

Язык как граница бытия.

I

Общую тенденцию анализа языка в современной философии и гуманитарных науках в целом можно обозначить как признание исключительной роли языка во всех сферах бытия человека. Одним из знаков реализации этих тенденций в философии является «языковой поворот», который, по признанию большинства современных философов, изменил пространство мысли и привел к возникновению таких философских направлений как аналитическая философия, структурализм, философская герменевтика.

В результате данного «языкового поворота», исходным принципом, определяющим в том числе и методологию современных исследований, стало признание неразрывной связи языковых структур и структур бытия. Этот тезис оказался признанным в качестве исходного не только в философии, но и в лингвистике («языковая относительность» Сепира-Уорфа), психоанализе (психоанализ Лакана и его последователей), антропологии (структурная антропология), а также в других гуманитарных науках. В философии в зависимости от теоретического интереса исследователей данное положение принимает различные формы – подчеркивание единства социальных и языковых структур особенно характерно для структурализма и постструктурализма, сплетенность с языком онтологических и онтических структур раскрывается в философии М. Хайдеггера и философской герменевтике, зависимость объекта исследования от языка науки зафиксировали представители аналитической философии, введшие понятие «онтологической относительности» (У. Куайн).

Следует обратить внимание на то, что такие изменения в представлениях о языке произошли не так давно. Для новоевропейской традиции в целом и философии в частности было характерно инструментальное отношение к языку. Традиционно новоевропейские философы полагали, что сознание человека определяется формами и содержанием его мышления, язык же прилагается к мышлению как бы в дополнение. Разумеется, новоевропейские философы признавали необходимость языка как средства общения, но они не считали, что язык необходим для мышления. Отсюда проистекает множество попыток, симптоматичных для Нового времени, создания формальных языков, которые, как считали многие философы, могли бы позволить избежать тех «неудобств», которые возникают в силу того, что естественный язык имеет недостатки. Сразу заметим, что задача преодоления таких недостатков представляется нереализуемой в принципе и потому, конечно, и не могла быть успешно завершеной. Очевидно, что даже простые искусственные формализованные языки, которые казались бы не содержат внутри себя противоречий или возможностей для неоднозначного толкования, сами по себе возникают на основе, поверх, или, наконец, в контексте языков естественных. Очевидно, что естественные языки являются фундаментом, на основе которого возможно построение формальных языков. Значимость того основания, каковым является естественный язык, может быть забыта, но от этого оно не может убавиться.

В целом инструментальный подход привел к тому, что язык начинает пониматься как система знаков, которая может быть организованы тем или иным способом. Функция же философа в такой трактовке видится как терапевтическая по отношению к языку, его задача в том, чтобы преодолеть ограниченность естественного языка (таким, например, смысл философии представляется

неопозитивистам). Такая позиция сводит язык к его коммуникативной функции, понятой в достаточно упрощенном виде, и создает предпосылки для понимания языка как информации.

Однако, несомненно, что язык, являясь основой мышления, не может быть сведен к формализованной системе знаков и эта идея постепенно развивалась и детализировалась. Уже В. Гумбольдт пытается найти новые способы осмысления сущности языка. Наиболее ценными представляются его идеи о языке как энергии, и о существовании внутренней языковой формы, определяющей основные черты восприятия внешнего мира носителем того или иного языка. Эти идеи Гумбольдта оказались подхваченными многими философами. В России, через А. Потегбню, они оказали влияние на формирование имяславия А. Лосева и П. Флоренского, в Германии на философию М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера. Многие выводы этих философов, как и в целом позиции многих мыслителей, задетых «языковым поворотом» совпадают. И эти выводы вместе с теми вопросами, которые отчетливо обозначились в настоящее время в философии, хотелось бы здесь осветить.

Первой чертой нового понимания языка является то, что язык начинает рассматриваться как сложная система, в которой элементы связаны отнюдь не механическим образом. Такие философы как В. Гумбольдт, Э. Кассирер подчеркивают аналогию языка с живым организмом, который живет и развивается по своим законам. В такой органической системе все элементы связаны друг с другом, образуют единую сеть, в которой каждый элемент приобретает свое значение в силу наличия особенных уникальных связей с другими элементами, составляющими его окружение (данная идея в рамках лингвистики была детализирована в работах глоссематиков).

Во-вторых, язык начинает рассматриваться не как нечто внешнее по отношению к реальности, а как то, что во многом эту реальность конструирует. В. Гумбольдт представлял данное положение с помощью понятия «внутренней языковой формы». Из развития данной идеи и возникают различные формы идеи «языковой относительности» к варианту которых можно отнести и концепцию онтологической относительности У. Куайна.

Следует признать, что эти положения были встречены критично некоторыми философами, в частности Д. Дэвидсон, например, указывает на ограниченность понятия «концептуальной схемы» хотя бы в силу того, что перевод всегда существует, а понимание всегда имеет место. Критикуя концептуальный релятивизм, Дэвидсон отстаивает возможность понимания в ходе коммуникации. В принципе с доводами Дэвидсона можно согласиться, действительно мы всегда понимаем нечто, но ведь в том то и проблема, что если бы мы этого не понимали, не понимали какого-либо языка, то этот язык вообще бы не существовал, здесь абсолютно очевидно, что о том, чего мы не понимаем, мы не можем высказывать какие-либо суждения. Следовательно речь идет не о невозможности понимания, а о разных речевых практиках, которые при взаимодействии друг с другом как раз и рожают проблему перевода, которая фиксируется в виде противоречий возникающих в процессе перевода, и таким образом носящих не внесший, а внутренний для самого перевода и языковой деятельности характер.

Таким образом данные положения, несмотря на свою дискуссионность, а может быть отчасти и в силу ее, являются ключевыми точками, откуда происходит проблематизация темы языка в современной философии. Собственно на анализе данных положений мы и предлагаем более остановиться детально. Для

того чтобы рассмотреть и раскрыть все следствия указанных выше идей, мы предлагаем обратиться к философии М. Хайдеггера, придавшему этим идеям наиболее яркую и отчетливую форму. Такое обращение необходимо не столько для того, чтобы воспроизвести основные положения хайдеггеровского понимания языка, сколько для того, чтобы раскрыть суть указанных выше положений и вывести их в логическое пространство не только хайдеггеровской или постхайдеггеровской мысли, но и всей современной философии.

II

Чтобы раскрыть отношения языка и бытия Хайдеггер вводит множество образов и не останавливается на каком-либо одном способе описания. Здесь можно упомянуть и ставшую расхожей «формулу» Хайдеггера «язык – дом бытия» и характеристику языка как осуществляющего «по-каз» Бытия. На наш взгляд, одним из решающих образов-понятий является понятие «разбива» Бытия.

Понятие «разбива» (Riß) Бытия позволяет раскрыть основные характеристики языка у Хайдеггера, понять то, каким образом реализуется в его философии единство языка и мира. В философии М. Хайдеггера Бытие не является абстрактным и однородным. Оно имеет свою структуру, которая и выявляется разбивом, расчерчиванием Бытия. Сама структура разбива Бытия вместе с тем совпадает со структурой разбива языка, так как язык как раз и является тем, что структурирует, расчерчивает Бытие, потому понятие «разбива» (Riß) как нельзя лучше дает возможность для понимания единства языка и мира.

Для того чтобы понять, почему возникает в хайдеггеровской лексике понятие «разбива», нужно напомнить, что существенной характеристикой вот-бытия (Da-sein) по Хайдеггеру является наличие границ (границы). Сама частица «Da-» в слове Da-sein указывает на наличие этих границ. В "Истоке художественного творения" М. Хайдеггер показывает, что стремление, напряжение раскола Бытия натывается на границы, упираясь в затворяющую силу земли. Земля здесь играет ту же роль, что и *hírokeímenon*, лежащее в основании, у древних греков. Любопытно отметить, что позднее, в Новое время, практически аналогичными *hírokeímenon* значениями будет наделяться понятие «субстанция». Таким образом существуют силы, ограничивающие раскол, и к ним можно отнести телесность, а также язык Da-sein. Они делают видимой эту ограниченность, собственно и обнаруживая ее через телесность и язык. В более поздних работах Хайдеггер будет говорить о языке как «доме бытия», считая, что именно язык (Sprache) осуществляет «разбив» Бытия. Такое смещение в понимании разбива у Хайдеггера влечет и изменения в понимании существа границ Da-sein, его отграниченности. Граница как существенное свойство Da-sein теперь существует в «разбиве» Бытия. Она осуществляет себя как упорство, упрямство разбива, как его трудноизменяемость. В данном случае существенна для понимания смысла «разбива» и хайдеггеровская "метафора" «разбива сада», разбива, происходящего на земле, то есть на субстанции затворяющей и удерживающей на себе следы. Земля здесь как раз и есть то, что дает возможность оставить след на чем-либо.

Данную идею Хайдеггера, в целом весьма продуктивную, мы здесь предлагаем довести до логической завершенности и трактовать границу как существующую саму по себе. Границы разбива бытия, на наш взгляд, можно характеризовать как границу самого разбива, трактуя ее как самодостаточную и существующую вне земельности, вне той субстанции, на которой это разбиение осуществляется. В такой интерпретации мы освобождаем «разбив» от всего

внешнего по отношению к нему. Само разбиение расчерчивает границы, следы, которые существуют в самом разбиве, а новое разбиение перепроверчивает свои границы по тому пространству, где границы уже существуют. Не внешняя среда, а сами границы, очевидно, обладают некоторой прочностью. Потому упорство, неизменяемость этих границ, можно в принципе понимать вне концепта «земельности» и даже как первичные по отношению к «земле», так как сама земельность осуществляется и конструируется конкретными границами, разграничениями. Границы разбива сами могут усиливать или ослаблять затворяющее действие земли, то есть глубину разбива, глубину начертания борозд в затворяющей силе земли. Учитывая все то, что уже было нами сказано раньше и выводя наружу некоторые, порой скрытые интенции философствования Хайдеггера, в этом месте мы ставим под вопрос существование самой земли, утверждая наличие множественности земель, то есть утверждая первичность существования границ в самом разбиении.

Разбиение, раскалывание мира прокладывает борозды и трещины, создавая некую сеть, которая собирается в “воспринимаемый” нами мир, сеть линий и прожилок, согласно которым кристаллизуются “воспринимаемые” нами вещи. Лишь при их определенном сочетании, собранном и фиксированном в точке, которую мы здесь можем обозначить как «локальный дискурс-событие», могут возникнуть те или иные вещи, те или иные фигуры. Такое преодоление существующих в разбиении границ, выводящее наружу новое знание, есть в сущности αληθεια и потому связано с катарсисом как существенной чертой ποιησις¹ в исконном греческом смысле.

Вещи, тела в мирах, создаваемых действием разбиения, создают новые фигуры, незаметные для глаза тех, кто не находится в этих мирах. Группа тел могут образовывать фигуру, которая будет существовать по своим законам, отличным от законов отдельных тел, входящих в фигуры. Сами эти тела исчезают из пространства фигур, они исчезают из зоны видимости для «глаза» фигуры, выпадают из наблюдения как отдельные тела. Границы фигур могут вообще не совпадать с границами физических тел, создавая новые пространства бытия, бытия уже не человека, а неких фигур, доступных взгляду только из точки, создаваемой определенным языком. Отдельный язык, создающий определенное пространство разбиения бытия с его специфическими характеристиками и чертами, мы предлагаем называть локальным дискурсом, а само разбиение пространства бытия в указанном выше смысле предлагаем называть “территориаризацией”, заимствуя это понятие из лексики Ж. Делеза, но одновременно придавая этому термину более широкий смысл и лишая его такого аспекта делезовского понимания, которое предполагает противопоставление “территориаризованного” и “гладкого” пространства.

Язык, осуществляя разбиение, структурирование бытия создает те типы пространств, в которых возникают уникальные фигуры, не существующие в других пространствах¹. Социальное пространство в сущности, заполнено такими фигурами. Анализируя эти фигуры, такие как, “Зритель-TV”, “магазин”, “университет”, “наука” и даже такие как “лифт”, “лестница” мы вскрываем что-то

¹ Используя понятие “фигуры” мы опираемся на работу Подороги В. А., анализирующей смысл и способы существования фигур в творчестве Платонова, хотя и вносим в смысл этого понятия ряд новых смыслов, исходя из логики и контекста нашего исследования. Сокращенный вариант этого анализа опубликован в виде выступления, сделанном на круглом столе журнала “Вопросы философии”, посвященном творчеству Платонова. См. Подорога В. А. Евнух души // ВФ 1989, N 3.

прежде недоступное для нашего взгляда, так как замкнутые пространства фигур создают специфические социальные пространства, характерные особенности которых стираются при обычных способах анализа и рассмотрения. Определенные фигуры реализуют то или иное устройство пространства. Например, фигура отношений мужчины-мужчина реализует пространство шутки, смеха, связанного с катарсисом, а фигура мужчина-женщина реализует пространство, где производится то, что, возможно, не является любовью, но дает ей возможность быть как свое повторение. Социальное пространство, по нашему мнению, не просто наполнено фигурами, которые образуются “поверх” вещей, но оно собственно состоит из этих фигур. Это приводит к тому, что вещи при переходе в иные разбивы бытия изменяются, исчезают, возникают, то есть теряют свою определенность, которой они всегда и обладали лишь мнимо. В такой ситуации может обнаружиться, что цельная вещь в ином разбиве является в действительности некоторым набором элементов, имеющих между собой причудливую связь, которая лишь в рамках определенного локального дискурса и при определенном разбиве образует эту цельность. Следует обратить внимание, что постоянное производство, выведение наружу новых фигур, новых дискурсов - это и есть преодоление существующих в разбивании бытия границ.

В силу первичности пространства фигур, сами субъективности, которые могут возникнуть в том или ином пространстве являются производными от типа пространства. В отношении языка эта мысль была высказана Э. Бенвенистом, который показал, что субъективность в языке образована самим языком, его модальностями и местоимениями.

Данная теоретическая конструкция позволяет объяснить отношение человека и языка. Очевидно, что человек не владеет языком, скорее наоборот язык владеет человеком. Также человек не является и носителем языка. Не он пользуется языком, осваивая его конструкции, а сам язык с помощью этих своих конструкций создает человека, создает его образ в том языке, который мнимо предстает как результат деятельности человека. Таким образом, в некотором приближении, конечно, можно сказать, что деятельное начало принадлежит языку, а не человеку. Хотя, конечно, то, что мы привычно называем человеком, сам оказывается не внешним для языковой активности. Человек проявляет языковую активность и тем самым постоянно меняет контуры той конструкции, которая создается языком и которой является он сам - «человек». Здесь обнаруживается переплетенность структур, которая не позволяет сказать кто или что является активным началом. Подобная переплетенность характеризует и отношение языка и бытия, что и порождает указанную выше ситуацию невозможности разделения языковых и бытийственных структур и рассмотрения их в отрыве друг от друга.

Подобная понимание языка позволяет подчеркнуть его активный творительный характер. В своем разбивании бытия язык создает вещи, явления, события мира. Подобная трактовка языка, как уже отмечалось выше, имеет традицию в европейской философии, по крайней мере, уже В. Гумбольдт в своих работах говорит о языке как энергии создающей мир. В принципе с таким пониманием можно согласиться, учитывая однако одно замечание сделанное Хайдеггером в отношении Гумбольдта, смысл которого сводится к тому, что Гумбольдт энергию понимает во многом как исходящую из некоего источника и создающую предмет. Другими словами энергия у Гумбольдта понимается в рамках новоевропейской парадигмы и имеет производительный характер. На самом деле, конечно, язык во-первых, не производит Бытие или сущее, а

осуществляет их раскрытие. Подобное отношение Хайдеггер описывает такими словами: «язык – это каз бытия». Русское слово «сказ» помогает раскрытию этой идеи Хайдеггера. С-каз позволяет показать, сделать видимым то, что без помощи языка существовало бы как скрытое. Язык осуществляет показ, раскрытие бытия. Во-вторых, язык здесь не что-то внешнее по отношению к Бытию, язык и мир представляют собой одно целое. Собственно поэтому М. Хайдеггер и критикует «постав» языка, как такой способ понимания языка, который производит выделение языка "как такового" из мира и тем сводит его к инструментальному набору знаков. Помимо того, что язык обладает таким аспектом энергичности как свойство раскрывать, обнаруживать бытие, у него существует и другой аспект энергичности, который можно определить как динамичность, проявляющую принципиальную незавершенность его структур.

«Разбив» «прокладывает» границы бытия, но не как границы ставшие. Конечно любой разбив бытия обладает прочностью, упорством. Но упорство «разбива» означает не неизменность, а именно упорство, которое становится явным в изменении, то есть в «переразбиве» бытия. В действии «переразбиения» обнаруживает, становится ясной и сущность интерпретации. Интерпретация - это разбив бытия. Любая интерпретация, любая герменевтика практического бытия сталкивается с некоторым «разбивом» бытия и с необходимостью его переразбива. «Переразбив» потому и требует усилия, что существует “упорство” границ «разбива», которое не дает легко совершить «переразбив». Это упорство означает, в плане интерпретации, и то, что достигнутый переразбив будет сам упорствовать, то есть реализовавшееся усилие переразбива упрочивается, создает основу для прочного существования Da-sein в новых границах. Следует заметить, что понятие “переразбива” в некоторой степени обманчиво, в силу того, что «переразбив» и является, собственно, «разбивом», так как характеристика энергичности всегда присуща языку. Иначе говоря, нет никакого ставшего «разбива», в который вбрасывается для «переразбива» Da-sein. Da-sein есть разбив, и есть переразбив. Разбив является «разбиением» в смысле активно понятого действия, которое непрерывно осуществляется. Таким образом, непрерывно осуществляющийся разбив является действием непрерывной интерпретации, территориализации, изменяющей мир и создающей новые миры.

Развивая идеи Хайдеггера, его ученик Х.-Г. Гадамер говорит о невозможности адекватного понимания языка на основе анализа его структур, например, грамматических. Язык не может существовать как нечто ставшее, язык есть та энергия, которая, находясь в постоянном преобразовании, создает лишь видимость наличия каких-либо устойчивых структур. Потому сущность языка схватывается, конечно, не филологией или лингвистикой, а философией, полагает Гадамер. Энергичность языка оказывается, в итоге, направленной в том числе и на сам язык, что не дает возможности ему замкнуться и создать застывшие статические структуры. Таким образом, этот момент принципиальной замкнутости энергии языка на самого себя и в результате его постоянного преобразования является неотъемлемым для сущности языка.

С другой стороны следует отметить, что само понимание языка как энергии является в некотором отношении все же является ограничивающим возможности интерпретации языка. Как уже отмечалось, Хайдеггер указывает, что в новоевропейской логике энергия понимается как активность, производительность. В данном же контексте необходимо отказаться от подобных коннотаций возникающих порой при таком толковании языка. На наш взгляд переплетенность языка и бытия приводит к тому, что в их отношении невозможно

и теоретически неправильно выделять активное энергичное начало. Здесь, в этой точке наших размышлений, можно согласиться с многими критиками гиперболизированной по своим выводам и упрощенной модели понимания языка как энергии. Подобное упрощение приводит к тому, что язык начинает пониматься как чистая активность, творящая реальность. Как раз такое понимание порой встречает с одной стороны восторженные отклики, с другой критику, хотя по сути и то и другое зачастую результат одного типа мышления, подразумевающего наличие оппозиции язык – реальность. Однако, как раз такая теоретическая конструкция и нуждается в переосмыслении. Отказываясь от представлений о производстве, имеющем свой источник, мы должны деконструировать и оппозиции «активность – пассивность» в понимании отношений языка и бытия. Это означает, что в ситуации переплетенности структур языка и бытия, каждое из них обладает и ресурсами активности и ресурсами пассивности. Само распределение данных ресурсов является неопределимым или точнее каждый раз определяющимся в ситуации самозамыкания/саморазмыкания данной структуры.

III

Рассматривая далее язык и развивая те положения, которые уже были высказаны ранее, следует признать, что язык – это граница или система границ, осуществляющих структурирование бытия, его разбиение и разрезание. Однако, этот разрез, каковым является язык неизбежно сталкиваться с ним самим. Границы, которые осуществляют разбиение бытия и его раскрытие с необходимостью натываются на свои пределы. Собственно этот момент как раз описывался выше как возможность отказа от объяснительного концепта «земельности». В такой интерпретации реально существуют только границы, которые сталкиваются друг с другом, пересекают, углубляют или, наоборот, сравнивают друг друга. Отсюда вполне оправдано сделать заключение, что, разрезая все пространство бытия, граница неизбежно должна разрезать и саму себя. В результате данного самоврезания в самую себя *граница разбивает, разрезает в том числе и собственное единство*. Потому логически последовательно будет заключить, что нет никакой единой границы и следовательно нет никакого единого языка. Следовательно, еще одна существенная характеристика языка состоит в его множественности. Невозможно и неправильно употреблять слово язык в единственном числе, язык множественен, только так он и может существовать – не только разбивая бытие, но и разбивая самого себя на множество языков, что мы и фиксируем в ситуации наличия множества типов диалектов, языков (язык академический, обыденный, сленговый молодежный, политический и т.д.), встречающихся нам в жизни. Тот, кого мы называем человеком, постоянно переходит из одного языкового поля в другое, из одного социального пространства в другое. Такой переход ведет к изменению способов идентификации, что приводит к фиксации призрачности единства субъективности и моделей ее конструирования.

Язык неоднороден и его неоднородность проявляется в неоднородности бытия и наоборот. Язык состоит из множества несводимых друг к другу дискурсов, каждый из которых имеет свою логику, свои законы. Анализ языка с точки зрения раскрытия функции различных элементов, дискурсов обнаруживает сложную структуру, которая образована этими элементами, вступающими во взаимодействие друг с другом. Следует отметить, что каждый языковой элемент, каждый дискурс является относительно самозамкнутым. Это означает, что

событие, фиксирующееся неким дискурсом, за пределами этого дискурса не может быть зафиксировано, а значит и не существует. Это означает также и то, что какие-то события могут иметь место только в определенном мире, мире, где наличествует тот дискурс, который и фиксирует это событие. За пределами этого мира или дискурса событие вообще не существует в качестве такового. Добавление "в качестве такового" означает, что событие может схватываться иными дискурсами. Если между этими дискурсами и тем дискурсом, в котором некое событие фиксируется, имеется сходство их логик, то они будут определяться как близкие по смыслу. Если же между дискурсами имеется значительное отличие, то события будут рассматриваться как различные. Здесь и возникает, на наш взгляд, проблема переводимости смыслов дискурса и проблема интерпретации. Таким образом, Событие и элемент языка - дискурс, в сущности, представляют собой две стороны того же самого.

Исследование степени связанности имеет большое значение, так как те или иные дискурсы, в силу особенностей своей логики, своего существования, могут почти не иметь связей с другими дискурсами, то есть существовать почти замкнуто. Интересна ситуация почти полной изолированности локального дискурса, которая дает возможность понять, что те или иные локальные дискурсы имеют жесткие границы, не позволяющие ему сообщаться с иными дискурсами и не только сообщаться, но и быть явными, наблюдаемыми со стороны иных локальных дискурсов или групп дискурсов. Возникает ситуация, когда мы в принципе можем не подозревать о наличии тех или иных локальных дискурсов или целых групп дискурсов, поскольку дискурсы, имеющие сходную логику или некоторые общие элементы в своей логике, создают более или менее стойкие функционирующие группы. Такая ситуация закрытости, изолированности одних дискурсов от других, их оторванность друг от друга характеризуется в современном психоанализе как возможность существования иных личностей, других возможностей целого, образующегося из части. Иными словами, в какой-то момент часть, какой-либо дискурс может стать определяющим активность языка или личности полностью, делая иные языки подавленными и недоступными. Такие дискурсы в психоанализе исследуются как бессознательное.

Рассматривая локальный дискурс или как Событие, мы подразумеваем, что оно обладает такой существенной чертой Da-sein как "имение границ", "Da". Любой дискурс имеет свои границы, свою отграниченность, свое Da-sein. В этом смысле можно всегда говорить не об одном языке, а о многих языках. Границы локального дискурса («локальной земли») не просто имеют прочность, они придают прочность самому дискурсу, земле, производя их как таковые, в качестве: 1. отдельных от иных дискурсов, пространств; 2. относительно самодостаточных. Степень самодостаточности определяется способом существования границы, которая в предельном случае, сливаясь с границей подавления бессознательного, выливается в фрейдовскую ситуацию бессознательного, что означает, что какой-то дискурс может быть актуализирован лишь в очень редком случае в силу того, что он не имеет (вернее почти не имеет, "почти" здесь и означает тот случай прорыва этого дискурса как прорыва бессознательного) связей с иными дискурсами.

Модель сознания, как ряда в различной степени изолированных дискурсов, каждый из которых становится активным при определенных условиях, на наш взгляд, является более продуктивной, чем традиционная модель, предполагающая единство языка и сознания. Новая модель дает возможность понять, что поле

языка или бытия изначально является множественным. Между элементами этого множества пролегают границы, которые постоянно смещаются. Современные реалии все более отчетливой делают мысль о том, что между различными типами дискурсов нет определенных границ. Границы стилей, жанров, языковых практик становятся все более изменчивыми, что проявляется в стирании прежнего типа разграничения наук, как, например, философии и литературы, философии и теологического дискурса. Это не значит, что стираются границы между дискурсами, это значит, что сама граница начинает существовать по-иному. Граница, словами Ж. Деррида, начинает существовать в работе. Работа мысли каждый раз приводит к изменению ее места. Таким образом, речь должна идти не о сознании, не о субъекте, а о множестве по-разному активных элементов, ряде близких дискурсов или групп дискурсов. Сам дискурс в таком понимании и становится событием. Отказавшись от разделения на действительность и ее отображение, необходимо согласиться с тем, что нет существующих раздельно дискурса и события, а есть дискурс-событие. Рассмотренное с точки зрения языка, с точки зрения логики оно может быть охарактеризовано как относительно самозамкнутая логическая система или определенный смысл, с точки зрения топологии - как локальная Территория, определенный тип пространственного структурирования, с точки зрения практики - как отдельный способ практики.

В качестве некоторого добавления продолжающего и в то же время выходящего за границы того, что было сказано выше, отметим, что язык как граница, конечно может быть понят как множественность в силу того, что граница, разрез разрезает сам себя, разрезает собственное единство. Но здесь же в этой точке, на этой линии разреза, возникает неуловимая игра множественности и единичности. Язык, существуя как множественность, в то же время все-таки проявляется и как единичный. Если быть точным, то язык находится, обнаруживает себя в этом колебании единичности и множественности. Граница рассекает свое единство и, в то же время, множественные границы в свою очередь накладываются и складываются в границу, ставящую внутренний предел множественности. В сущности, потому неправильно говорить о языке как о множественности или единичности, язык – это граница, лиминальность как таковая и ее существенным свойством является ее столкновение с самой собой, которое более исходно, чем то каким образом эта лиминальность себя проявляет – обнаруживая язык и как множественность и как единичность.

IV

Как же в действительности соотносится высказывание и реальность, существует ли вообще это отношение в качестве определенного? Для ответа на этот вопрос мы предлагаем обратиться к хайдеггеровской интерпретации высказывания, тесно связанной у него с понятием «истины».

Как отмечает М. Хайдеггер, любое открытое отношение выявляет истину. Открытое отношение может осуществлять себя в делах и свершениях, в любой деятельности. Потому для Хайдеггера крестьянин относится к истине непосредственно в движениях своего тела. Такое отношение к истине лежит не за пределами языка, а в его пределах, так как Разбив бытия осуществляется языком. Язык здесь иное, чем язык произношения, он является здесь самым бытием себя разбивающим. Главный вопрос здесь связан с определением того, чем же в сущности является само высказывание. Логика М. Хайдеггера подталкивает нас к признанию того, что высказывание является не чем-то внешним к открытому отношению, оно является частью открытого отношения. Высказывание, как имя,

само является частью мира не внеположенной ему, оно является частью открытого отношения, которой распоряжаются как всем иным.

Следует отметить, что истина высказывания может быть понята метафизично, в частности, в результате признания того, что существует некий одинаковый способ высказывания, который выявляет некую, безразлично какую сущность. Однако, на наш взгляд, признание существования одинакового способа высказывания является существенным свойством рефлексивной структуры дву-однозначности. Другими словами это признание является основанием метафизики и вытекающего из нее понимания истины. На деле же высказывание существует как каждый раз своеобразный способ осуществлять указание на вещь таким способом, как это определяют сами вещи, ибо разные вещи требуют разных способов указания на себя. Само это требование диктуется общей ситуацией сподручности бытия конкретной вещи. Само высказывание, основываясь на открытости и сливаясь с вещью и осуществляет разбиение мира.

Высказывание, как отмечает М. Хайдеггер, заимствует свою правильность у открытости. Открытое может подчинять высказывание указанию - давать сущее как оно есть. Другими словами, открытость случается как событие и в нем открытое уже приказывает как понимать себя так, чтобы давать себя как оно есть. Если отказаться от понимания “как оно есть” как подлинности и соответствия подлинности, то высказывание заимствует свою правильность, а вернее сказать уместность, сподручность у открытости. Постоянное открытие открытости ведет к изменению уместности высказывания. Высказывание всегда может стать уместным или неуместным для той или иной вещи, события. Иначе говоря, уместность высказывания не существует как представляющее уподобление. По сути еще одной формой, в которой фиксируется это представляющее уподобление, и является понимание бытия как тождественного и равного.

В критике понятия «бытия» как самождественности, равнозначности и в утверждении неприсваиваемой различности бытия состоит понимание понятия «бытия» Ж. Деррида и Ж. Делезом². В ситуации, когда Бытие понимается как равнозначное, все выглядит так, будто существуют вещи, о которых высказываются суждения, где высказывание всегда находится в одинаковом отношении к вещи. Эта одинаковость происходит за счет одинаковости бытия, ибо высказывание всегда высказывается о бытии, что и фиксируется связкой «есть», когда говорят «А есть В». Таким образом, высказывание высказывается по сути не о некой вещи, не о некоем В, а скорее о своеобразном бытии этого В, об этом *есть*, которое может выпасть из под взгляда только тогда, когда оно станет однозначным. Здесь и появляется возможность понимания подлинности высказывания не как открытости, а как соответствия в однозначно равном пространстве, понятию как бытие. Сама дву-однозначность представления может появиться только после этой однозначности, так как дву-однозначность скрывает в себе эту однозначность. Однозначность перестраивает отношения между словом и вещью, так, что возникает возможность суждения ϱ вещи. Однако, в самом таком способе вскрывается его бессосновность, невозможность его существования как такового, что демонстрирует, например, Льюис Кэррол в “Истории с узелками”. Он в столкновении Ахилла и черепахи заставляет Ахилла признать, что для обоснования вывода нужно ввести бесконечное количество промежуточных посылок: к заключению “Если А и В истинны, то Z должно быть

² Анализ и критику Ж. Делезом понятия бытия как равнозначности смотри в его работе “Различие и повторение”. Deleuze Gilles. Difference et repetition. Paris, 1968. P. 52-53.

истинным” для обоснования связи следует прибавить предложение С, которое связывает посылку и следствие, далее нужно будет добавить предложения D, E, F и т. д.³ Такая бесконечность демонстрирует что в классической традиции возможность высказывания о вещи полагается всегда неким третьим, четвертым высказыванием, которое обосновывает эту возможность, соотнося первое высказывание и “действительность”. В результате сама структура представления вскрывает, что в ней любое суждение основывается одновременно и на высказывании о чем-либо и на высказывании, соотносящем первое высказывание с тем, что полагается действительным. Такая позиция упускает из виду, что каждое определенное высказывание отлично от другого высказывания. Уравнивание, высказывания идентичным является неконтролируемым основанием дву-однозначности представления. Бесконечность погружения вглубь структуры представления, при обнаружении различия высказывания о вещи и высказывания об этом высказывании, демонстрирует бесконечность однозначности этой структуры представления. Эта структура неминуемо рождает метафизическое высказывание, которое требует своего субъекта как некоего Я, ибо вопрос о предельных основаниях реальности тут же подрывается другим вопросом - кто же наблюдает эту реальность? Фиксация в ответе некоего субъекта либо бессомнительно утверждает его наличие, либо заставляет идти дальше, вглубь структуры, чтобы обнаружить этот ответ в другом месте.

Ту же самую ограниченность понимания языка как системы знаков, обозначающей реальность можно раскрыть и другими способами. Так, например, можно обратиться к понятию переплетенности бытия и языка и в рамках логики граничности указать на невозможность четкого определения границы как границы языковой или бытийственной. Сам разбив бытия не принадлежит ни бытию, ни языку, именно он и создает данное различие. Граница переплетаясь с самой собой лишает возможности осуществить определенное различие языка и бытия. Данная ситуация фиксируется не только в философии Хайдеггера или философской герменевтике, но и в ряде других направлений, ориентирующихся на более классическую модель понимания языка. Так например, если обратиться к философии Витгенштейна, то можно весьма оригинальные по смыслу и по своим импликациям заключения. В работе «О достоверности» Витгенштейн рассуждает о том, что есть достоверность и где она находится. В конечном итоге он приходит к мысли, что достоверность существует как что-то далее нерелексируемое и абсолютно очевидное в своем проявлении. В случае с достоверным утверждением, говорит Витгенштейн, мы отказываемся от возможности его обоснования с помощью разума и указываем на нечто внешнее по отношению к обоснованию, как, например, мы это делаем, когда кто сомневается в том, что перед нами дерево, мы говорим: «Присмотрись лучше, это дерево». Другими словами, в терминах Витгенштейна, здесь возникает предел языковой игры. Но, что интересно, и Витгенштейна можно прочитать и так, никто ведь не сказал что данные пределы возникают из-за того, что что-то (например, «реальность») ограничивает язык. Эти пределы могут возникать как внутренние пределы языковой игры. Тогда вроде бы все получается так, что язык сам создает границы определенных языковых игр и сама «реальность» может быть представлена как некий предел языковых игр, предел на котором мы обнаруживаем невозможность вести языковую игру дальше как достоверность. На наш взгляд, и это одно из основных для нас положений, данный предел,

³ Льюис Кэррол. История с узелками. М., 1973. С. 369-371.

конечно, все-таки не следует понимать как внутренний предел языка, впрочем, неправильно его понимать и как внешний по отношению к языку. Этот предел есть предел разрешимости различения языка и бытия («реальности», мира и т.п.).

Таким образом здесь можно сделать следующие заключения – язык не есть что-то обозначающее, сам процесс означивания лишен тождественности в отношении слова и вещи, язык - это то, что неопределимо в своем месте и то, что обнаруживает себя как множественность, в том числе множественность видов, сущностей языка, а следовательно язык не имеет сущности, его сущность творится в языке; кроме того, граница языка является одновременно и внутренней и внешней его границей и принципиальным свойством языка является невозможность ее определения как внешней или внутренней.

V

Язык как граница бытия выявляет еще одно свойство как языка, так и бытия. Выше уже отмечалось, что частица “Da-” в хайдеггеровском Da-*Sein* указывает на то, что бытие присутствует только как ограниченное, имеющее границы, границы не только ограничивающее Da-*Sein* извне, но границы внутренне присущие Da-*Sein*, границы, пересекающие его и, как мы отметили, разбивающие его в качестве Da-*Sein*. Любое бытие тогда может быть представлено как бытие недостаточное и как, в пределе, бытие недостатка, нехватки (*manque*). Язык как и тело в результате могут быть поняты как знаки неполноты, даже не просто знаки, а как то, что возникает из исполноты и выводит ее наружу, собственно и представляя ее саму.

Актуализированное нами понятие «нехватки» предполагает рефлексию над ним, так как существует опасность упрощенного понимания бытия и языка как принципиально, сущностно неполного. К такому прояснению вынуждают нас и ряд работ таких современных философов как, например, Ж. Деррида или Ж. Делез. Эти авторы справедливо отмечают, что европейская метафизика исходит в своих построениях из предположения, что человек или бытие являются недостаточными, имеющими «нехватку», и демонстрируют это на примере конкретного анализа текстов европейских философов, начиная с греческих до современных, включая М. Хайдеггера и Ж. Лакана. В таком понимании человек заведомо имеет атрибуты неполноценности, как например, нехватка фаллоса у З. Фрейда или частица Da- в философии Хайдеггера, а различие между европейскими философами можно представить, в результате, как различие разных способов записи нехватки, неполноценности. Упомянутые выше и ряд других философов пытаются для преодоления метафизики поставить в центр не нехватку (*manque*), а производство. Насколько, однако, действительно возможно исходить в мысли не из нехватки, которая отсылает к идеальному полноте, к идеалу, а из производства и каково отношение нехватки и производства?

Недостаток (*manque*) может быть рассмотрен в первую очередь как недостаток (до) полноты. Тогда бытие находится в тяге к полноте. Но эта тяга обнаруживается не так, что недостаточное бытие, Da-*Sein*, находится в тяге к полноте, а так, что полнота притягивает бытие. В диалектике отношения недостатка и производства недостаток обнаруживает себя как логика, а производство как избыток, как детерриториаризация, как действие разбива.

Отношение недостатка и производства, производства избытка, может быть проанализировано через понятие «излишка», «дополнения (*supplement*)», которое вводится Ж. Деррида. *Supplement* (дополнение) - это одновременно и добавление к чему-то полному, излишек, который в целом не нужен и даже может являться

помехой этому основному, а с другой стороны он является этим излишком лишь в силу того, что другой по отношению к основе, другой поскольку представляет собой некое иное целое, представленное неполным образом. Излишек понимается Деррида как одновременно и избыток, ненужный аппендикс, протез (*pro-tesis*), и, в то же время, часть, отсылающая к некоторому не имеющемуся в присутствии целому, которое можно понять и как то же самое исходное целое, и как другое. Следует отметить, что в данной логике абстрактного, «чистого» производства не существует. Вместе с собой производство производит свой способ использования производства и тогда, когда он осуществляется, происходит фиксация некой нехватки.

С другой стороны, конечно, недостаток можно рассмотреть со стороны отсутствия, как само отсутствие, причем не просто отсутствие присутствия, а как чистое отсутствие, дающее возможность быть некой таковости. Если предположить, что любая вещь возникает и осуществляет становление как избавленность от чего-либо, как результат процесса негации, то тогда любое бытие стремится как несовершенное отсутствие к чистому отсутствию. Нехватка же тогда является не нехваткой какого-либо бытия, а нехваткой отсутствия, иными словами, избытком присутствия, от которого само бытие пытается избавиться. Тогда *Da-Sein* - это в первую очередь отсутствие отсутствия и в этом отсутствии обнаруживающий себя как тягу к отсутствию.

Опуская детальный анализ отношения недостатка и избытка, можно заметить, что исходя из логики дополнительности бытие и язык одновременно имеют и недостаточность и избыточность. Какие следствия проистекают отсюда для понимания языка и почему вообще столько места мы уделяем здесь рассмотрению отношения нехватки и избытка? На наш взгляд доминирующее положение нехватки или избытка определяет различные способы понимания языка – понимание языка как происходящего из недостатка приводит так или иначе к знаковой трактовке языка.

Для прояснения данного заявления обратимся к анализу сущности знака, анонса (*энопсе*). Знак, в сущности, сам есть недостача, он существует как язык, зов. Знак демонстрирует и указывает на недостачу потому, что он сам недостача. В пределе, конечно, он полная недостача как абсолютный знак, полный прерыв в коммуникации. Как верно, на наш взгляд, отмечает Авитал Роннел в работе «Из «Телефонной книги»»⁴ любая правильная коммуникация в своей основе является неправильной, прерванной. Все бытие, все поле деятельности человека можно представить как поле, наполненное знаками. Они функционируют и существуют как знаки, в первую очередь указывающие на другие знаки. Лишь после указания и на основе указания, которое является существом знака, может возникнуть знак, как обозначение в ставшем привычным смысле. В основе всякого непрерывного указания, иначе говоря, движения непрерывных указаний друг на друга лежит первичное указание, которое является прерывом указания, тем указанием-монстром (*monstre*), которое описывает Ж. Деррида в своей работе «Рука Хайдеггера. *Geschlecht II*»⁵. У Хайдеггера подобным «неправильным» указанием как разрывом коммуникационной связи является Бытие, *Sein* как абсолютный знак-указание. Сама неправильность как разрыв, как недопущение в цепи знаков тождества типа $A=A$ является в целом столь же продуктивным как и связь знаков. Абсолютный знак, помещенный в центр знаковой системы,

⁴ См. Роннел Авитал. Из «Телефонной книги»// Комментарии 1994, № 3.

⁵ Derrida J. *Geschlecht. // Psyche. Invention de l'autre*. Paris, 1987.

порождает прерывы указаний в других знаках тем, что он передает эту прерванность другим знакам, располагающимся и множасьимся вокруг этого центра. Такой центральный знак в силу своей абсолютной прерванности уже не является более знаком, указующим в сторону бытийствующего, но является возможностью знака и было бы не вполне правильно говорить об этой возможности знака как о самом знаке. Потому, когда мы говорим о знаке, необходимо помнить, что абсолютный знак в своей сущности есть не-знак. Следует, однако, оговориться, что в действительности такого центра, где находится этот не-знак не существует. В данной интерпретации разрывы коммуникации рассредоточены и рассыпаны по всему полю коммуникации.

Однако существуют и другие неклассические трактовки знака. Так, например, прояснению существа знака посвящен ряд работ Ж. Деррида. Он показывает, что знак с разложением и преодолением ряда метафизических предпосылок, которые собственно и создают возможность знака, приобретает новые черты по отношению к привычному пониманию знака. При критичном отношении к тем основаниям, которые собственно и делают возможным появление такого явления как "знак", сущность знака изменяется, обнаруживая вместо себя нечто другое. Знак теряет смысл обозначения и выходит за пределы логики соответствия, которая приводит к появлению таких оппозиций как означающее-означаемое. Знак, который, в сущности, является указанием, за пределами этих оппозиций обнаруживает себя как знак-сигнал, как крик, возглас, свидетельствующий о боли, удовольствии и т. д. Знак, в таком понимании, скорее, является жестом, жестом, в том смысле, в котором его понимает А. Арто⁶. Такой знак ничего не обозначает, а является жестом чистой производительности. В данной точке мы пытаемся вывести понимание языка за пределы традиционной трактовки, основывающейся предположении о неполноте бытия и языка.

В такой постклассической интерпретации происходит стирание границ между языком и реальностью, телесностью, а языковое действие можно представить как телесный акт. Не тело говорит или производит запись письменных знаков, а тело как определенный тип пространства само себя выговаривает, записывает. Акт речи или письма никогда не является внешним актом для тела, он происходит как телесное действие⁷. Тело, осуществляя запись, подчиняет себя определенному способу поведения, определенной тактике. Для того чтобы иметь возможность что-то сказать или записать его необходимо подвергнуть предварительно процедуре тренировки, само тело должно быть вышколено, выдрессировано для письма и речи. В результате можно даже сказать, что запись происходит не только при помощи тела, но и на самом теле.

Кстати, если татуировку можно расценить как запись, то тогда исторические первые записи действительно производились на теле. К. Леви-Строс отмечает, что нетатуированный член племени рассматривался как лишенный всякой социально-племенной определенности, Нетатуированное тело ничего не означает, представляя само отсутствие определенности, ничто. Татуировка указывает на роль, которую играет ее носитель в сообществе, роспись на теле демонстрирует что-то определенное, знакомое. Представление определенного выполняет как функцию представления чего-либо, так и, в собственном оборачивании, функцию маскировки. Таким образом, письмо в сущности может быть понято как запись

⁶ См. Арто А. Театр и его двойник. М., 1993.

⁷ О способе функционирования тела, осуществляющего акт записи см. Савчук В. Конфигурация пишущего тела // Комментарии № 3, 1994. С. 161-167.

социальных знаков на теле, тех знаков, которые могут обернуться и знаками наказания как это происходит в новелле Ф. Кафки "В исправительной колонии"⁸.

Участвуя в акте записи, тело оставляет некий след - письмо. Эта запись интересна как свидетельство и показатель того, как тело себя воспринимает, то каким образом оно существует для себя самого. Тело демонстрирует запись себя, запись своего видения и своего ощущения. В подобной записи всегда имеется избыток, который скрытое делает явным, другими словами, выявляет в акте письма форму конструкции записывающего тела. В сущности, тело, осуществляя запись, записывает также собственные условия письма как определенные состояния тела. Письмо записывается телом и на теле, делая возможным субъект письма. Записываясь, письмо оплотняет и выявляет те или иные части тела, выявляет и фиксирует, располагая их определенным образом в пространстве и на теле. Письмо в одном из своих измерений проявляет себя в функции фиксации тела, той фиксации, которая проявляется в следах тела. В результате можно сказать, что через письмо происходит передача определенной телесности, создание машины записи, которая поддерживает другие дискурсы. Социальное поле создает целый ряд таких полей фиксации, требующих нормированного социального тела.

Таким образом, язык в своих различных проявлениях – речь, письмо, может существовать и как нехватка и как избыток. Иллюстрировать и раскрыть смысл данной идеи можно через понятие Зова (Ruf) в его соотношении с понятием Разбива (Riß), анализ которого был представлен выше. Зов возникает по мысли Хайдеггера в том числе как следствие неполноты бытия. Абсолютного бытия, бытия полного, завершенного, не существует и потому для ограниченного бытия существует различие близкого и далекого. Другими словами ограниченное бытие всегда каким-то образом локализовано. Язык же как Зов и возникает в этом разрыве далекого и близкого. Собственно сам язык и есть зов. Невозможно представить язык такого бытия, которое является совершенным, такое бытие было бы всеобъемлющим и ему нечего было бы призывать, потому, что все уже находится в нем, для него различия близи и дали, нет той дали, из которой можно было бы нечто призывать.

Понятие Зова, таким образом, на наш взгляд, становится важнейшим разрешающим понятием, ибо Зов собирает воедино присутствие и отсутствие, а с другой стороны Зов может быть понят как находящийся за пределами логики нехватки. Зов - место, где собирается близость присутствия и даль отсутствия, место, где он сам себя собирает, когда зовет сразу в два места - туда и отсюда. Для Хайдеггера даль отсутствия в призыве не просто выводит наружу существо того мира, которому принадлежит вещь, помещенная в даль отсутствия, она также свидетельствует о возможности проникновения вглубь вещей, возможности стать ближе «средокрестью» (Vierung), миру в исконном смысле. Даль отсутствия дает возможность проявиться четверице в вещах и в результате придает вещам глубину. Все напряжение, боль и печаль мира сосредоточена в этом Зове. Ностальгия человека быть повсюду дома, о которой пишет М. Хайдеггер - это ностальгия по нахождению себя сразу во всем бытии, ностальгия неразлизуемой бесконечности и вечности. Таким образом, Зов для Хайдеггера неотъемлем от мира. Вещи, помещаясь в даль начинают показывать глубину, глубину мира. Философию Хайдеггера по значительности места, которое в его мысли занимает понятие Зова можно представить как философию

⁸ См. Ф. Кафка. В исправительной колонии. // Ф. Кафка. Избранные произведения. М., 1999.

Зова бытия и потому у Хайдеггера такое большое место в его мысли занимает рассмотрение сущности крова, дома, как того места, откуда исходит этот Зов.

Впрочем, развивая данную логику за пределы некоторых хайдеггеровских положений, можно прийти к заключению, что самое большое напряжение создается не за счет глубины мира, а содержится в самом Зове. В этом месте наших рассуждений мы ставим под вопрос возможность точного определения места дома, ибо зов сам зовет. Зов собирает-ся таким образом, что он собирает дом в месте зова, а не наоборот. Зов - это то, что демонстрирует разорванность, невозможность одновременного присутствия в разных местах мира, вернее невозможность привести к присутствию окликаемое, потому Зов указывает на предел, на ограниченность. Невозможность сделать нечто присутствующим порождает тоску, боль и чем дальше это отстояние, тем явнее тоска по бесконечному, далекому. В пределе Зов становится зовом бесконечности. Даль вещей есть то, что указывает на нашу вверженность, вброшенность в ближайшее, на оторванность от далекого, на нашу отдаленность, неблизость, чуждость, несмотря на все наши усилия сделать это близким, ибо привязанность к дали лежит в основе, в глубине всего ближайшего. В этом зиянии расставления пространства, выраженной у Хайдеггера понятием Зова рождается и существует некая тайна бытия, которая напоминает о себе, требует обратить на себя внимание и в конце концов требует своего разрешения, в смысле возвращения к этой тоске бытия лицом к лицу и ответа на нее.

В этом месте мы предлагаем посмотреть на разбив, раскол не только как на складку пространства, которая в своем сгибании и разгибании создает непрерывное действие сгибания мира, действие его переразбиения, но мы предлагаем взглянуть на этот раскол, щель, как на ущелье пустоты. Молчаливая тихая пустота ущелья освобождает место для Зова, клика, который откликаясь эхом наполняет пустоту ущелья. Раскол, щель - это рана, связанная с болью оставления, расставания, о которой мы упоминали. Таким образом, разрыв (раскол) обнаруживает себя как основная характеристика бытия. Раскол, существующий как зияние, порождает или, вернее, предполагает Зов, который возникает на границах этого раскола, по краям этого зияния, как эхо или отражение и можно добавить - как возможность зияния. Впрочем, говоря о краях зияния мы сами рискуем свалиться в бездну, так как зияние - это пустота и свои края она обнаруживает как края расколотой породы, земли. Места изломов как раз и есть те места, где существует Боль и топология изломанного, расколотого пространства бытия, которая есть топология или онтология Боли. Поскольку язык существует как Зов, то понятно, что и язык и тело возможны в пространстве мультипликации, многосложности, в пространстве, где существует удвоение, проявляющее себя либо как эхо и отражение, либо как умножение и пролиферация.