно потому, что ей недоставало необходимой феноменологической проничательности, оставалась неразрешенной, проблема, касающаяся именно того, *как утверждение в качестве выражения суждения относится к выражениям других актов* (§ 127; ET, p. 353).

Ответ на этот вопрос подготавливался, и его необходимость была объявлена на ступени анализа, которая еще не касалась слоя выражения. Это вопрос о произведении очевидности в практическом или аффективном переживании, в актах эстетической или моральной оценки, так как «доксическое» ядро, которое, до сих пор позволяло нам думать о ценностях как состояниях бытия (желаемое-для как бытие-желаемое-для, приемлемое как бытие-приемлемое и т. д. [§114]), конституирует, так сказать, *логичность* предэкспрессивного слоя. Это потому, что этот безмолвный слой всегда влечет за этим отношение к форме (или всегда имеет силу восстановить такое отношение), это потому, что оно всегда может превратить свой аффективный или аксиологический опыт, свое отношение к тому, что не является бытием-настоящим, в опыт, который имеет форму бытия-настоящего (красота как бытие-красота, желаемое как бытие-желаемое, боязнь будущего как бытие-боязнь-будущего, недостижимое как бытие-не-

достигаемое и как ограничивающий случай, отсутствие как бытие-отсутствие), потому что он свободно отдается логической речи, речи, контролируемой предикативной формой, т. е., настоящим изъяснением глагола «быть»¹⁰. Для Гуссерля это превращение не только не ослабит изначальность практических, аффективных, аксиологических переживаний и речи, но будет обеспечивать им возможность неограниченной формализации¹¹.

¹⁰ Гуссерль не хотел нарушать (практическую, аффективную, аксиологическую) новизну или изначальность смысла, который вытекает из ядра смысла обнаженной вещи как таковой (*Sache*), и все же хотел выявить «созданный», надстроечный характер этого смысла. «Новый смысл вводит совершенно новое измерение смысла: им не конституируются новые определяющие следы простого “материала” (*Sachen*), а только лишь значимости материала — качества значимости (*Wertheiten*), или, конкретнее, объективированные значимости (*Wertobjektivaten*): красота и уродство, добро и зло или предмет обихода, произведение искусства, машина, книга, действие, поступок... Далее, сознание в отношении этого нового характера является опять-таки полагающим сознанием: “значимое” может теоретически полагаться как значимое бытие (*als wert seiend*). “Состояние бытия” (*seiend*), которое принадлежит “значимому” как своей характеристике, может быть помыслено так же, как модализированное, как и всякое “состояние бытия” (§ 116; ET, p. 327, modified).

«Следовательно, мы можем также сказать: всякий акт, а также всякий акт-коррелят, явно или неявно, дает убежище “логическому” фактору (*ein Logisches*). ...Это происходит оттого, что все акты вообще — даже акты чувства и воли — есть “объективирующиеся” (“*objektivierende*”) акты, изначальные факторы в конституировании объектов, необходимые источники различных областей бытия и онтологий, которые находятся тут же. ...Здесь лежат глубочайшие источники, проливающие свет на универсальность логического, в крайнем случае — на универсальность предикативного суждения (к которому мы должны добавить слой наполненного значением выражения [*des bedeutungsmassigen Ausdrucks*], которое мы еще не подвергали подробному изучению)» (§ 117; ET, p. 332—33).

¹¹ «Но здесь в крайнем случае основываются эти аналогии, которые все время ошутимо держались между всеобщей логикой, всеобщей теорией ценности и этики, которые, когда их проследивать в самых отдаленных глубинах, ведут к конституированию общих формальных дисциплин на уровнях, параллельных вышеупомянутым формальной логике, формальной аксиологии и формальной теории практики (*Praktik*)» (§ 117; ET, p. 330). См. также Формальную и трансцендентальную логику, § 50.

Говоря о том, что «*всякий акт-коррелят явно или неявно дает убежище “логическому” фактору*» (§ 117; ET, р. 332), Гуссерль только выводит следствия, касающиеся экспрессивной переработки этих актов, и таким образом скорее подтверждает, чем основывает привилегию «есть» или предикативного утверждения. В момент, когда он повторяет¹² вопрос об уровне значения, на самом деле нужен ответ. Это нас не удивляет и не озадачивает. Мы находим, что, подобно правилу речи или текстуальному правилу, вопрос может быть вписан только в форму, продиктованную ответом, который ему предстоит, т. е. который не ждет его. Нужно спрашивать только так, как ответ предписывает форме вопроса, — не в соответствии с необходимым, сознательным и рассчитанным ожиданием кого-то, кто руководствуется систематической установкой, но как-то непредумышленно. Таким образом, мы можем спросить: до какой степени отсылка к экспрессивному слою, даже до того, как он стал тематическим, неявно руководит анализом предэкспрессивного слоя и позволяет нам открыть в нем ядро логического смысла под универсальной и якобы безмолвной формой бытия-настоящего?

И мы можем спросить: не было ли между бытием как бытием-настоящим в форме значения (*bedeuten*) и бытием как бытием-настоящим в том, что называется предэксп-

¹² «Мы имеем экспрессивные утверждения, в которых “Так это!” (*So ist es!*) находит выражение. Мы имеем экспрессивные предположения, вопросы, сомнения, экспрессивные желания, команды и т. д. Лингвистически мы здесь имеем формы предложений, чья структура является частично особенной, пока они двойственно интерпретируются: наряду с предложениями, которые осуществляют утверждения; мы имеем предложения, осуществляющие вопросы, предположения, желания, команды и так далее. Первоначальная дискуссия касалась следующего: либо, игнорируя грамматическую форму выражения и ее исторические формы, мы здесь имеем дело с равными типами значения (*gleichgeordnete Bedeutungszarten*), либо же все эти предложения, что касается их значения, на самом деле не являются предложениями, которые утверждают. Если так, то тогда все акты-конструкции, такие, например, как акты из сферы чувств, которые сами по себе не являются актами утверждения, могут достигать “выражения” только окольным путем (*Umweg*) — через размышление об акте утверждения, которое в них основывается» (§127; ET, р. 353).

рессивной формой смысла (*Sinn*), некоего неодолимого соучастия, пронизывающего всю проблему, сплавливающую оба слоя, могущую, в связи с этим, связать один с другим, артикулируя их? Таким образом, не является ли этот локус разрешения всех проблем, на которые мы указали, отдаленным?¹³ Не делает ли этот вопрос проблематичной самую идею экспрессивного языка, так же как возможность различения между слоем смысла и слоем значения? И, что самое важное, могут ли отношения между двумя слоями быть поняты с помощью категории выражения? Для того чтобы сказать, что описание инфраструктуры (смысла) неявно управлялось сверхструктурной возможностью значения, не надо опровергать, в отличие от Гуссерля, дуальность слоев и единство некоего прохода, который их связывает. Не является ли это желанием редуцировать один слой к другому или прийти к мнению, что полное превращение смысла в значение невозможно? Не основаны ли эта реконструкция переживания (смысла) как *языка* — особен-

¹³ Хотя ответ предписывал форму вопроса или, если угодно, сам предписывался в ней, его тематическая артикуляция не простая чрезмерность. Это вовлекает новые понятия и сталкивает с новыми трудностями; так, например, к концу § 127 возникает вопрос о *прямых* и *непрямых* выражениях смысла и окольном (*Umweg*) статусе перифразы. Давайте наметим некоторые моменты ссылок в этом параграфе:

«*Является ли посредник для выражения значения, этот уникальный медиум Логоса, специфически доксическим?* ...Это, конечно, не исключает возможности наличия там различных путей выражения, таких переживаний, как чувства например. Одно из них может быть *прямым* [*schlicht*; курсив наш. — С. К.], ясным выражением переживания (или его нозмы, в случае коррелятивного значения термина “выражение”), благодаря *непосредственной* [курсив наш. — С. К.] пригонке артикулируемого выражения к артикулируемому переживанию чувства, посредством чего доксическое и доксическое совпадают между собой. Таким образом, существует *доксическая* форма, пребывающая, что касается всех ее составных аспектов, в переживании чувства, которая делает возможной пригнанность выражения, как исключительно доксотетического (*doxothetischen*) переживания, к переживанию чувства... Точнее говоря, это *прямое* выражение, если оно является истинным и полным, относится только к *доксическим, немодализированным* переживаниям... Всякий раз существует *группа* альтернативных *непрямых выражений*, вплетающих “окольные фразы” (*mit “Umwegen”*)» (ЕТ, р. 354—55).

но, если мы понимаем его как речь, вербальную ткань — или создание критического языка на невыразимом богатстве смысла? Не проще ли задаться вопросом об *иных отношениях* между тем, что проблематично называется *смыслом* и *значением*?

Это относится к вопросу о единстве смысла и слова в «есть» — которое *de jure* гарантировало воплощение всего языка в *теоретическое* утверждение, только уже телеологически предназначая всякий смысл значению. И это также относится к вопросу об отношениях между *есть* и формальностью вообще. Именно в силу очевидности (настоящего) «есть» в *самой очевидности* вся трансцендентальная феноменология распускается в своей высшей цели: стремясь добиться и конституции абсолютно *формальной* логики, и онтологии, и трансцендентальной дескрипции самоприсутствия или изначального сознания.

В связи с этим можно было бы подумать, что *смысл бытия* был ограничен наложением *формы*, которая с самого начала философии в своей наиболее очевидной функции предназначалась властью *есть* для смысла бытия, затворения присутствия, формы-присутствия, присутствия-в-форме или формы-присутствия¹⁴. А можно было бы, наоборот, подумать, что формальность — или формализация — ограничивается смыслом бытия, которое фактически через всю свою историю никогда не отделялось от своего определения как присутствия под тонким контролем *есть*, а следовательно, — что мышление, контролируемое поня-

¹⁴ Форма (присутствие, очевидность) не есть последнее прибежище, последняя инстанция, к которой отсылает всякий возможный знак — *arche* или *telos*, но, скорее, в некотором, может быть, неслыханном смысле, *morphe*, *arche* и *telos* все еще оборачиваются знаками. В известном смысле, — или несмысле, — в котором метафизика устранялась бы из ее поля, хотя все-таки будучи неявно и непрерывно с ней связана, форма уже и в себе есть *след* (*ichnos*) некоего неприсутствия, остаток бесформенности, объявляющий и призывающий свое иное во всей метафизике, как, возможно, сказал Платон. След — это не смешивание или проход между формой и аморфным, между присутствием и отсутствием, и т. д., но то, что, избегая эту оппозицию, делает ее возможной благодаря своему непреодолимому изыгбуку. Поэтому закрытие метафизики, на которое,

нием формы, имело власть простирается за пределы мышления, посвященного бытию. Но, возможно, смелая инициатива Гуссерля иллюстрирует как раз то, что обе границы являются тем же самым. Феноменология оказалась способной продвинуть формалистское требование к его крайнему пределу и критиковать весь предшествующий формализм только на основании постигающего бытия как *самоприсутствия*, только на основании трансцендентального *опыта* чистого сознания.

Тогда, возможно, не существует никакого выбора между двумя линиями мышления, наша задача состоит, скорее, в том, чтобы подвергнуть сомнению кругообразность, которая бесконечно сводит одно к другому. И, строго повторяя этот *круг* в его собственной исторической возможности, мы допускаем произведение определенной *эллиптической* смены местоположения внутри различия, вплетенного в повторение, это смещение, несомненно, недостаточно, однако этот недостаток еще не есть или уже больше не есть, отсутствие, негативность, небытие, лишенность, безмолвие. Не существует ни содержания, ни формы, ничего, что какая-нибудь философема, т. е. любая диалектика, так или иначе определенная, может захватить. Это эллипсис как значения, так и формы, это не является полной речью или же совершенно круговой. Более и менее, ни более, ни менее — это, возможно, совершенно другой вопрос.

кажется, указали некоторые смелые утверждения из *Эннеад* (но, конечно, можно было цитировать и другие тексты), трансgressируя метафизическое мышление, не движется *вокруг* однородного и непрерывного поля метафизики. Закрывание метафизики раскалывает структуру и историю этого поля, *органически* вписывая и систематически *артикулируя* из пределов следов *до* и *после* и *извне* метафизики. Таким образом, мы предпочли бесконечное и бесконечно удивляющее чтение этой структуры и истории. Непреодолимый разрыв и избыток всегда уже может происходить внутри данной эпохи, в определенных точках ее текста (например, в «*платонической*» ткани «*неоплатонизма*») и, несомненно, уже в тексте Платона.

Ж. ДЕРРИДА

различение¹

Перевод с французского Н. В. Сулова



Итак, я буду говорить о букве.

О первой, если уж полагаться на алфавит и большинство спекуляций, которые рискнули от него отталкиваться.

Я буду, следовательно, вести речь о букве *a*, об этой первой букве, которую, как выяснилось, необходимо всюду вводить в письмо слова *différence* [различие]; и это неизбежно также и в ходе письма о письме, письма в письме: различные дороги письма все, таким образом, в некоторых вполне определенных точках ненароком проходят через нечто вроде грубой орфографической ошибки, через это уклонение от ортодоксии, регулирующей письмо, от закона, упорядочивающего написанное и удерживающего его в рамках благопристойности. Это нарушение орфографии всегда можно будет устранять или подавлять, фактически или юридически, и находить, смотря по обстоятельствам, — которые каждый раз различаются, но здесь их различие несущественно — серьезным, неприличным, даже, если предположить максимальное простодушие, забавным. Пусть пытаются, стало быть, обойти такое нарушение молчанием, внимание, которое ему окажут, заранее уступает признанию, диагностированию — в качестве предписанного немой иронией — неслышимого сдвига, вызванного этой буквенной пермутацией. Всегда можно будет действовать так, как если бы это ничего не меняло. Относительно этого молчаливого нарушения орфографии я должен уже теперь сказать, что мое намерение сведется не столько к его оправданию, и еще менее к извинению, сколько к тому, чтобы обострить игру его определенной настойчивости.

Зато меня, наверное, извинят, если я ссылаюсь, по меньшей мере имплицитно, на тот или иной текст, который я отважился опубликовать. Но я как раз и хотел бы, в некоторой степени и вопреки тому, что в общем и целом это на законных основаниях невозможно, попытаться собрать в *связку* [*faisceau*] различные пути, на которых я мог использовать, или, скорее, позволять навязывать себе, в виде неографизма, то, что я буду называть предварительно словом или понятием «различение»

[*différance*] и что в буквальном смысле, как мы это увидим, не есть ни слово, ни понятие. Я держусь здесь за термин *связка* по двум причинам: с одной стороны, нужно будет не описывать историю (что я мог бы тоже сделать), не рассказывать, текст за текстом, контекст за контекстом, о ее этапах, свидетельствующих каждый раз, какая экономия могла внушать этот графический беспорядок; речь пойдет именно об *общей системе этой экономии*. С другой стороны, слово *связка* кажется более пригодным для обозначения того, что предложенное объединение имеет структуру смещения, тканевости, переплетения, которая позволит разделять разные нити и разные смысловые — или силовые — линии точно так же, как оно будет готово связывать другие.

Я напоминаю, следовательно, исключительно в плане введения, что эта тихая графическая интервенция, которая осуществлена не для того, чтобы так или иначе возмутить читателя или грамматиста, была обдумана в письменном процессе обсуждения вопроса о письме. Оказывается, однако, я бы сказал — на деле, что данное графическое различие (*a* вместо *e*), данное маркированное различие между двумя записями явно голосовыми, между двумя гласными, остается чисто графическим: оно пишется или читается, но оно не слышится. Его нельзя услышать, и мы увидим, в чем оно также выходит за пределы порядка рассудка. Оно заявляет о себе посредством немой метки, безмолвного монумента, я скажу даже — пирамиды, грезящее, таким образом, не только формой буквы, когда оно запечатлевается в букве главной или прописной, но и текстом, подобным «Энциклопедии» Гегеля, в которой тело знака сравнивается с египетской пирамидой. А различия, следовательно, не слышится, оно остается молчаливым, сокрытым и тихим, как гробница: *oikesis*². Отметим так заранее это место, фамильную резиденцию и гробницу смысла, где производит себя в различии *экономиа смерти*. Этот надгробный камень не далеко, только бы суметь расшифровать надпись, сообщить о смерти наследного правителя.

Гробница, которую нельзя даже заставить резонировать. Я действительно не в состоянии своим дискурсом, своим словом, сию минуту произносимым для Французского философского общества, дать вам знать, о каком различии [*différence*] я говорю в момент, когда я о нем говорю. Я могу вести разговор об этом графическом различии, только поддерживая весьма не прямой дискурс о письме, и, при условии уточнения каждый раз, отсылаю ли я к *différence* с *e* или к *différance* с *a*. Это обстоятельство не упростит сегодня дела и создаст для нас, вас и меня, много затруднений, если мы все же хотим понимать друг друга. В любом случае, устные уточнения, которые я сделаю, — когда буду говорить «с *e*» или «с *a*», — неизбежно отошлют к *тексту письменному*, надзирающему за моим дискурсом, к *тексту*, который я держу перед собой и прочитаю и к которому будет крайне необходимо попытаться подвести также и ваши руки и глаза. Мы не сможем позволить себе идти здесь по *письменному* тексту, сообразовываться с беспорядком, в нем себя производящим, и в первую очередь это имеет для меня значение.

Без сомнения, это пирамидальное молчание графического различия между *e* и *a* может функционировать только внутри системы фонетического письма и внутри языка или грамматики, исторично [*historialement*] связанных с фонетическим письмом, как и со всей культурой, от него неотделимой. Но, по моему мнению, само оно — это молчание, функционирующее только внутри письма, именуемого фонетическим, — сигнализирует или очень своевременно напоминает, что, в противоположность распространенному предрассудку, фонетического письма не существует. Нет письма чисто и строго фонетического. Так называемое фонетическое письмо может в принципе и по праву, а не только из-за эмпирической или технической недостаточности, функционировать, лишь допуская в себя «знаки» не фонетические (пунктуация, разрядка и т. д.), — если рассмотреть их структуру и необходимость, по-видимому, легко догадаться, насколько плохо они согласуются с понятием знака. Больше того, игра различия — Соссюр

должен был напоминать, что она является условием возможности и функционирования всякого знака, — эта игра сама молчалива. Неслышимо различие между двумя фонемами, которое только и позволяет последним быть и действовать как таковым. Открывает пониманию две данные фонемы такими, какими они обнаруживаются, именно неслышимое. Если, следовательно, нет чисто фонетического письма, то это оттого, что нет чисто фонетического *phonè*³. Различие, которое поднимает фонемы и делает их доступными для понимания, во всех смыслах этого слова, по своей природе остается неслышимым.

Возразят, что по тем же самым причинам графическое различие само погружается во мрак, никогда не достигает полноты чувственного выражения, а устанавливает связь невидимую, линию незримого отношения между двумя представлениями [*spectacles*]. Без сомнения. Однако то, что с этой точки зрения различие, маркированное в «различ()ии» [*diffèr()nce*] между *e* и *a*, ускользает от взора и слуха, наводит, быть может, к счастью, на мысль, что здесь надо позволить отослать себя к порядку, больше не принадлежащему сенсibilityности. Но также и интеллигибельности, идеальности, которая не случайно примыкает к объективности *theorein*⁴ или рассудка; здесь, таким образом, необходимо позволить отослать себя к порядку, преодолевающему основополагающую для философии оппозицию между сенсibilityным и интеллигибельным. Порядок, который справляется с этой оппозицией и делает это потому, что несет ее, заявляет о себе в движении различения (*différance* — с *a*) между двумя различиями или между двумя буквами, различения, не относящегося ни к голосу, ни к письму в обычном смысле и находящегося, как странное пространство, что соединит нас тут в течение часа, *между* речью и письмом, следовательно, по ту сторону безмятежной близости, которая связывает нас с тем и другим, успокаивая порой в иллюзии, будто это не одно и то же.

Как же я приступлю к делу разговора об *a* различения (*différance*)? Само собой разумеется, что различение не

могло бы быть *показано*. Всегда можно показать лишь то, что в некоторый момент в состоянии стать *присутствующим*, очевидным, то, что способно проявить себя, представиться как присутствующее, сущее-присутствующее в его истине, истине присутствующего или присутствии присутствующего. Однако если различение есть (я ставлю под зачеркивание также и «есть») то, что делает возможным представление сущего-присутствующего, оно никогда не проявляет себя как таковое. Оно никогда не дается в присутствующем. Никому. Сдерживающее и не обнаруживающее себя, оно изнуряет в этой определенной точке и регулярным образом порядок истины, не прячась, тем не менее, как нечто, как таинственное сущее, в оккультности незнания или в пустом месте, края которого были бы определены (например, в топологии кастрации). Во всякой экспозиции оно, видимо, подвержено исчезновению как исчезновение. Оно, вероятно, испытывает на себе опасность предстать: исчезнуть.

Так что обходные маневры, периоды, синтаксис, к которым я должен буду часто прибегать, окажутся, порой удивительно, похожими на обходные маневры, периоды и синтаксис отрицательной теологии. Уже потребовалось отметить, *что различение не есть*, не существует, не является сущим-присутствующим (*on*), каково бы последнее ни было; и нам предстоит поэтому указать на все *то*, чем это различение *не является*, иначе говоря на *все*; и, следовательно, подчеркнуть, что различение не имеет ни существования, ни сущности. Оно не зависит ни от какой категории сущего, будь то присутствующее или отсутствующее. И все же то, что так обозначает себя как различение, не выступает теологическим, оно не принадлежит даже самому отрицательному порядку отрицательной теологии, поскольку та всегда занята, как известно, выделением сверхсущностного [*supraessentialité*] за конечными категориями сущности и существования, то есть присутствия, и всегда старается напомнить, что если предикат существования отрицаем за Богом, то это знаменует признание за Божественным способа бытия

высшего, непостижимого, невыразимого. Здесь речь идет не о таком движении, и это должно, по-видимому, постепенно подтвердиться. Различение не только не поддается любой его онтологической или теологической — онто-теологической — адаптации [*réappropriation*], но, создающее даже пространство, в котором онто-теология — философия — производит свою систему и свою историю, оно содержит онто-теологию в себе, регистрирует ее и изнуряет безвозвратно.

По той же самой причине я не могу каким-либо образом *начинать* трассировку связки или чертежа различения. Поскольку то, что здесь как раз и оказывается сомнительным, это претензии законного начала, абсолютной отправной точки, исходного пункта. Проблематика письма открывается постановкой под вопрос ценности *arkhè*⁵. То, что я предложу здесь, не будет, следовательно, разворачиваться просто как философский дискурс, действующий от принципа, постулатов, аксиом или дефиниций и движущийся согласно дискурсивной линейности последовательности доводов. Все в трассировании различения является стратегическим и полным случайностей. Стратегическим — потому что никакая трансцендентная, находящаяся вне поля письма истина не может теологически возвышаться над тотальностью поля. Полным случайностей — потому что это стратегическое не есть нечто простое, в том смысле, в каком говорят, что стратегия ориентирует тактику исходя из намеченной конечной цели, *telos*'а или задачу доминирования, господства над движением или областью и решающего овладения ими. Стратегия в конце концов без конечной цели — можно было бы назвать это слепой тактикой, эмпирическим блужданием, если бы ценность эмпиризма сама не извлекала бы весь свой смысл из своей оппозиции философской ответственности. Если в трассировке различения имеет место некое блуждание, такое блуждание в равной степени не является ни линией философско-логического дискурса, ни линейей его симметричной и солидарной обратной стороны, дискурса эмпирико-логического. За этой оппозицией на-

ходится понятие *игры*, до и по ту сторону философии оно указывает на единство случайности и необходимости в расчете без цели.

Вот почему благодаря решимости и правилу игры, если угодно, оборачивающему эту решимость на саму себя, мы попадем в продумывание различения именно через тему стратегии или стратегемы. Этим только стратегическим оправданием я хочу подчеркнуть, что полезное действие данной тематики различения может очень сильно — постепенно оно должно будет оказаться снятым — передаваться ею самой, если не ее замещению, то по крайней мере ее последовательному развитию в цепи, которой она на самом деле никогда не будет управлять. Вследствие чего она, отмечу еще раз, не является теологической.

Я сказал бы, следовательно, прежде всего, что различение, которое не есть ни слово, ни понятие, показалось мне наиболее свойственным продумыванию, если не подчинению — поскольку мысль оказывается здесь, может быть, тем, что находится в некотором необходимом отношении со структурными границами господства, — самого неустрашимого из нашей «эпохи». Я отправляюсь, таким образом, стратегически из места и времени, где мы пребываем, хотя мое начало и не допускает обоснования и хотя всегда как раз исходя из различения и его «истории» мы можем претендовать на знание того, кто и где мы есть и чем могли бы быть границы «эпохи».

Пусть «различение» и не является ни словом, ни понятием, предпримем, тем не менее, попытку несложного и приблизительного семантического анализа, который ориентирует нас в нужном направлении.

Известно, что глагол «différer» (латинский глагол *differre*) имеет два смысла, которые кажутся весьма несхожими; они составляют, например в словаре Литтре, предмет двух отдельных статей. В этом плане латинский *differre* не является простым переводом греческого *diapherein*⁶, и это не останется для нас без последствий, поскольку связывает данную тему с языком особым, и языком, который слывет менее философским, менее изначально философ-

ским, чем другой. Потому что распределение смысла в *diapherein* греческом не имеет в своем составе одного из двух мотивов *differre* латинского, а именно действия откладывания на будущее, принятия во внимание, подсчета времени и сил в операции, которая предполагает экономическое исчисление, обходной маневр, отсрочку, задержку, сдержанность, увещание, все концепты — в дальнейшем вкратце представленные здесь — слова, которым я никогда не пользовался, но которое можно было бы вписать в данную последовательность: *промедление* [*temporisation*]. *Différer* в этом смысле — значит медлить, значит прибегать, сознательно или неосознанно, к временному и выжидательному посредничеству обходного маневра, подвешивающего осуществление или исполнение «желания» или «воли», реализующего их, следовательно, в режиме, который отменяет или умеряет их реализацию. И мы увидим — позднее, — в каком отношении такое промедление является также овременением [*temporalisation*] и опространствлением [*espacement*], становлением-временем пространства [*devenir-temps de l'espace*] и становлением-пространством времени [*devenir-espace du temps*], «исходным основанием» времени и пространства, как выразились бы метафизика или трансцендентальная феноменология на языке, который здесь критикуется и смещается.

Другой смысл *différer* — самый обычный и легко распознаваемый: не быть идентичным, быть другим, отличным и т. д. Речь идет о *différen(t)(d)s*⁷, слове, которое можно писать — когда будет угодно — с *t* или *d* на конце. Но стоит ли вопрос об инаковости различия или инаковости аллергии и полемики — необходимо, чтобы среди элементов обнаруживалось разнообразие, активно, динамично, и с некоторым постоянством в повторении, интервале, дистанции, *опространствлении*.

Однако слово «различие» (*différence* с *e*) никогда не могло отсылать ни к *différer* как промедлению, ни к *différend* как *polemos*⁸. Именно эту потерю смысла должно бы компенсировать — экономически — слово «различение» (*différence* с *a*). Последнее способно направлять сразу ко всей

конфигурации своих значений, оно непосредственно и неустранимо полисемично, и это не будет чем-то несущественным в экономии дискурса, которого я пытаюсь придерживаться. Оно ориентирует на эту экономию не только с тем, чтобы быть поддержанным дискурсом или интерпретативным контекстом — это разумеется для всякого значения, но уже в некотором роде самим собой, или, скорее, самим собой, чем любым другим словом — поскольку *a* произошло прямо от причастия настоящего времени (*différent*) и приблизило нас к осуществляющемуся действию *différer* именно до того, как такое действие произвело результат, определенный в различном или различии (*différent* или *différence* с *e*). В рамках концептуальности и в соответствии с классическими требованиями «различение» как будто обозначает конституирующую, производящую и первоначальную каузальность, процесс распада и разделения, различные элементы или различия в котором являются, очевидно, созданными продуктами или эффектами. Но подводя нас к инфинитивному и активному ядру *différer*, «различение» (*différance* с *a*) нейтрализует то, что инфинитив выявляет в качестве просто активного, так же как «*mouvoir*» [движение] не значит в нашем языке просто «*mouvoir*» [двигать], «*se mouvoir*» [двигаться] или «*être mu*» [быть подвижным]. *Résonance* [резонанс] больше не есть *acte de résonner* [акт резонирования]. Надо обдумать то, что в узусе нашего языка окончание на *-ance* остается неопределенным *между* активным и пассивным. И мы увидим, почему то, что позволяет обозначать себя посредством «различения», не выступает ни попросту активным, ни попросту пассивным — оно объявляет или призывает скорее что-то подобное среднему залогу, гласящему об операции, которая не является операцией, которая не дает возможности мыслить ее ни как страдание, ни как воздействие субъекта на объект; ни исходя из действующей силы, ни исходя из подверженного действию предмета; ни исходя, ни в виду какого-либо из этих *пределов* [*termes*]. Итак, средний залог, некая нетранзитивность, есть, может быть, то, к чему фи-

лософия, конституирующая себя в этой репрессии, подошла, прежде всего разложив его на залог активный и залог пассивный.

Различение как промедление, различение как опространствление. Как они присоединяются друг к другу?

Отправляемся, раз мы в ней уже размещены, от проблематики знака и письма. Знак, говоря коротко, ставит себя на место самой вещи, вещи присутствующей, «вещи», рассматриваемой здесь как в роли смысла, так и в качестве референта. Знак репрезентирует присутствующее в его отсутствии. Он занимает его место. Когда мы не можем взять или показать вещь, скажем присутствующее, сущее-присутствующее, когда присутствующее не представляет себя, мы обозначаем, мы идем окольным путем знака. Мы берем или даем знак. Мы делаем знак. Знак, следовательно, выступает как бы отсроченным присутствием. Идет ли речь о знаке устном или письменном, знаке денежном, об избирательной делегации и политическом представительстве — циркуляция знаков отсрочивает момент, когда мы могли бы встретить саму вещь, завладеть ей, использовать ее или потребить, ее коснуться, увидеть, иметь ее наличную интуицию. То, что я описываю здесь, чтобы охарактеризовать, в банальности его черт, значение как различение промедления, — это классически определенная структура знака: она предполагает, что знак, отсрочивающий присутствие, мыслим только *исходя* из присутствия, которое он отсрочивает, и *ввиду* отсроченного присутствия, которое рассчитывают заново присвоить. Согласно этой классической семиологии, замена знаком самой вещи одновременно *вторична* и *предварительна*: вторична — по отношению к присутствию первоначальному и исчезнувшему, от которого знак будто бы произошел; предварительна — с точки зрения того присутствия финального и недостающего, якобы предвосхищая которое знак находится в движении опосредования.

Если попытаться рассмотреть этот вторичный и предварительный характер заместителя, то можно было бы, без сомнения, увидеть, что здесь дает о себе знать какое-то

изначальное различение, но отныне даже нельзя было бы говорить, что оно изначально или финально — в той мере, в какой ценности начала, высшего, *telos 'a, eskhaton 'a*⁹ и т. д. всегда указывали на присутствие — *ousia, parousia*¹⁰ и т. д. Из рассмотрения вторичности и предварительности знака, его сопоставления с «изначальным» различением следовало бы, таким образом:

1) что, по-видимому, больше невозможно подводить различение под понятие «знак», которое во все времена означало репрезентацию присутствия и конституировалось в системе (мысль или язык), регулируемой исходя из и ввиду присутствия;

2) что тем самым ставится под вопрос авторитет присутствия или его простой симметричной противоположности — отсутствия или недостатка. Под сомнением, следовательно, оказывается ограничение, всегда принуждавшее и принуждающее нас по-прежнему — нас, обитателей языка и системы мысли, — осмысливать бытие вообще как присутствие или отсутствие, в категориях сущего или существа [*étantité*] (*ousia*). Похоже уже, что по своему типу проблема, к которой мы в результате отправлены, является, скажем так, проблемой хайдеггеровской, и различение, *кажется*, возвращает нас к онтико-онтологическому различию. Позволим себе отложить пока эту ссылку. Я замечу лишь, что между различием как промедлением-овременением, которое нельзя больше мыслить в горизонте присутствующего, и тем, что Хайдеггер в *Sein und Zeit*¹¹ говорит об овременении как трансцендентальном горизонте вопроса о бытии, вопроса, который надо освободить от традиционного и метафизического господства присутствующего или настоящего, есть тесная связь, даже если она и не является всеобъемлющей и неумолимо необходимой.

Но мы останавливаемся сначала на семиологической проблематике для того, чтобы понять, как сочетаются различение в качестве промедления и различение в качестве опространствления. Большая часть семиологических или лингвистических исследований, преобладающих се-

годня в поле мышления либо благодаря своим собственным результатам, либо выполняя функцию регулирующей модели, которая признается за ними повсюду, в плане родословной отсылает — с разной степенью обоснованности — к Соссюру как общему учителю. Однако Соссюр знаменит в первую очередь тем, что в принцип общей семиологии, в особенности лингвистики, у него возведены *произвольность знака* и его *дифференциальный характер*. И эти два мотива — произвольность и дифференциальность — выступают в его глазах, как известно, неразделимыми. Произвольность может иметь место только потому, что система знаков конституирована различиями, а не содержательной наполненностью членов. Элементы значения функционируют не в силу наличия у каждого некоторого плотного ядра, но с помощью *пайде* оппозиций, которые определяют их различия и соотносят друг с другом. «Произвольность и дифференциальность, — говорит Соссюр, — суть два соотносительных качества»¹².

Однако этот принцип различия как условие значения затрагивает *целостность знака*, то есть сразу и сторону означаемого, и сторону означающего. Сторона означаемого — это концепт, идеальный смысл; а означающее — это то, что Соссюр называет «образом», «психическим отпечатком» материального, физического, например акустического, феномена. Мы не должны входить здесь во все проблемы, которые ставятся этими дефинициями. Лишь процитируем Соссюра с интересующей нас точки зрения: «Подобно концептуальной стороне, и материальная сторона ценности образуется исключительно из отношений и различий с прочими элементами языка... Все предшествующее приводит нас к выводу, что в языке нет ничего кроме различий. Более того, различие, вообще говоря, предполагает положительные члены, между которыми оно и устанавливается; но в языке имеются только различия без положительных членов. Взять ли означаемое или означающее, всюду та же картина: в языке нет ни идей, ни звуков, предшествующих системе, а есть только концептуальные различия и звуковые различия, проистекающие из язы-

ковой системы. И идея и звуковой материал, заключенные в знаке, имеют меньше значения, чем то, что есть кругом него в других знаках»¹³.

Первым следствием из этого для нас будет: концепт никогда не присутствует в себе самом, в достаточном присутствии, которое отсылало бы только к себе. Всякий концепт по праву и существенным образом вписан в последовательность или в систему, внутри которой он отнесен к другому, другим концептам, систематической игрой различий. Такая игра, различение, не является больше в таком случае просто концептом, но возможностью концептуальности, процесса и концептуальной системы вообще. По той же самой причине различение, которое не есть концепт, не есть и простое слово, иначе говоря, то, что представляют себе как спокойное и присутствующее единство, автореферент, концепта и фонии. Мы увидим позднее, как обстоит дело со словом в целом.

Различие, о котором говорит Соссюр, не выступает, следовательно, само по себе ни концептом, ни словом наряду с другими. Тем более это можно сказать о различении. И мы поставлены, таким образом, перед необходимостью эксплицировать отношение одного к другому.

В языке, в *системе* языка, имеются только различия. Таксономическое действие может, таким образом, предпринять их систематическую, статистическую и классификационную инвентаризацию. Но, с одной стороны, эти различия *играют*: в языке, в речи, как и в обмене между языком и речью. С другой стороны, эти различия сами являются *следствиями*. Они не упали с неба совершенно готовыми; они вписаны в *topos noetos*¹⁴ не больше, чем предписаны в воске мозга [*cire du cerveau*]. Если бы слово «история» не содержало в себе мотива финальной репрессии различия, можно было бы сказать, что одни лишь различия способны быть с самого начала и насквозь «историческими».

То, что пишется *различение*, будет, следовательно, движением игры, которая «производит», не являясь просто деятельностью, эти различия, эти следствия различия.

Отсюда не вытекает, будто различие, производящее различия, существует прежде них, в простом и в себе не модифицируемом, без-различном присутствующем. Различие выступает не-полным, не-простым, структурированным и различающим «началом» различий. Имя «начало» ему, стало быть, больше не подходит.

Поскольку язык, о котором Соссюр говорит, что он является классификацией, не свалился с неба, различия были произведены, они суть произведенные следствия, но следствия, не имеющие в качестве причины субъекта или субстанцию, вещь вообще, где-либо присутствующее и само избегающее игры различения сущее. Если бы такое присутствие было осмыслено, — а это максимально соответствует классической традиции, — в рамках понятия причины вообще, пришлось бы вести речь о следствии без причины, что быстро вынудило бы отказаться и от понятия следствия. Я пытался показать, что путь к выходу за пределы этой системы пролегает через «след», который является следствием не больше, чем имеет причину, но который один, вне текста, не может быть достаточным для осуществления необходимой трансгрессии.

Поскольку присутствия нет до и за границами семиологического различия, на знак вообще можно распространить то, что Соссюр пишет о языке: «Язык необходим, чтобы речь была понятна и производила все свой действие; речь в свою очередь необходима для того, чтобы установился язык; исторически факт речи всегда предшествует языку»¹⁵.

Принимая во внимание если не содержание, то, по крайней мере, схему требования, сформулированного Соссюром, назовем *различием* движение, согласно которому язык или всякий код, всякая система отсылок вообще конституируется «исторически» как ткань различий. «Конституируется», «производится», «создается», «движение», «исторически» и т. д. должны быть истолкованы по ту сторону метафизического языка, в чьей сфере они укоренены со всеми элементами своего содержания. Надо было бы показать, почему понятия *производства*, такие как кон-

ституция и история, остаются с этой точки зрения причастными к тому, что здесь обсуждается, но это увело бы меня сегодня слишком далеко — к теории репрезентации «круга», в который мы, по-видимому, заключены, — и я использую их тут, как и многие другие понятия, только по соображениям стратегического удобства и для того, чтобы приступить к деконструкции их системы в пункте, в настоящий момент наиболее решающем. Во всяком случае, благодаря самому кругу, которым мы, кажется, захвачены, будет понятно, что различение, каким оно пишется здесь, является статическим не больше, чем генетическим, структуральным не больше, чем историческим. Или не меньше; и испытывать желание возразить, оттакаяваясь от самой старой из метафизических оппозиций, противопоставляя, например, какую-либо генеративную точку зрения точке зрения структуралистско-таксономической, или наоборот, — это значит именно не читать, в особенности не читать то, что нарушает орфографическую этику. Что касается различения, из-за чего мысль о нем, без сомнения, становится трудной и лишенной комфортной надежности, то для него эти оппозиции не имеют ни малейшего значения.

Если рассмотреть теперь последовательность, в которой «различение» отдает себя во власть некоторому числу несинонимических замещений соответственно требованию контекста, то зачем прибегать к «сдержанности», «архиписьму», «архиследу», «опространствлению», даже к «добавлению» [*supplément*] или «*pharmakon*'у¹⁶», тут же обращаться к гимену, полю-отпечатку-движению [*marge-marque-marche*] и т. д.?

Ответим. Различение — это то, что делает движение значения возможным, только если каждый элемент, именуемый «присутствующим», обнаруживающийся на сцене присутствия, соотносится с чем-то иным, нежели он сам, сохраняя в себе печать элемента прошлого и уже уступая опустошающему влиянию печати своего отношения к элементу будущему, — ибо след соотносится с тем, что называют будущим, не меньше, чем с тем, что назы-

вают прошлым, — и конституирует то, что называют присутствующим, через само это отношение к тому, что является не присутствующим: абсолютно не им, то есть не является даже прошлым или будущим как модифицированными присутствующими. Быть самим собой присутствующее может лишь тогда, когда от того, что им не является, его отделяет интервал, но этот интервал, который конституирует его в присутствующее, должен также заодно разделить и присутствующее само по себе, надевая его всем тем, что можно мыслить исходя из интервала, то есть, на нашем метафизическом языке, всякого рода сущим, в особенности субстанцией или субъектом. Данный динамически конституирующийся и разделяющийся интервал — это и есть то, что можно назвать *опространствлением*, становлением-пространством времени или становлением-временем пространства (*промедлением*). И именно эту конституцию присутствующего как «изначальный» и нередуцируемо непростой, следовательно, *stricto sensu*¹⁷, неизначальный, синтез отпечатков, следов ретенций и протенций (скопируем здесь временно феноменологическую и трансценденталистскую манеру говорить, которая обнаружит сейчас свою неадекватность) я предлагаю именовать архиписьмом, архиследом или различием. Последнее (есть) (сразу) опространствление (и) промедление.

Нельзя ли было — совсем просто и не прибегая к неографизму — назвать это (деятельное) движение (производства) различения без начала *дифференциацией* [*différenciation*]? Такое слово, в дополнение к прочей путанице, навело бы на мысль о некотором органическом, изначальном и гомогенном, единстве, при необходимости делящемся, принимающем различие как событие. Самое главное, сформированное на основе глагола *différencier* [*дифференцировать*], оно, по-видимому, отменяет экономическое значение обходного маневра, медлящей отсрочки, «différet». Одно замечание здесь, мимоходом. Я обязан им тому, что недавно прочел текст Койре под названием «Гегель в Йене», напечатанный в 1934 году в *Revue d'histoire*

et philosophie religieuse (воспроизведен в его *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*). Койре приводит из *Йенской логики* длинные выдержки на немецком и предлагает их перевод. Однако в двух случаях он встречается в тексте Гегеля выражение *differente Beziehung*. Это слово с латинским корнем (*different*) является редким в немецком языке, но также, как я полагаю, и у Гегеля, который говорит скорее *verschieden*¹⁸, *ungleich*¹⁹ и который различие именует *Unterschied*, а *Verschiedenheit* у него — это качественное разнообразие. В *Йенской логике* он пользуется словом *different* в ту минуту, когда речь идет как раз о времени и присутствующем. Прежде чем перейти к важному замечанию Койре, вот несколько гегелевских фраз в том виде, как они им переведены: «Бесконечное, в этой простоте, есть — как момент, противоположный тому, что равно самому себе, — негативное, и в своих моментах — пока для- (себя) и в-себе оно представляет собой тотальность — (оно), как предельная точка или граница, это равное себе вообще исключает; но в этом своем качестве (действия) отрицания оно непосредственно соотносится с другим и отрицается само. Как граница или момент присутствующего (*der Gegenwart*), абсолютное «это» времени, или теперь, оно является абсолютной негативной простотой, которая исключает из себя абсолютно любую множественность и тем самым выступает абсолютно определенной; оно есть не единое целое или *известное количество*, которое распространялось бы внутри себя (и) которое включало бы в себе момент неопределенности, когда один элемент множества [*un divers*], сам по себе индифферентный (*gleichgültig*), внешним образом соотносится с другим (*auf ein anderes bezöge*), но это несущее абсолютное различие отношение просто-го [*rapport absolument différent du simple*] (*sondern es ist absolut differente Beziehung*)». И Койре великолепно уточняет в примечании: «Отношение, несущее различие: *differente Beziehung*. Можно было бы сказать: отношение дифференцирующее». А на следующей странице другой текст Гегеля, где можно прочитать: «*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*. (Это отношение является присутству-

ющим как отношение, несущее различие)». Еще одно примечание Койре: «Термин *different* взят здесь в активном смысле».

Письмо «*différent*» или «*différence*» (с *a*) могло бы быть полезным уже тем, что делает возможным — без дополнительного замечания или уточнения — перевод Гегеля в том особом пункте, который оказывается также абсолютно решающим пунктом его дискурса. И перевод был бы, каким он и должен быть всегда, трансформацией одного языка другим. Естественно, я полагаю, что слово «различение» может иметь и другие применения: прежде всего потому, что оно отмечает не только активность «изначального» различия, но также и выжидательный обходной маневр *différer*; в особенности же потому, что, несмотря на отношения очень глубокого родства, которые различение, таким образом написанное, сохраняет с гегелевским дискурсом, каким он должен читаться, оно в некоторой степени в состоянии не порывать с ним, — что никоим образом не имеет ни смысла, ни шанса на успех, — однако осуществлять нечто вроде его смещения, одновременно и самого незначительного и радикального, пространство которого я в другом месте пытаюсь указать, но о котором мне было бы трудно говорить здесь очень кратко.

Различия, следовательно, «производимы» — различаемы [*différées*] — различением. Но *что* или *кто* различает [*diffère*]? Иначе говоря, *что такое* различение? С этим вопросом мы попадаем в иную сферу и приобретаем возможность иного подхода к проблеме.

Что различает? Кто различает? Что такое различение?

Если бы мы ответили на эти вопросы, предварительно даже не изучив их в качестве вопросов, не рассмотрев со всех сторон и не поставив под сомнение их форму, — в то время, как они кажутся весьма естественными и необходимыми, — мы сразу же вновь оказались бы вне пределов того, что только что открыли. Если бы мы, действительно, приняли форму вопроса в ее смысле и ее синтаксисе («что такое» [*qu'est-ce que*²⁰], «что» [*qu'est-ce qui*²¹], «кто» [*qui est-ce qui*²²]...), надо было бы допустить, что различие-

ние произведено, появляется, обuzдывается и контролируется из места сущего-присутствующего, сущего-присутствующего, могущего быть некоторой вещью, формой, состоянием, мировой властью, которым допустимо будет давать всякие имена, то есть *что*, или сущим-присутствующим как *субъектом*, то есть *кто*. В последнем случае в особенности молчаливо признавалось бы, что это сущее-присутствующее, например как сущее-присутствующее для себя [*à soi*], как сознание, в известных случаях, по-видимому, приходит к тому, что различает: либо к тому, что задерживает и отклоняет в сторону реализацию «потребности» или «желания», либо к тому, что отличается от себя. Но ни в каком из этих случаев такое сущее-присутствующее не было бы «конституировано» данным различением.

Однако, если еще раз обратиться к семиологическому различию, о чем прежде всего напомнил нам Соссюр? О том, что «язык [который состоит, таким образом, только из различий. — Ж. Д.] не есть функция говорящего субъекта»²³. Отсюда следует, что субъект (идентичность для себя или, возможно, сознание идентичности для себя, самосознание) вписан в язык, есть «функция» языка, становится *говорящим* субъектом лишь сообразуя свою речь, даже в вышеупомянутом «творении», даже в вышеупомянутой «трансгрессии», с системой предписаний языка как системы различий или, по меньшей мере, с общим законом различения, считаясь с основой языка, о котором Соссюр сообщает, что он представляет собой «языковую деятельность минус речь». «Язык необходим, чтобы речь была понятна и производила все свое действие».

Если предположить, что оппозиция речи языку является абсолютно строгой, то различение будет не только игрой различий внутри языка, но и отношением речи к языку — обходным маневром, на который я должен пойти, чтобы говорить, безмолвным знаком, который я должен подать, — отношением, весьма значимым также для общей семиологии, устанавливающей все связи способа выражения со схемой, послания с кодом и т. д. (В другом

месте я попытался высказать мысль, что это различие в языке и в отношении речи к языку запрещает резкое расхождение речи и письма, которое Соссюр по традиции хотел подчеркнуть на другом уровне своего дискурса. Практика языка или кода, полагающая игру форм, без определенной и неизменной субстанции, полагающая также в практике этой игры ретенцию и протенцию различий, опространствление и промедление, игру следов, — совершенно необходимо, чтобы это было нечто вроде письма до буквы, архиписьмо без присутствующего начала, без высшего. Откуда и регулярное зачеркивание высшего и трансформация общей семиологии в грамматиологию, грамматиологию, производящую критическую работу над всем тем, что в семиологии и особенно в ее матричном понятии — знак — удерживало метафизические допущения, несовместимые с мотивом различения.)

Можно будет поддаться искушению возразить: конечно, субъект становится *говорящим*, только вступая в отношение с системой лингвистических различий; или еще — субъект становится *означающим* (вообще, посредством слова или другого знака), только вписываясь в систему различий. В этом смысле, разумеется, говорящий или означающий субъект не присутствовал бы для себя, в качестве говорящего или означающего, без игры лингвистического или семиологического различия. Но нельзя ли представить себе присутствие и присутствие для себя субъекта до его слова или его знака, присутствие для себя субъекта в безмолвном и интуитивном сознании?

Такой вопрос предполагает, следовательно, что нечто подобное сознанию возможно до знака и вне его, при устранении всякого следа и всякого различия. И что сознание способно само собрать себя в свое присутствие именно до того, как распределить свои знаки в пространстве и мире. Что такое, однако, сознание? Что значит «сознание»? Чаще всего в самой форме «значения» [*vouloir-dire*] оно во всех своих модификациях дает себя мыслить только как присутствие для себя, восприятие себя присутствия. И то, что обладает достоинством сознания, обла-

дает здесь достоинством существования, именуемого субъективным вообще. Так же как категория субъекта не может и никогда не могла мыслиться без ссылки на присутствие как *ipokeimenon*²⁴ или как *ousia* и т. д., так и субъект как сознание никогда не мог заявлять о себе иначе нежели как присутствие для себя. Привилегия, предоставляемая сознанию, означает, следовательно, привилегию, предоставляемую присутствующему; и даже если описывают — на глубинном уровне, где это делает Гуссерль, — трансцендентальную темпоральность сознания, именно «живому присутствующему» даруют власть синтеза и непрерывного объединения следов.

Эта привилегия есть эфир метафизики, среда нашей мысли, поскольку последняя ограничена в метафизическом языке. Провести делимитацию такого замкнутого пространства можно, только обращаясь теперь к этой важнейшей роли присутствия, относительно которой Хайдеггер показал, что она заключается в онто-геологической детерминации бытия; и адресуясь таким образом к ней, — подвергая ее обсуждению, статус которого должен быть совершенно особым, — мы изучаем абсолютную привилегию этой формы или этой эпохи, присутствия вообще, какой является сознание как значение в присутствии для себя.

Приходится, следовательно, утверждать присутствие — и в особенности сознание, бытие к себе [*auprès de soi*] сознания — больше не как абсолютную матричную форму бытия, но как «детерминацию» и как «следствие». Детерминацию или следствие внутри системы, которая выступает уже не системой присутствия, а различения, и которая не допускает более оппозиции активности и пассивности, так же как причины и следствия или индетерминации и детерминации и т. д., — так что, когда сознание обозначает как следствие или детерминацию, то — по стратегическим причинам, которые могут быть с той или иной степенью отчетливости продуманы и методично просчитаны, — действуешь, сообразуясь с лексикой того самого, что делимитируешь.

Прежде чем стать столь радикальным и выразительным жестом Хайдеггера, этот жест был также актом Ницше и Фрейда, которые, как известно, сознание в его твердой удостоверенности в себе подвергли критическому рассмотрению оба, и порой таким схожим образом. Однако не примечательно ли, что и тот и другой сделали это исходя из мотива различения?

Последний обнаруживается в их текстах почти названным по имени — в тех местах, где все вступает в игру. Я не смогу здесь распространяться на эту тему; я напомним только, что для Ницше «главная большая деятельность выступает бессознательной» и что сознание есть эффект сил, сущность и направления и способы действия которых не являются его собственными. Но сама сила никогда не присутствует: она оказывается только игрой различий и количеств. Не могло бы быть силы вообще без различия между силами; и здесь количественное различие значит больше, чем содержание количества, чем сама абсолютная величина: «Само количество, следовательно, неотделимо от количественного различия. Количественное различие есть сущность силы, соотношение силы с силой. Греза о двух равных силах, даже если им придают противоположную направленность, — это образ приблизительный и грубый, образ статистический, сон, в который погружается жизнь, но который развеивает химия» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Не является ли все учение Ницше критикой философии как активного безразличия к различию, как системы а-диафористической редукции или репрессии? Что не исключает того, чтобы, согласно той же логике, согласно самой логике, философия жила *в* и *через* различение, замыкаясь таким образом в *там же самом* [*au même*], которое не представляет собой идентичное. То же самое есть именно различение (*différance* с *a*) как окольный и двусмысленный переход от одного различного к другому, одного члена оппозиции в другой. Можно было бы, следовательно, перебрать все оппозиционные пары, на которых построена философия и которыми питается наш дискурс, и уви-

деть здесь не стирающуюся оппозицию, но заявляющую о себе необходимость того, чтобы один из членов обнаруживался в качестве различения другого, как различаемое в экономии того же самого другое (интеллигибельное как различающее сенсигельное, как различаемое сенсигельное; понятие как различаемая-различающая интуиция; культура как различаемая-различающая природа; все другие *physis* — *tekhne*²⁵, *nomos*²⁶, *thesis*²⁷, общество, свобода, история, дух и т. д. — как различаемая или как различающая *physis*. *Physis в различении*. (Здесь указывается место реинтерпретации *mimésis* в ее так называемой оппозиции *physis*). Именно исходя из развертывания этого того же самого как различения вырисовывается тоже-самость [*mêmeté*] различия и повторения в вечном возвращении. Сюжетов столько, сколько можно поставить в связь с ницшевской симптоматологией, которая всегда диагностирует обходной маневр или уловку инстанции, передеваемой в своем различении; или еще со всей тематикой активной интерпретации, которая на место раскрытия истины как презентации самой вещи в ее присутствии ставит непрекращающуюся расшифровку и т. д. Шифр без истины или, по меньшей мере, система шифров, не управляемая ценностью истины, становящейся поэтому тогда только включенной, вписанной, ограниченной функцией.

Мы сможем, следовательно, называть различием этот «деятельный», в движении, раздор различных сил и силовых различий, который Ницше противопоставляет всей системе метафизической грамматики повсюду, где она господствует над культурой, философией и наукой.

Исторически знаменательно, что эта диафористика в качестве энергетики и экономики сил, которая предписывается постановкой под вопрос примата присутствия как сознания, является также главным мотивом мысли Фрейда: другой диафористикой, одновременно и теорией шифра (или следа), и энергетикой. Постановка под сомнение авторитета сознания прежде всего и всегда дифференциальна.

Во фрейдовской теории в один узел связаны обе очевидно различные ценности различения: *différer* в смысле различимости, отличия, расстояния, диастемы²⁸, *опространствления* и *différer* в смысле обходного маневра, отсрочки, сдержанности, *промедления*.

1. Понятия следа (*Spur*), трассирования [*frayage*] (*Bahnung*), сил трассирования со времени *Entwurf*²⁹ неотделимы от понятия различия. Начало памяти и психики как памяти вообще (сознательной или бессознательной) можно описать, только учитывая различие между трассированиями. Фрейд говорит об этом недвусмысленно. Нет трассирования без различия и нет различия без трассирования.

2. Все различия в производстве бессознательных следов и в процессе регистрации (*Niederschrift*) также могут быть интерпретированы как моменты различения в смысле оставления про запас. В соответствии со схемой, которая не переставала руководить мыслью Фрейда, движение следа описано как усилие жизни, защищающей саму себя, *различая* опасное инвестирование, конституируя сдержанность (*Vorrat*). И все оппозиции понятий, которые пересекают фрейдовскую мысль, относят каждое из понятий одно к другому, являясь моментами обходного маневра в экономии различения. Одно есть только различаемое другое, одно, различающее другого. Одно есть другое в различении, одно есть различение другого. Именно так всякая с виду строгая и непримиримая *оппозиция* (например, вторичного и первичного) в тот или иной момент оказывается объявленной «теоретической фикцией». Вот так и, к примеру (но такой пример контролирует все, он сообщается со всем), различие между принципом наслаждения и принципом реальности есть лишь различение как обходной маневр (*Aufchieben, Aufschub*). В «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд пишет: «Под влиянием инстинкта сохранения Я принцип удовольствия отходит в сторону и уступает место принципу реальности, который действует так, что, не отказываясь от конституируемой удовольствием конечной цели, мы соглашаемся

отсрочить ее реализацию, не пользоваться некоторыми предоставляющимися нам возможностями ускорить последнюю, соглашаемся даже сносить, благодаря продолжительному обходному маневру (*Aufschub*), к которому мы прибегаем, чтобы прийти к удовольствию, временное неудовольствие»³⁰.

Мы подходим здесь к точке наибольшей неясности, к самой загадке различения, к тому, что именно разделяет понятие различения странным разделением. Не следует торопиться с суждениями. Каким образом мыслить *сразу* различение как обходной экономической маневр, который в рамках принципа того же самого всегда стремится найти удовольствие, где присутствие различается расчетом (сознательным или бессознательным), и, с другой стороны, различение как отношение к присутствию невозможному, как расходование без остатка, как невозместимую потерю присутствия, необратимое истощение энергии, даже как побуждение к смерти и отношение к совершенно другому [*l'ouï-autre*], по видимости прерывающее всякую экономию? Очевидно — это сама очевидность, — что *вместе* экономии и не-экономии, то же самое и совершенно другое и т. д. мыслить нельзя. Если различение есть это немислимое, то может быть не надо спешить относить его к очевидности — в соответствии с философским принципом очевидности, который, судя по всему, тотчас же рассеивал тень различения и его шлюгизм посредством хорошо известной нам непогрешимости расчета как раз с тем, чтобы утвердить свое место, свою необходимость, свою функцию в структуре различения. То, что в философии в состоянии найти свой счет, уже было взято в расчет в системе различения — такой, какой она здесь просчитывается. В другом месте, анализируя Батаю, я пытался указать, что могло бы быть *установлением связи*, если угодно, и строгим, и, в новом смысле, «научным» «экономии ограниченной», ничего не дающей расходованию без остатка, смерти, экспозиции нонсенсу и т. д., и экономии общей, *учитывающей* несдержанность, держащей, так сказать, несдержанность в запасе. Связи между различением, которое находит свой счет, и различением,

которому недостает нахождения своего счета, *установлением* чистого, без потери, присутствия, совпадающего с присутствием абсолютной потери, смерти. Этим установлением связи ограниченной экономии и экономии общей смещается и перерегистрируется сам проект философии в привилегированной форме гегельянства. *Aufhebung* — снятие — склоняется к тому, чтобы писаться по-другому. Может быть, просто-напросто писаться. Или лучше — учитывать свой письменный расход.

Ибо экономический характер различения вовсе не требует, чтобы различаемое присутствие могло обнаруживаться всегда, чтобы здесь имела место только инвестиция, на время и без потери задерживающая презентацию присутствия, получение прибыли или прибыль получения. В противоположность метафизической, диалектической, «гегельянской» интерпретации экономического движения различения здесь необходимо допустить игру, где тот, кто теряет, тот выигрывает, и где всякий раз выигрывают и теряют. Если отклоненная презентация остается окончательно и неумолимо отвергнутой, это не значит, что остается скрытым или отсутствующим некое присутствующее; но различение удерживает нас в отношении с тем, в чем мы неизбежно недооцениваем его способность изнурять альтернативу присутствия и отсутствия. Некая инаковость — Фрейд дает ей метафизическое имя бессознательного — окончательно избавлена от всякого процесса презентации, обращаясь к которому мы апеллировали бы к ее непосредственному проявлению. В этом контексте и под этим именем бессознательное не есть, как известно, скрытое, виртуальное, потенциальное присутствие для себя. Оно различается — это означает, без сомнения, что оно ткется различиями и также что оно посылает, делегирует представителей, уполномоченных; но нет никакого шанса на то, чтобы полномочие «существовало», было присутствующим, являлось где-либо «само» и — еще менее вероятно — становилось осознанным. В этом смысле, вопреки принципам старого способа мышления, опирающегося на все метафизические инвестиции, которые он всегда привлекал,

«бессознательное» является «одним» не больше, чем другим, вещь не больше, чем виртуальным или замаскированным сознанием. Данная радикальная по отношению ко всякому возможному способу присутствия инаковость отмечает себя в нередуцируемых эффектах *après-coup*³¹, запаздывания. И для их описания, для расшифровки следов «бессознательных» следов («сознательного» следа не бывает) язык присутствия и отсутствия, метафизический дискурс феноменологии не подходит. (Но «феноменолог» — не единственный, для кого об этом говорится.)

Структура запаздывания (*Nachträglichkeit*) в самом деле препятствует тому, чтобы из овременения (промедления) делали простое диалектическое осложнение присутствующего, существующего как изначальный и непрерывный, постоянно для себя возобновляемый, на себе сосредоточенный, собирающий синтез ретенциальных следов или протенциальных увертюр. В отношении инаковости «бессознательного» мы имеем дело не с горизонтами модифицированных присутствующих — прошлыми или грядущими, — но с «прошлым», которое никогда не было присутствующим и которое никогда им не будет, «будущность» [*a-venir*] которого никогда не будет *производством* или воспроизводством в форме присутствия. Понятие следа, таким образом, несоизмеримо с понятием ретенции, становления-прошлого [*devenir-passé*] того, что было присутствующим. Нельзя мыслить след — а потому и различение — исходя из присутствующего, или присутствия присутствующего.

Прошное, которое никогда не было присутствующим, — это формула, с помощью которой Эмануэль Левинас, по линии, не являющейся, конечно же, линией психоанализа, определяет след и загадку абсолютной инаковости: другое [*autrui*]. В данных границах и с данной точки зрения мысль различения включает в себя всю предпринятую Левинасом критику классической онтологии. И понятие следа, как и понятие различия, организует, таким образом, через эти различные следы и эти различия следов в смысле Ницше, Фрейда, Левинаса («имена авторов»

выступают здесь всего лишь знаками) сеть, которая стягивает и пересекает нашу «эпоху» как размежевывающуюся с онтологией (присутствия).

То есть с сущим или существом. Именно на доминирование сущего и начинает повсюду оказывать воздействие [*solliciter*] различие — в том смысле, в каком *sollisitare* означает в старолатинском «расшатывать как целое», «заставить сотрясаться целиком». Именно определение бытия в присутствии или в рамках качества сущего и вопрошается, следовательно, мыслью различения. Такой вопрос не мог бы возникнуть и поддаваться пониманию без того, чтобы где-либо не открылось отличие бытия от сущего. Первое следствие: различие не есть. Оно не есть сколь угодно совершенное, уникальное, основополагающее или трансцендентное сущее-присутствующее. Оно ничем не управляет, ни над чем не царствует и нигде не употребляет никакой власти. Оно не возвещает о себе никакой прописной буквой. Не только не существует царства различения, но различие поддерживает ниспровержение любого царства. И это делает его угрожающим и неизбежно отталкиваемым всем тем в нас, что жаждет царства, прошлого или грядущего присутствия царства. Упрекать различие в желании царствовать, полагая, что видишь, как оно возвышает себя прописной буквой, можно как раз от имени царства.

Но попадает ли тем не менее различие в раствор онтико-онтологического различия, такого, каким оно себя мыслит, такого, в каком, в особенности «через», если так еще можно говорить, неустранимое хайдеггеровское продумывание, мыслит себя «эпоха»?

Простого ответа на такой вопрос нет.

В некотором его собственном аспекте различие является, разумеется, историчным и эпохальным *развертыванием* бытия или онтологического различия. А различия отмечает *движение* этого развертывания.

И все же: мысль *смысла* или *истины* бытия, определение различия в онтико-онтологическом различии, различие, мыслимое в горизонте вопроса *о бытии*, — не есть

ли это все еще внутриметафизический эффект различения? Развертывание различения, может быть, не представляет собой даже истину бытия или эпохальности бытия. Может быть, надо попытаться помыслить эту небывалую мысль, эту безмолвную трассировку: что история бытия, мысль которой включает греко-западный логос, сама, какой она производится через онтологическое различие, выступает лишь эпохой *diapherein*. Поскольку понятие эпохальности принадлежит внутреннему пространству истории как истории бытия, ее даже нельзя было бы больше, следовательно, называть «эпохой». Так как бытие никогда не имело «смысла», никогда не было мыслимо или высказываемо как таковое, растворяясь в сущем, различение, некоторым и очень странным образом, (есть) нечто более «старое», чем онтологическое различие или истина бытия. Его можно называть игрой следа именно в этом возрасте. Следа, который не принадлежит более горизонту бытия, но игра которого несет и окаймляет бытийный смысл: игра следа или различения, которая не имеет смысла и которая не есть. Которая не принадлежит. Никакой поддержки, но и никакой собственной глубины за этой ареной без основания, где на игру поставлено бытие.

Быть может, именно так, например, гераклитовская игра *en diapheron eautô*, различающего себя, в споре с собой, уже теряет себя как след в детерминации *diapherein* в онтологическом различии.

Мышление онтологического различия, без сомнения, не перестает быть трудной задачей, условие которой остается почти не проговоренным. Поэтому готовиться, по ту сторону нашего логоса, к различению, тем более неудержимому, что оно не позволяет просматривать себя как эпохальность бытия и онтологическое различие, — это не значит ни уклоняться от прохождения через истину бытия, ни каким-либо образом «критиковать», «оспаривать», не признавать ее непрекращающуюся необходимость. Нужно, напротив, пребывать в трудности этого прохождения, воспроизводить его в строгом прочтении метафизики повсюду, где она нормализует западный дискурс, а

не только в текстах «истории философии». Надо со всей суровостью дать здесь выступить/исчезнуть следу того, что изнуряет истину бытия. Следу (того), что никогда не может презентироваться, следу, который сам никогда не может себя презентировать: появиться и манифестироваться как таковой в своем феномене. Следу по ту сторону того, что в глубине связывает фундаментальную онтологию и феноменологию. Всегда различающийся, след никогда, как таковой, не находится в презентации себя. Он стирается, презентуясь, заглушается, звуча, в качестве *a* пишущийся, записывающий свою пирамиду в различение.

По этому движению можно всегда обнаружить предвещающий и сдержанный след в метафизическом дискурсе, и главным образом дискурсе современном, объявляющем, посредством попыток, какими мы только что интересовались (Ницше, Фрейд, Левинас), закрытие онтологии. Особенно в хайдеггеровском тексте.

Последний провоцирует нас на вопрошание сущности присутствующего, присутствия присутствующего.

Что такое присутствующее? Что значит мыслить присутствующее в его присутствии?

Рассмотрим, к примеру, текст 1946 года, озаглавленный *Der Spruch des Anaximander*. Хайдеггер напоминает здесь, что забвение бытия забывает отличие бытия от сущего: «Но дело бытия (*die Sache des Seins*) — быть бытием *сущего*. Загадочно мультивалентная лингвистическая форма этого генитива называет генезис (*Genesis*), происхождение (*Herkunft*) *присутствующего* из *присутствия* (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Однако с разворачиванием обоих сущность (*Wesen*) данного происхождения продолжает быть скрытой (*verborgen*). Не только она, но и простое отношение между *присутствием* и *присутствующим* (*Anwesen und Anwesendem*) остается непродуманным. Изначально кажется, будто *присутствие* и *сущее-присутствующее* по отдельности, каждое со своей стороны, представляют собой нечто. Незаметно *присутствие* само становится *присутствующим*... Сущность *присутствия* (*Das Wesen des Anwesens*) — а также и отличие при-

сутствия от присутствующего — забыта. *Забвение бытия есть забвение отличия бытия от сущего*» (traduction in *Chemins*, P. 296—297)³².

Напоминая нам об отличии бытия от сущего (онтологическое различие) как отличии присутствия от присутствующего, Хайдеггер высказывает суждение, ряд суждений, что здесь нужно будет не «критиковать» — с поспешностью глупости, — а скорее отвечать его провоцирующей силе.

Действуем, не торопясь. Итак, Хайдеггер хочет отметить следующее: отличие бытия от сущего — забытое метафизики — исчезло, не оставив следа. Самый след различия ушел ко дну. Если мы допускаем, что (само) различие (есть) иное, нежели отсутствие и присутствие, если оно *трассирует*, здесь необходимо было бы говорить, поскольку речь идет о забвении отличия (бытия от сущего), об исчезновении следа следа. Это как раз то, что, кажется, содержит в себе такой пассаж из *Изречения Анаксимандра*: «Забвение бытия входит в самую сущность бытия, им скрываемую. Оно принадлежит предназначению бытия столь существенно, что заря этого предназначения занимается именно как снятие покрыва с присутствующего в его присутствии. Это значит: история бытия начинается с забвения бытия в том, что бытие удерживает свою сущность — различие с сущим. Различие ослабевает. Оно пребывает забытым. Обнаруживается лишь дифференцированное — присутствующее и присутствие (*das Anwesende und das Anwesen*), но не *в качестве* дифференцированного. Напротив, с тех пор, как присутствие предстает в виде сущего-присутствующего (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) и свое происхождение находит в (сущем-)присутствующем высшем (*in einem höchsten Anwesenden*), ранний след (*die frühe Spur*) различия стирается»³³.

Поскольку след является не присутствием, а симулякром [*simulacre*³⁴] присутствия, который распадается, перемещается, отсылается, собственно, не имеет места, стирание принадлежит его структуре. Стирание, не только всегда призванное быть в состоянии застать его врас-

плох, без чего он был бы не следом, а нерушимой и монументальной субстанцией, но и с самого начала конституирующее его в след, размещающее его в перемене места и заставляющее его исчезать в его появлении, выходить из себя в его позиции. Стирание раннего следа (*die frühe Spur*) различия есть, стало быть, «то же самое», что его трассировка в метафизическом тексте. Последний должен быть хранителем метки потерянного или сохраненного, отложенного про запас. Парадокс такой структуры — это, на языке метафизики, данная инверсия метафизического понятия, которая производит следующий эффект: присутствующее становится знаком знака, следом следа. Оно больше не есть то, к чему в конечном счете отсылает всякая отсылка. Оно становится отсылкой в структуре генерализованной отсылки. Оно есть след и след стирания следа.

Текст метафизики, таким образом, *понимаем*. Кроме того, читаем; и предназначаем для чтения. Он не окружается, а пересекается своей границей, в самом своем внутреннем пространстве отмеченный многочисленными бороздами, оставленными его полем [*marge*³⁵]. Предлагая *сразу* и монумент и мираж следа, след, одновременно трассируемый и стираемый, одновременно живой и мертвый, как всегда живет — в своей сохраняемой записи — также и симуляцией жизни. Пирамида. Не каменное препятствие, которое нужно преодолеть, но в камне, на стене, иначе говоря — подлежащий расшифровке, текст без голоса.

В таком случае осязаемое и неосязаемое следа мыслимы без противоречия, по меньшей мере без придания ему какого-либо существенного значения. «Ранний след» различия погрузился в невидимость безвозвратно, и однако сама его потеря обрела приют, наблюдаема, задержана. В тексте. В форме присутствия. Свойства. Которое само есть лишь эффект письма.

После того как он высказал стирание раннего следа, Хайдеггер может, стало быть, — в противоречии без противоречия — записывать [*consigner*], скреплять подписью [*contresigner*] вмуровывание следа. Немного далее: «Отли-

чие бытия от сущего, тем не менее, в состоянии прийти в опыт в качестве забытого, только если оно уже раскрыло себя с присутствием присутствующего (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) и таким образом вмуровало себя в след (*so eine Spur geprägt hat*), который остается сохраняемым (*gewahrt bleibt*) в языке, в котором совершается бытие»³⁶.

Еще дальше, продумывая *to khreôn* Анаксимандра, переводимый здесь как *Brauch* (поддержание), Хайдеггер пишет следующее:

«Располагающее согласие и почтительность (*Fug und Ruch verfügend*), поддержание освобождает присутствующее (*Anwesend*) в его пребывание и каждый раз оставляет его свободным для его пребывания. Но тем самым присутствующее также ставится и под постоянную угрозу затвердеть в настойчивости (*in das bloße Beharren verhärtet*) исходя из своей пребывающей продолжительности. Таким образом, поддержание (*Brauch*) остается заодно в себе самом де-охватыванием (*Aushändigung*: де-снабжением) присутствия (*des Anwesens*) в рассогласованном (в рассоединенности) (*in den Un-fug*). Поддержание присоединяет *рас-* (*Der Brauch fügt das Un-*)»³⁷.

И именно в момент, когда Хайдеггер распознает *поддержание* как *след*, и должен возникнуть вопрос: можно ли и до какого места можно мыслить этот след и *рас-* различения в качестве *Wesen des Seins*³⁸? Не отсылает ли нас *рас-* различения по ту сторону истории бытия, также по ту сторону нашего языка и всего того, что в состоянии в нем именоваться? Не призывает ли оно, в языке бытия, трансформацию — неизбежно неистовую — этого языка языком совершенно другим?

Уточняем этот вопрос. И, чтобы изгнать отсюда «след» (а кто полагал, что мы когда-либо преследовали скорее нечто, нежели обнаруживающиеся следы?), читаем еще и этот пассаж:

«Перевод *to khreôn* через «поддержание» (*Brauch*) протекает не из этимологико-лексических соображений. Выбор слова «поддержание» идет от предварительного *пере-*вода (*Über-setzen*) мысли, которая пытается мыслить

различие в развертывании бытия (*im Wesen des Seins*), к историчному началу забвения бытия. Слово «поддержание» продиктовано мысли в восприятии (*Erfahrung*) забвения бытия. Отсюда то, что остается собственно для осмысления в слове «поддержание», *to khreōn* именуется в сущности следом (*Spur*), следом, тотчас исчезающим (*alsbald verschwindet*) в истории бытия, которая историко-всемирно [*historico-mondialement*] развертывается как западная метафизика»³⁹.

Как мыслить место вне [*dehors*] текста? Более или менее как *его собственное* поле? К примеру, другое текста западной метафизики? Конечно, «след, тотчас исчезающий в истории бытия, которая... развертывается как западная метафизика», ускользает от всех определений, от всех имен, которые он мог бы получить в метафизическом тексте. В этих именах он укрывается и, стало быть, маскируется. Он не обнаруживается здесь как след «сам по себе». Но это потому, что сам по себе, *как таковой*, он, по-видимому, не может обнаружиться никогда. Хайдеггер также говорит, что различие не может являться *как таковое*: «*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*»⁴⁰. Нет сущности различения, последнее (есть) то, что не только не могло бы позволить завладеть собой в *как таковом* своего имени или своего обнаружения, но что угрожает власти *как такового* вообще, присутствия самой вещи в ее сущности. Что собственной сущности⁴¹ различения нет до такой степени, это означает, что нет ни бытия, ни истины игры письма, поскольку она вводит в действие различение.

Для нас различие остается именем метафизическим, и все имена, которые оно получает в нашем языке, являются — в качестве имен — метафизическими по-прежнему. В частности, когда они высказывают определенность различения в отличии присутствия от присутствующего (*Anwesen/Anwesend*), но самое главное — когда они говорят, и уже самым общим образом, о детерминации различения в отличии бытия от сущего.

Более «старое», чем само бытие, такое различение не имеет в нашем языке никакого имени. Однако мы «уже знаем», что если оно именуемо, то это не временно, это не потому, что наш язык еще не нашел или не получил данное *имя*, и не потому, что его надо было бы искать в другом языке, вне конечной системы языка нашего. Это потому, что *имени* и в самом деле нет, нет даже имени сущности или бытия, нет даже имени «различение» — которое не есть имя, не есть чистое номинальное единство и которое беспрестанно распадается в цепи различающихся замещений.

«Имени и в самом деле нет» — надо читать данное предложение в его *банальности*. Это именуемое не является невыразимым бытием, к которому не могло бы приблизиться никакое имя, — например, Богом. Это именуемое выступает игрой, обеспечивающей номинальные эффекты, называемые именами относительно целостные или атомизированные структуры, цепи замещений имен, куда, к примеру, *вовлечен*, захвачен, вновь записан и сам номинальный эффект «различение» — поскольку обманчивое вхождение или обманчивый выход есть тоже часть игры, функция системы.

Что мы знаем, что мы могли бы знать, если бы здесь речь шла просто о знании, это то, что никогда не было, что никогда не будет исключительного слова, главного имени. Вот почему мысль буквы *a* различения не является ни первым предписанием, ни пророческим извещением о предстоящей и еще небывалой номинации. В этом «слове» нет ничего керигматического⁴², если только мы в состоянии ощутить, что оно изъято из процесса возвышения себя прописной буквой [*é majusculation*]. Если мы в состоянии поставить под вопрос имя имени.

Не будет исключительного имени, даже если оно — имя бытия. И его надо мыслить без *ностальгии*, то есть вне мифа о чисто материнском или чисто отцовском языке, об утрянной родине мысли. Необходимо, напротив, *утвердить* его — в том смысле, в каком утверждение пущено в ход у Ницше, — в некоем смехе и в некоем па танца.

От этого смеха и от этого танца, от этого утверждения, постороннего всякой диалектике, в дело вступает то другое лицо ностальгии, которое я бы назвал хайдеггеровской *надеждой*. Я вполне отдаю себе отчет в том, что данное слово, употребленное здесь, может шокировать. Я все же, не исключая никаких последствий, рискую его использовать и ставлю в связь с тем, что *Изречение Анаксимандра*, как мне кажется, удерживает из метафизики: с поиском подлинного слова и исключительного имени. Говоря о «первом слове бытия» (*das frühe Wort des Seins: to kreôn*), Хайдеггер пишет: «Отношение к присутствующему, развертывающее свой порядок в самой сущности присутствия, является уникальным (*ist eine einzige*). Оно остается по преимуществу несравнимым ни с каким другим отношением. Оно принадлежит единичности самого бытия (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). Чтобы назвать то, что развертывается в бытии (*das Wesende des Seins*), язык, следовательно, должен был бы найти слово единственное, слово уникальное (*ein einziges, das einsige Wort*). Именно здесь мы оцениваем, насколько рискованным оказывается всякое слово мысли [каждое мыслящее слово: *denkende Wort*. — Ж. Д.], которое адресуется к бытию (*das dem Sein zugesprochen wird*). Однако то, что является здесь рискованным, не есть нечто невозможное; ибо бытие говорит повсюду и всегда через всякий язык»⁴³.

Так стоит вопрос: согласие речи и бытия в слове исключительном, слове наконец подлинном. Так стоит вопрос, который вписывается в утверждение, разыгрываемое различием. Последнее записывает (в) каждый из членов этой фразы: «Бытие/ говорит/ повсюду и всегда/ через/ всякий/ язык».

примечания

¹ Jacques Derrida. La différance // Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 1—30.

Доклад, сделанный во Французском философском обществе 27 января 1968 года и опубликованный одновременно в *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) и в *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.

² Греч. οἰκησις — дом, жилище. — Прим. перев.

³ Греч. φωνή — голос, звук. — Прим. перев.

⁴ Греч. θεωρεῖν — смотреть, созерцать. — Прим. перев.

⁵ Греч. ἀρχή — начало. — Прим. перев.

⁶ Греч. διαφέρειν — разносить, различать. — Прим. перев.

⁷ *Différents* (фр.) — различные; другие; *différends* (фр.) — разногласия; распри, споры. — Прим. перев.

⁸ Греч. πόλεμος — война, вражда, ссора, борьба. — Прим. перев.

⁹ Греч. ἐσχάτον — крайнее, последнее. — Прим. перев.

¹⁰ Греч. παρουσία — присутствие. — Прим. перев.

¹¹ В *Бытии и времени* (нем.). — Имеется в виду известная работа М. Хайдеггера. — Прим. перев.

¹² Здесь и далее цит. из Ф. де Соссюра даются в переводе А. М. Сухотина (Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. М., 1998. С. 115.). — Прим. перев.

¹³ Там же. С. 115—117. — Прим. перев.

¹⁴ Греч. τόπος νοετός — умопостигаемое пространство. — Прим. перев.

¹⁵ Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. С. 24.

¹⁶ Греч. φάρμακον — лекарство, волшебный напиток, яд. — Прим. перев.

¹⁷ В *строгом* смысле (лат.). — Прим. перев.

¹⁸ *Различный, разный* (нем.). — Прим. перев.

¹⁹ *Неодинаковый, неравный* (нем.). — Прим. перев.

²⁰ Усиленная форма фр. вопросительного местоимения, выражающая вопрос к прямому неодушевленному дополнению. — Прим. перев.

²¹ Усиленная форма фр. вопросительного местоимения, выражающая вопрос к неодушевленному подлежащему. — Прим. перев.

²² Усиленная форма фр. вопросительного местоимения, выражающая вопрос к одушевленному подлежащему. — Прим. перев.

²³ Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. С. 19. — Прим. перев.

²⁴ Греч. ὑποκειμένον — подлежащее, основа. — Прим. перев.

²⁵ Греч. τέχνη — искусство, ремесло, наука. — Прим. перев.

²⁶ Греч. νόμος — обычай, закон. — Прим. перев.

²⁷ Греч. θεσις — постановление, назначение. — Прим. перев.

²⁸ Греч. διάστημα — расстояние, промежуток. — Прим. перев.

²⁹ Со времени *Проекта* (нем.). — Речь идет о труде З. Фрейда, написанном в 1895 году, но опубликованном лишь спустя пятнадцать лет после его смерти. — Прим. перев.

³⁰ Ср. с имеющимся рус. переводом этого фрагмента из Фрейда, выполненным Л. Голлербах непосредственно с немецкого: «Под влиянием инстинкта самосохранения «Я» этот принцип (принцип наслаждения. — Н. С.) сменяется принципом реальности, который, не отказываясь от конечного получения наслаждения, все же требует и проводит отсрочку удовлетворения, отказ от многих возможностей последнего, а также временное перенесение неудовольствия на долгим окольным пути к удовольствию» (Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно»: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 142). — *Прим. перев.*

³¹ Фр. психоаналитический термин, обозначающий последующую реорганизацию опыта прошлого в зависимости от нового опыта. Буквальный смысл — «после свершившегося». — *Прим. перев.*

³² Ср. с переводом с немецкого Т. В. Васильевой: «Но предмет бытия есть быть бытием *сущего*. Речевая форма этого загадочно многозначного генитива называет генезис, происхождение присутствующего из присутствия. Однако существом обоих остается скрыть и существо этого происхождения. Не только оно, но даже и связь между присутствием и присутствующим остается непродуманной. От раннего времени кажется, будто присутствие и присутствующее есть как бы каждое само по себе. Непредвиденно и само присутствие становится присутствующим... Существо присутствия, а с ним и отличие присутствия от присутствующего остается забытым. *Забвение бытия есть забвение различия бытия и сущего*» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 61—62). — *Прим. перев.*

³³ Ср.: «Забвение бытия принадлежит к укутанному в самом этом забвении существу бытия. Оно принадлежит к судьбе бытия столь существенно, что раннее утро этой судьбы начинается как разоблачение присутствующего в его присутствии. Это значит, свершение бытия начинается с забвения бытия, с тем чтобы бытие с его существом, с его отличием от сущего, удерживать при себе. Различное выпадает. Оно остается забытым. Впервые раскрывается различие, присутствующее и присутствие, но не как различное. Скорее этот ранний след различия даже стирается через то, что присутствие самовыявляется как присутствующее и находит свое происхождение в некоем высшем присутствующем» (Там же. С. 62). — *Прим. перев.*

³⁴ Подобие, видимость, иллюзия, демонстрация (*фр.*). — *Прим. перев.*

³⁵ Фр. *target*, в частности, имеет значение и поля, края листа бумаги, и запаса, резерва, возможности. — *Прим. перев.*

³⁶ Ср.: «Однако различие бытия и сущего тогда лишь может прийти в постижение-опыт как нечто забытое, когда оно уже разоблечило себя перед присутствием присутствующего и таким образом запечатлело след, сохраняющийся в речи, к которой приходит бытие» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. — С. 62.). — *Прим. перев.*

³⁷ В отличие от перевода, которым пользуется Ж. Деррида, у Т. В. Васильевой нем. *Brauch* дается как *употребление*. Ср.: «Употребление, učinяя чин и угоду, выпускает когда-либо присутствующее в про-

медление и предоставляет его промедлению. При этом также уже допускается постоянная опасность, что оно закончит из медлительного настаивания в голое упорство. Так употребление остается в себе равно и вручением присутствия в бесчинство. Употребление чинит это «бес-» (Там же. С. 65). — Прим. перев.

³⁸ *сущности бытия* (нем.). — Прим. перев.

³⁹ Ср.: «Перевод *тὸ χρῶν 'ν* через употребление происходит не из этимолого-лексического размышления. Выбор слова «употребление» происходит из предшествующего пере-вода мышления, пытавшегося мыслить различие в существе бытия, к роковому началу забвения бытия. Слово «употребление» диктуется мышлению в постижении забвения бытия. Всякий след того, что, собственно, подобает мыслить в слове «употребление», указывает, по-видимому, *тὸ χρῶν 'ν*, указывает след, исчезающий из виду в судьбу бытия, которая разворачивает себя существенно как западная метафизика» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 65). — Прим. перев.

⁴⁰ В переводе Т. В. Васильевой: «Поэтому просветление различия не может значить также и то, что различие являет себя как различие» (Там же. С. 62). — Прим. перев.

⁴¹ Различение не является «видом» рода *онтологическое различие*. Если «дарение присутствия есть собственность *Ereignen* (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum Eireignens*)» («*Zeit und Sein*», in *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968, tr. fr. Fédier, p. 63) [В рус. переводе непосредственно с немецкого, сделанном В. В. Библихиным: «вмещение присутствия есть собственность (имение) события» (Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 404.). — Прим. перев.], то различение ни в каком смысле не выступает процессом присваивания (*appropriation*). Оно не выступает ни его положением (присвоением), ни его отрицанием (лишением собственности), оно — его другое. Следовательно, оно, по-видимому — но мы подчеркиваем здесь скорее необходимость дальнейшего хода мысли, — есть вид рода *Ereignis* не больше, чем бытие. Хайдеггер: «...тогда бытие имеет место в движении, которое дает случаться для себя собственному (*Dann gehört das Sein in das Ereignen*). От этого последнего встречаются и получают их определенность давание и его дарение. В таком случае, вероятно, бытие оказывается родом *Ereignis*, а не *Ereignis* — родом бытия. Но побег в убежище такого обращения стоил бы крайне немногого. Он проскакивает мимо истинного осмысления дела и его, осмысления, обстоятельств (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis* — это не высшее понятие, которое объемлет все и которому давали бы подчинить себя бытие и время. Логические отношения упорядочения здесь ни о чем не говорят. Ибо в той мере, в какой мы мыслим в поисках самого бытия и следуем тому, что оно имеет собственного (*seinem Eigenen folgen*), оно удостоверяется как дарение, сопровождаемое подношением (*Reichen*) времени, предназначения (*destinément*) *parousia* (*gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit*). Дарение присутствия есть собственность *Ereignen* (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum Eireignens*)» [Ср.: «...бытие принад-

лежит к событию. Из этого последнего получают свою определенность место и его вместительность. Тогда бытие оказывается определенным родом события, а не событие — родом бытия. Юркнуть в такое перевертывание было бы слишком дешевой уловкой. Перевертывание промахивается мимо положения вещей. Событие не объемлющее родовое понятие, которому можно было бы соподчинить бытие и время. Отношения логического упорядочения ничего здесь не говорят. Ибо когда мы вдумываемся в само бытие и следуем его особенности, оно являет себя как хранимое протяжением времени вмещение уместности присутствия: Вмещение присутствия есть собственность (имение) события (Там же.). — *Прим. перев.*]

Без новой — смещенной — записи этой цепочки (бытие, присутствие, присваивание и т. д.) мы никогда не трансформируем строгим и непреложным образом отношений между онто-логикой, общей или фундаментальной, и тем, чем она овладевает или что подчиняет себе в порядке региональной онтологии или частной науки — например, политической экономики, психоанализа, семиолингвистики, риторики, в которых ценность *собственности* играет как нигде более незаменимую роль, — но также и спиритуалистских или материалистических метафизик. Именно эту предварительную работу и ставят своей целью исследования, собранные в данном томе [Имеется в виду книга *Marges — de la philosophie*, куда помещена работа *La différence*. — *Прим. перев.*]. Само собой разумеется, что такая новая запись никогда не будет удерживаться ни в дискурсе философском или теоретическом, ни вообще в дискурсе или сочинении; только на сцене того, что в другом месте я назвал всеобщим текстом (1972).

⁴² От греч. *kh' rigma* — возвешение, проповедь. — *Прим. перев.*

⁴³ Ср.: «В существе самого присутствия влаждывающая связь с присутствующим есть одна-единственная. Она остается совершенно несравнимой с какой-либо другой связью. Она принадлежит к единственности самого бытия. Таким образом, чтобы назвать это отсутствующее бытия, речь должна найти нечто единственное, это единственное слово. При этом легко вычислить, сколь рискованно каждое мыслящее слово, присуждаемое бытию. И все же это рискованное (слово) не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 63.) — *Прим. перев.*

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru