



Научно-исследовательская статья

УДК 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-38-52

ЛИЦО ДРУГОГО И АБСОЛЮТНАЯ ДЕТЕРРИТОРИЗАЦИЯ: ОПЫТ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ДЕЛЕЗИАНСКОЙ КРИТИКИ

Анастасия Сергеевна Калинина

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,

Санкт-Петербург, Россия,

idanthyrsus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>

Аннотация. В статье предпринимается попытка переосмысления критического потенциала философии Ж. Делеза через экспериментальную конфронтацию с этической концепцией Э. Левинаса. Центральным предметом исследования выступает понятие абсолютной детерриторизации, которое у Делеза и Гваттари связано с разрушением устойчивых идентификаций и движением по линиям ускользания. Автор обращается к делезовской концепции абстрактной машины лицевости, рассматривая ее как неявную критику левинасовского привилегированного положения этики Другого. В работе анализируется принципиальное расхождение философских стратегий, корнящееся в вопросе о природе первоначала: имманентность у Делеза против абсолютной трансцендентности у Левинаса. Несмотря на противоположность подходов, удается выявить точки пересечения: общее стремление к децентрализации субъекта, критике языка и политического измерения. Особое внимание уделяется статусу лица, которое у Левинаса является следом Иного и источником этической ответственности, а у Делеза — продуктом абстрактной машины лицевости, определяющей политические режимы сигнификации. В ходе исследования делается вывод о том, что подлинная абсолютная детерриторизация, открываемая трансценденцией, возможна не как ускоренное ускользание знаков, а как вневременная приостановка режима означивания и свободное рождение этического субъекта в акте ответа на зов Другого. При этом ни один реально существующий политический режим не может ни служить подлинным основанием этики, ни выступать следствием этики как первой философии, однако и полный уход от политического измерения невозможен.

Ключевые слова: абсолютная детерриторизация, ретерриторизация, абстрактная машина, лицевость, Другой

Для цитирования: Калинина А. С. Лицо Другого и абсолютная детерриторизация: опыт переосмысления делезианской критики // Вестник МПГУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 38–52. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-38-52>

Scientific research article

UDC 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-38-52

THE OTHER'S FACE AND ABSOLUTE DETERRITORIALISATION: AN EXPERIMENT IN REINTERPRETING DELEUZE'S CRITIQUE

Anastasia S. Kalinina

Saint-Petersburg State Economic University,

Saint Petersburg, Russia,

idanthyrsus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>

Abstract. This article attempts to rethink the critical potential of G. Deleuze's philosophy through an experimental confrontation with E. Levinas' ethical concept. The central subject of the study is the concept of 'absolute deterritorialisation,' which, for Deleuze and Guattari, is associated with the destruction of stable identifications and movement along lines of flight. The author refers to Deleuze's concept of the abstract machine of faciality, considering it as an implicit critique of Levinas's privileged position of the ethics of the Other. The work analyses the fundamental divergence of philosophical strategies rooted in the question of the nature of the first principle: immanence in Deleuze versus absolute transcendence in Levinas. Despite the opposition of approaches, it is possible to identify points of intersection: a common desire for decentralisation of the subject, criticism of language and politics. Particular attention is paid to the status of the face, which for Levinas is the trace of the Other and the source of ethical responsibility, and for Deleuze is the product of an abstract machine of faciality that determines political regimes of signification. The study concludes that genuine absolute deterritorialisation, opened up by transcendence, is possible not as an accelerated slippage of signs, but as a timeless suspension of the regime of signification and the free birth of the ethical subject in the act of responding to the call of the Other. At the same time, no real political regime can serve as a genuine basis for ethics or act as a consequence of ethics as the first philosophy, but a complete departure from the political dimension is also believed to be impossible.

Keywords: absolute deterritorialisation, abstract machine, faciality, Other, reterritorialisation

For citation: Kalinina, A. S. (2026) The Other's face and absolute deterritorialisation: an experiment in reinterpreting Deleuze's critique. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 38–52. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-38-52>

Введение

Центральным местом и путеводной линией данного исследования служит концепт абсолютной детерриторизации, занимающий ключевое место в философском проекте Жюль Делеза и Феликса Гваттари и раскрывающийся как процесс безостаточного разрушения территориальных и идентификационных фиксаций, как ускоренное движение множества по «линии ускользания» [Делез, Гваттари, 2010, с. 15], стремящееся к растворению всех устойчивых форм и постоянному преодолению границ и порогов, но всегда неизбежно сбалансированное процессами ретерриторизации. Тесная связь абсолютной детерриторизации с абстрактной машиной лицезности (*visagéité*) заставляет предполагать, что, несмотря на отсутствие в тексте «Тысячи плато» прямых упоминаний и цитирований Э. Левинаса, размышления Делеза о политических режимах сигнификации, определяющих функцию лица в конкретном культурном сообществе, представляют собой критику привилегированного положения этики как первой философии и вторжения плана трансценденции в порядок имманентного сущего. По утверждению Г. Рэя, в целом Делез ориентирован радикально отлично, если не вовсе диаметрально противоположно французскому феноменологу, вплоть до предположительно сведения им левинасовской мысли к результату неосознанного (и потому не признаваемого в качестве действующего) предварительного «политического решения», которое и обуславливает предпочтение и фиксацию «особого способа мышления, исключаящего альтернативы», так что утверждение эпифании Другого в качестве истока этики и субъективности становится репрессивным ходом [Rae, 2016, с. 281, 289].

Содержание и результаты исследования

На наш взгляд, хотя прикладная этика и совершаемые субъектом (при всей условности и специфичности этого термина внутри затрагиваемого здесь номадического проекта) поступки действительно должны быть рассматриваемы в качестве зависимых от режима знаков, все же делезианская критика не ставит окончательную точку и едва ли нацелена на это, учитывая тягу Делеза к неограниченным открытым системам и местам резонанса [Делез, 2004, с. 43, 50]) в вопросе о возможности этики Другого как того, что должно если не предшествовать онтологии, то выступать по ту сторону от нее, в ее разрывах, и служить условием возможности человеческой субъективности.

Продуктивная конфронтация ризоматики-стратоанализа и Зова Другого, как нам представляется, могла бы позволить переосмыслить критический потенциал делезианской мысли, поместив ее в напряженное поле противостояния абстрактных машин и анархической ответственности, где, как в тигле, переплавляется идея абсолютной детерриторизации.

Необходимо отметить, что наша попытка осмысления неминуемо сталкивается с фундаментальной трудностью, коренящейся в самой природе философского выражения. Как для Делеза, так и для Левинаса язык оказывается проблематичной средой для передачи их радикальных интуиций, пусть они и по-разному описывают свои тяжбы с языком.

Левинас в своем философствовании сознательно вступает в сферу того, о чем нельзя говорить, о чем следует молчать на том непротиворечивом, идеальном языке, проект которого пытался разработать молодой Л. Витгенштейн. Как отмечает З. Сокулер, обилие не всегда сохраняющих постоянство и согласованность метафор и непрерывные поиски выразительных средств указывают на то, как остро феноменолог чувствует препятствия, создаваемые языком, и одновременно на его тонкое понимание динамики значений [Сокулер, 2016, с. 20–23]. В одном из своих поздних текстов Левинас указывает на неотъемлемую для человеческого языка проблему субстантивации высказывания (*la nominalisation de l'énoncé*), то есть поглощение говорения (*le Dire*) застывшим, омертвевшим сказанным (*le Dit*) [Levinas, 1974, с. 78]. Любое философствование, как только оно случается, уже происходит в сфере сказанного, и у нас технически нет иного доступа к мышлению, нежели чем через уже установленную синхронную структуру [Levinas, 1974, с. 85–86]. В то же время, поскольку поглощение не тождественного полному растворению, диахрония говорения все еще сохраняется внутри синхронии сказанного, и потому как бы позади бытия и его явления (*monstration*) можно услышать отзвуки еще не скованных значений [Levinas, 1974, с. 49]. Левинасовский текст не скрывает движения языка в усилии и попыток нащупать след диахронии говорения в тех словах, которые могут представлять перед читателем уже в качестве омертвевших формулировок, и это обязывает интерпретатора следовать не только букве, но и духу философской интенции, иначе даже самые внимательные последователи автора могут ненароком оказать ему медвежью услугу [Сокулер, 2016, с. 19–20].

В случае Делеза его методологическое недоверие ко всему фиксированному и стремление мыслить за пределами порядка репрезентации делают вербализацию его концептов не менее сложной задачей. Сама историко-философская логика возникновения философии различия как вызова структурализму 1960-х гг. и феноменологии [Декомб, 2000, с. 72] предполагает внимание к языку и механизму работы знака.

Ф. де Соссюр понимает язык как то, что складывается из фонетических и концептуальных различий, которые проистекают из самой системы языка; он не обладает никакими позитивными терминами или сущностями, напротив, «в языке имеются только различия», и «нет ничего, кроме различий» [Соссюр, 2004, с. 152]. Делез внедряет в философию различия математическую модель структуры и принимает некоторые термины лингвистического анализа, однако, по замечанию Р. Боуга, через введение сингулярных точек и номадических распределений проблематизирует все, что лежало в основе подхода

Соссюра [Bogue, 2008, с. 3]. Означающее и означаемое переопределяются им, соответственно, как «любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла» и как «коррелят этого аспекта смысла, дуально противопоставляемый ему», а жесткая соссюровская схема, благодаря психоаналитическому вкладу Гваттари, подвергается детерриторизации по направлению к «лакановской схеме скольжения означающих» [Дьяков, 2012, с. 131]. Делез действует радикальнее структуралистов и на смену универсальной формализации референтной игры знаков предлагает пассионарный режим знака, в котором остается возможным ускользание по линиям детерриторизации от деспотического режима означающего [Дьяков, 2012, с. 195].

В результате даже в рамках собственной философской работы постструктуралисту приходится постоянно переизобретать язык, скользить вдоль полей и привязывать новые значения, со всем сознанием ненадежности любого результата сборки — поскольку знаки пытаются ускользнуть по линиям де- и рекодирования. А. В. Дьяков, комментируя делезовскую «Логiku смысла», пишет: «Язык одновременно и устанавливает пределы, и переступает их. В языке присутствуют термины; постоянно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимного обращения связей в сериях» [Дьяков, 2012, с. 129]. С одной стороны, такое понимание языка позволяет Делезу достичь гибкости и интенсивности мысли при работе со сложными, гетерогенными феноменами в становлении; с другой стороны, оно же противится формализующему переводу его концептов на язык более конвенционального историко-философского исследования и неосторожному сопряжению с терминами, существующими на совсем иной территории и при другом смещении режимов знака.

В одном из интервью Делез говорит о фундаментально неточных понятиях, которым философ в процессе собственно философской работы, то есть творчества и разработки концептов, необходимо придает строгость, отличая их от изначально точных, конвенционально согласованных понятий, которыми вне узкой сферы их применения можно пользоваться лишь как метафорами [Делез, 2004, с. 46]. По словам французского философа, критика констант в языке и разоблачение метафоры относятся к необходимым темам его с Гваттари проекта, пусть и не занимают самую важную роль в иерархии текста. При чтении интервью возникает подозрение, что и здесь критика хотя бы отчасти направлена в сторону левинасовского подхода. Точные внутри талмудического дискурса или фундаментальной онтологии М. Хайдеггера термины приобретают в употреблении Левинаса статус метафорических выражений. На наш взгляд, впрочем, метафора в ее предельном движении смещения и способности к образованию мест пересечения и резонанса с другими областями культуры как раз позволяет преобразовать точный термин в то фундаментально неточное понятие, которому и может быть придана философская строгость, и, таким образом, расхождение делезианского и левинасовского стилей соотносится скорее как различие (именно в том позитивном смысле, который Делез придает различию), чем как не допускающее диалога противоречие.

Чувствительность позднего Левинаса к проблеме диахронии говорения (*le Dire*) в синхронии сказанного (*le Dit*), вероятно не без влияния Ж. Деррида с его концептом различия (*différance*) на старшего коллегу, так же как и устремленность к борьбе с онтологическим тоталитаризмом старой метафизики и попытки децентрализовать субъективность [Campbell, 1994, с. 458, 461], значительно сближают его с Делезом, который не только критикует язык, но и отвергает «субстанциональное идентичное Я, тотальность вещей и первопричины этой тотальности» [Декомб, 2000, с. 147].

Камнем преткновения, задающим разные стратегии де- и ретерриторизации внутри философского проекта, становится вопрос о трансцендентности либо имманентности того, что структурирует место первоначала. Через осмысление игры дуальностей, повторений, разграничения и расползания границ Делез предпринимает попытку выработки имманентной онтологии [Дьяков, 2012, с. 359]. Все, что производится абстрактными машинами, возникает, разрушается и пересобирается в новые сборки при скольжении знаков вдоль оси, в конечном счете принадлежит плану имманенции. Поскольку различие не только обнаруживается задним числом за произведенными им различенными как их причина, но и внутри них как само движение различения, оно не может трансцендировать наподобие древнегреческого первоначала. Как формулирует Д. Гаспарян, «пространство распределения значений имманентно самому себе, равно как и механизм, его организующий, вовсе не управляет процессом извне, но с самого начала принадлежит ему на основаниях некой структурирующей пустоты» [Гаспарян, 2014, с. 81].

Радикальная этика Левинаса, выступающая альтернативой онтологии тотального и имманентного бытия, напротив, может считаться философией абсолютной трансцендентности. Лицо как след Иного — «след самого себя, след, изгнанный в след(е)» [Levinas, 1974, с. 119] — как не артикулируемый в синхронии сказанного (*le Dit*) отпечаток трансценденции становится источником смысла в мире: тем, что позволяет субъективности возникнуть и избежать растворения в толще анонимного бытия. Трансцендентное не просто выходит за пределы сущего как историко-философская трансценденталия, но и описывается Левинасом выражением «иначе, чем быть» как нечто третье по ту сторону онтологической дифференции: третье, не данное в представлении, недоступное порядку репрезентации, несхватываемое в логических категориях, которые, ввиду коэкстенсивности мышления бытию, сами принадлежат тотальности. Здесь не предполагается даже знака, отсылающего к трансцендентному, что могло бы правомерно вызвать критику с точки зрения имманентности знаковой системы самой себе. Другой Левинаса — это тот, с которым мы сталкиваемся, он не функционирует как знак; это сама трансцендентность, которая в усилии феноменологической редукции дается как уже оставленный след, причем всегда анархически и незапамятно (*immémorial*) [Levinas, 1974, с. 13].

След, отпечатанный в плане имманенции, оказывается отсутствием того, что след оставило, пусть это прежде нельзя отследить ни к какому сроку,

поскольку речь для Левинаса идет о событии до времени, до мира, до субъективности, способной оперировать понятиями времени и пространства. Вероятно, такой философский ход Делез мог бы считать особой формой возрождения платонизма, поскольку именно в философии Платона учреждается такой «тип трансцендентности, которая осуществляется и обретается в поле имманентности» [Дьяков, 2012, с. 249]. Однако трансцендентность Левинаса не осуществляется, и если обретается, то лишь как трансцендентальное условие человеческого существования [Rae, 2016, с. 284], как условие возможности этического субъекта, который первичен по отношению к автономному субъекту, озабоченному своим бытием. Трудность заключается в том, что лица реальных эмпирических людей, так называемых ближних, не стираются в следе. Лицо оказывается как бы на перекрестье нескольких планов, в месте, которое одновременно может быть представлено в качестве точки в системе координат и, уже вне порядка репрезентации, как то, без чего утратился бы смысл любой координатной сетки. Лицевая часть головы оказывается объектом в мире; особенности черт лица работают внутри режима сигнификации, задавая политическое отношение и определяя моральное поведение в сторону обладателя этих черт; в эстетическом опыте, как и в опыте взаимодействия, оно проходит через бестелесные трансформации, перетекая в «личики», «хари», «лица любимых» и «лица врагов»; и в то же время лицо само выступает инструментом перекодирования тела. Этот круговорот, стремящийся вокруг провала Лица, захватывает философский фокус и Делеза (с Гваттари), и Левинаса, но если постструктуралисты обнаруживают в его центре угрожающий свободе репрессивный механизм, против которого должна вестись концептуальная борьба — демонтаж (dismantling) лица, прореживание режима знаков [Rae, 2016, с. 299], то Левинас, наоборот, видит в нем анархическое основание свободы.

Оба подхода, несмотря на различие в определении функции и потенциала Лица, рассматривают проблему в схожих плоскостях лица/тела, выражения/содержания и этики/политики.

Для Левинаса тело принципиально двусмысленно: и как «мое» тело, и как чужое. Через тело, его особое позиционирование в мире, между субъектом и тем, что его окружает, возникает расстояние, позволяющее сделать мир объектом и подчинить его себе. Уязвимое, страдающее от голода и жажды, тело именно в своей нарастающей необходимости удовлетворять потребности за счет внешнего мира формирует того, кто стремится обладать, трудиться, преодолевать инаковость, кто говорит «я могу», то есть «создает “меня” в качестве Самотождественного» [Левинас, 2000, с. 138–139]. Через тело представляющая субъективность не просто разграничивает и определяет мир из некой точки-в-мире, но живет; и само телесное про-живание «оспаривает приписываемую сознанию привилегию “создавать смысл” всему на свете», меняет ход конституирования смысла мира. «Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла», — пишет Левинас, отмечая, что такое прерывание объективирующей работы сознания Самотождественного — процесс децентрализации [Левинас, 2000, с. 149].

Тело Другого тоже неоднозначно. Чужое тело может становиться объектом под взглядом ученого-физиолога или художника, который перерабатывает натуру-референс в произведение, «застывшее в мгновении или в его бесконечном повторении» [Левинас, 2000, с. 255]. В «ласке» оно открывается в «эротической наготы», не сводясь к объекту, но и не будучи воспринятым как тело Другого. Часто тело как бы «олицевляется» (если воспользоваться удобным выражением Делеза), являя инаковость Другого: «тело-выражение, помощь в собственном проявлении, <и> есть лицо» [Левинас, 2000, с. 251]. Речь не только о том, что, помимо глаз и мимики, чужая внутренняя жизнь может проявляться, пусть и менее ярко, в жестах, наклонах головы, характерной походке и т. д. Связь Лица с телом превращает последнее, во всех его действиях, в сопротивление представлению субъекта, в онтологический статус воли. В той мере, в какой в теле «светится выражение», чужая телесность становится «способом существования бытия, чье присутствие отсрочено даже в момент присутствия», того, кто, будучи физически здесь-передо-мной-в-мире, уже отстранился от предуготованного моим расчетом места и в то же время «еще должен прийти». Встреча с такой телесностью вызывает тревогу, децентрализует субъекта, и наиболее простой стратегией ретерриторизации для Самотождественного выступает попытка насильственного обращения тела-лица в тело-объект — от тактики рационализации до намерения изуверчить тело, обратить его в труп. Желание нарушить заповедь вызывает не тело вообще, но олицевленное тело, тело-выражение, так как насилие «может быть нацелено только на лицо» [Левинас, 2000, с. 226]. Абсолютное выражение Лица, олицевляющее и тело Другого, полагает предел усвоению встречного в мире сущего Самотождественным «я», делает прореху в содержании познаваемого и обрабатываемого телесным субъектом мира.

Делез и Гваттари, предлагая тетравалентную схему сборки, располагают выражение и содержание как сегменты в горизонтальной плоскости; в вертикальном плане сборка «также имеет две стороны: сторону, стабилизирующую благодаря территоризации и ретерриторизации, и сторону, разрушающую всякую стабильность детерриторизацией» [Голенков, 2017, с. 176]. Содержание связывается с технологией и характеризуется отношением «рука – инструмент», которое отсылает к социальной Машине, занимающейся состояниями сил, формациями и сборкой тел; выражение характеризуется отношением «лицо – язык» и отсылает к семиотической коллективной Машине, конституирующей режимы знаков [Делез, Гваттари, 2010, с. 106]. Форма содержания конституируется тканью перемешиваемых тел, тогда как форма выражения — сцеплением выражаемых, бестелесными трансформациями события [Делез, Гваттари, 2010, с. 143–144], которые фиксируются и распадаются в вертикальном движении де- и ретерриторизации. Центром процесса означивания Делез назначает чистую абстракцию Означающего, чья «формальная избыточность... не могла бы быть помыслена без особой субстанции выражения», имя которой — лицевость. Лицо выступает чем-то вроде тела центра означивания, «на котором сцепляются

все детерриторизованные знаки»; оно кристаллизует все чрезмерности, освобождает и вновь захватывает знаки, отмечает предел их детерриторизации. В означающем режиме, также называемом деспотическим, лицо выступает как Икона, как «ретерриторизация, внутренняя по отношению к системе», задающая ограниченные стратегии интерпретации [Делез, Гваттари, 2010, с. 192]. На другом полюсе от Лица-иконы конституируется «что-то вроде контр-тела» жертвы, пытаемого, козла отпущения [Делез, Гваттари, 2010, с. 193]. Пытаемый «теряет свое лицо», исключается из режима и тем самым «воплощает те линии ускользания, какие означающий режим не может вынести, другими словами, он воплощает абсолютную детерриторизацию, которую этот режим должен блокировать или которую он может определить только негативно именно потому, что она превышает степень детерриторизации — как бы высока та ни была — означающего знака» [Делез, Гваттари, 2010, с. 194].

В данном режиме голос исходит именно от лица и козел отпущения будто бы лишается его, проходя в безмолвии или рыке «становление-животным». Однако такой голос пока мало соответствует тому, что Левинас называл Зовом.

Согласно Делезу, помимо означающего режима, абстрактная машина может конституировать и пост-означающий режим, более свойственный иудео-христианской традиции. В пост-означающем режиме знаков, который называется также авторитарным, страстным и субъективным, лицевость подвергается глубокой трансформации. И авраамический Бог, и охваченный страхом Божиим субъект отворачивают лица: профиль замещает «сияющий лик, видимый анфас», и в этом двойном отворачивании «прочерчивается позитивная линия ускользания», то есть детерриторизация, предусмотренная и защищенная знаком [Делез, Гваттари, 2010, с. 206]. В козле отпущения более нет нужды, поскольку новая сборка лицевости держится на идее предательства. Когда «Бог забирает свое лицо», на месте тела центра означивания остается точка субъективации, которой предстоит служить источником детерриторизации [Делез, Гваттари, 2010, с. 214].

И связка означивания-интерпретации в деспотическом режиме, и субъективация страстного режима — это, по мнению Делеза и Гваттари, закабаляющие человека страты. Задачей философа становится не возвращение к более примитивному режиму знаков, где абстрактная машина лицевости еще не осуществилась в соответствующей сборке, а сознательное стремление к «плану консистенции... где нет более никакого режима знаков, но где линия ускользания осуществляет свою собственную потенциальную позитивность, а детерриторизация — свою абсолютную власть» [Делез, Гваттари, 2010, с. 224]. Для этого требуется «стать-подпольщиком», вырваться «по ту сторону лица», к бесчеловечности «головок самонаведения», которые проредили бы систему «белая стена означивания / черная дыра субъективации», производимую машиной лицевости, и тем самым создали бы ризоматические сети, в которые организуются «странные новые становления, новые многозначности» [Делез, Гваттари, 2010, с. 315]. Как утверждает Г. Рэй, Делез осознает, что непрекращаемое движение детерриторизации-ретерриторизации означает, что лицевость

не может быть преодолена полностью и абстрактная машина продолжит производить машинную сборку (отдельных лиц, идентичностей и т. д.); однако это не означает, что субъекту остается лишь застыть под единой идентичностью внутри одного политического режима знаков. Задача состоит в неустанном проталкивании границы актуальности (то есть субстанциальной идентичности, конституированной лицевостью), чтобы выражать все больше возможностей виртуального (то есть различия), не распадаясь, однако, до полной утраты иллюзии человечности в хаосе ускорений [Rae, 2016, с. 300]. Таким образом, предложение Делеза — гносео-политическая игра на онтологическом поле. Такое решение представляется нам интересным и вполне удовлетворительным в рамках той парадигмы, в которой работает Делез, то есть внутри имманентной онтологии различия, которая предшествует политике, поскольку та дает значение различию сущего, и, уже через политическое опосредование, этике, которая связана с функционированием отдельного произведенного машинной сборкой множества [Rae, 2016, с. 291].

Мысль Левинаса не вписывается очевидным образом ни в означающий, ни в пост-означающий режим знака, ни даже в их смешение (по замечанию Делеза, как правило, мы и не имеем дело с чистыми режимами, это почти всегда смешения — «“чистых” семиотик не существует, каждая из них представляет собой смешение с другими» [Дьяков, 2012, с. 195]). Нет Лица Бога-деспота в анфас, которому противостоит безликий козел отпущения. Нет двойного отворачивания лиц в предательстве. Лик Бога действительно исчезает, разрушая заодно всякую возможность теодицеи, но след его незапамятного, незастанного иначе-чем-присутствия в лице страдающего ближнего и есть начало этического. Сопротивление насилию того, что не оказывает сопротивления, сопротивление, читающееся «в совершенной открытости его беззащитного взора, в обнаженности», в неоправданной боли и голоде, открывает сферу нравственности; «богоявленность лица порождает возможность мерить бесконечное искушением совершить убийство» [Левинас, 2000, с. 204]. Именно здесь зарождаются подлинная ответственность и свобода, как и бегство от них. Левинас задается вопросом: «человечество, вдохнувшее дым из печей крематориев “окончательного решения”, бросит ли оно равнодушно мир на произвол политической неизбежности, брожения слепых сил, причиняющих беды слабым и побежденным, но обходящих победителей, к которым проницательные люди не медлят примкнуть? Или же, не в силах придерживаться порядка — на деле, дьявольского беспорядка, — не должно ли оно сейчас, через веру, более сложную чем когда-либо, веру без теодицеи, продолжать жить той священной историей, что требует» радикальной ответственности каждого перед лицом бессмысленного страдания? [Levinas, 1998, с. 99–100]

В этой радикальной ответственности, конституированной как ответ на абсолютную открытость Трансцендентного в лице нуждающегося ближнего, субъект теряет себя, его фиксированное «я» ускользает по линии абсолютной позитивной детерриторизации. Отвечающий на Зов возникает в своей уникальности

и незаменимости, но при этом перестает сводиться сам к себе, лишается идентичности, формы [Levinas, 1974, с. 63]. Субъект ставит себя и свою принадлежность некоему сообществу под вопрос, и в этом разобранном, децентрализованном состоянии становится уже неясно, к кому Зов был обращен: ко «мне» ли, который уже утрачен, или к кому-то еще? Ясно лишь, что тот, кто оказался в этом лиминальном пространстве, очерченном Зовом, призван к ответу. По замечанию Бернард-Дональса, то высердцевание (*denucleation*), выворачивание из себя, которое происходит в момент встречи с Другим, — это «единственный способ, каким субъект способен уловить проблеск того, что находится за пределами закономерностей рассудка, ограничивающих человеческое действие и исключающих возможность реального контакта между людьми при ответе на зов» [Bernard-Donals, 2011, с. 404–405]; то есть рассудочное, по выражению самого Левинаса, закрывает доступ в сферу межчеловеческого (*interhuman*).

Этика Левинаса, таким образом, противостоит новоевропейскому морально-философскому дискурсу, вводящему в игру автономных субъектов (будь то индивиды или государства), следующих моральным кодексам и требованиям рациональности [Campbell, 1994, с. 458]. Она служит условием возможности политики, но при этом ни один политический режим не может ни выступать в качестве необходимого следствия этики как первой философии, ни, в перевернутом отношении, служить достаточным основанием для деятельного установления этой этики [Levinas, 1998, с. 100–101]. Тем не менее полный уход от политического измерения не представляется французскому философу возможным. Как он объясняет в интервью «Философия, Справедливость и Любовь», помимо Другого и отвечающего ему в мире всегда есть кто-то третий, кто тоже будет для меня Другим. Отсюда возникает вопрос: кто же из этих двоих имеет приоритет; вдруг один из них — мучитель второго? Как (и должно ли) сравнивать несравнимых человеческих существ? Место безусловной ответственности как бы заставляется телом справедливости, и вот уже приходится судить, кто заслуживает помощи [Levinas, 1998, с. 104].

В этой ситуации обнаруживается, что лицо стоит на пересечении с планом, где его черты через политические режимы сигнификации определяют идентичность Другого и рекомендуемые для отягощенного собственной идентичностью субъекта действия в отношении этого лица. На это обращали внимание Делез и Гваттари: «Ребенок, женщина, мать, мужчина, отец, начальник, учитель, полицейский говорят... на языке, чьи выражающие черты индексируются в особых чертах лицевости... лица... определяют зоны частоты или вероятности, ограничивают некое поле, которое заранее нейтрализует выражения или соединения, невосприимчивые к соответствующим сигнификациям» [Делез, Гваттари, 2010, с. 277]. Лицо представляет собой карту, по которой приходится ориентироваться, чтобы оставаться субъектом, действующим корректно в моральной и политической сфере: женщине стоит помочь подняться с заледневшего тротуара, а мужчина справится сам, только если он не старик; впрочем, если этот старик маркирован красным носом алкоголика, за бездействие

никто не осудит, и можно спокойно пройти мимо. Сам Левинас говорит об искажении лица в первую очередь под действием похоти или в эстетической объективации искусства. Как он выражается, при «искажении лица, то, что незначимо, обретается в значимости лица» [Левинас, 2000, с. 255]. Разумеется, искажение может происходить и под влиянием расовых, национальных, половых и возрастных предрассудков, иногда вплоть до того, что «не-значимое» лицевых черт почти полностью скрывает собою лицо-выражение, абсолютную открытость Трансценденции, а следующим шагом другой лишается лица. И вот уже перед субъектом не человек, а вредитель, которого следует по справедливости изгнать или истребить ради здоровья сообщества.

Ответ Делеза и Гваттари в ситуации, где политический режим знака диктует схему морального поступка в ущерб триумфу различия, как мы видели выше, подталкивает к осуществлению подлинного «де-олицевления» через высвобождение «головок самонаведения, разрушающих на своем пути страты и пробивающих стены означивания», чтобы черты лица открепились от произведенных машинной сборкой идентичностей и вошли «в открытые ризоматические множества». Лицо, поскольку оно «произведено машиной и согласно требованиям аппарата особой власти», бесчеловечно. Собственно говоря, для Делеза и Гваттари «человек сделан исключительно из бесчеловечностей, но весьма различных, следуя весьма разным природам и скоростям» [Делез, Гваттари, 2010, с. 313–314], а лицо в своей пугающей бесчеловечности репрессивным образом создает иллюзию правильного человека, человека, «право имеющего», и потому представляется французу более опасным, чем свободно соединяющиеся бесчеловечности различий.

Левинас, напротив, держится за человечность, пусть и признает в интервью, что в его философии на деле мало оптимизма. С права Самотождественного субъекта он перемещает фокус на обязанность перед Другим субъекта этического. Главная обязанность того, к кому обращен Зов, не закрывать уши, вновь проваливаясь в сомнамбулическое довольство собою, а пробудиться. Пробуждение — это обязанность (*awakening is obligation*). При этом для Левинаса очевидна возможность того, что некоторые люди так и не проснутся к Другому. Это то простое и чистое зло, которому противостоит тревожная и уязвимая пронизанность выражением Другого. «Иначе, чем быть» означает предпочтение Другого «закону существования», который, в опосредовании политическим режимом, этосом, обычаями, нетерпимостью к чуждому, часто принимается за справедливость [Levinas, 1998, с. 101, 114]. Подлинная справедливость, по Левинасу, должна проявляться не как деградация этического отношения для-Другого, не как его искажение или ограничение анархической ответственности, но как «современность многих, обернувшаяся вокруг диахронии двух». Справедливость остается справедливостью, а не пародией на нее, только «в обществе, где нет различия между близким и далеким, но где также невозможно игнорировать самое близкое», то есть в обществе различия, где инаковость каждого для каждого не сокрыта, но при этом не устраняет

братство / сестринство (*la fraternité*). У действующего справедливо обязанности преобладают над правами — это не механический избыток, но прямое действие Трансцендентного на того, кто отвечает его Зову. Выход из себя, децентрализация, «самозабвение» и есть то, что движет справедливостью [Levinas, 1974, с. 202–203].

В ответе на Зов, принятии Другого, осуществлении справедливости человек действует как подлинно свободный. Свобода необходимо связана с Трансцендентностью. Попытка мыслить свободу внутри тотальности, в плане имманенции, по Левинасу, сводит ее «на уровень неопределенности в бытии и тотчас же интегрирует в тотальность» [Левинас, 2000, с. 227], тем самым отрицая реальную возможность свободы. Таким образом, решение не дает освобождения. Оно ведет в мир сверхскоростей множасьихся виртуальностей, к распаду человечности в ризомы бесчеловечных элементов, но не ретерриторирует никак иначе, чем через возвращение к старым смещениям режимов знака.

Заключение

Абсолютная детерриторизация, возможность которой обещает Трансценденция, характеризуется не ускоренным ускользанием знаков и сменой идентичностей, а вневременной приостановкой режима означивания, исчезновением «ветхого Адама» в режиме предельной темпоральности и не обусловленной полностью старым режимом ретерриторизацией в нового этического субъекта в свободном, ответственном акте вступления в ответственность. Этический субъект не ядро, не тело центра означивания, вокруг которого наслаиваются идентичности эго в зависимости от политических режимов и переплетений элементов сети в определенной репрессивной конфигурации; это сама возможность образования и дальнейшего переключения любых идентичностей, пусть и не всегда выбор субъекта оказывается действительно для-Другого.

Список источников

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. И. Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург; М.: У-Фактория; Астрель, 2010. 895 с.
2. Rae G. The political significance of the face: Deleuze's critique of Levinas // *Critical Horizons*. 2016. Vol. 17. Iss. 3–4. P. 279–303.
3. Делез Ж. Переговоры. 1972–1990 / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. 235 с.
4. Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.
5. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 239 p.

6. Декомб В. Современная французская философия / пер. с фр. М. М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
7. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А. М. Сухотина. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
8. Bogue R. Deleuze and Guattari. London; New York: Routledge, 2008. 224 p.
9. Дьяков А. В. Жиль Делез. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2012. 504 с.
10. Campbell D. The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy // *Alternatives: Global, Local, Political*. 1994. Vol. 19. Iss. 4. P. 455–484.
11. Гаспарян Д. Э. Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делез и Ж. Деррида // *Философские науки*. 2014. № 9. С. 71–85.
12. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина, Н. Б. Маньковской, А. В. Ямпольской; отв. ред. Г. М. Тавризян. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
13. Голенков С. И. Концепт «сборка» в психоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари // *История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием*. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. С. 171–182.
14. Levinas E. *Entre nous: Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998. 256 p.
15. Bernard-Donals M. The call of the sacred and the language of deterritorialization // *Rhetoric Society Quarterly*. 2011. Vol. 41. Iss. 5. P. 397–415.

References

1. Deleuze, J., & Guattari, F. (2010). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia* (Ya. I. Svirsky, Trans.; V. Yu. Kuznetsov, Ed.). U-Faktoriya; Astrel. (In Russian).
2. Rae, G. (2016). The political significance of the face: Deleuze's critique of Levinas. *Critical Horizons*, 17, (3–4), 279–303.
3. Deleuze, J. (2004). *Negotiations. 1972–1990* (V. Yu. Bystrov, Trans.). Nauka. (In Russian).
4. Sokuler, Z. A. (2016). *Subjectivity, language, and the Other: new paths and temptations in the teachings of Emmanuel Levinas*. Moscow: University Book. (In Russian).
5. Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
6. Descombes, V. (2000). *Modern french philosophy* (M. M. Fedorova, Trans.). Ves' Mir (In Russian).
7. Saussure, F. de. (2004). *Course in general linguistics* (A. M. Sukhotin, Trans.). URSS Editorial. (In Russian).
8. Bogue, R. (2008). *Deleuze and Guattari*. Routledge.
9. D'yakov, A. B. (2012). *Gilles Deleuze: philosophy of difference*. Aletheia. (In Russian).
10. Campbell, D. (1994). The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy. *Alternatives: Global, Local, Political*, 19, (4), 455–484.
11. Gasparyan, D. E. (2014). Does the philosophy of difference have its own metaphysics? J. Deleuze and J. Derrida. *Philosophical Sciences*, (9), 71–85. (In Russian).
12. Levinas, E. (2000). Totality and Infinity. In Levinas, E. *Selected works: Totality and Infinity* (I. S. Vdovina, B. V. Dubin, N. B. Mankovskaya, & A. V. Yampolskaya, Trans.; G. M. Tavrizyan, Ed.; pp. 66–291). Universitetskaya kniga. (In Russian).

13. Golenkov, S. I. (2017). The concept of “assemblage” in the schizoanalysis of Deleuze and Guattari. In *History, semiotics, culture: proceedings of the All-Russian scientific conference with international participation* (pp. 171–182). Samara Humanitarian Academy. (In Russian).
14. Levinas, E. (1998). *Entre nous: Thinking-of-the-Other*. Columbia University Press.
15. Bernard-Donals, M. (2011). The call of the sacred and the language of deterritorialization. *Rhetoric Society Quarterly*, 41 (5), 397–415.

Информация об авторе / Information about the author:

Анастасия Сергеевна Калинина — ассистент кафедры общественных наук, Санкт-Петербургский экономический университет, Санкт-Петербург, Россия.

Anastasia S. Kalinina — Assistant of the Department of Social Sciences, Saint-Petersburg State Economic University, Saint Petersburg, Russia.

idanthysus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>