

Смысл как событийность языка¹

(Диахрония и метафизика Нового времени)

In this article a problem of distinction between sense and meaning is discussed in the context of the works of G. Frege, E. Husserl, M. Bakhtin and E. Levinas. The sense and meaning cannot be divided in the limits of theoretical linguistic, of logical semantic and classical phenomenology of Husserl which can be unified as “metaphysic of presence”. The sense belongs to a *diachrony* which is forced out on the border of language by synchrony of consciousness. Therefore the sense cannot be found neither at the level of a denotation nor at the level of a connotation. Being the diachrony the sense is a non-coincidence of language with itself and thereby is an *event*.

Keywords: metaphysic of presence, sense, meaning, event, synchrony, diachrony.

«Чем глубже наше научное познание языка,
тем в большей степени он становится для нас тем,
чем он всегда был для философов: загадкой».

Клод Романо²

Необходимым условием научного объяснения является *анализ*, т.е. выделение в составе целого определенных элементов, позволяющих понять состав сложного явления. Основные успехи лингвистики XX века были связаны именно с различением уровней языка и описанием тех лингвистических единиц, которые свойственны каждому из этих уровней. Так, *слово*, как основная лексическая единица, входит в состав синтаксиса, будучи при этом образовано из *морфем*, каждая из которых является элементарной единицей *значения*. В свою очередь, анализ морфем приводит к выделению элементарных акустических единиц языковой материи – *фонем*, не обладающих уже никаким значением, но складывающихся в систему оппозиций, образующую базисный уровень языка. При этом, язык, взятый в разрезе его основных уровней, не представляет никакой загадки для науки, поскольку каждый уровень может быть надлежащим образом изучен

¹ Работа выполнена при поддержке Фонда Дома Наук о Человеке (Франция)

² Romano, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 2010 p. 827

в рамках соответствующего ему раздела лингвистики, – синтаксиса, семантики или фонологии³.

Самодостаточность лингвистики обеспечивается, однако, определенными допущениями, в силу которых она вообще способна быть наукой о языке. Главным постулатом учрежденной Фердинандом де Соссюром *теоретической лингвистики*, более того – условием самой ее возможности, является исключение из языка *диахронии*, вследствие чего язык предстает как *замкнутая структура значений*, как совокупность *сосуществующих* уровней. Согласно Соссюру, диахрония присуща исключительно *речи* (*la parole*), которая представляет собой коммуникативный момент, вторичный по отношению к языку. Но именно поэтому любая попытка *ввести диахронию в сам язык* будет выходом за рамки сугубо лингвистического понимания языка.

Прежде всего, введение в язык диахронии означало бы возможность *предельного перехода* единиц одного уровня языка в единицы другого. Однако такой переход заведомо оказывается невозможен. Так, *совокупность ничего не значащих единиц (фонем) не даст единицу значения (слово)*, равно как совокупность слов никогда сама по себе не сложится в синтаксическое целое. Очевидно, что язык исправно *функционирует* на каждом из своих уровней по отдельности, в то время как *жизнь* языка, представляющая собой динамическое единство уровней и взаимопроникновение всех его элементов, протекает в каком-то ином, *внелингвистическом*, измерении. Здесь мы незаметно для самих себя оказываемся среди участников платоновского диалога «Теэтет», запечатлевшим, подобно другим диалогам Платона, тот момент, когда Речь (Логос) обретает *логическую форму*, т.е. становится собственно *языком*. Вместе с тем, именно это стояние *между* Речью и Языком позволяет Платону видеть то самое *внеязыковое измерение языка*, которое впоследствии было вытеснено и предано забвению лингвистикой как наукой о языке.

Так, в последней части диалога, его протагонисты вовлекаются в парадокс, который Сократ разбирает на примере собственного имени. Имя «Сократ» (Σωκράτης), рассуждает сам носитель этого имени, состоит из нескольких слогов, первым из которых является слог «Со» (Σω), образованный в свою очередь из двух букв, каждая из которых обозначает отдельный звук. Слог поддается анализу, и, тем самым, – объяснению. Однако образующие этот слог буквы уже не подлежат дальнейшему

³ Поль Рикёр приводит в этой связи слова Греймаса «Вероятно, и существует тайна языка, но этим должна заниматься философия; в языке же нет никакой тайны»: См. Поль Рикёр, *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*, Москва, Академ-Центр, 1995, С. 121

разложению, и, следовательно, необъяснимы. В отличие от слов и слогов, буквы как означающие звуков *не имеют логоса*, или, как бы мы сейчас выразились, не обладают значением. Стало быть, мы можем сформулировать сократовский парадокс следующим образом: как имеющее логос может быть образовано из частей по природе своей *алогичных*, или, как совокупность ничего не значащих звуков может дать в итоге значащее слово?

Именно здесь Сократ и подводит Теэтета к различению *совокупности* (πάντα) и *целого* (όλον): «А все и целое, по-твоему, – одно и то же или разное?»⁴ Совокупность слогов не есть слово. Соответственно, слог сам по себе не имеет значения, которое *затем* входило бы в состав сложного целого, слова или предложения. Напротив, слог обладает значением только в *опережении* его тем целым, частью которого он *уже* является и которое не образуется из своих частей. Можно сказать, что целое, в определенном смысле, имеется *прежде* своих частей⁵. Это целое, которое не выводится из совокупности частей, но неким образом *актуально присутствующее в каждой своей части*, Сократ называет *идеей*: «Согласно этому нашему рассуждению, слог, видимо, есть какая-то единая, не имеющая частей идея»⁶. Таким образом, язык в *совокупности* его уровней – фонетического, семантического и синтаксического – представляет собой объект лингвистики, тогда как *целое* языка несводимо к совокупности его элементов и уровней. Вследствие этого, язык как целое открывает перед нами особое, *внелингвистическое*, измерение. Это измерение, называемое Платоном «идеей», мы здесь называем *смыслом*, отличая его тем самым от *значения* как чисто лингвистической единицы.

Различие смысла и значения нельзя, поэтому, провести исключительно в границах языка как объекта лингвистического или логического анализа. Одна из самых известных попыток такого рода принадлежит Г. Фреге, который проводит это различие посредством указания на интенциональную структуру предложения. Действительно, всякое предложение является не только выражением определенного семантического содержания, но и высказыванием об определенном положении дел, будучи направлено при этом на описание некоей внеязыковой действительности⁷. Поэтому, согласно Фреге, смысл (*Sinn*) есть мысль, выраженная в предложении согласно законам синтаксиса, и очевидная в силу ясности содержащихся в этом предложении понятий, тогда как значение – *Bedeutung* – реализуется в

⁴ Платон. Собрание сочинений, Москва, 1993, Т.3, С.266

⁵ Кантовское понятие априорности можно, поэтому, переформулировать в качестве холистического принципа, утверждающего онтологический приоритет целого над частью.

⁶ Платон, Там же, С. 268

⁷ См. Фреге «Смысл и значение».

высказывании, представляющим собой *отношение* к определенному предметному положению дел. При этом предложение может обладать смыслом, но не иметь значения. Так, используемое самим Фреге в качестве примера высказывание «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна» обладает смыслом, но не имеет значения в силу отсутствия в реальности того положения дел, о котором говорит это предложение. Высказывание, направленное на реальный, а не только на мыслимый, как в предложении, состав высказываемого, есть, таким образом, преобразование смысла в значение. В отличие от смысла, который сам по себе ничего не утверждает и не отрицает, значение мыслится Фреге как *предметная интенция*, квалифицирующая истинность или ложность высказываемого.

Однако проведенное Фреге различие значения и смысла таит в себе определенные эквивокции, которые Э. Гуссерль делает предметом внимательного разбора в первой части второго тома своих «Логических исследований». Отличая обладающие значением знаки от простых оповещающих знаков, Гуссерль именует первые *выражениями*. В каждом выражении *нечто* выражается. Другими словами, в выражении имеется *интердируемый смысл*, на который и *направлено* это выражение. «Каждое выражение – говорит Гуссерль – не только означает нечто, но и говорит о *чем-то*; оно не только имеет свое значение, но оно также относится к каким-либо предметам»⁸. Проведенное Фреге различие между значением и смыслом становится здесь крайне зыбким, поскольку, как указывает Гуссерль, нельзя отделить смысл выражения от выражения смысла, каковым для Гуссерля и является значение. Смысл, который ничего не выражает, и, следовательно, ничего не означает, оказывается *нонсенсом*. Поэтому критику Гуссерля по адресу Фреге можно было бы резюмировать следующим образом: не существует смысла помимо его выражения, т.е. помимо того что Гуссерль называет *актом осуществления значения (Bedeutен)*. Другими словами, смысл есть *акт надления смыслом*, и, тем самым – значение. Не существует *смысла самого по себе*, вне отношения его к предмету, – таков главный пункт критики Фреге со стороны Гуссерля. Сам же Гуссерль говорит об этом так: «В значении конституируется отношение к предметности. Таким образом, употреблять выражение со смыслом и, выражая [нечто], относиться к предмету (представлять предмет) есть одно и то же»⁹

Стало быть, остается один-единственный критерий, позволяющий, согласно Фреге, отличить смысл от значения, и этот критерий находится в сфере внеязыковой реальности. Только отсутствие в этой реальности

⁸ Эдмунд Гуссерль, Собрание сочинений. Том III (1), Москва, 2001, С. 55

⁹ Там же, С. 61

предмета высказывания (как в известном уже нам высказывании «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна») – этот своеобразный *онтологический прочерк*, оставляющий смысл предложения за вычетом его значения, позволяет нам оставить данное различие в силе. Однако и этот критерий девальвируется феноменологической трактовкой предметности, получившей в дальнейшем законченное выражение в теории феноменологической редукции, согласно которой *значение высказывания не изменится ни на йоту, если заключить в феноменологические скобки его предмет*. И хотя в «Логических исследованиях» еще нет понятия редукции, однако контуры ее уже вполне различимы в отсутствии у Гуссерля каких-либо дистинкций между идеальным и реальным предметом (при наличии таковых между предметом и его значением), а также в рассуждениях о том, что интенциональное полагание вообще может быть направлено на *возможный* предмет¹⁰. Поэтому Гуссерль с полным на то основанием говорит: «Значение выступает для нас, далее, как термин *равнозначный смыслу*»¹¹

Для того чтобы увидеть позитивный смысл данной Гуссерлем критики Фреге необходимо уяснить себе, что здесь происходит столкновение *интенционалистской семантики* Гуссерля, каковой является феноменология периода «Логических исследований», и *логической семантики* Фреге, получившей свое дальнейшее развитие в работах представителей «Венского кружка», в особенности Р. Карнапа. Водораздел между этими двумя семантиками полагается принципом *интенциональности сознания*, согласно которому смысл существует только в своем *исполнении*, как *осмысливающая направленность* сознания на предмет. При этом, такой предмет как «золотая гора» столь же реален для сознания (в смысле отличия содержания акта сознания от самого акта, ноэматического ядра от раскрывающих это ядро ноэз) как и дерево, которое я вижу за своим окном. В гуссерлевской интенционалистской семантике отсутствие значения равно не отсутствию в реальности предмета высказывания, как у Фреге, а только лишь *априорной невозможности осуществления смысла*, как, например, в выражении «круглый квадрат»¹². Главный же вывод, который мы можем извлечь из критики Гуссерлем позиции Фреге, состоит в том, что *любое, проведенное в рамках семантики, различие между содержанием высказывания и*

¹⁰ «В этом смысле выражение имеет значение, если его интенции соответствует *возможное* осуществление, другими словами, возможность достижения единообразной наглядности в созерцании». Там же, С. 63

¹¹ Там же, С. 60

¹² См. Гуссерль, Там же, С. 63

высказываемым в нем предметом, будет не реальным, а семантическим различием.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что при всей разности теоретических посылок феноменологии и структурной лингвистики, между ними имеется одно, в высшей степени примечательное совпадение. Так, у Гуссерля интенциональность, как акт смыслополагания (*Sinngebung*), есть опредмечивание значения, когда значение предмета невозможно отделить от предмета значения, проведя между ними различие «в самой реальности». Вместе с тем, значение предстает у Соссюра как *единство означающего и означаемого*. Слово, как основная единица значения, представляет собой означаемое – акустический образ, которое, однако, означает не предмет, а смысл. С этой своей стороны, слово является всего лишь фонетической оболочкой смысла, оно не трансцендирует к какой-то особой, стоящей за словами, реальности. Понимая всю условность теоретических метафор такого рода, можно было бы, однако, сказать, что соссюровский язык (*langue*) получен в результате феноменологической редукции. Этот язык *ничего не говорит*, в том смысле, что он ничего не высказывает о реальности, образуя, тем самым, «замкнутое лингвистическое пространство» (Рикёр), в котором означающее (акустический образ) столь же невозможно отделить от означаемого (смысла) как разорвать две стороны одного листа бумаги. Подобно этому, акт смыслополагания у Гуссерля неотделим от предмета (смысла), существующего как *предмет* только в этом акте.

Исходя из всего этого, мы можем сказать, что значение и смысл нельзя разделить в границах семантики, поскольку *смысл не является семантической категорией*. Соответственно, смысл невозможно обнаружить в пространстве лингвистики как науки о языке, которая, по словам П. Рикёра, «возникает только вместе с постулатом о замкнутости значащего универсума»¹³. Данный постулат, который теория Соссюра разделяет со всей «картезианской лингвистикой» (Хомский), рассматривающей коммуникацию как вторичный, производный момент языка, следовало бы дополнить *постулатом однородности* лингвистического универсума, согласно которому каждый уровень языка располагает формально тождественными лингвистическими единицами. Смысл, тем самым, обнаруживается исключительно в *точках семантического разрыва*, каждый из которых есть не что иное, как *разлом идентичности*, или, другими словами, разрушение однородности лингвистического универсума¹⁴. Этот

¹³ Поль Рикёр, Там же, С. 102

¹⁴ Явление, называемое нами семантическим разрывом, Рикёр справедливо усматривает в явлении *полисемии*.

разлом идентичности следует понимать как явление *Другого*. Поэтому мы можем сказать, что *смысл имеется только там, где появляется Другой*.

Вместе с тем, семантический разрыв, будучи разрушением лингвистической однородности, открывает внутри самого языка такое измерение, в котором *язык перестает совпадать с самим собой*. Именно в этом несовпадении с собой Язык устремляется в Речь, которая выходит тем самым из плена лингвистики, допуская ее только в качестве индивидуальных коммуникативных флуктуаций, как мелкую зыбь на поверхности неизменной структуры языка. Речь – это диахрония, ворвавшаяся в сам язык и взорвавшая его монолитный состав¹⁵. Семантический универсум сам по себе ничего не говорит, он начинает говорить только в Речи. Мы получаем здесь внелингвистическую структуру языка, заданную взаимным соответствием Смысла, Речи и Другого, которое мы можем выразить следующим образом: *Смысл есть интенциональная обращенность Речи к Другому*. С другой стороны, то, что именуется Речью есть не что иное как это отношение к Другому, ибо не существует речи о *чем-то* (реальном или мыслимом предмете), что при этом не было бы сказано *кому-то*. Эту интенциональную обращенность речи к Другому можно определить как *диалог*. Таким образом, внелингвистическое измерение языка открывается в пространстве диалога.

Мы встречаемся здесь с разработанной М.М. Бахтиным идеей диалога, всю глубину и смелость которой нельзя оценить в полной мере, если не учитывать при этом всю степень ее разрыва с *рационалистической семантикой*, содержащей в себе то молчаливое допущение, что язык, в силу нейтральности своих знаков, должен давать по возможности ясную, незамутненную картину реальности. Удивительным образом полное разделение языка и реальности, достигшее теоретического совершенства в структурной лингвистике Соссюра, приводило к пониманию языка как безмолвной *картины реальности*, что особенно наглядно было продемонстрировано замыслом построения *идеального логического синтаксиса*, разработку которого Витгенштейн пытается осуществить в своем «Логико-философском трактате». Действительно, только не смешивающийся с реальностью язык способен быть ее идеальным зеркалом. Поэтому семантику Фреге и Гуссерля можно объединить под эгидой *референциальной парадигмы* языка, согласно которой значение (смысл) высказывания состоит исключительно в отношении к предмету, действительному или мыслимому. Коммуникативный момент речи не играет

¹⁵ «Язык взрывается, устремляясь к иному, чем он сам...; этот взрыв и есть говорение». Поль Рикёр, Там же.

при этом какой-то собственной, отличной от языка роли. Скорее, коммуникация мыслится здесь как *рефлексивное удвоение обозначающей функции языка*, когда отражение предметного положения дел в одном сознании транслируется при помощи лингвистических знаков в другое сознание. Психологизм, с которым неизбежно связано такое «удвоение», представляет собой смертельную опасность для феноменологии, отчего мы напрасно будем искать у Гуссерля хоть какую-то разработку темы коммуникации, которой попросту не находится места в рамках *трансцендентальной эгологии*¹⁶.

«Лингвистика» Бахтина также исходит из различия между предложением и высказыванием, которое, однако, оказывается полностью обратным тому, которое намечено у Фреге. Предложение, будучи крупной лингвистической единицей, представляет собой замкнутую совокупность значений, действительно способную быть картиной определенного аспекта реальности. Однако высказывание, по выражению самого Бахтина, есть «смысловое целое»¹⁷, целостность которого дана отнюдь не в завершенном перечне его элементов, поскольку, в отличие от предложения, высказывание обладает своеобразным интенциональным вектором, будучи направлено не на реальный или идеальный предмет, а на *другое высказывание*. Высказывание с самого начала интонирует другим высказыванием, в котором оно и находит свою *смысловую* завершенность. В отличие от предложения, высказывание никогда не завершено, и, тем самым, – целостно. Эта целостность высказывания есть целое языка, которое, как показал уже Платон, нельзя собрать из совокупности его частей. Целое языка высказывается в Речи, смыслом которой является ее направленность на Другого. Таким образом, Речь есть сопряженность двух или более высказываний, полифоническое единство которых (именуемое Бахтиным «многоголосием») образует *текст*, смысл которого является не совокупностью значащих – лексических и синтаксических – единиц, а скорее *интегралом различий* между ними: «Целое высказывания, говорит Бахтин, – уже не единица языка, а единица речевого общения, имеющая не значение, а смысл»¹⁸.

Таким образом, смысл не является у Бахтина идеальным составом предложения, как у Фреге, равно как и гуссерлевским *Sinngebung*, смыслонаделяющей деятельностью сознания. Предложение само по себе не

¹⁶ Даже в Пятом Картезианском размышлении, представляющем собой феноменологическую аналитику Другого, тема коммуникации полностью отсутствует.

¹⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1979, С.301

¹⁸ Бахтин М.М. Там же, С. 305

имеет смысла, каким бы ясным ни был его семантический состав. Предложение наделяется смыслом, только переходя из состояния Языка в измерение Речи, в котором оно, становясь высказыванием, интенционально, или, скорее – *интонационально*, обращено к другому высказыванию. С другой стороны, смысл – это вовсе не то, что сознание, осуществляя переход из «естественной установки» в установку феноменологическую, способно фиксировать как идеальный (интенциональный) предмет. Смысл вообще нельзя уловить в оппозиции «идеальное – реальное», в границах которой вращаются как логическая семантика Фреге, так и феноменология Гуссерля. Смысл не идеален, а *пограничен*. Другими словами, смысл имеется только *на границе*, разделяющей два высказывания, и, в то же время, сопрягающей их в смысловое целое. Поэтому мы можем сказать, что смысл выражен только различием, и никогда – тождеством¹⁹. «Отношение к смыслу – говорит Бахтин – всегда диалогично»²⁰. Поэтому диалог – это *хиазма*, когда горизонталь значений пересекается вертикалью смыслов; диалог есть не толерантный плюрализм «диалогизирующих» субъектов, а всегда *парадокс*, разрыв семантической ткани, когда в безмолвном пространстве языка начинает звучать речь, интонирующая разными голосами, когда сознание встречается с *другим* сознанием, а одно начало сталкивается с другим началом.

Тем самым, бахтинское понимание диалога провозглашает полную несводимость смысла к отношениям лингвистики, равно как и к отношениям логики. Смысл *диакритичен*, его «функция» заключается не в обозначении, а в *различении*. Смысл, по выражению самого Бахтина, обозначает *рубец между* высказываний²¹. Здесь, говорит Бахтин, «мы подходим к переднему краю философии языка, и вообще гуманитарного мышления, к целине»²². Отсюда и утверждаемый Бахтиным приоритет Речи над Языком, диалогичности над лингвистикой, высказывания над предложением²³. Так, лингвистика берет слово как замкнутую в себе семантическую единицу, которая, однако, представляет собой всего лишь идеальный объект науки о языке. В реальности речевого общения, образующего подлинную жизнь языка, не существует слова как чисто *семантической сущности*. Язык, согласно

¹⁹ Гениальной мыслью Соссюра является его утверждение, что в языке нет ничего, кроме различий. Целое языка есть, таким образом, *совокупность различий*. Такое целое – парадоксально, ибо оно не может быть получено путем «абстрагирования». Именно поэтому парадокс – разрыв – есть способ присутствия целого.

²⁰ Бахтин М.М. Там же, С. 300

²¹ Бахтин М.М. Там же, С. 298 В этом контексте можно вспомнить известные пастернаковские строчки: «Здесь прошелся загадки таинственный ноготь...»

²² Бахтин М.М. Там же, С.298

²³ «С точки зрения внелингвистических целей высказывания, все лингвистическое – только средство»: Бахтин М.М. Там же, С. 287

глубокому пониманию В. Гумбольдта, есть не *εἶδος*, а *ενέρεια*. Другими словами, язык – это не застывшая система оппозиций или отношений; напротив, он в каждый момент заново творит сам себя. Так, *слово существует лишь на границе другого слова*. Используя выражение Бахтина, можно сказать, что слово есть «смертная плоть смысла»²⁴. Иначе говоря, слово обретает бытие (т.е. становится именно *словом*, во всей полновесности своего звучания) именно в точке семантического разрыва, невидимой для теоретизирующего взгляда, рассматривающего язык как законченную совокупность сугубо лингвистических отношений. Подобным же образом, предложение как часть синтаксиса представляет собой результат логического гипостазирования, причем ровно в той мере, в какой сам синтаксис мыслится как логическая структура языка. Однако предложение *действительно* только как *речевой акт*. Вместе с тем, сам речевой акт (высказывание) не является простым озвучиванием содержащихся в предложении значений. Высказывание – это всегда разрыв мертвой спайки означающих с их означаемыми, когда высвобождаемая таким образом *энергия* языка устремляет язык за пределы самого себя, – к Другому, и прежде всего к Другому, чем он сам, т.е. к тому, что *не есть язык*.

Здесь мы можем видеть, что проблема отношения языка к так называемой «внеязыковой» реальности неразрешима на уровне сугубо лингвистического понимания языка. Язык как объект лингвистики ни в чем не нуждается, ничего не мыслит и ни о чем не говорит. Отношение языка к реальности никак не укладывается, поэтому, в «отношение референции», проиллюстрированной знаменитым «треугольником Огдена и Ричардса». Язык вообще *не отражает* и не описывает никакой, будто бы стоящей за ним реальности, поскольку о реальности можно только *говорить*. Вместе с тем, язык способен говорить о реальности только выходя за свои собственные границы, когда он перестает быть собственно языком. Проблема отношения языка и реальности как *двух сосуществующих сторон одного отношения* является, тем самым, изначально ложной. Реальность есть не *другое языку*, а *Другое, чем язык*. Иными словами, реальность есть нечто такое, с чем язык, оставаясь языком, никак не может быть соотнесен. Речевой акт является в этом смысле выходом за пределы языка как замкнутой в себе системы чисто семантических отношений. Речь, как *энергия языка*, есть *единство* высказывания и высказываемого.

Идея диалога не имеет, таким образом, ничего общего с популярной темой «диалога культур», или даже «мировоззрений», хотя такому

²⁴ Бахтин М.М. Там же, 98

превратному ее пониманию в немалой степени способствовал тот культурно-исторический материал, опираясь на который Бахтин развивает идею диалога как особого рода отношения, несводимого ни к лингвистическим формам, ни к отношениям логики. Тем самым, диалог не может быть отношением *между двумя субъектами*, будь то субъекты истории, культуры или даже мировоззрения, поскольку между субъектами вообще *ничего не происходит*. Диалог есть отношение не значений, которыми мы обычно обмениваемся в нашей повседневной «коммуникации», принимая их только в той мере, в какой они являются знаками нашей субъектной идентичности, а смысла, который, как уже было сказано, имеет место только там, где происходит разлом идентичности. Смысл есть отношение к Другому, в которое я могу вступить только ценой утраты своей собственной субъектности. Поэтому диалог не может быть сведен к размену идентичностями между «диалогизирующими» субъектами. Подобно тому, как текст, будучи артефактом культуры, образован множеством голосов, ни один из которых не может быть сведен к авторской позиции, так и культура *пронизана различиями*, совокупность которых не может быть синхронизирована таким образом, чтобы, в конечном счете, быть сведенной в самотождественную точку субъектности. Культура не является, поэтому, наличной данностью, неким субъектом, вступающим в «диалог» с *другой культурой*. Культура может существовать только *на собственной границе*, которая, в свою очередь, не является чем-то таким, что положено ей извне, как сугубо *внешняя* граница, подобно тому, как пространство, занимаемое одной вещью, ограничивается пространством другой. Граница, о которой мы говорим, не очерчивает культуру внешним контуром, отделяя ее от *другой культуры*, поскольку она является *внутренней* границей, или, другими словами – *различием*. Это различие нельзя свести к тождеству, поскольку оно является ничем иным, как разрывом тождества, т.е. явлением Другого. Культура изначально возможна, поэтому, только как *другая* культура, и лишь затем – как своя собственная. «Другое» – это не производный модус «Своего», который можно было бы образовать путем гипостазирования одного из предикатов, принадлежащих тому или иному субъекту. Напротив, Другое обладает абсолютным первенством перед Своим, которое, таким образом, всегда светит отраженным светом Другого. Это исходное различие, которым живет подлинная культура, Бахтин именует *внеаходимостью*²⁵.

²⁵ «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым,

Вненаходимость – это ключевой термин Бахтина, являющийся вместе с тем архимедовым рычагом, позволяющим не только преодолеть все культурно-исторические коннотации идеи диалога, но и неким образом оказаться *по ту сторону* самой идеи диалога, вступая тем самым в подлинный, продуктивный диалог с самим Бахтиным. Вненаходимость есть *предельная характеристика смысла*. Смысл смысла – это его нахождение «вне». Поэтому смысл не может быть *отличён от значения*, ибо в этом случае он застывает в субъектную идентичность, и, как свидетельствуют все попытки чисто семантического его определения, в конце концов, сливается со значением. Провести различие *между* смыслом и значением оказывается невозможно именно потому, что смысл есть *само различие*, само это «между». Смысл – это не то, что отлично от значения, а то, что *различает значения*, он является как бы неким *прочерком* между значениями. Различие смысла и значения принадлежит, поэтому, *иному различию*, нежели те онтоко-семантические различия, которыми мы оперируем в повседневном и научном мышлении. Смысл как отношение к Другому требует другого различия, и только в этом – другом – различии он может быть найден. Это именуемое «вненаходимостью» различие, посредством которого явлен смысл, и которое само есть смысл, лежит *прежде* всякого семантического различия.

Действительно, в основании различий, полагаемых нами между предметами или понятиями, находится определенная субъектная идентичность, именуемая *сущностью*. Поэтому эти различия, даже если они последовательны во времени, могут быть *извлечены из времени* и сведены в точку сущности, которая, как явствует из этимологии этого слова, характеризуется *устойчивым пребыванием во времени*²⁶. Поскольку сущность (субъект) обладает характером *вневременности*, то темпоральной характеристикой таких различий служит понятие *синхронии*, согласно которому последовательность различий во времени вся разом *присутствует в одном мгновении*. Синхрония является ведущим понятием структурной лингвистики Соссюра, определяющим его понимание языка. Действительно, язык как совокупность оппозиций существует как бы в одном мгновении, он всегда, в любой момент времени, один и то же²⁷. Вместе с тем, нельзя видеть

вырождается и умирает»: Бахтин М.М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества //Собрание сочинений, т. 1. М: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003, С. 282

²⁶ Греческое *ουσία*, означавшее «недвижимость», перешло из обиходного языка в философию именно потому, что стало обозначением постоянства (недвижимости) во времени.

²⁷ Клод Леви-Строс, отличая эволюцию познания от синхронии языка, говорит об этом так: «Какими бы ни были время и условия возникновения языка на лестнице живых существ, он родился мгновенно. Вещи не обладали способностью к постепенному самоозначению...Радикальное же изменение в области познания оказалось беспрецедентным, но оно шло медленно, постепенно. Иными словами, в тот момент, когда вся

в синхронии исключительно лингвистический тезаурус, поскольку именно здесь сосредоточено то *господство субъекта*, которым отмечена вся метафизика Нового времени. Местопребыванием новоевропейского субъекта является «настоящее», которое, будучи полнотой его присутствия, наделено метафизически привилегированным статусом. «Настоящее» субъекта есть метафизическая позиция его *всеприсутствия*. Тем самым, синхрония – это мир, стянутый в одну метафизическую точку, весь насквозь просматриваемый в одном единственном взгляде субъекта. Этот всевидящий взгляд субъекта есть не что иное, как *сознание*. Метафизику Нового времени, родившуюся вместе с картезианским полаганием сознания как субъекта, можно, поэтому, квалифицировать как «метафизику присутствия».

Таким образом, то первичное различие, именуемое смыслом, а также имеющееся до всякого семантического различия, находится за гранью метафизики присутствия и не может, поэтому, быть охвачено сознанием, *предметом* которого оно никогда не может стать. Смысл невозможно уловить в сеть идентичностей, сотканную из концептуальных матриц логического анализа. Поскольку это первичное различие должно быть принципиально *асинхронистично*, то оно является *Диахронией*, в том смысле, который придал этому понятию Э. Левинас²⁸. Мы можем, поэтому, сказать, что смысл не только пограничен; *смысл диахроничен*.

Разумеется, диахрония не имеет здесь никакого отношения к лингвистическому ее истолкованию как чисто коммуникативного аспекта языка. Синхрония как метафизическая установка Нового времени, одним из выражений которой является лингвистический структурализм Соссюра, вытесняет диахронию на периферию языка, принуждая видеть в ней лишь исторически изменчивые формы речи, общности которых, по замечанию самого Соссюра, носят частный и случайный характер. Лингвистика как строгая наука имеет дело исключительно с языком, а не с речью. Диахрония, в том значении, которое придает ей Левинас, не является флуктуациями речи, пробегающими по поверхности системы знаков, различающихся только своей позициональностью, и, следовательно, – тождественных самим себе. Подлинная диахрония не *поверх тождества*, комплементарным элементом которого она, тем самым, считается, а только там, где происходит разлом идентичности. Диахрония – это первенство Речи над Языком, Различия – над

Вселенная одним махом обрела значение, она от этого не стала более понятной, даже если истинно, что развитие языка должно было бы ускорить ритм развития познания» Цитируется по: Поль Рикёр. Конфликт интерпретаций, с. 398

²⁸ Рамки данной статьи не позволяют нам дать подробный анализ идей Левинаса.

Тождеством²⁹. Более того, диахрония – это хиазма, в том смысле, что каждый речевой акт является точкой пересечения двух «хронологий». Именно здесь вопрос различия смысла и значения, обсуждение которого привело нас к пониманию смысла как исходного различия, достигает своей предельной остроты.

Язык, взятый в аспекте синхронии, представляет собой совокупность знаков, каждый из которых, будучи единством означающего и означаемого, является значением. Вместе с тем, значение воплощает собой определенную идентичность, и в силу этого, оно *всегда под рукой*. Мы застаем значения всегда уже пригодными к использованию, как уже отлитые формы, готовые принять в себя эмотивное или интеллектуальное содержание. Поэтому значение существует в *модусе настоящего*; оно всегда – *здесь*, и никогда – только в прошлом или только в будущем. Прошлое (равно как и будущее) исключено из языка и перенесено в Речь, подверженную всем капризам и прихотям времени. Как уже было сказано, язык может предстать в виде *объекта* теоретической рефлексии только в случае исключения из него диахронии. Значение, как неизменный элемент языка, *присутствует*, т.е. оно *налично* в любой *настоящий* момент времени. Поскольку же смысл является исходным различием, данным до всякого тождества и полагаемого этим тождеством различия, то смысл – это не *присутствие*, не *наличность*, и, следовательно, смысл *не присутствует в настоящем*. «Отсюда – говорит Левинас – диахрония, сводящая субъект с ума и направляющая трансценденцию»³⁰. Трансценденция здесь, это не будущее, как один из темпоральных «экстазов» субъекта, а скорее прошлое, которое *никогда не было настоящим*³¹. Это прошлое *сводит субъект с ума*, и является, тем самым, выходом за границы метафизики присутствия, в плену которой находится и диалогизм Бахтина, как один из интегральных компонентов гуманитарного мышления XX века.

Строго говоря, у Бахтина нет Другого, а есть только *другие*, причем в этом полифоническом *многоголосии* ни один голос не может иметь перевеса перед прочими, что обернулось бы разрушением полифонии. Однако именно поэтому диалог оказывается лишен *этического измерения*, которое есть только там, где выстраивается отношение именно к Другому. Вот почему

²⁹ «Эта диахрония времени не содержится в длительности интервала, так что представление не могло бы его охватить. Она является разделением идентичности, так что тождество (le même) не соединяется с самим собой». Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 2008, P.88

³⁰ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2010, P. 285

³¹ Можно было бы отдельно показать, что темпоральный экстаз будущего подразумевает определенную субъектную идентичность. Поэтому Клод Романо прав в своей критике хайдеггеровского *Dasein* как реликта картезианской субъективности (См. Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, 1998)

диалогизм Бахтина с такой легкостью соскальзывает в превратное понимание диалога как обмена речевыми актами между диалогизирующими субъектами, оборачиваясь, в конечном счете, *идеологией* «диалога культур», этическая бессодержательность которой прикрыта апелляцией к «гуманистическим ценностям». Однако этика, понятая не как свод нормативных правил, до которых она сохлась в Новое время, а как отношение к Другому, характеризуется излюбленным левинасовским термином, – *близость* (*la proximité*), означающим упразднение дистанции между мной и Другим, не опосредуемой более никаким логосом, в результате чего отношение к Другому не является более *диа-логом*. Здесь Другой – это *Ближний*, в отношении к которому состоит моя собственная *незаместимость*, тот Другой, ответом которому является *только мой*, и никакой другой голос. Эта ситуация выражается фигурой *диастаза*, как стояния *лицом к лицу* перед Другим когда мой – и только мой! – ответ Другому оказывается моей полной и безусловной ответственностью перед ним. Отсутствие в бахтинском диалогизме этического измерения объясняется, таким образом, тем, что Другой так и не становится там Ближним, рассыпаясь, в конечном итоге, в множественность абсолютно равноправных и равноудаленных «других»³². Карнавал, упраздняющий «верх и «низ» как абсолютные инстанции, является, поэтому, как завершением, так и внутренним поражением бахтинского диалогизма.

Диахрония языка есть *анахроничность* смысла, являющегося тем прошлым, которое никогда не было настоящим, чье присутствие в настоящем выражается *следом* его отсутствия³³. Таким образом, мы можем сказать, что *значение* есть *след смысла*³⁴. Общий вывод, который мы можем из этого сделать, заключается в том, что *различение значения и смысла оказывается, заведомо невозможным в рамках метафизики Нового времени, в силу присущей ей синхронии сознания, заданной декартовским Ego cogito*. Вместе с тем, эта анахроничность смысла есть *анархичность начала*, на котором покоится все здание метафизики присутствия. Сведенный диахронией с ума субъект есть отныне субъект этического отношения, т.е. субъект уже не в

³² Трудности, с которыми сталкивается Бахтин при истолковании религиозного отношения, хорошо показаны в книге Л.М. Баткина «Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания». М. РГГУ, 2000

³³ «Эту манеру потрясать настоящее, прочерчивая борозды ясности и очевидности и не позволяя захватить себя со стороны *ἀρχή* сознания, мы назвали следом. Близость является безначальным отношением к единичности, не опосредуемым никаким принципом, никакой идеальностью». Emmanuel Levinas. *Autrement qu'être*, P. 158.

³⁴ «В этом предшествовании ожидающие и самодостаточные значения несут на себе след, который они тотчас оспаривают и стирают». Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, P. 296

метафизическом, а в аутентично этическом своем смысле³⁵. Другими словами, субъект перестает быть *сознанием как субъектом*, т.е. сознанием как всевидящим глазом, полностью совпадающим с собой как со своим собственным объектом. Отныне сознание не совпадает с собой, т.е. *хронически – хронологически – опаздывает к самому себе*. Эта неустранимая ретардация сознания есть *событие*, феноменологическое описание которого требует совсем иной феноменологии, нежели классическая феноменология Гуссерля.

³⁵ Левинас имеет возможность использовать значение *подвластности*, имеющееся во французском слове *sujet* – субъект.