

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.Н. Евстропов

Шпет и Делёз: логики смысла

Евстропов Максим Николаевич – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский Томский государственный университет. Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр-т Ленина, д. 36; e-mail: stropov@gmail.com

В статье сопоставляются теории или логики смысла русского феноменолога Густава Шпета (1879–1937) и французского философа Жюль Делёза (1925–1995). Несмотря на временную и философскую дистанцированность этих теорий, между ними обнаруживается достаточно много общего. Обе они выходят за рамки семантики или философии языка, оказываясь скорее своеобразными онтологиями смысла. Обе они критически связаны с теорией смысла Эдмунда Гуссерля, при этом пытаясь дополнить феноменологическую картину смысла каким-то своим специфическим элементом. И в случае Шпета, и в случае Делёза смысл понимается как онтологически своеобразная инстанция, ключевой характеристикой которой выступает нейтральность. Это непредметное в составе самого предмета, «энтелехия» у Шпета. Это бестелесный эффект, событие как ирреальное вне-бытие (*extra-être*) у Делёза. И в том, и в другом случае смысл осуществляет синтез или схождение серий: эмпирической и эйдетической интуиций у Шпета, тел и предложений у Делёза. И в том, и в другом случае смысл истолковывается как условие значимости языковых выражений. Обеим теориям свойствен также парадоксальный интуитивизм, утверждающий настоятельность прямого опыта смысла. При этом Шпет говорит о социальном характере смысла, так что «уразумевающая» его герменевтическая интуиция оказывается аналогом вчувствования как непосредственного опыта другого. Делёз же относит смысл к безличному и доиндивидуальному трансцендентальному полю. Фигуру безличного поля сознания мы встречаем также и у Шпета, а для Делёза, с его стороны, сохраняет всю свою значимость вопрос о другом – тем не менее именно в расстановке акцентов по этим вопросам как раз и состоит разногласие их теорий.

Ключевые слова: Шпет, Делёз, смысл, логика смысла, онтология смысла, феноменология

Итак, мы попытаемся сопоставить фрагменты теорий русского философа Густава Шпета (1879–1937) и французского философа Жюль Делёза (1925–1995). Не слишком ли странным выглядит такое сопоставление? Ведь в данном случае мы имеем перед собой прямо не сообщающиеся контексты, к тому же мыслителей, дистанцированных во времени (их разделяет полвека). Такое анахроническое сопоставление обещает быть историко-философским приключением – наподобие того, что в истории философии любил сам Делёз (к примеру, прибегнуть к такой тактике фикционализации истории, как кровосмесительное перекрестное чтение, воображая «философски бородатого Гегеля и философски бритого Маркса» [Deleuze, 1968, p. 4]). Тем не менее у этого сравнения есть и свои резоны. Прежде всего и Шпет, и Делёз задаются вопросом смысла. Оба написали о смысле весьма оригинальные и содер-

жательно богатые тексты – мы имеем в виду прежде всего «Явление и смысл» (1914) Шпета¹ и «Логика смысла» (1969) Делёза². И – самое главное – оба ставят вопрос о смысле радикальным образом. В своей радикальной постановке этот вопрос довольно непрост – в силу необходимости остранения той стихии смысла, которая есть собственная стихия мышления. Поэтому, несмотря на очевидную значимость проблемы смысла, мало кто из философов обращается к ней прямо – а если и обращается, то скорее демонстрирует невозможность прямого к ней обращения. Делёз уподобляет исследование смысла охоте на Снарка [Deleuze, 1969, p. 31] и делает довольно сильное заявление о том, что во всей истории западной мысли собственное измерение этой ускользающей инстанции было открыто лишь трижды: ранними стоиками в античности, оккамистами XIV в. Григорием из Римини и Николаем из Отрекура, а также австрийским философом Алексисом фон Мейнонгом на рубеже XIX и XX вв. [ibid., p. 30]³ – именно у них Делёз находит утверждение нейтральности или нередуцируемости смысла к чему-то другому, будь то тело или язык, будь то родовая сущность, индивид или субъективное представление.

И Шпету, и Делёзу свойствен – в той или иной степени – левый и даже анархический уклон. При этом Шпет по собственной характеристике – «платоник» и метафизик – впрочем, скорее оказывающийся критиком. Делёз же, напротив, ницшеанец, продолжающий дело низвержения платонизма, при этом создающий нечто вроде новой метафизики события и различия (хотя Шпету, с его стороны, ряд ницшеанских мотивов также отнюдь не был чужд). Шпет – феноменолог, ученик Гуссерля, при этом, однако, расходящийся со своим учителем по ряду принципиальных вопросов. Делёз – критик феноменологии, дезавуирующий свою с ней связь. Между тем и Шпет, и Делёз во многом отталкиваются именно от гуссерлевской концепции смысла, при этом каждый дополняет ее каким-то своим специфическим элементом: «энтелехия» как внутренний смысл предмета, раскрываемый в социальной или герменевтической интуиции у Шпета, «четвертое отношение» в предложении у Делёза, «пассажир без места» или «место без пассажира». При этом смысл для них – не семиологическая, или лингвофилософская, или аксиологическая, или этическая, или экзистенциальнофилософская проблема. Их мысль движется в специфическом поле такой теории смысла, которую вслед за удачным выражением Делёза мы будем называть также «логикой смысла».

Делёз зачастую пользуется выражением «логика» в кантовском смысле – в значении «трансцендентального учения», при этом понимая «трансцендентальное» отнюдь не в кантовском духе – не как что-то априори уже имеющееся в готовом виде до опыта, но как имманентные самому опыту основания и условия. Логика смысла у Делёза, стало быть, есть трансцендентальное учение о смысле. Это учение не есть критика, предшествующая метафизике, – но сама онтология смысла, которая, в случае Делёза, оказывается онтологией как таковой. Поэтому фактически понятие «логика» используется им также и в гегелевском значении – как онтология или метафизика. Наряду с выражением «логика смысла» Делёз – так же, как и мы, – пользуется просто выражением «теория смысла» (*la théorie du sens*) [ibid., p. 7, 117, 201].

Мы же, в свою очередь, говорим о логике смысла в расширительном понимании, имея в виду не только концептуальные построения самого Делёза, но и вообще некий специфический способ говорить о смысле: такой философский дискурс, который, с одной стороны, не является лингвистической философией, с другой стороны, не представляет собой «смысложизненного» философствования, хотя, конечно, сохраняет связь и с тем, и с другим. Теория или логика смысла не сводит смысл к значению (к семантической, внутрилингвистической категории), будучи скорее его онтологией и исходя из того обстоятельства, что «имеется смысл».

¹ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. Мы будем пользоваться следующим изданием: [Шпет, 1996].

² [Deleuze, 1969]. Книга переведена на русский Я.И. Свирским: [Делёз, 2011].

³ К этому же перечню Делёз чуть позже добавляет Эдмунда Гуссерля [ibid., p. 32].

Делёз в своем философском проекте в целом пытается открыть (или изобрести) возможность мышления по ту сторону негативности. Однако наряду с утверждением пестрой и ветвящейся множественности разного Делёз выдвигает довольно сильный онтологический тезис об однозначности («одногласии» – *univocité*) бытия: бытие одинаково, в одном смысле сказывается обо всем [Deleuze, 1968, p. 53; Deleuze, 1969, p. 210]. Нет большего или меньшего бытия, худшего или лучшего, привилегированного или отверженного. А потому и противоположность между многоголосой и кочевой множественностью разного и монофонией бытия – лишь кажущаяся. Только радикальная онтологическая однозначность позволяет утвердить множественность, только она, переводя все в план имманентности, сообщает существу радикальное равенство. И только в «безразличии» онтологической равнозначности различие освобождается от отрицания, от зияющей в нем трансценденции, учреждающей иерархии. Концепция онтологического одногласия отсылает к Дунсу Скоту (и нет другой онтологии, кроме онтологии Дунса Скота, как заявляет Делёз [Deleuze, 1968, p. 52]).

Бытие сказывается обо всем в одном и том же смысле. Сам смысл и есть то, как обо всем сказывается бытие – голос или даже вопль бытия, звучащий во всем, логос как голос и вопль – «невегласие» бытия, если воспользоваться выражением Шпета [Шпет, 2008, с. 50 и сл.]. Один-единственный голос образует весь рокот и гул бытия [Deleuze, 1968, p. 52]. Поэтому логика смысла в случае Делёза будет уже не частной дисциплиной, замещающей собой семантику или, по крайней мере, вскрывающей ее внутреннюю недостаточность. Логика смысла становится также его онтологией – а поскольку смысл не есть какое-то трансцендентное означаемое, но само бытие, сказывающееся одинаково обо всяком существе, то логика смысла оказывается онтологией вообще. Более того, как утверждает Делёз, всякая философия есть по существу онтология: «...философия смешивается с онтологией, а онтология смешивается с одногласием бытия» [Deleuze, 1969, p. 210]. И логика смысла, стало быть, для Делёза есть не что иное, как одно из имен философии вообще.

Шпет делает различие между положительной и отрицательной философией [Шпет, 1996, с. 17–18]. Положительная философия не уходит от основной задачи философии как таковой – исследования «того, что есть», бытия во всех его формах. Иначе говоря, положительная философия есть, по существу, онтология или метафизика. Далее, положительная философия не порывает с философской традицией – мы могли бы сказать, для нее нет другой онтологии, кроме онтологии Парменида, она остается в континууме, заданном онтологическим утверждением («бытие есть»). Отрицательная философия, напротив, производит в этом континууме разрывы и ставит под вопрос как возможность исследования бытия, так и само бытие. Впрочем, чаще это происходит не в форме прямого отрицания, а в форме ограничения, «привативизма». Например, когда метафизика подчиняется критике познавательных способностей как своему предварительному условию (Кант). Но исследование бытия должно быть свободным от теоретических условий – должно быть «беспредпосылочным», поскольку само занимается предельными вещами. Цель философского проекта Шпета, какой она намечается в 1914 г., это построение положительной философии, метафизики как «основной науки», которая должна быть «не только до-теоретической и чистой по своей задаче, но также полной и конкретной по выполнению ее, и разумной по своему пути» [там же, с. 13]. И актуальную форму такой положительной философии Шпет находит в гуссерлевской феноменологии [там же, с. 19].

Будучи до-теоретической, сама положительная философия есть не вполне теория, не «отвлеченное знание» только. Ее цель – «утверждение и оправдание всего во всех его формах» [там же, с. 18]. Собственно, такое оправдание жизни есть ее «уразумение» и понимание, это – специфическая задача и деятельность разума. Смысл – то, что уразумевается разумом, правда в оправдываемом и утверждаемом, само «да» утверждения. И это «да» не волюнтаристское решение субъекта – оно берется в «самых вещах», в их «внутреннем и интимном». Иначе говоря, утверждение бытия есть

прямой доступ к бытию, и наоборот – прямое видение есть уже утверждение. Вопрос, подводящий нас непосредственно к вопросу о смысле, в «Явлении и смысле» формулируется не иначе, как вопрос о том, «как есть действительность» [там же, с. 32]. Проблема смысла оказывается для Шпета онтологической, более того – решающей для онтологии в целом.

Итак, мы уже можем отметить первую точку схождения Делёза и Шпета: их теории смысла, выходящие за рамки семантики или теории языка, суть онтологии, более того – онтологии утверждения. Но чтобы продвинуться дальше, нам нужно остановиться подробнее на содержании этих теорий.

Шпет: смысл как вне-предметное

Говоря о теории смысла Шпета, мы будем обращаться преимущественно к «Явлению и смыслу» – его первому крупному самостоятельному сочинению, которое, впрочем, по большей части являет собой след ученичества у Гуссерля (Шпет общался с ним в Геттингене в 1912–1914 гг.). Проблема смысла подробно разрабатывалась Шпетом и в дальнейшем – но уже преимущественно в ключе лингвистической философии, в рамках его теории слова, тогда как специфическое онтологическое измерение смысла было открыто именно в этом тексте.

Шпет исходит из того, что «имеется смысл» и с этим обстоятельством приходится считаться: мы не только «глазом видим» (чувственное познание) и «умом охватываем, душим и убиваем в своих объятиях» (интеллектуальное познание), но мы еще и понимаем, и только это «уразумение смысла» дает нам доступ к «жизненному и полному», а также к сообщению с другими, без которого мы – «заключенные одиночных тюрем» [там же, с. 12–13].

«Явление и смысл» начинается как критическое изложение «Идей I». Расхождение, намечающееся сначала в загадочных намеках, в открытую заявляет о себе уже в конце книги. Само ее название – «Явление и смысл» – уже несколько полемично. Оно ставит смысл наряду с явлением (феноменом), как будто смысл к феномену не сводится – тогда как для Гуссерля фактически феномен и смысл совпадают и любая феноменальная данность есть данность смысловая. Смысл как феномен есть то, что себя являет, и то, «к чему» направляется интенциональный акт. Смысл – это содержание всех интенциональных переживаний, это всегда предметный смысл, и как таковой он обладает у Гуссерля скрытой телеологией: интенция устремляется к полноте явленности, которая именуется также очевидностью и которая фактически есть «истина». Эта полнота отличает насыщенную, удовлетворенную интенцию от неудовлетворенной, бедной. Насыщение интенции обеспечивается интуицией, которая предоставляет нам данность вживе, наглядно, со всех сторон – интенцию направляет созерцание, «теория». Интуиция есть считывание смысла, тогда как редукция есть его выявление.

Шпет, со своей стороны, не находит в гуссерлевском явлении смысла. Тем не менее он предпринимает подробное изложение состава явления с тем, чтобы выявить его недостаточность (этому посвящены 6 из 7 глав книги), и только в последней главе излагает собственную теорию смысла. Он полагает, что смысл как таковой не дан ни в эмпирической, ни в эйдетической интуициях – хотя, казалось бы, к ним сводится всякое явление и кроме двух этих источников данности никаких других источников нет. К таким же апофатическим выводам он приходит, анализируя содержание ноэмы, – смысл не сводится: 1) ни к «предмету», состоящему из абстрактной формы («предметного X») и сочетающихся с ней предикативных содержаний («определяющих квалификаций» предмета); 2) ни к «положению», включающему модус предметного бытия (доксический, негативный, нейтральный и т. д.) и способ данности предмета в сознании (оригинально, в воспоминании, в воображении и т. д.); 3) ни к «поня-

тию», т. е. к логическому слою нозмы, делающему возможным ее концептуальное и языковое выражение. Содержание нозмы дает нам только «предметный смысл», который, по характеристике Шпета, есть лишь «расширенное понятие значения» [там же, с. 130]. Самый же смысл, смысл как таковой, искомый Шпетом, который он называет также «внутренним», «интимным» [там же, с. 131] смыслом вещи, вовсе не есть предметный смысл. Гуссерль не различает смысл и значение, но для Шпета это различие принципиально: значение или предметный смысл есть «сущность» вещи, ее «что», тогда как внутренний, не-предметный смысл – ее «для-чего».

В самом выделении двух видов интуиции, как отмечает Шпет, есть какая-то «недоговоренность» [там же, с. 111], а именно: упущенным из виду оказывается социальное бытие. Как следует понимать это упущение? Не мог ведь Гуссерль быть настолько теоретически черствым, чтобы не видеть своеобразия социального бытия? Упрек в этом упущении становится понятным в контексте феноменологических дискуссий по поводу «вчувствования» (*Einfühlung*): Гуссерль просто отказывает «чужо-му я» в непосредственной интуитивной данности [Гуссерль, 1999, с. 30], а потому и само «социальное бытие» может быть только данностью вторичной и производной. Поэтому мы и не находим его среди других оригинальных данностей опыта – неодушевленных вещей, животной жизни и психики. Шпет же фактически утверждает, что непосредственное вчувствование возможно, более того – оно как раз и есть та специфическая интуиция, которая дает нам смысл, отличная от эмпирической (дающей нам вещи, тела) и эйдетической (дающей нам эйдосы, значения). Шпет обозначает эту третью интуицию как «социальную» [Шпет, 1996, с. 112], а также, с другой стороны – как «интеллигибельную» или «герменевтическую» [там же, с. 13, 170–176]. Она «представляет» за первые две [там же, с. 113] и обеспечивает их связь. Смысл не дается ни в чувственной, ни в идеальной интуиции, поскольку осуществляет их коммуникацию как «конкретное единство» опыта, схождение эмпирической и эйдетической серий.

«Внутренний, интимный» смысл предмета как его «для-чего» обозначается Шпетом как «энтелехия» [там же, с. 160]. Шпет даже примером пользуется аристотелевским: смысл секиры выражается инфинитивом «рубить» [там же, с. 159]⁴. Наличие энтелехии указывает на пребывание вещи «в некотором “состоянии” целеотношения или телеологичности» [там же, с. 161], которая прежде всего выражает «назначение» предмета, охватывая отношение цели и средства. Энтелехия выступает как образец смысла: что-то для чего-то. Но мы не «видим» этого «для-чего» ни в чувственной, ни в эйдетической интуиции – тем не менее каким-то образом его «уразумеваем» – причем не путем умозаключений, а прямо, сразу вместе с восприятием вещи (так, например, мы «слышим» смысл слова).

Конечно, первым делом энтелехией обладают вещи обихода и предметы культуры. Тем не менее любой конкретный и самостоятельный предмет, в том числе чисто природная вещь, может иметь энтелехию. В самом составе предмета как предмета присутствует эта возможность не-предметного смысла. Так, звезда или песчинка могут быть наделены quasi-энтелехией в нейтральном модусе полагания (это модус присутствия фантастического или воображаемого – модус призрака, персонажа): песчинка пляшет, звезда предсказывает [там же, с. 163]. И только абстрактные предметы (наподобие «материи» в естественных науках [там же, с. 162, сноски]) энтелехии лишены. Впрочем, в дальнейшем позиция Шпета радикализируется – например, в тексте 1916 г. «Сознание и его собственник»: всякое бытие есть социальное бытие, и даже самые дальние звезды, поскольку они как-то означены (имеют имя: «звезды»), суть социальные вещи [Шпет, 1994, с. 90–91]. Таким образом, социальная или герменевтическая интуиция, строго говоря, не имеет собственного предметного региона – ее регионом (как и регионом философии, или феноменологии) оказывается все, бытие любое.

⁴ См. также [Аристотель, 1976, с. 395].

Сама характеристика смысла как «внутреннего, интимного», даже как смысла «für sich» [Шпет, 1996, с. 132] несколько парадоксальна – ведь, в известном отношении, этот смысл радикально *вне* вещи – он, как говорит Шпет, уводит в сторону от нозматического ядра предмета [там же, с. 160] со всеми его определительными квалификациями. Эн-телехия, «в-целивание», есть вне-предметное, выпадающее из состава вещи – как нечто «сверх» или «вне» (extra) ее присутствия. Эта «душа» вещи, уводящая от нее прочь, заставляет вспомнить о хайдеггеровском «подручном», собственный способ бытия которого состоит в отсылании [Хайдеггер, 1997, с. 68]; более того, можно даже сказать, что этот смысл “an sich” имеет экзотическую структуру, напомиающую экзотическую структуру экзистенции. К тому же, как показывает quasi-энтелехия, наличие сколько-нибудь внятной и определенной цели для «внутреннего смысла» необязательно: отношение телеологичности есть, по сути, абстрактное центростремительное движение, чистая направленность во-вне. Тем не менее, говоря о конечном источнике этого «смысла für sich», Шпет указывает на неопределенную перспективу «другого», «свидетеля» [Шпет, 1996, с. 172]. Энтелехия уводит нас в сторону – стало быть, к другому. Этот «внутренний, интимный» смысл вещи – не ее свойство (ни существенное, ни привходящее), но неопределенное отношение, имя которому – социальная связь. Смысл вещи есть общий смысл или «общее чувство» (sensus communis, common sense) [там же, с. 92]. Это также «со-чувствие» (consensus) или «со-гласие» (συνθήκη у Аристотеля) – как способ связи вещей и имен, тел и предложений [там же, с. 174]. Согласие как форма «одноголосия». Мы можем сказать даже так: смысл вещи есть ее бытие – какое угодно бытие как бытие социальное.

Начав с недовольства недоговоренностью в выделении двух интуиций, найдя недостающую третью, в которой осуществляется связь первых двух, в итоге Шпет приходит к утверждению единства интуиции. Есть не две и не три, а одна интуиция – и чувственная, и идеальная, ни чувственная, ни идеальная, и прямо дающая то, что от всякой прямой данности ускользает. Интуиция-понимание и интуиция-дискурсия, она задает один континуум опыта, конкретное единство мира, который, таким образом, оказывается «оправдан». Всякий опыт – и даже опыт мистический – есть чувственный опыт (и в так называемых мистических переживаниях чувственность даже интенсифицируется) [там же, с. 176]. Другой мир может быть только в этом мире. Это «светское» [там же, с. 177], светлое, полуденное единство жизни – онтологическое «да» однозначности. И смысл есть это «да», и эта общность чего угодно: «подлинность подлинного», «цельность целого», «полнота полноты» и т. п.

Вместе с тем эта одна и та же интуиция, эта интуиция всех интуиций оказывается у Шпета двойственной: с одной стороны, «социальной», с другой – «герменевтической». Этим двум сторонам соответствуют две парадигматические «социальные вещи»: «другой» (или «лицо») и «слово». Соответственно мы можем говорить и о двух подходах к смыслу – через язык (т. е. собственно «понимание») и через «вчувствование». В «Явлении и смысле» подход через язык скорее обосновывается через подход через вчувствование. Шпет говорит о восприятии другого как образцовом даже для восприятия какой угодно вещи: «Мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим “зараз”, в “заключенном явлении”» [там же, с. 147]. Это восприятие другого целиком и сразу и есть парадоксальная социальная интуиция: восприятие лица. Однако в дальнейшем у Шпета герменевтическая интуиция все же одерживает верх над социальной, и вся эта проблематика вчувствования, «интерсубъективности» уступает место слову и языку, который все чаще предстает как автономная трансцендентальная инстанция, независимая непосредственно от другого (скорее наоборот).

Делёз: смысл как вне-бытие

«Логика смысла» – экспериментальный трактат, организованный как псевдо-последовательный ряд серий, по собственной характеристике Делёза – «попытка романа, одновременно логического и психоаналитического» [Deleuze, 1969, p. 7]. Экспериментальный характер здесь будто бы подсказан самим предметом – смыслом – этой «несуществующей сущностью», к тому же поддерживающей особые отношения с нонсенсом. И логика смысла с самого начала ориентирована на выявление онтологического своеобразия этой странной «сущности», этого *aliquid* без бытия.

Делёз как всегда виртуозно выстраивает ряд историко-философских и литературных контекстов «смысла» (Кэрролл, Арто, Мейнонг, Гуссерль, логические парадоксы и поэзия нонсенса и т. д.). Однако первым и одним из самых важных таких контекстов оказывается стоицизм, вернее – стоическая логика и учение о лектоне, «сказываемом» (λεκτόν).

В радикально-материалистической онтологии стоиков, в которой существуют только тела и телесно все, даже сам логос, тем не менее имеет место бестелесное. Стоический перечень бестелесного, каким мы его знаем по свидетельству Секста Эмпирика [Секст Эмпирик, 1975, с. 355], включает время, пространство, пустоту и лектá – «сказываемые», «смыслы». Делёз же говорит о стоическом бестелесном прежде всего как об «эффекте» (*effet*) [Deleuze, 1969, p. 13], производимом смешением тел, опираясь на интерпретацию Эмиля Брейе⁵. Например: нож режет плоть. Это – воздействие тел друг на друга, и рана – новое телесное образование, телесная смесь. Однако то, что происходит с этими телами, – событие ранения, разрезания, вернее – событие «резать» – само по себе уже не является новым телом или телесной смесью. Это – логический или диалектический атрибут телесной смеси, «сказываемое» об этих телах и вместе с тем случающееся с этими телами. Со стороны положений вещей это событие, а со стороны предложений – это смысл. Но сказываемое и случающееся совпадают – лектон это событие как таковое, событие-смысл.

Но что же все-таки такое этот смысл-эффект онтологически и как можно понимать его бестелесность? Как логические или диалектические атрибуты события не существуют (сами по себе), но чему-то присущи. Таков же и смысл: как выраженное предложением, он присущ ему, он его «населяет». Однако эту «присущность» не следует понимать исключительно в смысле акциденции (привходящего признака) или абстрактной несамостоятельности, производности бытия смысла от бытия предложений или вещей. Несмотря на то, что событие оказывается «эффектом» телесной констелляции, их связь остается отношением онтологически гетерогенного. Присущность смысла как «несуществующей сущности» напоминает что-то вроде онтологической «одержимости», и смысл может «обитать» в предложении подобно тому, как привидение «обитает» в доме. Как пишет Делёз, смысл «не существует» (*n'existe pas*), но «упорствует» (*insiste*) – с непрестанной настойчивостью возвращается, безначально, бесконечно, – и «удерживается» (*subsiste*) [Deleuze, 1969, p. 43] – всегда оставаясь, поддерживая онтологический минимум, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, «присутствием отсутствия». Это – минимальное бытие, присущее чему угодно и могущее о чем угодно сказываться – как, например, шпетовская квази энтелехия или предельно общее «нечто» стоиков, *aliquid*, равно принадлежащее бытию и небытию, самостоятельному существованию и присущности, реальному, возможно-му и невозможному. Делёз сближает эффекты и смыслы с невозможными объектами (такими, как квадратный круг, материя без протяженности, *perpetuum mobile*, гора без долины), которые Мейнонг называл «вещами без родины», сущими без бытия (*Ausserseiende*) в качестве интенциональных объектов: им свойственно «бытие-такими», «так-бытие» (*Sosein*), безотносительное к реальности или ее отрицанию [ibid., p. 49]. Со стороны события этот онтологический минимум, напротив, харак-

⁵ См. об этом [Гаджикурбанова, 2005].

теризуется Делёзом как «вне-бытие» (*extra-être*) [ibid., p. 44] – «сверх-», «экстра-», избыточное существование, – что уже не позволяет мыслить его как нехватку или «лишенность» бытия и тем самым опять привязывать к негативности (хотя стиль его существования – упорное утверждение себя – напоминает существование призрака или следа, который остается, когда ничего нет).

Лектон ирреален, подобно гуссерлевскому феномену, безотносителен по отношению к действительности и недействительности, онтологически нейтрален (*neuter* как «ни то, ни другое»). Смысл остается индифферентным к качествам, количествам и модальностям предложений: к общему и частному, универсальному и единичному, утверждению, отрицанию и т. д. Смысл безразличен по отношению к каким бы то ни было оппозициям вообще [ibid., p. 48] – ему присуща бесстрастность, аналогичная невозмутимости стоического мудреца. Собственно, лектон, событие или смысл мы вполне можем назвать «идеальными», хотя их уже нельзя понимать ни как универсальные категории, ни как субъективные представления, а также интерпретировать однозначно реалистически, в качестве онтологически насыщенных сущностей наподобие платоновских идей. Наоборот, как заявляет Делёз, после стоиков идеальное, в том числе и платоновские идеи, можно мыслить только как это бестелесное «сказываемое», как ирреальное событие-смысл [ibid., p. 17].

Смысл как событие вообще не есть сущность, его выражают не имена, предполагающие паузы, остановки, дискретность, но глаголы, причем скорее неопределенные их формы (инфинитивы) [ibid., p. 37]. Резать, гореть, становиться, быть – все суть эффекты, события, смыслы (вспомним также «рубить» как «внутренний смысл» секиры). Инфинитив принадлежит не настоящему (Хроносу) – времени, заполненному телесными смесями, но – как и само событие – континууму становления и его специфическому времени – Эону, бесконечно разделяющему стазис «настоящего» на прошлое и будущее, на еще-не и уже-не – в обоих направлениях сразу. Это «сразу в двух направлениях» (*deux sens à la fois*) можно понимать также как «в обоих смыслах»: французское *sens* это и «смысл», и «направление движения», и «чувство». «Сразу в двух направлениях-смыслах» вообще становится одним из ключевых выражений «Логики смысла»: смысл это всегда уже два разных смысла, смысл – это сама двусмысленность, смысл ближе к нонсенсу, чем к так называемому здравому смыслу, наивно предполагающему единство и солидность смысла. Поэтому и тот «одинаковый» для всякого сущего смысл, в котором о нем сказывается бытие, оказывается по ту сторону тождества: если это и «Единое», то скорее единое-разрыв, сочетающий «разъятые члены» [ibid., p. 210] радикально множественного сущего посредством не-сочетания.

Эффект – это всегда «поверхностный эффект», события-смыслы разыгрываются на поверхности толщи тел. Сама эта поверхность есть ирреальная смысловая пленка, двухмерная («в двух смыслах-направлениях сразу») плоскость, не имеющая никакой толщины. Но, поскольку событие как логический атрибут положения вещей есть также «сказываемое» предложения, эта поверхность тел есть также край языка. Мы уже говорили об «обитании» смысла как выражаемого в предложении – тем не менее остается еще вопрос: где именно смысл «обитает» там и как он соотносится со значением?

Разбирая состав предложения (*proposition*) – пропозиции или высказывания, т. е. минимального значимого фрагмента речи, – Делёз выделяет в нем 3 имманентных «отношения» (*rappports*) [ibid., p. 22], которые в разного рода семантических теориях зачастую понимаются или как сам смысл, или как первичный смысл, на который, в свою очередь, опираются смыслы производные. Эти отношения обозначаются им как десигнация, манифестация и сигнификация:

1) десигнация (*désignation*, буквально «обозначение») или индикация (*indication*, «указание») [ibid., p. 22–23] – отношение высказывания к вещи (эмпирическому индивиду, конкретной ситуации). Специфическими средствами выражения этого отно-

шения в языке оказываются, во-первых, «формальные сингулярности» – указательные и личные местоимения, которые относятся к так называемым лингвистическим шифтерам и, строго говоря, не имеют определенного собственного значения. Правда, к числу десигнирующих «формальных сингулярностей» Делёз относит далеко не все подобные местоимения (в приводимом им списке: «это, то; он (оно); тут, там; вчера, сейчас и т. д.»), исключая из них указания на будущее, а также местоимения первого и второго лица, которые, в общем-то, также определенного значения не имеют, указывая на само событие речи (с точки зрения Делёза, они будут средствами выражения уже следующего отношения – манифестации). Помимо формальных сингулярностей в языке есть также сингулярности материальные, которые также выражают отношение десигнации: это – собственные имена. С логической точки зрения индикативные выражения ставят в соответствие предложение и эмпирическую индивидуальность (вещь или ситуацию), поэтому их значением будет «истина» или «ложь».

Отметим, что Делёз понимает означаемое десигнации как всегда уже индивидуированное – и, стало быть, определенное, т. е. как уже, в каком-то смысле, вошедшее в язык. Это позволяет ему избежать того, чтобы видеть в самой десигнации или референции событие связи предложения и вещи – событие, которое он резервирует за смыслом как событием «как таковым» (*eventum tantum*), случающимся в пространстве игры неиндивидуированных «сингулярностей». Как кажется, ради этого освобождения десигнации от событийности и связанных с ней парадоксов он даже прибегает к усложнению структуры референции, которая предстает как отношение выражения и вещи, опосредованное «мысленным образом» (хотя какой-то другой необходимости в этом усложнении нет);

2) манифестация (*manifestation*, буквально «проявление») [ibid., p. 23–24] – отношение предложения к субъекту, или – что то же самое, но звучит более привычным образом – отношение субъекта к высказываемому, позиция субъекта высказывания. Например, модальности и характеры сказываемого, оценка, эмоциональная окраска и т. д. Делёз, впрочем, сводит манифестацию к выражению желания или веры. К специфическим языковым выражениям этого отношения принадлежат такие личные и указательные местоимения, как «завтра», «всегда»; «где-то», «повсюду»; а также «ты». На взгляд Делёза, это не простые индикаторы, так как они прежде всего связаны с предметами желания или веры (таково будущее, таков другой в качестве собеседника, к которому я обращаюсь). Тем не менее привилегированным «манифестантом» оказывается все же «я», местоимение первого лица, образующее область «своего», «личного». Манифестация, по сути, отсылает к *cogito*, нередко понимаемому как смыслопорождающая инстанция. Это значение как субъективное представление или психическое переживание, кажущееся основным, а иногда и единственным с точки зрения субъективного идеализма;

3) сигнификация (*signification*, буквально «означивание») или демонстрация (*démonstration*, буквально «доказательство») [ibid., p. 24–25] – значение как общая идея, родовая сущность, универсальная категория. Фактически это отношение высказывания к другим высказываниям (к «контексту»), с которыми это высказывание связано отношением логического следования (импликации), будучи их следствием или посылкой. Сигнификация выражается в языке всеми теми словами, которые обладают собственным значением, но не являются собственными именами. Впрочем, какое угодно слово может выражать отношения сигнификации, будучи рассмотрено абстрактно, вне связи с конкретной речевой ситуацией. Также сигнификация или демонстрация проявляется во всевозможных синтаксических связях, выражающих логическое следование и вообще задающих *связность* дискурса.

Несмотря на то, что речь у Делёза, казалось бы, идет об имманентных структурах предложения, эти три отношения ассоциируются также с онтологическими регионами: объективное (единичное и общее – родовое, универсальное) и субъективное; вещи, душа и идеи; или даже мир, я и бог и т. п. Иными словами, предложения

у Делёза всегда уже смешаны, а в каких-то точках неразличимы с вещами. Манифестация также связана с ситуацией речи, а сигнификация – с языком в сосюрровской структурной лингвистике и т. д.

Все попытки свести смысл к одному из этих отношений, как отмечает Делёз, вращаются по кругу. Десигнация предполагает манифестацию, поскольку возможна только в ситуации речи; манифестация – сигнификацию, поскольку в речи актуализируется язык; а сигнификация, в свою очередь – опять десигнацию, как необходимое условие истинности посылок [ibid., p. 27]. Это круговращение, как полагает Делёз, косвенным образом свидетельствует о том, что есть какое-то еще дополнительное нередуцируемое «четвертое отношение», которое и размыкает «круг предложения». Иначе говоря, порочный круг значения свидетельствует о том, что «имеется смысл». Десигнация, манифестация и сигнификация исчерпывают значение языковых выражений, однако для Делёза смысл – отнюдь не значение предложений, но их способность иметь значение – то обстоятельство, что языковые выражения могут что-то значить. Это то, что связывает предложения с вещами и вместе с тем разделяет их. И Делёз не ограничивается здесь просто констатацией изоморфизма или параллелизма языка и мира, но вводит специально отвечающую за эту связь инстанцию.

Специфическое «четвертое отношение» смысла, и принадлежащее, и не принадлежащее предложению (поскольку разворачивается на его границе с вещами), Делёз называет «выражением» (*expression*) [ibid., p. 32]. Таким образом, на долю смысла как выражаемого в предложении остается само только *выражение* – не *что* выражается, а, скажем так, лишь событие выражения как таковое. Делёз утверждает, что находит это четвертое отношение у Гуссерля, имея в виду прежде всего нозму, которая, как содержание предметного полюса интенционального акта, обладает «логическим» слоем, т. е. оказывается принципиально *выразимой*. В гуссерлевской нозме Делёза привлекает прежде всего ее онтологическое своеобразие – ее нейтральность и ирреальность (как и в случае с интенциональными предметами в трактовке Мейнонга). С другой стороны, Делёза не смущает то обстоятельство, что непосредственное содержание нозмы, устанавливаемое в эйдетической интуиции, будет тем же самым, что и для десигнации, манифестации или сигнификации (мир, я или бог), – для него важен сам факт наличия этого автономного нозматического измерения, которое бессодержательно и «бесполезно», однако при этом неустранимо. Таким образом, смысл – это не только то, что к значению нередуцируемо, но также и то, что никакого значения не имеет. Делёз также игнорирует то обстоятельство, что логический слой нозмы – то, что, собственно, есть в ней от «выражения» – исчерпывается в сигнификации.

Отметим также, что первые три отношения предложения – десигнация, манифестация и сигнификация – несколько напоминают три элемента в составе гуссерлевской нозмы как предметного смысла согласно Шпету (предмет, положение, понятие) – впрочем, прямого соответствия тут нет. Тем не менее, исходя из шпетовской перспективы, мы могли бы сказать, что к подобным трем отношениям у Гуссерля фактически сводится феноменальность и, соответственно, весь предметный смысл. Таким образом, Шпет не находит смысла в гуссерлевской нозме, а Делёз, напротив, находит его именно там (хотя его и переистолковывает, освобождая от интенциональности и вообще – редуцируя предметное содержание нозмы, оставляя от нее лишь одно бытие). Однако при этом и Делёзом, и Шпетом движет идея автономии смысла, его нередуцируемости к значению.

Смысл, не будучи сводимым ни к одному из значений, задает их возможность, осуществляя связь между предложениями и положениями вещей. Смысл делает предложения и вещи в каких-то точках неразличимыми, принадлежа сразу и тому, и другому, будучи тонкой мембраной, границей между ними, на которой «что-то происходит» – событие, которое в то же время есть событие речи. Смысл доводит предложения и вещи до неразличимости, будучи парадоксом (так что, как рассуждал Хрисипп, когда говоришь «телега», это значит, что телега проходит через твой рот [ibid., p. 18]).

Но каким именно образом смысл связывает тела с предложениями? Задаваясь вопросом о структурности смысла, Делёз утверждает его как принципиальную неполноту любой структуры, как остающуюся в какой угодно структуре пустую клетку, запускающую механизм структурной комбинаторики. Так появляется знаменитая метафора «места без пассажира» или «пассажира без места» [ibid., p. 56]: неупорядоченного элемента, курсирующего между порядком слов и порядком вещей, тем самым задавая схождение этих серий.

Этот беспокойный, непрестанно кочующий элемент, совершающий непрерывный *discursus* – движение «туда-сюда» «в обоих смыслах-направлениях разом», – эта подвижная пустота характеризуется Делёзом как, собственно говоря, нонсенс. Однако этот нонсенс не есть просто отрицание или отсутствие смысла – не есть опять же что-то негативное или диалектическое. Нонсенс – движение в двух смыслах-направлениях – есть, собственно говоря, имманентная черта самого смысла. Пустующее место структуры, открывающее простор для комбинаторики, само по себе не обладает смыслом, поскольку смыслом наделяет. Нонсенс «эманирует» смысл. Смысл всех смыслов, или же смысл как таковой, и есть нонсенс. Не есть ли этот смысл также тот единый «голос» бытия, сказывающийся обо всем одинаково, – «лектон» бытия? Не в этой ли одинаковости «нейтральность» смысла? Ведь и само бытие нейтрально: ни единичное, ни общее (как у Дунса Скота), и вообще – ни то, ни другое, но – одно, единственное событие, которое со всем случается. Но там, где нейтральность, там двусмысленность – движение в двух смыслах-направлениях, ухваченное разом, в так называемом «дизъюнктивном синтезе», сочетающем не противоположности и не тождества, но сходящиеся и расходящиеся серии, возможное и невозможное. *Eventum tantum* [ibid., p. 207], событие всех событий, резонирует через все свои дизъюнкции как единственный мотив, составляющий жизнь, и единственная трещина, ее иссекающая [ibid., p. 199]. Смысл, нонсенс, бытие: бытие не имеет смысла, поскольку само есть смысл («бытие не есть»). Смысл оказывается для Делёза бытием, подобно тому как ирреальное в конечном счете оказывается бытием для Гуссерля (ведь нет бытия иначе как в явлении).

Точки схождения

Итак, мы уже продемонстрировали, что и в том, и в другом случае перед нами логика смысла как онтология, а также указали на то, что и в том, и в другом случае смысл различается со значением, выступая как посредующий элемент между разнородными участками сущего (предложениями и телами у Делёза, эмпирической и эйдетической предметностью у Шпета). И в том, и в другом случае смысл делает возможным язык, будучи разом и трансцендентальным, и имманентным опыту. Мы также выявили частичную общность генезиса обеих логик – обе они критически связаны с гуссерлевской феноменологией. При этом Шпет, конечно, представляется более «классическим», однако и философия Делёза классична по-своему: ведь он создает теорию (единого) бытия и сам называет себя «метафизиком». Бадью также характеризует его как классика, имея в виду игнорирование им критических предписаний Канта [Badiou, 1997, p. 69]. О подобном же неподчинении кантовским заветам можно говорить и применительно к Шпету, для которого Кант был ключевой фигурой «негативной философии» [Шпет, 1996, с. 18].

И для Делёза, и – в известной мере – для Шпета онтологическое своеобразие смысла выражается в его *нейтральности* и *апофатизме* (смысл как «ни то, ни другое»): ни чувственная, ни идеальная интуиция у Шпета; ни тела, ни предложения у Делёза (то, что сообщает одно с другим и вместе с тем исключается из того и другого); ни предмет, ни положение, ни понятие (Шпет); ни десигнация, ни манифестация, ни денотация (Делёз). Однако, при всем апофатизме, и у Шпета, и у Делёза смысл трактуется не-отрицательным образом.

Тем не менее характер нейтральности в том и другом случаях различен. Шпет пытается вывести смысл за рамки коррелятивного отношения к трансцендентальному субъекту – «заключенному одиночной тюрьмы» (т. е. за пределы интенционального отношения в гуссерлевском понимании) посредством погружения смысла в «социальное». Именно в силу своего «социального» характера смысл для Шпета «непредметен» и не сводится к феномену (в гуссерлевской трактовке). Делёз же пытается вывести смысл за рамки интенционального отношения вообще. Смысл неинтенционален, поскольку это событие, то, что случается с нами, – случай интенциональным быть не может. В этом, пожалуй, и состоит основное возражение делёзовской логики смысла против гуссерлевской феноменологии (в которой слишком многое поставлено в зависимость от субъекта и на службу «здравому смыслу»). Именно в силу своей неинтенциональной событийности смысл как раз и не сводится к феномену.

Как бы то ни было, нейтральность смысла – в обоих случаях – указывает на его независимость от субъекта – что, впрочем, еще не означает его объективности, но говорит лишь о его транссубъективном характере. В отношении этой транссубъективности смысла и его генезиса очень показательна фигура «*трансцендентального поля*», общая для Делёза и Шпета, причем в обоих случаях имеющая феноменологически-гегельянское происхождение. Делёз берет эту фигуру у феноменолога и гегельянца Жан-Поля Сартра (из его работы 1936 г. «Трансценденция Эго» [Sartre, 1966, p. 19]). У Шпета она появляется задолго до Сартра – в контексте его (все еще) феноменологической критики идеи трансцендентальной субъективности (в том числе и «чистого Я» у Гуссерля) в тексте 1916 г. «Сознание и его собственник». Задаваясь соловьевским вопросом о том, «чье» сознание, Шпет отрицает какую бы то ни было трансцендентальную фигуру собственника, довлеющую над сознанием, которое выступает как сущностно «ничье» [Шпет, 1994, с. 107] – безличный, доиндивидуальный или транс-индивидуальный континуум.

Опять же, если для Шпета трансцендентальное поле – это сознание и социальность, пространство «общего чувства», что-то вроде гегелевского «духа», который, согласно формуле из «Феноменологии», есть «“я”», которое есть “*мы*”, и “*мы*”, которое есть “я”» [Гегель, 1999, с. 99], то для Делёза оно не предполагает ни я-субъективности, ни мы-субъективности: субъект просто случается на этом поле, не более того. Само по себе оно – поле игры безличных и доиндивидуальных сингулярностей, не только не социальность, но даже и не сознание. Делёз против «интерсубъективного идеализма», как он сам это обозначает. Смысл у него имеет отношение к доиндивидуальному и досубъективному. У Шпета же, напротив, всегда так или иначе фоном присутствует теория интерсубъективности, идея смысла как сообщения. Для него онтология смысла есть онтология социальности. Циркуляция, обращение смысла у Шпета есть общение, тогда как у Делёза оно – «бесчеловечное» самодвижение пустого места [Deleuze, 1969, p. 91]. Впрочем, не стоит понимать все это так, будто на стороне Делёза – только подвижное место без пассажира, а на стороне Шпета – «живое человеческое общение». Шпет также довольно много внимания уделяет самодвижению трансцендентальных (смыслорождающих) структур, правда, понимая их уже как преимущественно языковые (а не так, что они исключены и из порядка тел, и из порядка предложений). Здесь прежде всего следует упомянуть о более поздней концепции «внутренней формы» слова, перенятой Шпетом у Гумбольдта.

Еще одной точкой сближения логик смысла Делёза и Шпета оказывается их парадоксальный *интуитивизм*. У Шпета понимание как герменевтическая или социальная интуиция есть интуиция того, что прямо не дано, интуиция не-предметного – и, в известном отношении, не-феноменального. В конце концов, проблематично вообще называть ее интуицией – в силу ее косвенности. Но и не называть ее интуицией не менее проблематично – иначе вместо прямого «уразумения» смысла (в том числе прямого понимания значения знака) нам придется говорить о неправдоподобных (в

том числе и с точки зрения опытной психологии) дискурсивных операциях интерпретации. У Делёза имеет место скорее интуиция нонсенса (можно ли называть ее герменевтической и считать ее пониманием?): восприятие двусмысленности («движение в двух смыслах-направлениях сразу»), ясность неясности (как в лейбниевском примере со слушанием шума волн [Deleuze, 1968, p. 275]), мысль как «бросок кости» (радикальная открытость мышления случаю, «встрече»).

Наконец, последняя точка схождения или расхождения Делёза и Шпета – ницшеанство и платонизм как концептуальные ориентиры. У Делёза Платон и Ницше – одна из основных историко-философских оппозиций, при этом собственную философию он выстраивает как последовательно антиплатоническую. Но противоположности сходятся в неразличимости онтологического рокота. Возможно, ницшеанство – даже в большей степени, чем левизна, – является основанием близости Делёза и Шпета. В случае Делёза, посвятившего Ницше целых 2 книги («Ницше и философия» и просто «Ницше»), все это, конечно, выражено более явно. В случае Шпета мы можем говорить в лучшем случае о «ницшеанских мотивах». Помимо виталистской риторики (в которой, в принципе, можно видеть общее место и русской, и вообще западной культуры начала XX в.), для Шпета это мотив утверждения, который мы можем усмотреть в его идее положительной философии, в его понимании философии как исключительно «светского» предприятия, задача которого – «оправдание жизни во всех ее проявлениях». Это утверждение «внешности», разного, множества языков: «язычество», полиглоссия (Шпет знал 17 языков). И утверждение позитивного различия: в «Эстетических фрагментах» Шпет восклицает: «Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разделение, дифференциация, разброд!» [Шпет, 2007, с. 180]. Однако этому утверждению монадической множественности и пестроты и у Шпета, и у Делёза сопутствует монополия безличного трансцендентального поля. Оба они приходят к онтологиям «почти-что-Единого», говоря о единствах (впрочем, дифференцирующих) разума и истории (Шпет), сказываемого и случающегося (Делёз). Такая онтология в случае Шпета оказывается платонизмом, утверждающим не столько традиционное двоемирие, сколько имманентность мира и опыта («другой мир может быть только в этом мире»). Однако это, определенно, реализм, причем в феноменологической редакции (в котором реальность идеи легко становится ирреальностью и наоборот). Со своей стороны, Делёз, несмотря на эмпиристские и номиналистские исходные посылки, приходит к спинозизму и даже своеобразному «платонизму со смещенным акцентом» [Badiou, 1997, p. 42].

Одним из ярких проявлений этого «ницшеанского», или «платонического», или «ницшеански-платонического» мотива утверждения оказывается пассаж о SILENTIUM в «Эстетических фрагментах» Шпета: «Истинно, истинно SILENTIUM – предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное, *ens realissimum*. Silentium – верхний предел познания и бытия. Их слияние – не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тожество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия» [Шпет, 2007, с. 236]. Стоически-дионисическая открытость смерти, мысль как событие умирания – вот она, «воля к событию», о которой, со своей стороны, писал Делёз [Deleuze, 1969, p. 175] (тогда как всякое событие подобно смерти [ibid., p. 178]).

Список литературы

- Аристотель, 1976 – *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
- Гаджикурбанова, 2005 – *Гаджикурбанова П.А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза // Историко-философский ежегодник-2005. М., 2005. С. 10–29.
- Гегель, 1999 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. 440 с.
- Гуссерль, 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. 336 с.
- Делёз, 2011 – *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. Я.И. Свирского. М.: Акад. Проект, 2011. 472 с.
- Секст Эмпирик, 1975 – *Секст Эмпирик*. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 399 с.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Шпет, 2008 – *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. I. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.
- Шпет, 1994 – *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 376 с.
- Шпет, 2007 – *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Изб. тр. по философии культуры. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с.
- Шпет, 1996 – *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Послесл. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1996. 192 с.
- Badiou, 1997 – *Badiou A.* Deleuze: “La clameur de l’Être”. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Deleuze, 1968 – *Deleuze G.* Différence et répétition. Paris: PUF, 1968. 409 p.
- Deleuze, 1969 – *Deleuze G.* Logique du sens. Paris: Minuit, 1969. 392 p.
- Sartre, 1966 – *Sartre J.-P.* La transcendance de l’Égo. Esquisse d’une description phénoménologique / Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966. 134 p.

G. Shpet and G. Deleuze: Logics of Sense

Maxim Evstropov

PhD in Philosophy, Assistant Professor. Lecturer at the Department of the History of Philosophy and Logic at the Faculty of Philosophy. National Research Tomsk State University. 36 Lenin Avenue, Tomsk, 634050, Russian Federation; e-mail: stropov@gmail.com

The article compares theories or logics of sense of Russian phenomenologist Gustav Shpet (1879–1937) and French philosopher Gilles Deleuze (1925–1995). Despite the temporal and philosophical distance between these theories, they also have much in common. Both transcend the borders of semantics or philosophy of language turning out to be something like ontologies of sense. Both are critically related to the theory of sense of Edmund Husserl, and both are trying to complement the phenomenological view of sense with their own specific element. In the case of both Shpet and Deleuze the sense is considered as an ontologically specific instance, the key feature of which is neutrality. According to Shpet, this is the non-objective in the very structure of the object, the “entelechy”. According to Deleuze, this is the non-corporal effect, the event as the irreal extra-being. In both cases the sense effectuates synthesis or convergence of series: of empirical and eidetical intuitions according to Shpet, of bodies and propositions according to Deleuze. In both cases the sense is understood as a condition of meaning of linguistic expressions. In both theories there is a paradoxical intuitivism affirming the necessity of direct experience of the sense. Shpet states that the sense has social character, so the hermeneutical intuition that perceives it is analogous to the empathy as the immediate experience of the other. But Deleuze relates the sense to the impersonal and pre-individual transcendental field. We also can find this figure of the impersonal field of consciousness in the writings of Shpet, as well as for Deleuze the question of the other keeps staying important – nonetheless, that’s this difference in accentuation that puts their theories at variance.

Keywords: Gustav Shpet, Gilles Deleuze, sense, logic of sense, ontology of sense, phenomenology

References

- Aristotle. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 550 p. (In Russian)
- Badiou A. *Deleuze: «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. 409 p.
- Deleuze G. *Logika smysla* [The Logic of Sense], trans. by J.I. Svirsky. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2011. 472 p. (In Russian)
- Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. 392 p.
- Gadzhikurbanova P.A. Stoicheskoe uchenie o bestelesnom v interpretacii É. Bréhier, A.F. Loseva i G. Deleuza [Stoic Theory of the Incorporal in the Interpretation of É. Bréhier, A.F. Losev and G. Deleuze, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-2005* [Yearbook on the History of Philosophy-2005]. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2005, pp. 10–29. (In Russian)
- Hegel G.W.F. *Fenomenologija duha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Shpet. St.Petersburg: Nauka Publ., 1999. 440 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremja* [Being and Time], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow.: Ad Marginem Publ., 1997. 451 p. (In Russian)
- Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. T. 1. Obshee vvedenie v chistuju fenomenologiju* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology], trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. 336 p. (In Russian)
- Sartre J.-P. *La transcendance de l'Égo. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966. 134 p.
- Sextus Empiricus. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 399 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Filosofskie etjudy* [Philosophical Studies]. Moscow: Progress Publ., 1994. 376 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007. 712 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ejo problemy* [Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems], afterword by E.V. Borisov. Tomsk: Vodoley Publ., 1996. 192 p. (In Russian)
- Shpet G.G. *Ocherk razvitija russkoj filosofii* [A Sketch of the Development of Russian Philosophy], I. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008. 592 p. (In Russian)