

в формировании не только образа отдельной группы, но и в создании целых культурных пластов в современном обществе.

ОБРАЩЕНИЕ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ В КРИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЖАКА ДЕРРИДА

К. В. Мезенина

Метафизика для философской мысли представляет собой некую неустранимую неразрешимость. Ставится ли вопрос о ее определенности, обосновании или о ее возможности как таковой, она, по сути дела, до сих пор есть «обозначение принципиального философского затруднения»⁴³³. Тем более интересным представляется рассмотрение возможности преодоления метафизики в феноменологии сквозь призму толкования феноменологического текста французским философом Жаком Деррида.

Феноменология подвергает критике метафизику с тем, чтобы восстановить ее интенцию в своей изначальности, лишить ее основополагающие понятия груза «невидимой седиментации». Феноменология видится как метод возвращения к истокам философского вопрошания, иного взгляда на мир, позволяющего реальности явить себя в опыте, еще не нагруженном теоретическими наслоениями. Она предлагает путь некоей очистительной критики метафизических понятий с тем, чтобы выявить очевидности в качестве основы науки как таковой. Конечно, с одной стороны, можно продолжать размышлять, оставаясь в рамках традиционной метафизики, метафизики сущностей, которая предстает как некая застывшая конструкция абстрактных сущностей над или вне мира физических явлений. Ничто временное, изменчивое ей не постигается. В этой абстрагирующей надстройке мышление находит себе приют и утешение, но лишь до времени. С другой стороны, правомерно обратиться к метафизике трансцендентальной, которая стремится выйти за пределы действительно сущего к предельным основаниям этого сущего. Речь в данном случае идет о метафизике смыслов, которая как раз-таки вовлекает в поле своих исследований вопросы, связанные с историчностью человеческого существования, с деятельностью сознания. По сути дела, речь идет о стремлении преодолеть традиционную метафизику прежде всего в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Преодоление, повторюсь, в смысле стремления восстановить подлинную, первую философию (*philosophia prote*), в которую он продолжал верить. В «Картезианских размышлениях», подводя итоги, Гуссерль вновь обращает внимание на несовпадение метафизики в традиционном смысле слова и подлинной

⁴³³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С. 4.

метафизики, к которой стремится феноменология: «Эти результаты будут метафизическими, если верно, что так следует называть последние результаты познания бытия. Однако здесь речь менее всего идет о метафизике в обычном смысле, об исторически выродившейся метафизике, ни коим образом не соответствующей тому смыслу, в котором метафизика была изначально учреждена как первая философия. Чисто интуитивный, конкретный и притом аподиктический способ доказательства, используемый в феноменологии, исключает любые метафизические авантюры, любые спекулятивные излишества»⁴³⁴.

В своей интенции феноменологическое исследование стремится к «чистому» сознанию как к особому региону бытия. Поскольку именно сознание конституирует смыслы. По существу, феноменологию можно рассматривать как анализ смыслов. В то же время, она обращает нас к «данному», «к самим вещам». Говорить «данное, ничего кроме данного», отвергать конструкции, отсылающие к спекулятивным размышлениям, выходящие за рамки опыта, но равным образом и те, которые искажают и ослабляют опыт – в этом и заключается метод преодоления метафизики, предложенный феноменологией.

Однако, осуществляя деконструкцию спекулятивных трансцендентных сущностей, сводя их к имманентности чувственного, то есть предлагая сложную, многослойную форму осмысления опыта, ведущую, по сути, к онтологизации трансцендентального субъекта, феноменология тем самым вновь встраивается к критикуемую ею же метафизику. Феноменология, по словам Деррида, оказывается заключенной за «стеной представления» в той мере, в какой она удерживает принцип субъекта. Субъекта как нечто, сохраняющее тождество в присутствии, позволяющее ему претерпевать любые изменения. С точки зрения Деррида, феноменологию следует радикализовать с тем, чтобы спасти теперь уже ее интенцию. Последнюю можно обозначить как поиск и подведение объективных оснований для субъективных очевидностей, следуя ведущему принципу феноменологической работы, согласно которому «всякая первичная данность интуиции является источником полномочия 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»⁴³⁵. Эту интенцию можно осуществить, освободив от того, что «еще удерживает ее в границах метафизики», метафизики присутствия. В данном

⁴³⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. § 60.

⁴³⁵ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 84.

случае, речь идет о том, чтобы, вслед за Деррида, попытаться показать, что эта захваченность феноменологии властью присутствия дает о себе знать уже в первом из «Логических исследований» Гуссерля.

В этой связи правомерно обратиться к размышлениям Деррида в одной из его ранних работ «Голос и феномен» (1967). В эссе французский философ критически рассматривает феноменологический проект, исходя из первого из «Логических Исследований» Гуссерля (Выражение и значение), то есть отталкиваясь от анализа знака и языка.

Отправным пунктом служит проблематика генезиса идеальных объектов, а точнее вопрос познания идеальных объектов. По сути дела, в чем заключается основной упрек Гуссерля в отношении критикуемой им, «выродившейся» метафизики? Как отмечает Деррида: «это всегда слепота к подлинной форме идеальности, к той, которая есть, которая может бесконечно повторяться в идентичности своего присутствия, так как сам факт, что она не существует, нереален или ирреален»⁴³⁶. То есть нивелирование того, благодаря чему мы вообще можем говорить о нозме, об интеллигибельном объекте. Такой предельной формой у Гуссерля предстает живое настоящее. Оно аккумулирует в себе представления о сознании как, с одной стороны, непрерывном потоке переживаний, а с другой стороны, как чистом Я, чистом самоотношении. Живое настоящее, понимаемое как присутствие, делает возможным выявление, обнаружение идеальности, «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 зависит от возможности актов повторения. Она конституируется этой возможностью»⁴³⁷. Коротко говоря, живое настоящее есть неизменная форма, которая задает условия для обнаружения идеальных объектов, оно есть «предельная форма идеальности, идеальность идеальности, та, в которой в конечном счете можно предвосхитить или припомнить все повторения, <...> самоприсутствие трансцендентальной жизни»⁴³⁸ (курсив мой – К. М.). Последнее есть далее не поддающееся редукции, «точка-источник», чистая очевидность, основа «принципа всех принципов» и то, чья изначальность ставится под вопрос Деррида.

Прежде, чем обратиться к интересующей нас стратегии Деррида, зададим необходимый контекст. В «Логических исследованиях» Гуссерль отталкивается от того, что выделяет два значения, присущие термину «знак», а именно указание (оповещение) и выражение. «Каждый знак есть знак для чего-либо, однако не каждый имеет некоторое “значение”, некоторый “смысл”,

⁴³⁶ Там же. С. 14–15.

⁴³⁷ Там же. С. 72–73.

⁴³⁸ Там же. С. 15.

который “выражен” посредством знака»⁴³⁹. Заметим, что в отличие от Г. Фреге, Гуссерль не различает значение (*Bedeutung*) и смысл (*Sinn*), хотя, определенное рассогласование между терминами заключается в том, что значение относится к сфере вербального выражения, а смысл охватывает всю ноэтическую сферу, то есть весь пред-выразительный слой. Под значением в данном случае понимается то, что тот или иной дискурс желает выразить, то, что он содержит в себе. В таком случае, указательные знаки, по мысли Гуссерля, бессмысленны, лишены какого-либо значения, так как они лишь отсылают к тому, оповещают о том, что сами по себе в себе не содержат. В принципе, в значении указания знак манифестирует свою структуру замещения, в которой знак всегда замещает собой нечто отсутствующее здесь и сейчас. Знак как след неприсутствия. В свою очередь, выражение в отличие от указания есть «знак, наполненный значением». За ним Гуссерль закрепляет устойчивую связь с возможностью разговорного языка, речи. Выражение суть лингвистический знак. Несмотря на то, что язык является собой сложную систему, в которой подчас сложно четко различить знаки в значении исключительно указания или выражения, Гуссерль закрепляет всю языковую сферу именно за выражением, стремясь «вынести за скобки» любые следы указания в выражении. Философ признает тем не менее, что «придание значения (*das Bedeuten*) – в коммуникативной речи – каждый раз переплетено с некоторым отношением оповещения»⁴⁴⁰. То есть фактически выражение в любой момент может быть подхвачено указательным процессом, но феноменологически, *de jure* должна быть, настаивает Гуссерль, возможность сущностного разграничения между этими терминами. В этой связи следует отметить, что указание и выражения различаются, скорее, функционально. В этом смысле один и тот же феномен может быть схвачен как указание, и тогда он встраивается в структурную цепь замещений и отсылок. Но равным образом он может быть «оживлен» интенциональным опытом и действовать в сфере выражения. Правомерно задаться вопросом, почему Гуссерль придает столь важное значение разграничению между указанием и выражением? Дело заключается в том, что для него принципиально важно выявить возможность феноменологического разделения между указанием и выражением и «схватить выразительную и логическую чистоту значения как возможность логоса»⁴⁴¹, чтобы описать таким образом возможность

⁴³⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 35.

⁴⁴⁰ Там же.

⁴⁴¹ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 33.

вынесения, перенесения смысла из пред-выразительной сферы во вне, в мир и доведения его до всеобщности понятия.

Итак, речь идет о разделении указания и выражения. Деррида работает с этой же оппозицией, но если Гуссерль осуществляет последовательную дескрипцию выразительной сферы, чтобы прийти к чистому выразительному знаку, который мог бы принять на себя и проявить изначальный, пред-выразительный смысл, проявить его в мире, то Деррида, напротив, видит переплетенность, спутанность до неразличимости выражения и указания. По мысли Деррида, выражение в своей изначальности уже несет на себе след знака, и в таком случае не представляется более возможным говорить об изначальной чистоте интенции, о чистом самоотношении как таковом. Иными словами, тезис французского философа можно сформулировать следующим образом: вначале – знак.

Размышления Гуссерля неявным образом основываются на предполагаемом, нерасторжимом единстве разума (читай – сознания) и речи. Точнее, это единство и не ставится под вопрос. Деррида, в свою очередь, обращает внимание на приоритет голоса и фонетического письма на всем протяжении истории западной мысли. «То, что привилегия присутствия как сознания может быть установлена – то есть исторически конституирована и демонстрирована – только силой превосходства голоса, является трюизмом, который никогда не занимал переднего края феноменологической сцены»⁴⁴². Для Гуссерля речь возможна только в соприкосновении со смыслом. Он полагает, что какой-либо «артикулированный звуковой комплекс (или буквы на бумаге) становится высказанным словом, речью лишь вследствие того, что говорящий создает его в намерении “высказаться о чем-то”»⁴⁴³. То есть речь становится речью, когда говорящий наделяет этот, по сути дела, «мертвый» комплекс смыслом посредством смыслопридающих актов и хочет сообщить этот смысл слушающему. Сообщает он его, за неимением иного, посредством знака, доступ к которому возможен только через язык. Но в этом сообщении смысла, выражении смысла в языке, знак может быть неверно истолкован, вследствие чего искажается и смысл. То есть смысл подвергается опасности, будучи подхвачен знаком. Именно поэтому Гуссерль и стремится вывести все внешнее, затемняющее, искажающее из сферы выражения и дойти в этом редуцирующем движении до чистого выражения. Последнее становится единственно возможным в «одиночестве ментальной жизни», в молчаливом разговоре сознания с самим собой, когда еще ничто внешнее не внесло свою лепту в чистоту самоотношения.

⁴⁴² Там же. С. 27.

⁴⁴³ Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 43.

Деррида полагает, что намерение Гуссерля заключается в том, чтобы показать некую бесполезность существования знака в отношении сознания с самим собой. «Гуссерль не просто намерен указать указание из «одинокой ментальной жизни». Он будет рассматривать язык вообще, элемент логоса в самой его выразительной форме как вторичное событие, которое дополняет первичный и пред-выразительный слой смысла. Сам выразительный язык стал бы чем-то дополнительным к абсолютному безмолвию самоотношения»⁴⁴⁴. Здесь обращает на себя внимание метафора слоя, которая в некоторых рассуждениях Гуссерля то превалирует в его стремлении выявить феноменологически строгое разграничение между указанием и выражением, то уступает место метафоре переплетенности, спутанности (*Verflechtung*), которая не скрывает фактической переплетенности указания и выражения. «Соблазнительно было бы сказать, — пишет Деррида, — что это разделение [между указанием и выражением], которое определяет само место феноменологии, не предшествует вопросу о языке, не вводит его в себя <...>; оно раскрывается только в и через возможность языка»⁴⁴⁵. Итак, чистое выражение видится Гуссерлю в качестве «непродуктивного» посредника, который принимает на себя, отражает пред-выразительный слой смысла. Единственная его «продуктивность» состоит в том, чтобы «приводить смысл в концептуальную и универсальную форму»⁴⁴⁶. Выражение суть форма, которая присоединяет смысл к концепту. Помимо этой непродуктивности, точнее даже репродуктивности, слой чистого, логического выражения должен также быть некой зеркальной средой, дабы отразить смысл, ничего к нему не прибавив и не убавив. Таким элементом сферы чистого выражения, согласно Деррида, выступает голос. Безусловно, речь идет о лингвистическом голосе, о голосе в одиноко звучащей речи. «Когда я говорю, то к феноменологической сущности этой операции принадлежит то, что я себя слышу в то же самое время, когда я говорю»⁴⁴⁷. Голос обнаруживает свое присутствие в момент обращения сознания к самому себе, голос появляется как со-знание, точнее голос и есть сознание.

Таким образом, присутствие знака, слова находится в корне самого самосознания. Поэтому для Деррида становится невозможным более предполагать, что знак начинает действовать только после интуиции смысла, то есть, что смысл является вначале изначальным, молчаливым и присутствующему сознанию, чтобы

⁴⁴⁴ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 48.

⁴⁴⁵ Там же. С. 34.

⁴⁴⁶ Там же. С. 100.

⁴⁴⁷ Там же. С. 103.

потом быть встроенным в цепь знаков. Сознание как чистое самоотношение присутствует только когда совершается переход через знак, след, когда оно опосредовано знаком. Поэтому отмечая, что никакое сознание невозможно без голоса, Деррида выявляет и не изначальную чистоту сознания, «подвешивая» тем самым основной принцип феноменологической работы.

**ПРОБЛЕМЫ И ИЗМЕНЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ЛИЦОМ К ЛИЦУ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СЕБЯ ДРУГИМ
В ЭПОХУ ВИРТУАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ
(В ПРОДОЛЖЕНИЕ ДРАМАТУРГИЧЕСКОГО ПОДХОДА
ЭРВИНГА ГОФМАНА)
Н. А. Миронов**

Для начала мне кажется сообразным рассмотреть основные положения работы Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» и выразить, почему именно они применимы к взаимодействиям в виртуальных социальных сетях (далее – социальных сетях), а затем прояснить как именно трансформировались такие повседневные практики, как взаимодействие лицом-к-лицу и представление себя для других.

В рамках данной концепции взаимодействие лицом-к-лицу понимается помимо всего прочего, как взаимообмен впечатлениями между участниками этого взаимодействия. Целью такого взаимообмена является определение характера и наиболее возможного развития ситуации для каждого из участников взаимодействия, поскольку каждый из них заинтересован в том, чтобы ситуация всегда оставалась под контролем. Категория впечатления, в данном случае, развивается из чисто феноменологического ее понимания. То есть физическое присутствие лицом к лицу как минимум двух людей, говорит о том, что каждый из них воспринимает определенный комплекс ощущений, исходящий от конкретного другого (или других), который формирует представление конкретного другого и при этом аналогичным образом предстает перед этим конкретным другим. В повседневной жизни мы обычно говорим «производит впечатление». Из этого физического отношения вырастают отношения социальные: наблюдая друг друга, каждый из взаимодействующих находится в процессе идентификации, понимаемого как «процесс квалификации личности с помощью социально сконструированных категорий»⁴⁴⁸. Таким образом, каждый старается заполучить информацию о другом, чтобы знать, как именно

⁴⁴⁸ Трубина Е. Г. Идентичность персональная // Современный философский словарь / ред. Т. Х. Керимов. М.: Академический проект, 2004. С. 254.