

Проблема соотношения тотальности языка и возможности свободы.

Проблема, которой посвящена наша работа – это проблема соотношения тотальности языка, его всеохватности и всепроникновенности, с одной стороны, и возможности человеческой свободы - с другой. В работе мы попытаемся показать, как существует представление о языке как о некоторой тотальности, а затем рассмотреть те способы, которыми философы пытаются от этой тотальности скрыться, сконструировав модель существования свободы в этом тотальном языке. Следует также заранее оговориться, что из всего множества авторов, размышлявших на эти темы, мы выделяем для своего рассмотрения двух – Хайдеггера и Деррида. Этот выбор обусловлен тем, что, на наш взгляд, именно в этой линии современной философии происходит разрешение проблемы соотношения в языке свободы и тотальности.

Перед тем как приступить к исследованию, следует сказать о том, что, собственно, подразумевается под тотальностью. Под тотальностью мы понимаем такое единство, различия в котором существуют только как разные стороны (разные аспекты или разные фазы) одного целого. Тотальность как нивелирование различий четко проговаривает Деррида. Для него свободная мысль – это «мысль, которая желает без всякой помощи со стороны филологии, простым доверием к непосредственной, но в тоже время и сокрытой наготы опыта освободиться от греческого господства Того же и Единого (а это – другие имена для света бытия и феномена) как подавления, не похожего, конечно, на ни на какое иное, подавления онтологического или трансцендентального, оказывающееся, тем не менее, началом или алиби всякого мирского подавления и угнетения».¹ Под именем «Того же и Единого» здесь подразумеваются прежде всего всяческие субстанциональности, универсальные основания, выражением или «развитием» которых пытаются объяснить множество различий, а, по существу, это значит свести различия к этому единому основанию.

В этом смысле тотальность следует отличать, во-первых, от единства, как единичности. Единство в смысле единичности есть указание на существование уникального и однородного, единства, в котором нет различий. Тотальность же, наоборот, не однородна, она существует как единое основание, проявляющееся в различиях. Во-вторых, тотальность отличается также и от целостности. Целостность «сама полагает себе границы», целостность всегда есть единство некоторой области, конституирующее себя именно для нее. Тотальность же, наоборот, «не

знает» собственных пределов, тотальность претендует на универсальность и всеохватность собственного единства.

Эта всеохватность языка ярче и «очевиднее» всего проявляется в том простом наблюдении, что человек есть как человек, только если он говорит. Вот как отсылает к этому Хайдеггер в начале «Пути к языку»: «Замысел пути к языку сплетается с говорением, которое как раз должно было бы вычленить язык, чтобы представить его как язык и высказать представленное; это лишний раз свидетельствует о том, что язык вплел нас в говорение».² Хотя автор описывает не просто говорение, но попытку говорить о языке, невозможность выйти из языка здесь становится наиболее яркой, даже «болезненной». Нельзя говорить и мыслить о языке вне языка, а значит, язык никогда не станет таким объектом, который возможно «поймать» и описать. Язык всегда остается неразрывно связан с исследователем, который может помыслить и проговорить только то, что «разрешает» ему язык. Но даже не это является для нас главным в этой цитате, наиболее важным для нас остается то указание, что мы не можем обнаружить границ языка. Язык не «вычленяется» в своей законченности, но оказывается универсальным, и в этом смысле он не может быть назван просто целостностью, но он должен быть помыслен в качестве тотальности.

Прежде чем признать тотальность языка, нам следует, однако, не только показать его всеохватность, но показать, что он есть такое единство, которое сводит различия только лишь к собственным сторонам. Для этого давайте обратимся к тому разбору, который осуществляет Хайдеггер в «Пути к языку». Его позиция достаточно антиномична, и сначала, кажется, наличие единства отрицается: «В области язык открывается многосложность элементов и взаимосвязей. Они подверглись учету, но не были приведены в связь ... Подобный учет всегда ведется в расчете на приведение взаимоприналежащих элементов к единству, однако не способен вывести это единство на свет».³ Заметим, однако, что хотя элементы и взаимосвязи не были приведены в связь, их единство подразумевается, именно оно является конечной целью. Здесь утверждается именно отсутствие единства в наличности, отсутствие единства как некоторого нечто. Единство языка представляется Хайдеггеру как единство «замысла», действие по приведению к единству. Этот ход мысли будет нам весьма полезным дальше, когда нашей целью будет показать, каким образом Хайдеггер делает попытку показать возможность свободы, несмотря на кажущуюся тотальность языка. Пока же давайте обратим внимание, в первую очередь, на указания тотальности языка, а они осуществляются Хайдеггером далее: «Назовем искомое единство области языка разбиением ... Разбиение есть собрание черт той разметки, которая прочерчивает разомкнутое, открытое пространство языка. Разбиение – это рисунок области языка, строение того показывания, внутри которого, исходя из того, о чем речь, размечены места говорящих и их речи, сказанного и его несказанного».⁴ С одной стороны, здесь автор сам называет разбиение искомым единством области языка, но можем ли мы за этим увидеть единство тотальности? Нельзя ли трактовать разбиение как «давание места» различиям, выведение их в открытое пространство? Для того, чтобы более точно определиться со смыслом этого высказывания, давайте вспомним о метафоре сада, которую применяет Хайдеггер, вводя сам термин «разбиение».

Уже в самой пространственной метафоре различия признаются существующими, но обретают статус разных сторон одного, единого. Так, разбиение есть «строение показывания», «собрание черт разметки», в которой размечены места говорящих, размечены различия. Единство языка является не в высказывании единой мысли или чего-то в этом духе, но в объединении различий, различных голосов, в одном пространстве речи. А это кажется нам вполне достаточным основанием для того, чтобы утверждать тотальность языка.

Позиция Хайдеггера значительно дополняется Деррида. Деррида особенно интересен нам еще и потому, что его критика позиции Хайдеггера строится как критика «теоретического» отношения. Деррида делает попытку, и, на наш взгляд, успешную, показать тотальность языка в моменте отношения Я и Другого. Теоретическое отношение он критикует за то, что оно исходит из «единого света» разума, а значит, игнорирует различие. Собственно речь и язык становятся единством и тотальностью в тот момент, когда «забывают» о непреодолимой пропасти различия Я и Другого. Язык не в состоянии вместить различия: «Итак, то, что ускользает от понятия как власти – это не существование вообще, а существование другого. И первая причина этого состоит в том, что, несмотря на многочисленные иллюзии, нет никакого понятия другого».⁵

Таким образом, мы видим, что язык предопределен игнорировать различия, сводить их к фазам одного существования и т.п. Это «забвение другого» происходит и порождается самим устройством языка и сознания: «Понятие предполагает предвидение, горизонт, в котором инаковость смягчается в своем предугадывании, позволении себя предусмотреть. Бесконечно-другой не связывается в понятии, не мыслится исходя из горизонта, всегда остающегося горизонтом того же самого, исходным единством, в котором все непредвиденности и неожиданности всегда уже приняты пониманием, всегда уже признаны».⁶

Тотальность языка - как наличие единого горизонта, всеобщего основания, задающего все множество различий. Более того, зная который можно навсегда принять, объяснить и предсказать (а, по сути, значит уничтожить) все различное и новое. Тотальность языка и тотальность сознания сливаются, и обе это тотальности созданы принципиальной невозможностью мыслить другого, мышление и речь всегда о тождественном, «о себе», «несмотря на многочисленные иллюзии, нет никакого понятия другого». Это также добавляет и новую черту в мысль Деррида – язык не может не претендовать на всеобщность и всеохватность. В языке принимаются все непредвиденности и неожиданности, он не может оставить места ни одному различию. Тотальность языка, по мысли Деррида, таким образом, конструируется полностью как сведение различий к единому основанию и как претензия этого основания на всеобщность и универсальность.

Здесь можно было бы возразить, что тотальность язык и обретает только в теории, что возможно создание языка ненасилия. «... Язык ненасилия был бы в пределе языком чистого призыва, чистого обожания, оглашающим одни только собственные имена, дабы обратиться к другому, остающемуся в далеке. Такой язык на самом деле был бы, как того явно желает Левинас, очищен от всякой риторики, то есть, если, не делая никаких натяжек, вспомнить первичный смысл этого слова,

от всякого глагола. Но можно ли назвать языком такой язык? Возможен ли вообще язык, очищенный от всякой риторики? ...Наконец если мы даже остаемся внутри построений Левинаса, можно спросить, что принесет другому язык без фразы, язык, который ничего не говорит?»⁷ Иными словами, язык был бы ненасилием, если бы не был бы языком, он не уничтожил бы другого, если бы не желал говорить о нем и с ним.

Что же мы получаем? Язык имеет характер тотальности по той причине, что сводит различие (будь это различия вещей или различия людей) к различию сторон некоторого первоначального единства, претендующего на всеобщность и всеохватность. И сейчас, если мы признаем, что язык – это вся совокупность возможных, будь то произнесенных или произносимых мыслей, предложений, речей; нам с необходимостью придется признать, что язык – это также величайшая тотальность, полностью определяющая человеческое существование и пресекающая возможность любой свободы. Нам пришлось бы назвать язык тем Единым, в котором прописано и которым предугадано все. И здесь нам стоит вспомнить тот ход Хайдеггера, о котором мы говорили выше. Отождествляя язык с простой совокупностью всей возможной речи, называя его сущим, мы загоняем себя в весьма неприятную ситуацию абсолютной предопределенности. Не правильнее ли считать язык деятельностью? Тогда, утверждая отсутствие языка в наличном существовании, не освободим ли мы себя и различие от тотального подчинения Единому?

Теперь же давайте вернемся к подробному рассмотрению этого хода. Осуществляя его, Хайдеггер ссылается на позицию Вильгельма фон Гумбольдта. Гумбольдт говорит о языке следующим образом: «А именно он есть вечно обновляющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук выражением мысли. Непосредственно и в строгом смысле это есть определение конкретной речи; но ведь в подлинном и существенном смысле лишь всю совокупность этой речи и можно считать языком.» И далее «Язык следует рассматривать не столько как мертвое порожденное, но гораздо более как некое порождение...»⁸ Собственно, именно в таком понимании мы уходим от представления о тотальности языка. Язык – это деятельность, энергия, порождающая все многообразие возможных мыслей и речи, но язык – это еще не само это многообразие. Точнее, этого многообразия и нет, есть собственно деятельность, делающая возможным его осуществление. Проблема тотальности языка снимается в утверждении об его отсутствии, отсутствии среди сущего. Язык не есть предмет или мысль, но язык – деятельность по порождению мыслей. Именно здесь впервые видится родство языка и бытия, именно отсюда, наверное, рождается метафора языка как дома бытия.

Таким образом, выключая язык из множества сущего, мы можем не считать его более тотальным порядком, Единством. Происходит, однако, следующий поворот проблемы: осмысляясь как деятельность, язык может быть помыслен теперь как насилие, не тотальность, но тотализация, а значит, его противостояние свободе не снято. Самое же главное заключается в том, что язык пока еще представляется таким насилием, само противостояние которому есть проблема. Здесь, если мы все

еще следуем целям, заявленным в начале работы, для нас становится необходимым обрисовать возможности такого противостояния.

Сначала давайте рассмотрим тот путь, которым предлагает нам следовать Деррида, называя его «экономией насилия». Сущность этого пути в том, чтобы признать существование речи (а значит, и существование в речи – то есть вообще любое существование) насилием, тотализацией, но насилием меньшим, чем насилие несуществования и ничто. «Речь, следовательно, если она изначально насильственна, может лишь *применять насилие по отношению к самой себе*, отрицать себя, чтобы утверждаться, никогда не получая возможность, оставаясь речью, полностью присвоить эту негативность. *Не имея никакого права* сделать это, поскольку, если бы она это все-таки сделала, горизонт мира исчез бы в ночи (то есть в наихудшем насилии как до-насилии). Эта вторая война, существуя как собственное признание, является наименьшим возможным насилием, единственным способом подавить худшее насилие, насилие первичного и до-логического молчания, невообразимой ночи, которая не могла бы быть даже противоположностью дня, абсолютное насилие, которое не было бы противоположностью ненасилия: ничто или бессмыслицу».⁹ В ничто нет никого, чья была бы это свобода, ведь что-то - это всегда тождественное Существование – это всегда существование тождественного, такого тождественного, которое не может представить, допустить существование другого, а значит, любое существование есть само по себе насилие. Речь является насилием, но насилием необходимым для собственного существования, необходимым для возможности спросить о свободе. Таким образом, мы можем говорить о том, что насилие языка становится допустимым и оправданным в том случае, если оно направлено на утверждение, удержание собственного существования. Здесь и сам термин «экономия» получает значение не выбора из двух зол, но смысла заботы «о доме» и о «собственном», о собственной самоидентичности как залоге собственного существования. Тут, однако, возникает вопрос о том, как мы можем определить тот предел, на котором моя самоидентичность и тотальность перестает быть только сохранением моего существования, но становится уже и излишним подавлением другого. А есть ли вообще этот предел, не остается ли тогда насилие самоидентичности произволом, ничем и никем необоснованным? И, наконец, если мы видим пока только необходимое насилие, то где, собственно говоря, свобода?

Позиция Деррида требует развития, и наброски этого развития в ней уже просматриваются. Осмысляя ситуацию существования в необходимом тождестве и тотальности речи, Деррида задает очень важный для нас вопрос: «... почему существенная, несводимая, абсолютно общая и ничем не обусловленная форма выхода к другому – это все та же форма эго? ... Иначе говоря – почему конечность?».¹⁰ На этот вопрос, остающийся, кажется, для Деррида риторическим, хотелось бы ответить, что для того и конечность, чтобы стала возможной свобода. Насилие языка было бы непреодолимым в том случае если бы исходило от Бога, Субстанции, Бытия, иными словами, от бесконечного. Не величие, но «немоть» человека здесь как раз и помогает ему сохранить возможность свободы. Конечность значит, что никогда нельзя завершить притязания языка или «самоидентичного

эго» на тотальность, на полную всеохватность. Свобода здесь неожиданно становится похожей не «осознанную необходимость», на осознание конечности своего существования, осознание того, что свобода всегда до или после речи-существования. Свобода возможна только как ожидание конца или готовность к началу существования конечного сущего. Свобода возможна только как готовность потерять ее саму в существовании, в существовании чем-то, в тождестве и тотальной определенности. Свобода здесь видится также еще и в модусе вечного, непредставимого, неуловимого перехода от одного существования к другому, от старого к новому.

Говоря о выводах, к которым можно было прийти в конце нашей работы, следует отметить, прежде всего, два момента. Во-первых, мы не можем не утверждать тотальности языка, его притязаний на всеохватность и сведения в нем различий к единому основанию, называя его единством разбивки или самоотжеством эго. Но, во-вторых, мы не можем также не говорить и о возможности свободы, другое дело, что в работе мы не пытаемся противопоставить тотальность и свободу, для нас это не есть бинарная оппозиция, члены которой взаимно исключают друг друга. Свобода просматривается как некоторое ускользание и выход из тотальности. Если тотальность может быть представлена как нечто сущее или регион сущего, то свобода представляется только как действие, напряжение и уход, но никак ни нечто. Свобода не представима, и в этом смысле она не существует, но то, что существует было бы вечным и незбылемым, не будь свобода возможна.

Литература

- 1 Деррида Ж. «Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса» // «Письмо и различие» – М., «Академический Проект», 2000. с. 128.
- 2 Хайдеггер М. «Путь к языку» // «Время и бытие. Статьи и выступления» – М., «Республика», 1993. с. 260
- 3 Там же с. 264.
- 4 Там же, с. 264-265.
- 5 Деррида Ж. «Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса» // «Письмо и различие» – М., «Академический Проект», 2000. с. 160.
- 6 Там же, с. 147
- 7 Там же, с. 221.
- 8 Цитата по Хайдеггер М. «Путь к языку» // «Время и бытие. Статьи и выступления» – М., «Республика», 1993. с. 269.
- 9 Деррида Ж. «Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса» // «Письмо и различие» – М., «Академический Проект», 2000. с. 196.
- 10 Там же с. 198.