

Дронов

ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА

РАЗВИТИЕ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
МОТИВА



А.В. Дронов

**ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА:
РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
МОТИВА**

Под редакцией
доктора философских наук, профессора
А.С. Колесникова

Издательство ГОУ ВПО
«Саратовская государственная академия права»
2007

УДК 1(4-15)
ББК 87.21(43)
Д 75

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии СГАП *И.Д. Невважай*;
доктор философских наук, профессор кафедры философии
и социально-экономических наук
Педагогического института СГУ *Л.И. Тетюев*

Дронов, А.В.

Д 75 Философия постмодерна: развитие трансцендентального мотива / А.В. Дронов; под ред. А.С. Колесникова. — Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2007. — 172 с.

ISBN 978-5-7924-0530-1

В монографии демонстрируется близость методологических оснований постструктуралистской онтологии позициям трансцендентальной философии, исходящей из проекта критической философии И. Канта. В тексте, в частности, прослеживается зависимость современных форм онтологии, предложенных Ж. Деррида и Ж. Делезом, от сформулированной М. Хайдеггером задачи «преодоления» метафизики и предопределенных этой задачей норм мышления. Выявляются неявные аксиомы, лежащие в основании критических разборов традиционных «метафизических» положений. Анализируются неизбежные затруднения, сопутствующие радикальному пересмотру ключевых понятий философии; дается оценка внутренней обусловленности проводимых постструктурализмом ревизий.

Книга адресована философам, студентам и аспирантам философских специальностей, а также всем интересующимся современным состоянием философии.

УДК 1(4-15)
ББК 87.21(43)

*Печатается по решению
комиссии по науке и издательству ученого совета
ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права»*

ISBN 978-5-7924-0530-1

© ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2007
© Дронов А.В., 2007

A.V. Dronov

**PHILOSOPHY OF POSTMODERNISM:
DEVELOPMENT
OF A TRANSCENDENTAL MOTIVE**

Under editing
by Doctor of Philosophy, Professor
A.S. Kolesnikov

Publishing house
State Educational Establishment of a Highest Professional Education
«Saratov State Academy of Law»
2007

УДК 1(4-15)
ББК 87.21(43)
Д 75

Advisers:

Doctor of Philosophy, Professor *I.D. Nevvazhay*
Doctor of Philosophy, Professor *L.I. Tetyuev*

Dronov, A.V.

Д 75 Postmodern Philosophy: Development of a Transcendental Motive /A.V. Dronov; ed. by A.S. Kolesnikov. – Saratov: State Educational Establishment of a Highest Professional Education «Saratov State Academy of Law», 2007. – 172 p.

ISBN 978-5-7924-0530-1

The monograph demonstrates the likeness of the methodological bases of poststructuralist ontology to position of transcendental philosophy, coming out from I. Kant's project of critical philosophy. In particular the text tracks the dependency of the contemporary forms of ontology, offered by J. Derrida and J. Deleuze, to the task of «overcoming of metaphysics», worded by M. Heidegger, and on the principles of the thinking, predestined of this task. Tacit axioms, lying in foundation of critical analysis of traditional «metaphysical» positions are revealed. The inevitable difficulties, accompanying radical revising of key philosophical notions are analyzed, an appraisal of internal conditionality of auditing conducted by poststructuralist is given.

The book is addressed to philosophers, students and postgraduates of philosophical professions, as well as to all interested in contemporary condition of philosophy.

УДК 1(4-15)
ББК 87.21(43)

It is printed under the decision of the commission on science and publishing house of th scientific council SEE HPE «Saratov state academy of law»

ISBN 978-5-7924-0530-1

© State Educational Establishment
of a Highest Professional Education
«Saratov State Academy of Law», 2007
© Dronov A.V., 2007

От автора	7
ВВЕДЕНИЕ	9
«Постмодерн» в роли знака: проблема единства значения . . .	11
Философия постмодерна: проблема концептуального единства	17
Философия трансцендентализма: проблема единства позиции	22
1. ПОНЯТИЕ «СОБСТВЕННОГО» В КОНТЕКСТЕ ЗАДАЧИ «ПРЕОДОЛЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ»: М. ХАЙДЕГГЕР И Ж. ДЕРРИДА	39
1.1. «Преодоление метафизики»: продолжение «дела Хайдеггера»	40
1.2. Тематика «собственного»: способы экспликации проблемы (М. Хайдеггер, Ж. Деррида)	45
1.3. «Собственное» в перспективе его присутствия: размежевание позиций М. Хайдеггера и Ж. Деррида . . .	66
2. ТЕМАТИЗАЦИЯ РАЗЛИЧИЯ В ГРАНИЦАХ ИММАНЕНТНОЙ КРИТИКИ ОПЫТА: «DIFFERENZ», «DIFFERENCE», «DIFFERANCE»	71
2.1. Понятие различия: основания единства значения	72
2.2. Имманентная критика опыта как методологический проект. Онтологическое различие М. Хайдеггера	77
2.3. Роль фигуры различия в онтологии постструктурализма	84
3. ФОРМА ОПЫТА И ПРИРОДА «САМИХ ВЕЩЕЙ» В ДЕКОНСТРУКЦИИ Ж. ДЕРРИДА	103
3.1. «К самим вещам»: трансформация феноменологии от Э. Гуссерля к М. Хайдеггеру	104
3.2. Деконструкция Ж. Деррида: к очевидности насилия, согласующего «игру вещей»	113
4. ОНТОЛОГИЯ СМЫСЛА В ТЕКСТАХ Ж. ДЕРРИДА И Ж. ДЕЛЕЗА	127
4.1. Проблематика значения в контексте деконструкции Ж. Деррида	128
4.2. Ж. Делез: логика смысла как онтологический проект . . .	134
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	152
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	157

FROM THE AUTHOR	7
INTRODUCTION	9
«Postmodernism» as a sign: the problem of the unity of meaning	11
Philosophy of postmodernism: the problem of conceptual unity	17
Philosophy of transcendentalism: the problem of the unity of position	22
1. THE CONCEPT OF «PROPER» IN CONTEXT OF TASK TO «OVERCOMING OF METAPHYSICS»: M. HEIDEGGER AND J. DERRIDA	39
1.1. The «overcoming of metaphysic»: continuation of «Heidegger's work»	40
1.2. Themes of «proper»: explication modes of the problem (M. Heidegger and J. Derrida)	45
1.3. The «proper» in the perspective of its presence: demarcation of M. Heidegger's and J. Derrida's positions	66
2. THEMATISATION OF DIFFERENCE WITHIN THE LIMITS OF IMMANENT CRITIQUE OF EXPERIENCE: «DIFFERENZ», «DIFFERENCE», «DIFFERANCE» . .	71
2.1. The concept of difference: foundations of meaning's unity. .	72
2.2. The immanent critique of experience as a methodological project. Heidegger's ontological difference.	77
2.3. The role of difference's figure within the poststructuralist ontology	84
3. THE FORM OF EXPERIENCE AND THE NATURE OF «THINGS THEMSELVES» WITHIN THE J. DERRIDA'S DECONSTRUCTION	103
3.1. «To the things themselves»: transformation of the phenomenology from E. Husserl to M. Heidegger	104
3.2. J. Derrida's deconstruction: toward the evidence of violence, which regulates the «game of things»	113
4. THE ONTOLOGY OF SENSE IN J. DERRIDA'S AND J. DELEUZE'S WORKS	127
4.1. The problems of meaning in the context of J. Derrida's deconstruction	128
4.2. J. Deleuze: the logic of sense as an ontological project	134
CONCLUSION	152
BIBLIOGRAPHY	157

Вплоть до настоящего момента «постмодерн» остается условным обозначением, неопределенным намеком на смутный предмет разногласий. Во многом эта неясность проистекает из претенциозности самого знака, легко попадающего в различного рода эсхатологические контексты. Постмодерн зачастую ассоциируется именно с избыточной претенциозностью, недостаточно обеспеченной со стороны самих вещей.

Вопрос о правомерности этого распространенного предубеждения стал отправным для настоящего исследования. Итак, намерением этой работы является рассмотрение *действительности* постмодернистской философии вдали от всех оценочных суждений. При этом к ее действительности следует отнести и те возможности, границы которых она впервые задает и в которых способна разворачиваться.

В этой небольшой книге рассматривается постмодерн не как результат некоторого сознательного и произвольного намерения (скажем, намерения тотальной критики и отрицания), а исходя из того поля возможностей, в котором это намерение разворачивает свою действенность, превращаясь в текст, в систему, в новую оптику вещей. Интересны те его следствия, которые способны угрожать философским аргументам прежней традиции.

Поэтому так важно было установить, где это возможно, предметность, захватывающую сами правила игры, выводящую эти правила в путешествие по новым регионам регулируемых ими вещей и подвергающихся тем самым апробации, всерьез им угрожающей. Ведь вне этой угрозы, вне этого испытания, сопряженного с величайшим риском, немыслима и сама философия.

Эта книга в наиболее общем виде была написана весной и летом 2002 г. С тех пор этот текст неоднократно претерпевал

различные вторжения, всякий раз имевшие целью его улучшить и упростить, придать ему форму книги. В конечном счете, он сумел поглотить все добрые намерения, подчинив их своему сложившемуся ритму. Поэтому и издается в том виде, в каком сумел перенести все авторские набег и покушения на его содержание и непроницаемый стиль.

Давно хотелось расстаться с этим текстом. Представлялось, что для этого необходимо дописать его. Это задавало перспективу не только дальнейшего развития начатого дела (отчего я и сейчас не отказываюсь), но и дотошного соблюдения принятых в этом тексте правил и обязательств, становившихся со временем все более обременительными и уже не казавшихся моими собственными. Поэтому я благодарен всем, кто в разное время рекомендовал попросту дать ему свободу.

Не могу не упомянуть тех людей, без чьего участия это издание никогда не было бы осуществлено. Прежде всего следует назвать профессоров кафедры философии И.Д. Невважая и Л.И. Тетюева, не только выступивших рецензентами этой работы, но и в непосредственном общении не раз высказывавших важные замечания по поводу ее содержания и формы. И.Д. Невважая можно считать соучастником этого свершения и по более веским причинам. Я многим обязан его теплому и благожелательному отношению ко мне лично и неизменно внимательному — к моим работам. Среди других моих читателей, чья оценка имеет для меня большое значение, хочу назвать имена В.Г. Косыхина и М.Л. Свердлова, а также моей тети Т.И. Дроновой — людей, некогда помогших мне взглянуть на этот текст со стороны. Я также с удовольствием признаю роль профессионального общения и той дружеской атмосферы, которая неизменно царила на кафедре философии Саратовской государственной академии права во все время моей работы здесь. Крайне важной всегда была для меня и поддержка со стороны родителей, родных, моих ближайших друзей. А окончательно предрешило публикацию этого текста столь неожиданное и деятельное участие доктора философских наук, профессора А.С. Колесникова, выступившего научным редактором книги и высказавшего целый ряд существенных замечаний и пожеланий.

А. Дронов.

Декабрь 2006. Саратов.

На протяжении всего XX в. философия находилась в состоянии неустанного обновления, и это обновление касалось, не в последнюю очередь, осмысления оснований и природы самого онтологического мышления. В ситуации, когда сама онтология характеризуется критической настроенностью в отношении традиционных, прежде несомненных, установок, когда понятие «метафизика», подвергаясь критике и усилиям «преодоления» с самых различных позиций (в позитивизме, аналитической философии, феноменологии, деконструкции), приобретает негативное звучание и получает значение лишь ограниченной историческими рамками эпохи, остро встает вопрос об онтологических основаниях, обеспечивающих возможность такой критики и такого «преодоления». Этим и объясняется актуальность предпринятого исследования, посвященного анализу состоятельности постмодернистского пересмотра онтологического проекта трансцендентализма — одного из самых притязательных и влиятельных направлений в новоевропейской философии. Именно в рамках трансцендентального проекта была наиболее весомо поставлена задача придания философии «беспредпосылочного» характера и приближения способов ее осуществления к строгости научного познания. Поэтому интерес к современному состоянию этого проекта и посвященные этой проблеме исследования всякий раз выходят за рамки рядового историко-философского изыскания; скорее, они связаны с решением подлинно онтологической проблемы — оценкой самой возможности избежания произвольных допущений в онтологии. Нам придется иметь дело с видимым переплетением двух этих интересов — историко-философского и непосредственно философского. Это с неизбежностью происходит всякий раз,

когда дело касается «истории» современности. Но попытаемся все же различить эти интересы и показать, в чем выразится превалирование здесь второго (собственно философского) интереса над первым (историко-философским).

Представляется, что в наши дни сама историография философии становится проблемой, которая прежде всякий раз лишь *практически* решалась историками философии, т.е. решалась в духе выбора, по большому счету не замечалась ими. Доказательством этому служит появление исследований, однозначно не являющихся историко-философскими, но посвященных коллизиям, сложившимся вокруг той ретроспекции, которую всегда реализует любая история философии. Мы имеем в виду имена Т. Рокмора и Р. Рорти, авторов, которые в некоторых своих работах¹ тематизировали проблему истории философии как знака, объединяющего *различные* жанры и формы анализа, отнюдь не связанные единством *предмета*, хотя и собранные *видимым* тождеством объекта их внимания, т.е. имен, текстов и концептов.

Задачей историко-философского исследования, посвященного философии постмодернизма, была бы интерпретация ее места в истории течений и влияний, установления всевозможных форм ее родства или предполагаемого родства с уже знакомыми историко-философскими образованиями, анализом ее первичных форм и открыто декларируемого состояния, ее ортодоксии и форм отступничества от нее. Наше исследование преследует несколько иные цели. Мы предполагаем сделать предметом анализа саму логику постмодернистской критики, некие «объективные» возможности мышления, лежащие в основе пересмотра постмодернистской философией трансцендентальной позиции.

Однако для более развернутой формулировки задачи необходимо дать предваряющее определение того, что мы здесь

¹ См.: *Рокмор Т.* Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 82–92; *Rorty R.* The historiography of philosophy: four genres // *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy* / Ed. by R. Rorty; J. B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge U. P., 1984. P. 49–75.

понимаем под постмодернистской философией и — что значительно уже (поскольку связано с полным или частичным игнорированием эстетических манифестов, социально-политических деклараций и антропологических решений) — постмодерном в сфере онтологии. Прежде всего, необходимо определить то значение слова «постмодерн», в горизонте которого может оформляться сегодня понятие постмодернистской философии (или философии постмодерна), связываемой нами (и традиционно, на уровне мнения) с разработкой нового проекта в рамках онтологии, находящегося в конфликте с проектом традиционной философии. При этом «традиция» может получать с позиции нового проекта различную интерпретацию, но неизменно оказывается связанной с образом некоей «философии учебников по философии». В ходе такого определения мы неизбежно коснемся уже выработанных на этот счет мнений и позиций.

«Постмодерн» в роли знака: проблема единства значения

К настоящему времени о постмодерне написано столько, что само это понятие уже не в силах служить поддержанию какой-либо единой темы, аутентично и на правах чего-то «собственного» связанной с ним, или даже комплекса тем, какого-то единого направления исследовательских усилий. Проследить историю и констатировать время появления понятия «постмодерн» в его собственном значении, если под собственным значением понимать тот «постмодерн», «который обсуждается в современных дебатах»¹, представляется едва ли возможным. Ведь очевидно, что понятие *postmodern time*, имевшее определенный смысл уже у А. Тойнби, не идентично «постмодерну», описываемому Ж.-Ф. Лиотаром как *la conditione postmoderne*. Безусловно, большинство упоминаний термина предполагают второе употребление или даже непосредственно определение,

¹ Козловски П. Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999. С. 342.

данное Ж.-Ф. Лиотаром. Согласно последнему, состояние постмодерна характеризуется господством, перспективой и определенной продуктивностью (в современной системе производства знания) *недоверия* легитимирующей функции великих рассказов (метанарративов) прошлого (таких, например, как гегельянство или идеология Просвещения). Утрата ими легитимирующей функции привела к установлению новых форм легитимации знания, отныне легко обходящегося без фундаментального обоснования и концептуального единства. Лиотар указывает на достаточность для современных форм знания их внешней результативности, без запроса к глубине¹.

Однако то обстоятельство, что описание Ж.-Ф. Лиотара касалось, строго говоря, лишь характера функционирования знания в западных обществах в современную эпоху, не помещало понятию «постмодерн» служить универсальным означающим, то и дело привлекаемым для описания новых тенденций в эстетике, экономике, политике, культурной и социальной жизни западных обществ и даже тенденций развития всего мира². При этом «эпистемологическое» описание, данное Ж.-Ф. Лиотаром, как уже отмечалось, остается для многих авторов определяющим. Это обстоятельство делает актуальным не столько анализ трансформаций *семантики* самого означающего — «постмодерн» как понятие, попадающего в различные контексты, сколько обнаружение той *логики*, которая стоит за молчаливым обозначением и идентификацией ряда явлений в качестве именно постмодернистских.

В современных исследованиях различимы два способа обхождения с «постмодерном» как знаком. Различие между ними

¹ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.

² См., например: Ингхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис: Политические исследования. 1997. № 4.; Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм // Логос. 1999. № 9; Гидденс Э. Последствия модерна // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999; Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 2; Рашковский Е.Б. Постмодерн: культурная революция или культурная эволюция? // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 7; Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодерн или неоархаика? // Вопросы философии. 1999. № 4.

касается, во-первых, истолкования характера связи между контекстуальными, или региональными, значениями понятия и, во-вторых, онтологического статуса его означаемого. Расходящиеся по этим критериям установки можно условно называть «номиналистической» и «эссенциалистской».

Исследователи, остающиеся в рамках первой из них (И.П. Ильин, Н.Б. Маньковская, С.А. Шандыбин и др.), анализируя постмодернистские черты в тех или иных предметных областях, стремятся избегать универсального употребления понятия «постмодернизм», поскольку это означало бы опережающим само рассмотрение образом признавать за ним исходное единство значения, способное детерминировать все его конкретные, контекстуальные применения. Эту установку характеризует не только стремление строго различать контексты, в которых понятие приобретает определенное значение: «термин «постмодернизм» имеет несколько значений, которые связаны друг с другом лишь опосредованным образом»¹, но и предполагать слабый характер связи между контекстами, а в пределе — *случайность* тождества имени. Это тождество случайно, поскольку происходит из того недоразумения, что различные «постмодернистские» явления попросту *современны* друг другу, а также господству в научной речи некоторого знака, служащего идентификации этой современности. С этой точки зрения контекстуальные значения понятия «постмодерн» не могут быть редуцированы друг к другу, либо выведены из какого-то общего для них прото-значения, а описываемые в различных контекстах явления не сопоставимы между собой, не родственны друг другу и не аналогичны. Другими словами, для распространения понятия на различные контексты не имелось никаких оснований, кроме *синхронности производимых описаний*.

Некоторым отступлением в рамках описываемого номинализма предстает известная и авторитетная позиция Ю. Хабермаса². Это отступление в сторону большего концептуального

¹ Шандыбин С.А. Постмодернистская методология и вопрос о политической ангажированности социального исследования (на примере этнологии) // Философия и общество. 1998. № 2. С. 178.

² См.: Хабермас Ю. Философский дискус о модерне. М., 2003.

единства постмодерна, единства, обусловленного внутренней диалектикой «дискурса о модерне», позволяющей ряду анти-тезисов возникать по линии размежевания с тезисами модернистского самоописания. При этом Хабермас настаивает на несубстанциальном характере постмодерна, что указывает не столько на его идеальную и концептуальную природу, не имеющую своим источником какие-либо реальные особенности исторического момента, но в большей мере — на его неспособность быть даже автономным идеологическим образованием. И модерн, и постмодерн предстают для Хабермаса явлениями уровня идеологии, обусловленными лишь семантикой исходных допущений. И модерн, и постмодерн являются европейскими проектами самоописания времени в горизонте истории. Но если модерн, по Хабермасу, предстает самостоятельным проектом, вытекающим из перспективы редукции субъекта к нормам рациональности, истолкование его как той или иной исторической констелляции интересов разума, в том числе и принимающих форму видимого противоречия, то постмодерн не обладает значимостью автономного идеологического проекта и всем сводом своих заявлений погружен в ту же модернистскую проблематику, являясь развитием одной из крайних позиций внутри «дискурса о модерне». Поэтому Хабермас различает между притязаниями постмодерна быть самостоятельным проектом, определяющим новую эпоху, и его фактическим содержанием. Понятно, что в обоих случаях речь идет об одних и тех же заявлениях, обобщенно указывающих на исчерпанность модернистского проекта. Но Хабермас различает две перспективы, которыми определяется значение этих заявлений: внутренняя, оформляющая собственно постмодернистскую идеологию, и внешняя ей позиция ее критики и демистификации, опирающаяся на ретроспективный анализ. Когда Хабермас говорит о фактическом содержании постмодерна, он исходит из возможностей этой внешней оценки, в целом остающейся верной направляющим установкам модерна.

Вторая из названных нами позиций, в противоположность условности и случайности знака «постмодерн», предполагает некоторое общее единство его значения, его *собственный смысл*,

направляющий всякое употребление понятия «постмодерн» в любом контексте. Логикой исследования становится обнаружение некоторого *единства смысла*, стоящего за всеми случаями употребления термина. Нередко подобные исследования становятся поиском возможного (или должного) значения слова. Так, немецкие авторы (Ю. Хенгельброк, В. Рейфус, Г. Шульте, В. Штегмайер¹) напрямую заняты вычитыванием возможной семантики приставки «пост», отличающей «постмодерн» от «модерна». Эти исследования движимы верой в возможность смыслового перехода по мостику префикса «пост», отделяющего (в форме противопоставления, конфликта, пересмотра) так или иначе мыслимый «die Moderne» от искомого и первоначально не мыслимого «die Postmoderne». Определяющим для подобного рода исследований является установление всех возможных значений понятия «die Moderne» (христианского, новоевропейского и т.д.), способных обогатить тем или иным смыслом приставку «пост», а также отыскание его «собственного значения», того, которое имеется в виду не отождествляющим себя с ним «постмодерном». В рамках приводимых противопоставлений (Н. Лумана — Ю. Хабермасу², Ф. Ницше — И. Канту, эпистемологического нигилизма — господству обосновывающей рациональности и стандарту «объективного» познания³) устанавливается более или менее условная корреляция имен, позиций и концептов. Поэтому все выполненные в этой традиции и в

¹ См.: Hengelbrock J. Der Existentialismus als vorweggenommene Überwindung der Postmoderne // Philosophie / Beiträge zur Unterrichtspraxis. Heft 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 63–78; Rehfus W. D. Denkorientierung und Kontemplation. Philosophie lernen nach dem Ende der Philosophie in der Postmoderne // Ibid. S. 48–62; Schulte G. Auflösung der Philosophie in Systemtheorie und Theorie des kommunikativen Handelns ? // Ibid. S. 33–47; Stegmaier W. Metaphysik, Ontologie, Weltorientierung. Postmoderne Revisionen // Ibid. S. 16–32.

² См.: Schulte G. Auflösung der Philosophie in Systemtheorie und Theorie des kommunikativen Handelns ? // Philosophie / Beiträge zur Unterrichtspraxis. Herausgegeben von Dr. Jürgen Hengelbrock. Heft 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 33–47.

³ См.: Högrefe W. Die sich selbst kritisierende Vernunft. Ein Zirkel? // Philosophie / Beiträge zur Unterrichtspraxis. Herausgegeben von Dr. Jürgen Hengelbrock. Heft 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 3–15.

рамках этой логики исследования кажутся заходящими слишком издали, открытыми для самого неожиданного истолкования термина «постмодерн» и лишь в какой-то мере ориентированными на тот или иной, вполне замкнутый, круг проблем и имен.

Такие правила обхождения с понятием (стремление к конвергенции всех его значений) и сама эта установка отличают и исследования, имеющие характер *герменевтики культурной ситуации*, для которых постмодерн выступает неким «духом времени», тотальным «современным состоянием». Описание современных явлений в политике, экономике, эстетике и т.д. имеет здесь характер не просто дескрипции, но истолкования, а сами явления выступают *знаками* общей им всем «современности», некоей стихии постмодерна. Такого рода истолкованиями являются, например, исследования П. Козловски¹. Очевидно, что так ориентированные исследования излишне связаны семантикой самого понятия, тогда как первая, «номиналистская», позиция позволяет более независимо подходить к логике конкретных явлений, процессов и деклараций, устойчиво именуемых «постмодернистскими» в той или иной предметной области.

Поэтому, опираясь на названную нами «номиналистической» традицию употребления знака, станем рассматривать постмодернистскую философию лишь во взаимодействии внутренних корреляций, а под феноменом постмодерна понимать ряд деклараций и соответствующих им онтологических проектов. При рассмотрении единства постмодернистской философии принципиальным для нас является обнаружение лишь наиболее близких, внутренних, связей в рамках этого ансамбля, без апелляции к семантике «постмодерна» как культурологического знака.

В частности, можно усматривать определенное единство (не составляющее, правда, единство *позиции*) за такими, внешне несхожими, мыслительными ориентациями, как, с одной сто-

¹ См.: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; Он же. Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999.

роны, движения развенчания наличия, обнаружения хронологических и онтологических границ проекта логоцентризма и ставки на иное (письмо, а не голос; след, а не присутствие и т.д.) у Ж. Деррида¹ и, с другой стороны, движение дискредитации метафизики тождества в пользу онтологии различия, интерпретации явлений «глубины» в терминах эффектов «поверхности» и логики симуляции у Ж. Делеза². Представляется, что это единство, образуемое «философиями» Ж. Делеза и Ж. Деррида, может быть описано в рамках общей для них перспективы и единого, условно «постмодернистского», онтологического проекта, содержание которого предстоит еще подвергнуть той или иной интерпретации и экспликации.

Философия постмодерна: проблема концептуального единства

В отечественной литературе имеются исследования, прямо и целиком посвященные *философии* постмодерна³. Так, в работе Н.Б. Маньковской «Эстетика постмодернизма» предлагается детальный анализ целого ряда новейших философских идиом и концептов (таких как деконструкция, шизоанализ, лабиринт, ризома), послуживших оформлению постмодернистской эстетики и становлению ряда установок в литературе и искусстве последних десятилетий. Однако проблема единства, стоящего за этим рядом концептов, неслучайности этого ряда не подвергается в данной работе отдельному рассмотрению. Это единство может рассматриваться, с позиций предложенной в книге Н.Б. Маньковской логики, именно как случайное,

¹ В первую очередь в таких его работах, как «О грамматологии», «Письмо и различие», «Голос и феномен» (см.: *Деррида Ж. Письмо и различие.* СПб., 2000; *Он же. О грамматологии.* М., 2000; *Он же. Голос и феномен.* СПб., 1999).

² Имеются в виду его работы «Различие и повторение» и «Логика смысла» (см.: *Делез Ж. Логика смысла.* М., 1995; *Он же. Различие и повторение.* СПб., 1998).

³ См., например: *Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм.* М., 1996; *Он же. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа.* М., 1998; *Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма.* СПб., 2000.

а сам ряд — как оформленный лишь фактом воздействия каждого из составляющих его концептов на эстетику постмодерна. Таким образом, если постмодерн и составляет определенную реальность, имеет свою логику и характеризуется индивидуализирующими его тенденциями, то эта логика оформляется не какой-либо метафизикой философских текстов (возможно, и не имевших единого, инспирировавшего их проекта), а является результатом широкомасштабной художественной практики, оказавшейся чувствительной к возможностям *современности* и выведшей эстетику за ее прежние границы.

Внимание к проблеме концептуального единства постмодерна, отнюдь не снимаемой простым перечислением знаменующих его тем в философии или характеризующих его черт в эстетике, обнаруживают работы И.П. Ильина. Однако его более раннее исследование «Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм» хотя и предлагает аналитический разбор имеющихся номинаций в современной философии и литературоведении, очевидно, *чем-то* связанных между собой, но не предоставляет ожидаемого синтеза и не редуцирует эти явления к какому-либо общему для них основанию, отличному от *сходства* характеризующих их черт. Напротив, в монографии «Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа» осуществляется попытка рассмотрения феномена постмодерна как одной из влиятельнейших идеологий нашего времени, как явления уровня дескрипции, а не уровня самой действительности. Однако именно *характер самой ситуации «сегодня»*, ее реальности и провоцирует, по мнению И.П. Ильина, подобные самоописания в философии и искусстве. «Противоречивость современной жизни такова, что не укладывается ни в какие умпостигаемые рамки и поневоле порождает, при попытках своего теоретического толкования, не менее фантазмагорические, чем она сама, объяснительные концепции. Едва ли не самой влиятельной из таких концепций-химер и является постмодернизм»¹.

¹ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 5.

Приходится констатировать, что и в работе Н.Б. Маньковской, и в книгах И.П. Ильина признание постмодернистской концептуальности проводится через апелляцию к особенностям исторического момента, некоего современного «положения дел». Такая апология от «объективности» представляется концептуально избыточной и попросту вынужденной со стороны некоторой интеллектуальной традиции. Ведь не что иное, как применение *принципа отражения*, хотя и вдали от своего онтологического истока, но до сих пор сохраняющего силу гносеологической аксиомы, предписывает выводить легитимность постмодернистских теоретических конструкций из их *адекватности* некоей «постмодернистской» действительности¹. Но наряду с этой «внешней» моделью происхождения постмодернистской философии от самой реальности, из задачи ее «выражения», авторами принимается в расчет и «внутренняя» — концептуальная — обусловленность этого течения, описываемая в терминах зависимости, преодоления, противостояния тем или иным теоретическим установкам, развитие и отрицание которых и *составили* содержание нового философского проекта.

Следует отметить, что «постмодерн», получивший как знак распространение не ранее границы 70–80-х гг., по своему философскому содержанию нередко напрямую соотносится с

¹ Мы назвали эту референцию к «исторической действительности» избыточной, имея в виду способность любой теоретической инновации быть оправданной лишь в контексте той традиции речи (дискурса), которую она призвана поддержать (пусть и в форме отрицания), и лишь из ее способности к такому поддержанию. Что же до самой реальности, то ее «объективные свойства» показательно разнятся в различных системах описания, будучи «отраженными» в далеко отстоящих друг от друга концептах. К этому следует добавить, что не существует, пожалуй, *ни одной теории, лишенной подтверждающих примеров*, а потому реальность бессмысленно призывать в свидетели: у нее нет своего языка, и она слишком охотно соглашается говорить на любом. И последнее: поскольку философия постмодерна наиболее далеко заходит в редукции «объективных свойств» к конвенциональным знакам того или иного языка, то именно в отношении нее оправдание через нейтральные (не затронутые преобразующим описанием) свойства реальности представляется наименее уместным. Вплоть до парадокса: соответствие объективной реальности обуславливает значимость философии постмодерна, которая констатирует заданность всякой реальности, условность любой объективности.

постструктурализмом, обозначением, уже получившим к этому времени четкое оформление. Поднимая вопрос о концептуальных истоках «химеры» постмодерна, И.П. Ильин прямо связывает ее содержание с «концепциями постструктурализма», к которым постмодерн «обратился в поисках своей теоретической основы»¹. Принимая эту редукцию «философии постмодерна» к постструктурализму, следует учитывать ряд нюансов, характерных для отношений структурализма и постструктурализма. В частности, следует иметь в виду, что набор постмодернистских тем не сводится к набору проблем, поднятых одной лишь критикой концепций структурализма. Многие из этих проблем имеют более широкий контекст, что и выражается в стремлении к универсализации производимых постструктурализмом ревизий. Речь, таким образом, идет не только о критике «отсутствующей» структуры² или непреодолимости различия, но и о подрыве всякой метафизичности, догматичности в мышлении вообще. Это также отмечается И.П. Ильиным: «Постструктурализм характеризуется прежде всего негативным пафосом по отношению ко всяким позитивным знаниям, к любым попыткам рационального обоснования феноменов действительности... постструктурализм проявляется прежде всего как утверждение принципа методологического сомнения по отношению ко всем позитивным истинам, установкам и убеждениям, существовавшим и существующим в западном обществе и применяющимся для его легитимации, т.е. самооправдания и узаконивания»³. «Поэтому если и есть что общее у разных концепций постструктурализма, так это определение его как критики, понимаемой в самом широком смысле слова»⁴. Таким образом, по мнению И.П. Ильина, интенцией, объединяющей различные формы постструктурализма, является сам негативный пафос, интенция отрицания и критики. Именно по линии этого отрицания, на границах этого

¹ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 6.

² См.: Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998.

³ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 13.

⁴ Там же. С. 46.

затяжного постструктуралистами конфликта и выстраивается положительная программа постструктурализма, те его концепции, о которых сегодня принято говорить. Таким образом, содержание его программы попадает в прямую зависимость от предмета его критики. В качестве основных исследователями выделяются различные ее направления. Так, упоминая имена Дж. Харари, Р. Янга и М. Сарупа, И.П. Ильин констатирует, что «каждый из них дал свою «парадигму критик», стремясь выявить основные направления, по которым шла эта критика традиционных понятий гуманитарного знания... Для Харари — это структурность, знаковость, коммуникативность, для Янга — метафизика, знак и целостность субъекта, для Сарупа — субъект, историзм, смысл, философия»¹.

Можно с легкостью представить совсем иной набор, поскольку в отношении выбора своих тем постструктурализм не ограничивается критикой одних лишь компонентов структуралистской программы (следует со всей осторожностью подходить к симметрии понятий структурализм/постструктурализм, а также декларациям и самоописаниям, положившим начало «постструктурализму» как знаку). Учитывая своеобразную «всеядность» постструктурализма, выразившуюся в уверенной разработке «нефилософских», т.е. не существующих для традиционной философии, тем (дара, голоса, фальшивых денег, шизофрении и др.), следует иметь в виду и его притязания в сфере традиционных интересов онтологии. К последним, в частности, следует отнести несколько ревизий, которые он пытается провести благодаря:

- 1) созданию альтернативной по отношению к традиции онтологии, противопоставляющей реальности присутствия виртуальность следа, метафизике тождества — философию различия, изначальной глубине значения — игру означающих;
- 2) демонстрации зависимости «глубины», сущности, структуры, всего уровня априорного от «поверхности», случайности эмпирического, игры конкретного;
- 3) сомнению в обоснованности притязаний таких понятий, как «собственное», «подлинное», «естественное», выполнять ле-

¹ Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. С. 47.

гитимирующую функцию в отношении онтологического статуса тех или иных слов и вещей;

4) критике идеи истории как реальной «вещи», автономного означаемого, наделенного полнотой смысла и внутренней логикой, предшествующей логике его прочтения.

Кажется, что все эти пункты постструктуралистской программы могут быть собраны в логику единой стратегии — *стратегию критики определенным образом понимаемого трансцендентализма*. Но для того, чтобы, с одной стороны, показать правомочность такой характеристики, а с другой, усомниться в ней как в слишком поверхностной, необходимо специально рассмотреть употребление еще одной группы знаков, связанных с понятием «трансцендентального».

Философия трансцендентализма: проблема единства позиции

Следует сразу внести ясность и указать на различимость двух активных значений понятия «трансцендентализм», порозному выводящих свою природу из представления об области трансцендентального. Разводя эти значения, мы различаем тот трансцендентализм, в противостоянии которому философия постмодерна оформляется как «философия поверхностей» и радикальный эмпиризм, и тот методологически более строгий и властный, установкам которого она в значительной мере наследует.

За «трансцендентальным» как понятием, оформляющим отвергаемую постмодерном философскую установку, следует удерживать не то специальное значение, которое придало этому понятию употребление И. Канта, ни даже то, в каком-то смысле еще более специальное, какое оно приобрело в начале XX в. в феноменологии Э. Гуссерля. Необходимо исходить из некоторой прото-интуиции или потенции значения, заложенной в самом этом понятии, служившем до И. Канта синонимом понятия «трансцендентное»¹. Для воссоздания этой прото-интуиции

¹ См.: *Круглов А.И.* Понятие трансцендентального у И. Канта: предыстория вопроса и проблемы интерпретации // Вопросы философии. 1999. № 11.

следует иметь в виду более широкою по сравнению с кантовской потенциальность значения, возникающую на границе его морфологического различия и близости с понятием «трансцендентное». Примечательно, например, употребление этого понятия А.Ф. Лосевым применительно к эстетике Платона¹. Под трансцендентальным методом вообще А.Ф. Лосев понимает некое предупредительное и условное полагание отвлеченной «гипотезы», или категории, помогающей логически «схватить» тот или иной фактический материал. «Гипотезой» при этом «является не эйдос вообще, какой бы то ни было, но эйдос предельный, эйдос максимальный, эйдос сам по себе, абсолютно «безвидный», «бесформенный» и содержащий в себе только чисто умственный лик»². Таким образом, трансцендентализм как метод заключается в опережающем полагании чего-либо, что отвечает лишь способности самого «ума» (идеи, понятия, «гипотезы»), но не природе вещей, — полагании, служащем последующему постижению эмпирического, т.е. всего «видного», «оформленного», конечного и конкретного. Трансценденталистской в этом значении окажется всякая практика независимого от «опыта» и внешнего ему полагания каких-либо «метафизических конструкций», лежащих в основе уровня конкретного. Именно эта укорененная в европейской философии практика, составляющая особую традицию, и оформляет искомый «трансцендентализм» в качестве «метафизики» вообще — объект критики и предмет преодоления для постмодернистской философии, наследующей в этом, впрочем, также определенной традиции³.

С. 151–171; Он же. Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 158–174.

¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 210–224.

² Там же. С. 218.

³ У Э. Гуссерля речь идет о «преодолении метафизики» в значении освобождения феноменологического анализа от любых неконтролируемых презумпций («метафизических конструкций»). Этому служит реализация в практике феноменологического рассмотрения и описания так называемого «принципа беспредпосылочности». М. Хайдеггер вместе с новым пониманием феноменологического «принципа беспредпосылочности» (о различии значения беспредпосылочности у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера см.: Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены

А потому перечисленные выше положения лишь по части своей направленности против априорного могут быть названы анти-трансценденталистскими, нацеленными против трансцендентализма в его наиболее широком понимании как упреждающего полагания «гипотезы».

Но в стороне от этого широкого толкования «трансцендентализма» как системы философии, свободно оперирующей внеопытным содержанием, имеет место и трансцендентальная философия в узком смысле, берущая свое начало от И. Канта и развиваемая как методологически строгий проект «имманентной философии». С этим направлением постструктурализм скорее связан логикой преемственности, нежели разрыва. И чтобы установить то значение «трансцендентального», которое имеет прямое отношение к положительному содержанию постструктуралистской программы, следует принять во внимание, прежде всего, кантовский и гуссерлевский контексты употребления этого понятия, как непосредственно повлиявшие на оформление трансцендентализма в качестве особого проекта философии.

По И. Канту, «трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исклю-

к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 345–375.) предложил и иное истолкование задачи «преодоления» метафизики в мышлении. В контексте этой задачи был поставлен вопрос о самой природе мышления, способного (или неспособного) отвечать задаче мышления бытия, развернута критика фигуры нааличия как устойчивой метафизической презумпции относительно мышления бытия, предложена философия различия и сформулирован тезис об онтологическом различии как самой сущности бытия (*Wesen des Seins*). (См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.; Он же. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие М., 1993. С. 16–27.; Он же. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 28–68; Он же. Тожество и различие. М., 1997). Именно в русле этой феноменологической (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер) и, более широко, — немецкой (идущей от Ф. Ницше) традиции задача «преодоления метафизики» в философии была воспринята рядом французских мыслителей.

чительно а priori, а также как это возможно»¹. Таким образом, «трансцендентальное», по И. Канту, не просто включает в свое значение вне-опытность (априорность), но необходимо предполагает некоторую основанную на применении имманентной критики разума *очевидность* принадлежности какой-либо структуры к априорному, доступность разуму этой процедуры проверки (ее имманентный характер) и аподиктичность ее результата. Поэтому понятие «трансцендентального» у И. Канта предопределяет как оформление 1) *трансцендентального метода* (основанного на имманентной критике разума) с его требованиями строгости и аподиктичности познания, так и 2) *системы трансцендентальной философии* как набора постоянных а priori, обнаружению которых и посвящено применение метода.

Понятие «трансцендентальное» в применении к сознанию у Э. Гуссерля предполагает очищенность сознания от всего эмпирического, относительного и случайного, т.е. — трансцендентного ему самому. В силу этого трансцендентальное выступает результатом «выключения» естественной установки, т.е. — применения феноменологической редукции. «Существенным для нас было бы то, что после феноменологической редукции остается абсолютное, или трансцендентально чистое сознание»². «Абсолютным» такое сознание является в силу гарантированности его от всего привнесенного и трансцендентного, таким образом, — за счет сохранения его гомогенности и имманентной принадлежности ему всех его содержательных компонентов (ноэм) и формальных процедур (ноэтических актов). Сама процедура признания такой строго констатируемой принадлежности, в отличие от случайного (и, стало быть, трансцендентного) полагания «метафизических конструкций», опирается на имманентный опыт «прямого созерцания», осуществляемый «благодаря соответствующему изменению установки»³.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 73.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 125.

³ Там же. С. 123.

В обоих случаях трансцендентальным признается не просто нечто предзаданное, имеющее форму опережающего всякий опыт «всегда-уже» данного, но необходимо *посредующее* этот опыт, выступающее основой, обнаруживающей себя во всяком позднейшем, эмпирическом содержании, задающей ему форму и условия, не корректируемые со стороны этого опыта и потому неизбежные для него. Очевидно, что сами трансцендентальные формы не могут раскрыть свое «чистое» (внеопытное) содержание в границах опосредованного ими опыта. Отсюда проистекает как 1) соблазн метафизики вводить для их созерцания особый «опыт» умозрения, отвечающий ноуменальной презентации их ноуменальной же сущности, так и 2) изначальная критическая настроенность трансцендентальной философии, стремящейся оставаться имманентной, не покидающей границы опыта и его очевидности¹.

Постмодерн лишь продолжает критическую традицию нарушения этой двойственности опыта, отказа от сакрализации «чистого» метафизического созерцания и возвращения философского предприятия на почву положительного опыта. Эта настроенность находит свое выражение в определенной онтологии, в рамках которой элиминируется сама *предметность* метафизического «опыта» (вещь-в-себе или то, что чаще упоминается под именем «трансцендентального означаемого»). Постструктуралистская онтология редуцирует ее содержание к сфере имманентного, следуя лишь пути внутреннего, феноменального доступа к уровню трансцендентального, вне спекуляции.

Стоит сразу отметить отсутствие строгой и неизбежной связи трансцендентальной философии с проблематикой соз-

¹ О том, что эта позиция соизначальна самой трансцендентальной философии и отчетливо выражена уже у Канта, прямо свидетельствует раздел «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» его «Критики чистого разума», где прямо отклоняется возможность трансцендентального применения (т.е. внеопытного усмотрения их содержания) трансцендентальных категорий рассудка, а за понятием ноумена устанавливается два возможных значения: положительное и отрицательное; при этом первое признается лишь гипотетическим, как требующее слишком сильной онтологической предпосылки об однозначном *соответствии* природы самих вещей природе наших понятий о них. (Кант И. Критика чистого разума. С. 185–196).

нения или субъекта, чем и обуславливается возможность расширительного применения понятий «трансцендентальное» и «трансцендентализм». Значительно более важным компонентом их значения является понятие опыта. Предметность понятия «трансцендентальное» меняется в зависимости от широты толкования «опыта», определяющего характер и меру его («трансцендентального») до-опытности или вне-опытности.

Так, если понимать под опытом (как уровнем конкретного) *историю*, оформленную некоторой логикой, или (трансцендентальной ей, но не трансцендентной) структурой, то и гегелевская философия также может быть признана если и не в полном смысле трансцендентальной, то трансценденталистской. В этом смысле постмодернистской может быть названа такая восприимчивость в отношении Гегеля, которая удерживает внимание к теме *генезиса*, но стремится вывести упорядоченность конкретного из-под контроля какой-либо предварительной, априорной *структуры*. Таким «гегельянством», в частности, представляется «антиплатонизм» Ж. Делеза, апеллирующего, в стремлении преодолеть Платона, к онтологии стоиков, их метафизике смесей, которая позволяет всякому роду сущего быть *случайно* порожденным количественным, пропорциональным соотношением элементов, а не иметь необходимого, по сущности, происхождения от Идеи, т.е. — согласно с *предустановленной* логикой вещей¹. Этот антиплатонизм, понятый как недоверие к необходимости предзаданного, толкает Ж. Делеза к обоснованию случайного становления всякой структуры (единицы смысла) — из игры «поверхности», что делает ее обязанной своим неожиданным появлением лишь самому бесконечному генезису и движению различия. Прежнее гегелевское пространство генезиса, «история», становится здесь чистым (не обусловленным ни своим началом, ни телосом, и, с этой точки зрения, лишенным смысла), однородным и бесконечным.

Думается, что и М. Фуко имел дело именно с этой фигурой «бессмысленной» и бесконечной истории европейских обществ,

¹ См.: Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998.

лишенной какой-либо универсальной трансисторической цели, когда истолковывал происхождение (означаемое) таких ее видимостей, как «человек», «безумие», «наука» или «власть» из игры бессознательных предпочтений, бесцельных установок, случайных эффектов, обусловленных слов и ирреальных вещей. Говоря иначе, у этой истории было множество причин (и в этом смысле она, конечно, не случайна), но и не было причин не быть иной, поскольку все они, породившие ее условия, были слепы и друг к другу, и к своему результату¹. Стремление Фуко быть, напротив, зрячим *восполняющим* их слепоту зрением (что означает видеть *вместо* них их «действительную» цель), быть зрячим каким-то случайным, удачным образом (т.е. избегая той логики, которую он сам предписывает вещам, оставаясь не вовлеченным в эту историю «слов и вещей», говоря голосом, не имманентным ей самой) подмечается Ж. Деррида в «Согито и история безумия»².

Да и мысль самого Ж. Деррида, как в этом случае, так и на примере других его работ³, нельзя назвать незаинтересованной или невнимательной в отношении понятий генезиса и структуры, а также к проблеме участия игры в становлении структур. В той мере, в какой своеобразной эмпирией, «опытом» является семиозис как игра означающих на поверхности текста, априорным оказывается само *означаемое*, претендующее на обладание опережающим эту игру и автономным от нее значением, к которому и призвано отсылать означающее в силу «естественной» иерархии и бинарной структуры знака. Такое означаемое Деррида именует *трансцендентальным*.

¹ См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Он же. Археология знания. СПб., 2004; Он же. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. См. также: Автономова Н.С. Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. 1972. № 10; Табачникова С.В. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 396–443.

² См.: Деррида Ж. *Sogito* и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 43–82.

³ См.: Деррида Ж. «Генезис и структура» и феноменология // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 197–216.; Он же. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9., Филология. 1995. № 5. С. 170–189.

Авторами обзоров и исследований, посвященных постструктурализму и деконструкции, традиционно заостряется внимание на критике Ж. Деррида «трансцендентального означаемого» как одном из важнейших моментов деконструктивистской программы. Это обстоятельство (рассматриваемое, как правило, в контексте критики дихотомии и бинарной структуры знака) отмечается Н.С. Автономовой, И.П. Ильиным, М.А. Можейко, С.Н. Некрасовым, М.М. Субботиным¹. Фактически именно этой проблеме отсутствия предустановленного значения, «кода кодов», посвящена полемическая часть «Отсутствующей структуры» У. Эко, неоднократно солидаризирующегося на страницах книги с позицией Ж. Деррида². Часто отмечается, что значение критики «трансцендентального означаемого» не ограничивается одними лишь последствиями для лингвистики, семиологии или теории литературы, но, главным образом, состоит в том, что она оказалась связанной для Ж. Деррида с постановкой самой проблемы отсутствия, оформлением ряда новых понятий, таких как «след» (tracé) и «различание» (differance), служащих продолжению и радикализации хайдеггеровской критики «метафизики наличия»³.

Но, продолжая намеченную М. Хайдеггером линию критики, или «деструкции», метафизического мышления, Ж. Деррида находит мышление самого М. Хайдеггера не вполне освободившимся от метафизики. Сразу отметим, что и позицию

¹ См.: Автономова Н.С. Деррида и грамματοлогия // Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000. С. 7–107.; Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Можейко М.А. Трансцендентальное означаемое // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 846–847; Некрасов С.Н. Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма // Философские науки. 1989. № 2. С. 55–63.; Субботин М.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамματοлогии» Ж. Деррида) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 36–45; Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.

² См.: Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998.

³ Само понятие «деконструкция» первоначально явилось, по признанию Ж. Деррида, опытом перевода и переосмысления хайдеггеровской операции «деструкции» (Destruktion, Abbau) философской традиции (см.: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53).

Ж. Делеза также характеризует определенное противостояние философии М. Хайдеггера. Однако если Ж. Деррида ставит под сомнение основания имплицитно присущей его мысли «хайдеггеровской надежды»¹ на возможность референта (Бытия) надежды *прозвучать* во внемлющей ему речи, т.е. наперекор всей традиции метафизики обрести *собственный* «голос» и выражение (момент собственного присутствия), то Ж. Делез оспаривает необходимость мысли наследовать самой себе и *соответствовать* своей естественной, заданной возможности. Ж. Делез не доверяет счастливому родству, взаимному тяготению и сопринадлежности мыслимого (Бытия) и мысли². Уже здесь следует отметить значимость для мысли как Ж. Делеза, так и Ж. Деррида самой возможности и перспективы «отсутствия» причины, начала, происхождения, открывающей онтологию *неприсутствия* наиболее «глубоких», априорных (всегда «предшествующих») «вещей», а также их внимание в отношении не критического полагания любых форм «предустановленной гармонии».

Таким образом, лишь «опыт», сфера эмпирического, конкретного, актуального — сфера, где происходит все, что про-

¹ О существовании «хайдеггеровской надежды» речь заходит в докладе «Различание» («Différance») см.: *Деррида Ж. Различание* // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 401.

² Ф. Бальке так иллюстрирует мотивы делезовского противостояния М. Хайдеггеру: «Во всех без исключения книгах Делеза речь в действительности идет о том, чтобы набросать новый образ мышления, что разрушит основное положение господствующего образа, от которого не смог полностью отойти даже один из его жесточайших критиков в этом столетии — Мартин Хайдеггер. Это положение состоит в том, что должна существовать некая специфическая близость мышления мыслимому, что мышление не исходит ни из чего помимо самого себя, что оно является естественным осуществлением возможного, а именно, выражаясь психологически, — является компетенцией человека и может быть отвлечено от своего основополагающего тяготения к истине разве что вмешательством «внешних» сил (тел, страстей, материальных интересов)». Напротив, согласно Ж. Делезу, «мышление ни задается субъектом, ни посылается бытием, но происходит актуально и случайно, стало быть, беспричинно» (*Balke, Friedrich. Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und Philosophie* // *Philosophische Rundschau. Band 45. (1998) Heft 1: Mohr Siebeck, 1998. S. 5, 6*).

исходит, область самих событий¹, выступает в постмодернистской онтологии единственным основанием для оправданных высказываний. В этом смысле «трансцендентальный эмпиризм» Ж. Делеза представляется вполне правомерным и удачным обозначением как его собственной философской позиции, так и общей стратегии постмодернистской философии в целом. «Эмпирическое» при этом может вовсе не быть связанным с «внутренним» или «внешним», «рациональным» или «чувственным» опытом субъекта, т.е. находиться в какой-либо связи со структурой его способностей. «Априорное» здесь — не то, что предшествует живому опыту субъекта, но — самой актуальности конкретного². Трансцендентальным в этом смысле является, например, сам план имманенции, полагающий горизонт и предоставляющий возможность всему конкретному.

Достаточно остановившись на этой «антитрансценденталистской» настроенности постструктурализма, еще раз отметим и то, что сама эта критика немого означаемого с апелляцией к поверхности языка, опыта и т.д. разворачивается в рамках гносеологических установок трансцендентальной программы, заданной, по меньшей мере, уже И. Кантом и заключающейся в предельно возможном следовании опыту. Поэтому постмодернистская философия, оспаривающая «трансцендентальное означаемое» и так нацеленная на преодоление догматизма в философии, по самой своей стратегии является трансцендентальной, что не всегда, быть может, сказывается на ее более специальных интенциях. Этому обстоятельству не уделяется, как нам кажется, достаточного внимания исследователей, час-

¹ Примечательно внимание современной философии к понятию события, в частности у А. Уайтхеда, М. Хайдеггера, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийара, А. Бадью.

² Ср. утверждение Ж. Делеза о том, что эквивалентность между эмпиризмом и плюрализмом «выводится из двух характеристик, какими Уайтхед определил эмпиризм: абстрактное вовсе не объясняет, оно само должно быть объяснено; и цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное, а в том, чтобы найти условия, при которых создается что-то новое». (Цит. по: Грицанов А.А. Трансцендентальный эмпиризм // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 847. Здесь же А.А. Грицанов отмечает, что «согласно Делезу, философское объяснение рационалистического типа фундировано поиском абстрактного, реализуемого в конкретном»).

то отмечающих роль критики «трансцендентального означаемого» в оформлении постмодернистской онтологии, но не всегда связывающих саму эту критику с более широко понимаемым трансцендентализмом¹.

Таким образом, постструктуралистская критика трансцендентального означаемого и широкая интерпретация опыта как всего уровня конкретного сама разворачивается в рамках определенной традиции трансцендентальной философии, а именно — в рамках установок *имманентной критики*. По замечанию Ж. Делеза, «так называемый трансцендентальный метод всегда выступает задающим началом имманентного применения разума»². «Трансцендентальное применение» оказывается связанным с опытом и ставится в зависимость от него. Поэтому трансцендентализм, понятый как метод и «применение», без всякого противоречия соотносится с эмпиризмом во вводимом Ж. Делезом единстве «трансцендентального эмпиризма», к которому философ часто апеллирует как должному и наиболее удачному философскому образованию. Собственно, уже И. Кант стоял на стороне так понимаемого трансцендентализма, поскольку предполагал строго держаться опыта в оценке возможного для него. Трансцендентальное выступает здесь в качестве границы и горизонта, очерчивающих саму возмож-

¹ Отметим, в качестве исключения, некоторые работы, так или иначе относящие постструктуралистскую критику к трансцендентализму. Так, Н.Б. Маньковская определяет «деконструкцию» Ж. Деррида как «анализ трансцендентальных свойств философского языка и трансгрессий языка литературного» (*Маньковская Н.Б. Лидер «Парижской школы» // Философские науки. 1998. № 2. С. 91.*). Трансцендентальному характеру философии Ж. Делеза в значительной мере посвящены статьи Л.А. Марковой и Л.Ю. Соколовой. (См.: *Маркова Л.А. Нетождественное мысли бытие в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) // Вопросы философии. 2001. № 6. С. 159–175; Соколова Л.Ю. Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996. С. 127–129.*) См. также: *Грицанов А.А. «Трансцендентальный эмпиризм» // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 847–848; Грицанов А.А. Делез // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 198–203; Рыклин М.К. Делез // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 88–89.*

² *Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 46.*

ность опыта и его языка («естественные» притязания разума). То, что опережает всякий опыт, те его форма или качество, в которых его всегда застают, иными словами — все априорное, может быть «схвачено» только в опыте, рефлексии (или благодаря итерации в феноменологии), но отнюдь не случайно задано воображением. Такая установка полностью отвечает трансцендентальному методу, как он понимался И. Кантом или Э. Гуссерлем, и она непримиримо настроена против всякого догматического трансцендентализма, пусть даже в форме «метафизики» самих И. Канта или Э. Гуссерля, допускающей свободное и некритическое принятие тех или иных априорных оснований.

Представляется, что постмодернистские ревизии также наследуют определенным гносеологическим презумпциям и ценностям: так, более оправданными признаются утверждения, выносимые «в виду самих вещей», внутри опыта, порожденные самими высказываниями¹ (имманентность как гомогенность), т.е. имеющими «неглубокое» происхождение. Постмодернизм претендует, таким образом, на создание безупречной (в рамках логики имманентной критики) онтологии, позволяющей мыслить вещи так, чтобы не предписывать им ничего, исходящего не от них самих.

Именно в этом смысле наряду с негативно трактуемым трансцендентализмом, понимаемым как своеобразная оплошность метафизики, уместно говорить о приемлемом и имплицитно присущем постмодернистским ревизиям *методологическом трансцендентализме*, исходящем из примата имманентного, очевидного, близкого, гомогенного, — всего того, что остерегается поспешно устанавливать далекие, трансцендентные связи и «гипотезы».

Стало быть, имеется два понимания трансцендентализма: во-первых, как интенции имманентной критики (безусловно, разделяемой как И. Кантом и Э. Гуссерлем, так Ж. Деррида и Ж. Делезом) и, во-вторых, как «метафизики», постоянно удерживающей

¹ См.: Фуко М. Археология знания. Киев, 1996; Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. С. 47–96.

живающей какое-либо некритически принятое допущение (поразному избегаемой и элиминируемой «критически» настроенной философией, будь то Канта, Гуссерля, Хайдеггера или Деррида).

Имея в виду весь комплекс проблем, способных быть объединенными мотивом своеобразной «антитрансценденталистской» настроенности, разворачивающимся внутри традиции имманентной критики опыта, мы и намерены вести речь об определенной *программе* философии постмодерна, допускающей ряд близких друг другу онтологических *проектов*.

Заметим, что в исследовательской литературе, как правило, не находят одновременного освещения трансцендентальная проблематика и постструктуралистская онтология. Значительное внимание проблемам трансцендентализма в его универсальном и современном понимании уделяется в монографии И.Д. Невважай «Свобода и знание»¹. Автором, в частности, фиксируются в качестве исходных (имеющих место уже у И. Канта) оба обсуждаемых нами аспекта «трансцендентального»: «трансцендентальное» связывается, во-первых, с допредикативным полаганием (суждение «Х есть» в отличие от суждений вида «А есть В», предполагающих редукцию как ту или иную форму отнесенности одного плана действительности к другому) и, во-вторых, с требованием «непрерывности опыта», т.е. требованием критики, имманентной самому опыту². Наиболее обширным исследованием, прямо посвященным современному состоянию, перспективам развития и возможным ресурсам трансцендентальной философии, является монография Л.И. Тетюева «Трансцендентальная философия. Современный проект»³. Однако в этой работе, при всей широте ее замысла, постструктуралистской онтологии не посвящено специального анализа: в работе он представлен лишь как одна из составляющих «современной ситуации» в философии⁴. Среди

¹ См.: Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов, 1995.

² См.: Там же. С. 16, 17.

³ См.: Тетюев Л.И. Трансцендентальная философия. Современный проект. Саратов, 2001.

⁴ Имеется и небольшая работа, специально посвященная состоятельности деконструктивистских приемов обхождения с языком (см.: Тетюев Л.И., Кузнецова Т.Г. Язык, смысл и его деконструкция в современной французской философии // Философия, культура и современность. Саратов, 2002. С. 109–120.

исследований, эксплицирующих определенную логику и отмечающих ту или иную тенденцию в развитии трансцендентальной философии, можно также назвать работы В.В. Калиниченко¹ и В.И. Молчанова². По-разному оценивая результаты и направленность этого развития, авторы прослеживают эволюцию трансцендентализма от И. Канта до Э. Гуссерля, но не ставят своей задачей и не предполагают рассмотрение его позднейших форм.

Имеются исследования, прямо не касающиеся трансцендентализма в роли широкого и внутренне закономерного течения, но рассматривающие частные случаи трансцендентальной философии или противостояния ей, раскрываемые творчеством того или иного автора. Из французов-постструктуралистов в контекст подобных исследований чаще всего попадает имя Жюль Делеза. Подробный разбор основных составляющих «трансцендентального эмпиризма» Ж. Делеза предпринимается в работе В.А. Конева³. Также в связи с именем Ж. Делеза проблема нового образа трансцендентальной философии затрагивается Л.Ю. Соколовой⁴. Правда, в монографиях И.Е. Карцева⁵ и Л.А. Марковой⁶ Ж. Делез рассматривается как оригинальный автор, стоящий в стороне от заметного влияния какой-либо традиции, и, скорее, предстает образцовым представителем «нового», постмодернистского образа мышления, а его концепции обнаруживают едва ли не парадигмальный характер. Что касается Ж. Деррида, то близкую нашей поста-

¹ См.: *Калиниченко В.В.* Приключения трансцендентальной субъективности // *Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы.* М., 1998. С. 51–69.

² См.: *Молчанов В.И.* Субъективность и разум: Гуссерль, Гегель, Кант // *Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы.* М., 1998. С. 70–82. Собственный авторский проект философии различия наиболее полное воплощение нашел в работе: *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

³ См.: *Конев В.А.* Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза. Самара, 2001.

⁴ См.: *Соколова Л.Ю.* Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // *Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода.* СПб., 1996. С. 127–129.

⁵ См.: *Карцев И.Е.* Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имажинация. М., 2005.

⁶ См.: *Маркова Л.А.* Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке и религии. М., 2004.

новку проблемы можно найти у Д.Ю. Кралечкина¹. Речь здесь идет одновременно как о перспективах трансцендентализма, так и «критики присутствия», в частности, в ее деконструктивистском варианте. Автор разводит «трансцендентальную» (М. Хайдеггер) и «эмпирическую» (Ж. Деррида) версии реализации критики присутствия. Д.Ю. Кралечкиным отмечается, что реализация трансцендентального мотива связана с определенными затруднениями, в частности с «проблемой гетерогенного и эмпирического существования, представляющегося в качестве «аномалии» для «аутентичного» распределения онтических регионов»². Но автором предполагается также недостаточность «концепции «архи-письма» Ж. Деррида (как неизбежно «требующей трансцендентальной генерализации») для разработки эмпирического мотива критики присутствия. Подлинное преодоление трансцендентального мотива и его затруднений ожидается в «обращении к теме «онтологического» синтеза, имманентной как для критики присутствия, так и для любой теории онтико-онтологического различия»³. Однако приводимое мнение не отменяет, на наш взгляд, необходимости внимательного рассмотрения соотношения установок трансцендентализма и постструктуралистской онтологии, но, напротив, подчеркивает его своевременность и актуальность в условиях фактически полного отсутствия подобных исследований.

* * *

С учетом всех изложенных выше позиций, аргументов и определений остается лишь еще раз озвучить наше решение относительно употребления имен, то неслучайное и вместе с тем произвольное решение, которое будет направляющим для всего последующего исследования. Итак, принимая то положение,

¹ См.: Кралечкин Д.Ю. Трансцендентальное оформление критики присутствия в современной онтологии // Человек — Культура — Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиозных исследований. Т. 1. М., 2002. С. 239–240.

² Кралечкин Д.Ю. Трансцендентальное оформление критики присутствия в современной онтологии. С. 239.

³ Там же. С. 240.

что философия постмодерна по форме является отрицанием и критикой, т.е. инспирируется пафосом негации, мы, однако, намерены заострить внимание на *содержательной стороне* его программы. Это означает, что постмодерн, на наш взгляд, становится возможен не только благодаря некоторой интенции, намерению или настрою, но и «внешним» ему, «объективным» возможностям, посредующим это намерение, *допускающим* производимое отрицание и выступающим чем-то *позитивным* в отношении него. Очевидно, что нечто «внешнее» должно позволить само отрицание, дать ему место, обусловить его возможность. Заметим, что, напротив, ориентированное на «форму» (всякий «постструктурализм» по форме негативен) решение вопроса об объединяющей программе или интенции делает заведомо «решенной» проблему существования какого-либо проекта постмодерна¹. Такая интерпретация исходит из внимания к слепой интенции и ее чистому движению, упуская из виду возможные (необходимо-возможные) перспективы и ожидания, все богатство посулов, складывающихся внутри онтологии, которые единственно и провоцируют наблюдаемое движение.

Разумеется, постструктуралистский дискурс вовлекается и попадает в систему задаваемых противостоянием координат и даже на уровне самоописаний предстает, в первую очередь, из фигуры разрыва с традицией, из логики отрицания. Но едва ли можно признать эту внешнюю ангажированность достаточным основанием произведенных текстов, проведен-

¹ Ссылаемся на мнение В.Н. Фурса о «деривативном», либо «паразитарном» характере «альтернативных форм философствования» (Фурс В.Н. *Философия незавершенного модерна* Юргена Хабермаса. Минск, 2000), разделяемое Л.И. Тетюевым, отмечающим, в частности, что «постструктуралистская деконструкция трансформирует и развивает лишь те идеи философского мышления, которые выросли из критики метафизики и критики западного разума, но сама как программа она остается концептуально бесплодной» (Тетюев Л.И. *Трансцендентальная философия. Современный проект*. Саратов, 2002. С. 32.). См. также: Тетюев Л.И., Кузнецова Т.Г. *Язык, смысл и его деконструкция в современной французской философии // Философия, культура и современность*. Саратов, 2002. С. 109–120. В частности, в качестве аргумента, направленного против принятых в постструктурализме приемов обхождения с языком, Л.И. Тетюевым и Т.Г. Кузнецовой воспроизводится перспектива редукции к абсурду.

ных исследований и выдвинутых положений. Отдельные теоретические положения постструктурализма вполне могут быть рассмотрены как закономерные в контексте внутренней эволюции трансцендентализма, а не в качестве экзальтированной реакции философии на какие-то уникальные обстоятельства современной культуры.

Таким образом, мы надеемся показать преемственность постмодернистской онтологии в отношении традиционной проблематики западноевропейской трансцендентальной философии, логику и закономерность ее «пересмотров», последовательность которых вне зависимости от их результатов способна поколебать представление об «альтернативном» и «паразитарном» характере онтологии постмодернизма. А с учетом этих результатов послужить отчетом о современном состоянии трансценденталистского проекта и, возможно, западной онтологии в целом.

1. ПОНЯТИЕ «СОБСТВЕННОГО» В КОНТЕКСТЕ ЗАДАЧИ «ПРЕОДОЛЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ»: М. ХАЙДЕГГЕР И Ж. ДЕРРИДА

Ведущим мотивом и основным проявлением антиметафизической настроенности современной философии является подрыв всевозможных «согласованностей», априорных и неоправданно установленных корреляций. Сам этот подрыв производится в горизонте понятий соответствия и несоответствия, тождества и различия, неизбежно при этом затронутых новым осмыслением. Поэтому в интересах нашего исследования — последовать по пути этой новой интерпретации.

Так, понятие «собственного» знаменует для Ж. Деррида сцепление ряда проблем, касающихся одновременно двух важнейших тем западноевропейской метафизики — тождества и присутствия. Тематизация этого понятия¹ означает для Ж. Деррида *экспликацию внутренне присущей ему проблематичности*, обнаруживающейся (при деконструктивистском рассмотрении) в нарушении им как природы тождества, так и режима присутствия. Поэтому через обращение к теме «собственного» мы надеемся показать *возможности* специфически деконструктивистской проблематизации тематики «тождества». Предметом нашего интереса является прояснение характера и роли некоторых затруднений, возникающих в рамках деконструктивистской попытки продолжения хайдеггеровской «критики» метафизики наличия, радикализации этой критики и освобождения ее от некоторых предпосылок, главным обра-

¹ Предшествующее *терминологическое* оформление «собственного» было произведено уже М. Хайдеггером во вводимом им в «Бытии и времени» различении «собственного» и «несобственного» модусов бытия *Dasein* (см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 54–66).

зом, от того, что Ж. Деррида называет «хайдеггеровской надеждой»¹.

Проблема «собственного», по-разному тематизированная у М. Хайдеггера и Ж. Деррида и хорошо поэтому демонстрирующая точки размежевания двух этих проектов критики, точнее, — линию продолжения хайдеггеровского проекта за его «собственные» пределы, послужит путеводной нитью для принимаемого нами анализа. Упомянутые затруднения, характер которых мы надеемся продемонстрировать, нельзя считать собственно деконструктивистскими затруднениями, будто их наличие могло бы свидетельствовать о несостоятельности дерридеанской радикализации дела М. Хайдеггера, но, скорее, апориями самой, верной этому делу (и в этом смысле остающейся предельно хайдеггеровской), критики метафизики, поскольку уточнения, вносимые в нее Ж. Деррида, являются, на наш взгляд, небезосновательными.

1.1. «Преодоление метафизики»: продолжение «дела Хайдеггера»

Тема «собственного» (вплоть до оформления «собственно-го» как концепта) прямым образом была затронута в работах Ж. Деррида 60-х гг., таких как «Голос и феномен»², «О грамматологии»³, «Насилие и метафизика»⁴ и др. Речь в них, однако, идет о том, что в качестве скрытого мотива эта тема традиционно присутствует в текстах философов, что и позволяет ей оформиться, стать зримой в ходе деконструкции Жаком Деррида отдельных приемов и уловок мышления Э. Гуссерля, К. Леви-Стросса, Ж.-Ж. Руссо, Э. Левинаса.

Заметим, в качестве наиболее общего и предварительного утверждения, что интерес к теме «собственного» возникает у Ж. Деррида в контексте решения вопроса о возможности

¹ Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 401.

² См.: Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.

³ См.: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

⁴ См.: Деррида Ж. Насилие и метафизика (эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 99–196.

преодоления метафизики в мышлении. Мотив преодоления (*Überwindung*) метафизики и ограничения ее рамками определенной эпохи и характеризующего ее способа мыслить последовательно проводился М. Хайдеггером во многих его работах, начиная с «Бытия и времени»¹. Поскольку у Э. Гуссерля речь также идет о «преодолении метафизики» (в значении освобождения феноменологического анализа от неконтролируемых презумпций), что позволяет говорить о наследовании М. Хайдеггером основного интереса феноменологии Э. Гуссерля, то задачей Ж. Деррида в работе «Голос и феномен» становится не столько контроль за соблюдением феноменологией своих исходных намерений, сколько возобновление самой проблемы возможности преодоления. «Предметом нашего исследования, — отмечает Ж. Деррида во «Введении» к этой работе, — будет не то, могло ли некоторое метафизическое наследство тут или там ограничивать бдительность феноменолога, но действительно ли феноменологическая форма этой бдительности больше не контролируется со стороны самой метафизики?»².

В известном смысле Деррида здесь лишь *воспроизводит* сомнения Хайдеггера, полагавшего, что гуссерлевская критика остается продолжением метафизики. При этом сам Хайдеггер отнюдь не становится для Деррида в свою очередь предметом подобных же сомнений³. Ж. Деррида, разоблачитель метафизики присутствия, частый критик Э. Гуссерля, не может, однако,

¹ В качестве примеров позднейшего (после «Бытия и времени») обращения к этой теме см.: *Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 28–68; Он же. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 177–192; Он же. Введение к: «Что такое метафизика?» // Там же. С. 27–36; Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Там же. С. 36–41.; Он же. Учение Платона об истине // Там же. С. 345–361; Он же. Тезис Канта о бытии // Там же. С. 361–381 и др.*

² *Деррида Ж. Голос и феномен. С. 13.*

³ Действительно, «рассматривая эти проблемы (начальную точку, найденную в предпонимании смысла слова, привилегию вопроса «что есть?..», отношение между языком и бытием или истиной, принадлежность к классической онтологии и т.д.), лишь при поверхностном прочтении можно сделать заключение, что сами его [М. Хайдеггера. — А.Д.] тексты попадают под его собственные возражения. Мы, напротив, думаем, что никому еще так хорошо не удавалось избегать их» (*Деррида Ж. Голос и феномен. С. 40, текст сноски.*)

упрекнуть и М. Хайдеггера в том же, в чем постоянно упрекает Гуссерля, а именно, в отождествлении легитимирующего первоначала в мышлении (некоторой исходной точки в обосновании) с моментом полноты присутствия настоящего. Ж. Деррида уделяет много внимания колебаниям гуссерлевской аргументации, не могущей изменить своему «метафизическому» мотиву подчинения ретенциональных и протенциональных переживаний форме «живого восприятия». И только при поверхностной аналогии хайдеггеровское *Dasein* может быть истолковано как момент полноты наличия, подобно форме «живого настоящего» или «самопрезентации сознания» у Э. Гуссерля. Напротив, здесь, в рамках критики «метафизики наличия», Деррида вполне солидарен с Хайдеггером, и сама его деконструкция текстов Гуссерля возможна лишь на фоне хайдеггеровской интерпретации европейской метафизики как «философии сознания», истолковывающей бытие в форме представляющего и представленного себе (и в такой форме наличного) сущего. Важный комментарий на этот счет содержится в «Различании»: «Точно так же, как категория субъекта не может и никогда не могла мыслиться без отсылки к присутствию как *упокеймену* или как *усии* и т.д., так и субъект как сознание никогда не мог заявить о себе иначе, нежели как о самоприсутствии. Тем самым привилегия, дарованная сознанию, означает привилегию, дарованную присутствию настоящего; и даже если описывать трансцендентальную временность сознания с той же глубиной, с какой это делал Гуссерль, возможность синтеза и непрерывного собирания следов даруется именно «живому настоящему»... Эта привилегия есть эфир метафизики, стихия нашей мысли, какую она в языке метафизики схвачена»¹.

В ряде мест Ж. Деррида открыто признает близость характера производимой им работы тому делу, которое М. Хайдеггер мог бы называть своим. Так, определяя природу, смысловые особенности, границы применимости и пределы мыслимости вводимого им понятия «*differance*», Деррида замечает, что «между различением как выжиданием-овременением, которое нельзя более мыслить внутри горизонта присутствующего, и тем,

¹ Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 391.

что М. Хайдеггер говорит в «Бытии и времени» об овременении как трансцендентальном горизонте вопроса о бытии, который нужно освободить от традиционной метафизической доминации со стороны присутствующего и настоящего, имеется тесная связь, даже если она и не исчерпывающа и не безусловно необходима¹. Ж. Деррида также в связи с именем М. Хайдеггера и производимой им в «Бытии и времени» работой признает необходимость «утверждать присутствие», но лишь в роли «определенности» и «следствия», действующих «внутри системы, которая является уже не системой присутствия, но системой различания»². Это именно та «система», в которой М. Хайдеггеру, по признанию Ж. Деррида, так хорошо удавалось удерживаться и противоречий с которой ему удавалось избегать как никому другому. — Но «это, конечно, не значит, что впоследствии их можно избегать»³, — добавляет Ж. Деррида.

Так что же это за необеспеченное место, которое достается Ж. Деррида, та позиция, которая после М. Хайдеггера не обязательно наследует успеху его письма? В более общем виде это вопрос о том, какое место необходимо «оставляет» (здесь это не активная форма и не выражение какого-либо намерения) М. Хайдеггер философии, которая не является хайдеггеровской, но которая, именно как философия, должна себя мыслить связанной с ней одной историей, формой истории-философии.

Итак, хайдеггеровское письмо, согласно Ж. Деррида, безусловно с точки зрения соответствия его собственным намерениям — намерениям «избежания». Но, очевидно, некоторая «негарантированность» хайдеггеровского успеха заставляет Ж. Деррида *возобновить* ряд проблем, которые он не всегда называет «хайдеггеровскими». Не является ли эта параллельная хайдеггеровской работа свидетельством скрытого спора с «безупречной» онтологией М. Хайдеггера? Спора относительно

¹ Деррида Ж. Различание. С. 384.

² Там же. С. 391.

³ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 40 текст сноски.

возможности ее *продолжения* и радикализации¹. Необходимо, вслед за Деррида, поставить вопрос об этой возможности, в настоящем случае — дерридеанской.

Еще раз отметим, что линия наследования Ж. Деррида хайдеггеровскому интересу преодоления метафизики открыто декларируется самим Деррида и хорошо известна исследователям², однако точки размежевания между Деррида и Хайдеггером все еще могут быть подвергнуты различной интерпретации и уточнению. Так, например, И.П. Ильин достаточно коротко представляет этот момент как нежелание Деррида следовать хайдеггеровскому «стремлению найти путь к «истине бытия»»³. По словам Н.С. Автономовой, маркирующей это различие в терминах семиотики, М. Хайдеггер «не свободен от логоцентризма», поскольку все еще предполагает усматривать автономное означаемое *до* всякого означающего: «Хайдеггер взывает к голосу бытия, но признает этот голос беззвучным, бессловесным, а-фоничным»⁴. Тем самым в отношении метафизики наличия позиция Хайдеггера остается двусмысленной: с одной стороны (все еще в духе метафизики), он оставляет за бытием его собственный «голос», но,

¹ Примером того, как Ж. Деррида зачастую доводилось «наследовать» хайдеггеровским темам и встречаться с затруднением различения своего собственного интереса, служит следующее примечание к тексту «Голоса и феномена»: «Уже, кажется, очевидно, что, хотя мы и обращаемся в решительных местах к хайдеггерианским мотивам, мы главным образом предпочитаем поднимать вопрос, касающийся отношений между *logos* и *phone* и касающийся притворной нередуцируемости определенных словесных единств (единства слова «бытие» или других «фундаментальных слов»), утверждения, в то время как хайдеггеровская мысль не всегда поднимала те же вопросы в качестве метафизики присутствия». (Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 99.) Мы останавливаемся на работах «раннего» Деррида, периода его активной деконструкции гуссерлевской феноменологии (60-е гг.) и не рассматриваем его позднейшие работы, прямо посвященные М. Хайдеггеру («De L'Esprit», «Geschlecht I, II»), где его позиция была выражена более полно и прямо, но на совершенно ином материале.

² Д.А. Силичев приводит наиболее крайний взгляд на характер этой зависимости, воспроизводя реплику Л. Ферри и А. Рено: «Деррида — это Хайдеггер плюс стиль Дерриды» (Силичев Д.А. Ж. Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн // Философские науки. 1992. № 2. С. 108).

³ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 18.

⁴ Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 34.

с другой стороны, и не позволяет ему *прозвучать* (присутствовать) в каком-либо знаке языка. В связи с этим Н.С. Автономова и говорит о «компромиссе» Хайдеггера: «Он пишет слово «бытие», перечеркивая его крестом... И тогда оказывается, что смысл бытия — не трансцендентальное означаемое, а некий след»¹.

Но насколько «бескомпромиссным» в этом смысле является Ж. Деррида, вводящий неографизм «différance»? С целью более полно продемонстрировать характер расхождения его позиции с хайдеггеровской мы и задействуем понятие «собственного», которое обычно не привлекает к себе специального внимания исследователей².

1.2. Тематика «собственного»: способы экспликации проблемы (М. Хайдеггер, Ж. Деррида)

Обозначив в наиболее общем виде этот контекст «наследования» Ж. Деррида хайдеггеровского лейтмотива (критики наличия), вернемся к проблеме «собственного», способной прояснить нечто относительно различия двух позиций. Постараемся

¹ Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 34.

² Так, австрийский исследователь П. Энгельманн, отмечая, что Деррида сам, «в прояснение своей дистанции по отношению к Хайдеггеру», подчеркивает свое неприятие понятия «собственное» у Хайдеггера, предпочитает все же сделать акцент на другом предмете их расхождения — понятии «первоначала» (истока, Ursprung) (Engelmann P. Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 52). Так же и Н.С. Автономова в обширном введении к тексту «О грамматологии» (см.: Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. С. 7–107), приводя перечень наиболее значимых для этого текста Ж. Деррида тем и понятий, отмечает лишь семантические особенности ряда «progrès», «propriété», «proprement», оттенки значения, возможно, ускользающие при переводе. А.В. Гараджа в обзоре «Критика метафизики в неоструктурализме» также лишь констатирует: «Иерархизация пары освоение/отсвоение [т.е. Ereignis/Enteignis — хайдеггеровских понятий с основной «eigene» («собственное»). — А.Д.] с присуждением первенства освоению — вот то, что Деррида не принимает в хайдеггерианстве. Сюда же примыкают все его рассуждения об имени собственном...» (Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме: (По работам Ж. Дерриды 80-х гг.): Науч.-аналит. обзор / АН СССР. ИНИОН. Отд. филос. наук. М., 1989. С. 18).

разобраться в существе предпринятой Деррида попытки «продолжения Хайдеггера» на примере двух параллельных обсуждений проблемы «собственного», поднимаемой и Ж. Деррида и М. Хайдеггером. При этом для нас останется вопросом, насколько Деррида сам мыслит себя включенным в историю «избегающего» письма, и в этом смысле — скорее, наследником Хайдеггера, чем параллельным и автономным (т.е. не принадлежащим хайдеггеровской истории «преодоления») автором.

Строго говоря, проблематизируется «собственное» лишь у Ж. Деррида и в той мере, в какой приобретает характер *симптома*, слишком богатого знака, который помимо прямого («внутреннего») имеет для Деррида еще и дополнительное («внешнее») значение *указания* на бессилие мысли избавиться от него. Очевидно, что и для Ж. Деррида и для М. Хайдеггера *сама («внутренняя») проблема «собственного» заключается в его «невозможности» - невозможности его присутствия и самопрезентации*, которые традиционно связываются метафизикой с реализацией онтологической *полноты* в бытии сущего как полным и «гармоничным» совпадением сущности и существования. Однако для Хайдеггера лишь эта невозможность и остается самой проблемой, тогда как для Деррида дополнительной темой становится само упорство мышления в ее постановке, и именно эта неизбежность, неизбежность этих грез метафизики, становится для него *знаком*, говорящим нечто относительно самого мышления. Таким образом, если у Хайдеггера речь идет о новой интерпретации понятия «собственного» и высвобождении его из-под власти фигуры присутствия, то Деррида стремится дискредитировать «собственное» как таковое, поставив под вопрос саму необходимость мысли следовать ему.

При этом тема «собственного» может рассматриваться в контекстах проблем имени собственного, собственного значения, «полной» речи (ее события в виду ее «собственного» предмета), полноты присутствия и самопрезентации (то, что Ж. Деррида в ходе разбора работ Э. Гуссерля именуется «живым настоящим»), собственного и несобственного модусов бытия *Dasein*¹.

¹ Проблематике различения М. Хайдеггером собственного и несобственного модусов бытия *Dasein* уделяется внимание в работах ряда исследова-

1. В работах М. Хайдеггера эта тема поднимается в несколько неожиданной и, казалось бы, «несобственной» форме (с позиции ее более поздней постановки у Ж. Деррида, придавшего ей ее «собственный» облик). А именно, проблема собственного существует здесь в терминах узнавания и соответствия, — например, соответствия какого-либо сущего или положения дел *своему* именованию, или в терминах «полноты», подлежащей исчерпанию в выслушивающей интерпретации (например, тезиса Анаксимандра), позволяющей звучать именно «самому» слов: «Остается только необходимость это слово, капитально написанное, также и мыслить капитально из полной его речевой силы»¹. Всякий «остаток», выпавший из этой полноты, оттенок значения, к которому не прислушались, сделает неправомерным и неадекватным его прочтение. Хайдеггер зачастую манифестирует затруднения, связанные с отысканием собственного имени: «Так размышляя, мы смеем предположить, что различие [бытия и сущего. — А.Д.] высветило себя скорее в более раннем слове бытия, чем в позднем, не будучи, однако, когда-либо названным как таковое»². Нечто «как таковое» допускает быть названным собственным именем. По ходу речи Хайдеггер всякий раз берет на себя задачу именно такого, прямого именованя.

Стремление М. Хайдеггера к прямому и «собственному» характеру выражения и, в пределе, — передаче права голоса

телей, в частности, у Е. Борисова в работе «Феноменологический метод М. Хайдеггера», Молчанова В.И. в «Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время» (см.: Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 345–375. Здесь же фиксируется одно из расхождений М. Хайдеггера с Э. Гуссерлем, касающееся отношения к «собственному»: «По Гуссерлю возможна и достижима неискаженная и очевидная данность феномена; по Хайдеггеру открытость всегда и по существу является «несобственной», т.е. скрывающей». (С. 354); см. также: Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М., 1989. С.121).

¹ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 56.

² Там же. С. 62.

«самим вещам» (как в «Что такое метафизика?»¹ — собственно метафизике) послужило основанием для такого беглого замечания о нем Ж. Деррида в одном из своих поздних текстов: «Даже сам Хайдеггер — один из немногих, кто никогда не говорил «метафорой»...»². Но и Хайдеггер бывает иногда вынужден вводить дополнительные уточнения, произносить слово «собственно» там, где возникает опасность небуквального его прочтения (там, где эта опасность, стало быть, в какой-то мере угрожает его собственному взгляду), как, например, в «Законе тождества»: «Человек, собственно, *есть* это отношение соответствия, и он *есть* только это»³. При помощи курсива и вводного слова Хайдеггер удостоверяет здесь свое намерение *прямой* редукции сущего «человек» к «отношению».

Зададимся вопросом о смысле этого избегания метафоры Хайдеггером. Присмотримся к тому, как сам Хайдеггер обозначает свою задачу, свою роль говорящего в отношении языка и требования, предъявляемые ко всякому «мыслящему» слову (*denkende Wort*), все то, что выглядит умением «не говорить "метафорой"».

«Не говорить "метафорой"» (кавычки здесь могут указывать на то, что речь не идет о метафоре как сложившемся в лингвистике понятии, где за этим словом закрепилось его прямое — собственное значение) для М. Хайдеггера, скорее всего, соответствует неоднократно повторяемому им требованию вести речь в виду самих вещей и так избегать пустой речи, — слов, за которыми не стоит никакой положительный опыт⁴. Речь идет об опыте *положительного* мышления бытия и

¹ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 16–27.

² Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. М., СПб., 1998. С. 142.

³ Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 74.

⁴ См., например: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 21: «Этому [удержанию в мышлении опыта Ничто и ужаса. — А.Д.] сопутствует требование категорически отклонять те характеристики Ничто, которые сложились не в виду его самого». Или: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.32. (интерпретация «логоса» у Аристотеля как «апофансиса»): «Речь «дает видеть» ἀπό... от того самого, о чем речь. В речи (ἀποφανώς), насколько она подлинна, *речение* должно быть почерпнуто из

онтологического различия в границах языка, т.е. с опорой на речь и язык. Хайдеггер вынужден выстраивать речь, преодолевающую «несобственное» языка, т.е. язык метафизики. При этом мыслить «в границах языка» означает зачастую — «на его границах», т.е. при *полном* задействовании и исчерпании его возможностей.

«Бытие и время» открывается постановкой вопроса о *смысле бытия*. М. Хайдеггер спрашивает о смысле бытия как о чем-то *собственном бытия* и неслучайном в отношении него, о том, что *принадлежит* ему и одновременно принадлежит как *собственное мысли* о нем. Этот акцент на «смысле» — и демонстрация осмотрительности, и своеобразной «буквальности» хайдеггеровской речи: вопрос может вопрошать (быть собой, осуществлять свое собственное) только к смыслу. Как о «самом» бытия речь может вестись лишь в отношении его смысла, который и есть ближайший подступ и последнее «само» (для мышления) самого бытия.

М. Хайдеггер предпринимает попытку положительного мышления бытия как попытку восстановления прав «собственно» мышления (способности «видеть» бытие в наборе «феноменов» феноменологии¹) и изначального опыта философии. При этом он апеллирует к «нехватке» зримого, т. е. к истине запроса: то, что ведет к бытию, это сам вопрос о нем как его нехватка или «дефицит»². Таким образом, истина мышления,

того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому. Это структура λόγος'а как ἀπόφανσις'а.

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 7.

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. § 2. С. 5: «Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого... Познающее искание может стать «разысканием» как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. В статье «Хайдеггер и деконструкция» Джон Саллис анализирует работу Ж. Деррида «De L'Esprit», непосредственно посвященную деконструкции хайдеггеровских текстов. В частности, здесь Деррида ставит вопрос о «вопросе» как легитимирующем начале и истине мышления у Хайдеггера. Вопреки и одновременно в согласии с этим деконструктивистским движением Дж. Саллис указывает на стремление самого М. Хайдеггера поставить «под вопрос» собственно вопрос как связанный с метафизическим способом истолкования сущего. (Sallis Jh. Heidegger und die Dekonstruktion // Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2. Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann,

его «собственное», состоит в устранении отчуждения, в обеспечении зрения зримым, глаза — эйдосом. Доверять следует только открытости самого феномена, его зримости. Подлежит отрицанию все, что способно служить только коммуникации, составляя ее эффективность. От знака требуется больше, чем референция к устоявшемуся значению: от языка берется все, что он способен предложить, пусть даже невзначай. Наиболее значимым для мышления оказывается эффект узнавания, совпадение вопроса-интенции и ее осуществления, преодоление расстояния между ними. Только здесь мышление обретает свою истину и правомерный результат.

Хайдеггеровское усилие всегда нацелено на достижение «собственного», будь то собственное бытия, мысли, речи или вопроса. В этом контексте часто интерпретируемое М. Хайдеггером понятие события (Ereignis) именно и представляется осуществлением собственного, его свершением, событием вступления чего-либо в сферу своего собственного (Eg-eignis) в том же смысле, в каком говорят о чем-то, что «сбылось», вступило в свое бытие. Вот этот-то мотив ожидания (осуществления, вступления, события) и само усилие, которое оно затребует, это определенное движение «ностальгии» Ж. Деррида называет в «Различании» «хайдеггеровской надеждой». «Я сознаю, — поясняет Ж. Деррида, — насколько это слово может здесь показаться шокирующим. Я все же рискну его использовать, не исключая никаких возможных импликаций, и сопоставлю его с тем, что, как мне кажется, «Изречение Анаксимандра» со-

1990. S. 257–272). Такая расстановка акцентов способна существенно повлиять на интерпретацию роли вопроса уже у раннего Хайдеггера, в том числе и в первых параграфах «Бытия и времени», а также поставить под сомнение правомерность дерридеанской критики Хайдеггера, преследующей положение о направляющем характере вопроса как путеводной нити исследования. Ср. у Ж. Делеза: «По крайней мере, у вопросительной формы уже то преимущество, что она указывает путь к тому, что мы ищем: к подлинной проблеме, ничуть не похожей на предложения, которые она подчиняет себе» (Делез Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998. С. 168); см. также: Sözer Ö. Kommt der Geist fragend zurück? Die Dekonstruktion des Begriffs "Geist" bei Heidegger nach Derrida // Zur philosophischen Aktualität Heideggers / Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Band 2. Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 173–183.

храняет метафизического: с поисками собственного слова и единственного имени¹. После такой недвусмысленной формулировки нетрудно предположить, в свете какой иной перспективы, какой «безнадежности», еще большей строгости и трезвости, даже большей буквальности, эта надежда может быть названа Ж. Деррида «надеждой», т.е. разоблачена как нечто, представляющееся в большей или меньшей степени наивным. А именно, Ж. Деррида предполагает «трезвое» признание невозможности предельно собственного отношения знака и означаемого, того отношения, которое задействует представление об их изначальном *соответствии*. Обратимся к его экспликации проблемы.

2. Тема «собственного» рассматривается Ж. Деррида, по меньшей мере, в двух контекстах: 1) собственного (прямого) значения и 2) «абсолютной близости» какого-либо сущего своей сущности (обсуждаемой в преломлении темы имени собственного). Ж. Деррида стремится показать, во-первых, неизбежное нарушение «собственным» своего значения, предполагающего некую заданную согласованность («собственного» не существует как понятия, способного непротиворечиво удерживать тождество своего значения), а во-вторых, иллюзорность его наличия как некоего «собственного момента» или события («собственное» онтологически не присутствует). Это находит выражение в следующих тезисах: 1) не существует прямой денотации и собственного значения, язык *изначально метафоричен* и 2) никогда не существует момента «самоналичия», «абсолютной близости» какого-либо сущего самому себе, т.е. *воплощенного в присутствии* «собственного». Каждое из этих заявлений требует, на наш взгляд, особого рассмотрения, поскольку обнаруживает определенные притязания и связанные с ними затруднения, в первом случае — лингвистического и логического, во втором — онтологического порядка. От разрешения этих затруднений зависит успех двух важнейших направлений деконструктивистской критики, зачастую тесно связанных друг с другом: критики «трансцендентального означаемого» и кри-

¹ Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 401.

тики «метафизики наличия». Перейдем к последовательному рассмотрению этих заявлений:

1. Итак, не существует изначально данного, априорного соответствия означаемого и означающего, того соответствия, которое лежит в основе представления о прямом (собственном) значении. Предельным выражением этой незначительности и, в этом смысле, неестественности любого собственного значения является тезис о фундаментальной метафоричности языка, выдвигавшийся рядом философов в XVIII в.¹ В работе «Насилие и метафизика» Ж. Деррида воспроизводит этот тезис в его наиболее радикальном звучании: «Прежде чем стать риторическим приемом языка, метафора, возможно, является самого языка возникновением. И философия — всего лишь этот язык; она может лишь — в лучшем случае и в необычном смысле этого выражения — *на нем говорить*, высказывать *саму* метафору, что возвращает к ее *осмыслению* в безмолвной перспективе неметафоричности: Бытия. Пространство как рана и конечность родов (рождения), без которого даже нельзя было бы раскрыть язык, даже заговорить о внеположности, истинной или ложной»²; словно бы торопясь начаться вообще, мысль начинается со слов, а не с того, *что имелось в виду сказать*. Изначальному тождеству или соответствию знака и значения предшествует не менее изначальноная их рассогласованность.

Именно здесь, в границах этой очевидности (*в некотором смысле, язык «действительно», т.е. строго говоря, является метафорой*), мы находим первое из упомянутых нами затруднений. Нам приходится делать слишком много оговорок для манифестации строгости этого выражения, поскольку само понятие метафоры перестает здесь быть понятием, становясь метафорой; поскольку очевидно, что предельное обобщение его значения до масштабов самого языка предполагает выход за пределы традиционного, «собственного», значения этого слова. Язык здесь выступает не метафорой, но лишь *метафорой ме-*

¹ Деррида в этой связи приводит, наряду с Руссо, имена Уорбертона, Кондильяка и Вико (см.: *Деррида Ж. О грамматологии*. С. 248).

² *Деррида Ж. Насилие и метафизика* // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 142.

тафоры, то есть он является метафорой не как «язык», а в силу самой своей стихии, родственной стихии метафоры. Другими словами, метафора в применении к языку не остается самой собой, словом «в его собственной области», а оказывается метафорой своей стихии «переноса», и ее метафоричность скорее утрачивается при такой вытяжке, нежели возрастает. Не соблюдается ли здесь Ж. Деррида неким косвенным образом правило хайдеггеровской точности? Не вынужден ли он вести речь о *собственно* языке, представшим метафорой, а не о «языке в некотором смысле», где слово «язык» явилось бы метафорой, не задевающей *самого* языка? Очевидно все же, что мышление Ж. Деррида остается связанным определенными традиционными установками, в частности — ориентацией на тождество предмета мысли.

Заметим, что сам этот радикальный перенос (метафора) возможен лишь в тени сохраненного и переинтерпретированного («перенесенного») собственного — Бытия, самой его фигуры. Действительно, оппозиция «собственное/метафорическое» сохраняется даже с выталкиванием одного из ее компонентов из сферы собственно языка в несобственное ему; но, что важно, это новое «собственное» сохраняет свою прежнюю функциональность и остается утраченным собственным именно слов, а не одних лишь вещей. Бытие — вот собственное слов. Это тривиальное сообщение шокирует, поскольку до сих пор язык, как казалось, претендовал на нечто большее, чем быть только метафорой, — на некое обладание самим собственным вещи, на причастность ее сущности, тогда как этот тезис напоминает (мы это всегда уже знаем), что данное обладание является условным «обладанием» и что лишь Бытие как нечто доязыковое, остается собственником своего «смысла». Стало быть, язык всегда сохраняет в своем значении какое-то «собственное», хотя бы в форме иллюзии собственного. («Бытие» употребляется во фрагменте также не в строгом и собственном своем значении, в каком оно могло бы войти в заголовок «Бытия и времени», оно является здесь лишь в той мере бытием, в каком не является словом, но не претендует, как кажется, являться самим по себе Бытием).

Итак, метафора, по мысли Ж. Деррида, изначально. Реплика Ф. де Соссюра, в ком иллюзия преодоления метафоры (в термине) еще живет, способна, тем не менее, по самой своей интуиции, приблизить нас к существу происходящего: «Есть такие метафоры, избежать которых нельзя. Требование пользоваться лишь терминами, отвечающими реальным явлениям языка, равносильно претензии, будто в этих явлениях для нас уже ничего неизвестного нет»¹. Метафора, стало быть, отвечает некоторой неизвестности, непричастности, трансцендентности, тогда как термин предполагает знание, принадлежность и имманентность. Именно этими «знанием», «принадлежностью» и «имманентностью» отмечено совпадение слова и его «вещи», а также ожидание М. Хайдеггером «подлинного слова и исключительного имени», о необоснованности и тщете которого и ведется речь у Ж. Деррида. Позиция Ж. Деррида в этом случае сводится к указанию на невозможность этой имманентности, невозможность предельно полной (тотальной) компетентности слова (даже в роли термина) в делах «вещей». Тем самым производится указание на извечную второстепенность собственно вещей и их «собственного» для функционирования языка. Язык и речь, стало быть, всегда (по самой своей природе) трансцендентны собственному вещам, не исключая и так называемую «полную» речь, которая в отличие от «болтовни», ведется вблизи и в виду самих вещей.

Таким образом, в той мере, в какой Ж. Деррида стремится указать на случайность всякого значения и его трансцендентность своему «собственному» (Бытию), он вынужден говорить не о самом «языке», но о стихии «переноса», составляющей его природу, редуцируя, таким образом, сам язык в его собственном значении к его метафоре — тому языку, который и сам является метафорой, — метафорой, лишенной чего-либо изначально собственного и буквального. Но при всем этом как-то удерживается и эксплуатируется представление о собственном языке и самом по себе Бытии. Причем именно в интересах деконструкции Деррида и вынужден вести речь о самом («том самом», а не каком-то ином, новом или выступающем в ином

¹ Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 43.

значении) языке. Но отметим и то, что это замечание отнюдь не свидетельствует о нарушении логики дерридеанского анализа, и что мышление Деррида еще не попадает здесь в ловушку, не предусмотренную его начальной интенцией. Ведь для Деррида неприемлемым является не сохранение тождества предмета мысли, но необоснованное распространение этого тождества и его «согласованности» на сферу функционирования языка.

Прежде, чем перейти к анализу второго и более значимого затруднения, касающегося природы отсутствия собственного, еще раз коротко заострим внимание на различии хайдеггеровской и дерридеанской позиций в отношении роли метафоры в мышлении и языке. Действительно, каким образом соотносятся эти две программы, — намерение Ж. Деррида опираться на изначальную метафоричность языка, принимать ее изначальность, и стремление М. Хайдеггера преодолевать ее и находить в самой ее стихии возможности прямой денотации, способы распознавания голоса «самих вещей»? В какой мере Хайдеггер принимает в расчет и контролирует это изначальное (т.е. «собственное», таящееся в «природе вещей») нарушение тождества, открывающее саму возможность языка? Иными словами, насколько принудительно пронизательность Деррида свидетельствует в пользу несостоятельности хайдеггеровских приемов обхождения с языком? Наконец, в каком смысле, если принимать в расчет эту изначальную метафоричность языка, Хайдеггер *продолжает* для Деррида оставаться «одним из немногих, кто никогда не говорил “метафорой”»? Насколько это распространение метафоры не оказывается в итоге ослабленным или даже обращенным своей собственной метафоричностью? И не оставалась ли всегда, в рамках и позади радикальной критики и предельной настороженности, для Ж. Деррида ценной сама извечно даруемая философией (хотя бы в форме первоначальной слепоты) перспектива обращения к «самому по себе»?

Заметим, что Деррида удастся сохранить лишь само движение недоверия хайдеггеровской надежде на возможную компетентность имени, нигде не ловящее Хайдеггера с поличным на его наивности. Проблема речи как «апофансиса», как

дающей видеть и выступающей одновременно даром зрения в сторону речи, даром *самих вещей*, хотя и оказывается напрямую задетой рядом реплик Деррида относительно изначальной «безродности» языка и слов, все же не подвергается им более детальной и строгой тематизации.

Однако имеющиеся тексты представляются достаточными для идентификации самой стратегии мысли Ж. Деррида и ее внутренней логики. Продолжением и возобновлением «дела Хайдеггера» вне и помимо М. Хайдеггера может быть лишь радикализация критики наличия, т.е., в том числе, и испытание этой критики в качестве *исходящей из другой стратегии речи*. Идея различия (в частности, хронологического: в форме откладывания или запаздывания) вполне закономерным образом распространяется и на такую форму соответствия, как предоставление вещью чего-то «своего собственного» для слова. Таким, вполне внешним и непрямым, образом механизм различия используется Ж. Деррида для апробации критики хайдеггеровского «апофансиса». Здесь открывается возможность презентации языка не просто как метафоры (как переноса, вторжения различия, разрыва с собственно Бытием), т.е., в более общем смысле, несоответствия, но как темпорально окрашенного *всегда-уже* различия и несоответствия. Можно сказать, что таким, несколько неожиданным, образом Деррида вслед за Хайдеггером, который «говорит в «Бытии и времени» об овременении как трансцендентальном горизонте вопроса о бытии»¹, поднимает проблему времени, но не в качестве самого времени, а как некоторой функции, устанавливающей онтологический статус присутствующего.

2. Именно так понимаемой «хронологической» тематике в значительной мере посвящена работа «О грамматологии», в контексте которой мы сможем поднять вопрос об онтологической природе «отсутствия» собственного и предположительно связанных с ним затруднениях.

В этой работе Ж. Деррида тема «собственного» (в формах «самоналичия», «собственного смысла», «имени собственного») обозначается как таковая. Во внимание принимаются различ-

¹ Деррида Ж. Различение. С. 384.

ные оттенки значения самого слова. В ряде случаев отправным контекстом для анализа самого «собственного» служит *имя собственное*. Деррида интересуют в понятии имени собственного некоторые скрытые ресурсы самопротиворечия, позволяющие ему функционально отступать от собственного определения. Так, в частности, анализируя главу «Урок письма» из работы К. Леви-Стросса «Печальные тропики», Ж. Деррида находит тот контекст, в рамках которого имя собственное не свидетельствует ни об изначальности, ни о неприкосновенности как привычных компонентах его значения.

По определению в качестве имени «собственное» характеризуется тем, что сопротивляется обобщению и классификации. Однако с учетом положения об изначальной метафоричности языка можно сказать, что имя является лишь *наиболее собственным* из того, что сообщается именуемому извне, из мира, не принадлежащего его внутреннему — чем-то интериоризируемым, но не изначальным и собственным как таковым. Благодаря имени проблема «собственного» тематизируется так, что негативным образом позволяет мыслить его более «собственным», до-языковым, предшествующим любому обозначению, даже и тому, которое обязуется не обобщать и не смешивать. Таким образом, имя собственное служит для Ж. Деррида лишь инструментом негативной презентации «собственного» как такового.

Итак, Ж. Деррида обращается к «Уроку письма» — одной из глав «Печальных тропиков» К. Леви-Стросса. В этой главе речь идет о случайно вызванном антропологом (Леви-Строссом) нарушении определенной социальной нормы, принятой в племени намбиквара, — запрета на произнесение имен собственных. Сам Леви-Стросс оценивает происшедшее как случайность, как насилие, вторгающееся в социальную систему извне и печальным образом нарушающее царившее в ней согласие. Напротив, там, где Леви-Стросс *старается видеть* случайное и насильственное нарушение *первоначального самого по себе*, Деррида усматривает регулярное и закономерное господство прото-насилия, всегда-уже нарушающее это тождество и в этом смысле опережающее то случайное насилие, о котором,

как о единственном, упоминает К. Леви-Стросс. Деррида старается показать *закономерность* (в форме *всегда-уже предвосхищения* того, что произошло) там, где Леви-Стросс склонен усматривать *случайность* происшествия. Деррида указывает на ретулируемую самим Леви-Строссом преднамеренность его аргументации, на то, что она имеет характер а ргіогі, некой привносимой установки, отнюдь не выводимой из каких-либо «случайных» фактов и, тем более, не доказываемой ими. Это в первую очередь относится и к самим задействованным К. Леви-Строссом понятиям. Так, «понятие имени собственно-го, которым Леви-Стросс пользуется в «Печальных тропиках» как чем-то несомненным, никак нельзя назвать простым и удобным в обращении. А значит, то же самое относится и к понятиям насилия, хитрости, вероломства или угнетения, которые, подобно знакам пунктуации, и дальше размечают текст «Урока письма»¹.

В отличие от Леви-Стросса, для Деррида уже само именование, включение в систему значимых объектов, выступает первой неправотой относительно «собственного», его искажением и неким прото-насилием в отношении него: «Именованье, давать имена, которые иногда будет запрещено произносить, — таково первонасилие языка, или, иначе говоря, вписывание в различие, в классификацию, приостановка абсолютной звательности. Помыслить уникальное *внутри* системы, вписать его в систему — таков жест прото-письма: это прото-насилие, потеря «собственного» смысла (rгорге), абсолютной близости, самоналичия — по сути, потеря того, что никогда не имело места, самоналичия, которое не было реально дано, но лишь грезилось, всегда-уже будучи раздвоенным, повторенным, способным явиться лишь в момент собственного исчезновения»².

Приведенный фрагмент демонстрирует пересечение нескольких тем: а) темы прото-насилия, привносимого вторжением машинерии обозначения в сферу «собственного»; б) темы *наиболее собственной* (исторической, онтогенетической) реальности «собственного»; в) проблематизации (под именем «аб-

¹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 255.

² Там же. С. 255.

солютной звательности») некоего *соответствия* обращения — самому «собственному», мыслимое в качестве предшествующего вторжению знака, «приостановившего» это отношение. Здесь же Ж. Деррида обнаруживает целую цепочку неожиданных нарушений: имя собственное — не вполне «собственное»; язык, дающий начало имени, является в силу этого не столько предоставляющей, сколько отбирающей и присваивающей силой; это насилие языка вносит нарушение в некое «первоначальное состояние», которого, однако, никогда не было. В более широком смысле насилием является всякое нарушение первоначального тождества, само привнесение *времени-различия*, искажающего собственное. Однако парадоксальность описываемой ситуации состоит в том, что насилие вторгается в область того, что никогда не имело места, *всегда-уже* нацелено на то, что *никогда* не существовало, но конституируется в качестве иллюзии (в форме «прошлого») именно благодаря действительности этого привнесения.

Чтобы разобраться в онтологической природе «отсутствия» собственного, необходимо ответить на вопрос, насколько тесно и необходимо связывается у Ж. Деррида проблема актуальности «собственного» с темой присутствия и длительности. Согласно приведенному фрагменту «собственное» неактуально в том смысле, что *никогда не бывает* актуальным, не имеет ни единицы продолжительности и способно «явиться лишь в момент собственного исчезновения». Но и еще одно обстоятельство указывает здесь на некую легковесность «собственного» и иллюзорность его наличия: оно всегда бывает «повторенным» (и в этом смысле «раздвоенным»), копией, лишенной оригинала, ретенцией, чем-то, никогда не случившимся впервые, неким *déjà vu*.

Но если указание на то, что «собственное» никогда не имело места, звучит попутным развенчанием некоторой до сих пор царившей наивности, то что имеется в виду в качестве замены этому взгляду? Ж. Деррида сам приостанавливает благополучное (вполне «критичное») разворачивание этого взгляда введением небольшого уточнения: «по сути, ...» («по сути, потеря того, что никогда не имело места, самоналичия, которое

не было реально дано»). Предстоит определить тот конструкт, который отныне (по крайней мере, после приводимого мимоходом указания) занимает это место, вступает в продолжающееся описание и, — выступая его иным, изнанкой или пределом, — оказывается способным функционировать взамен того «собственного», которое «никогда не имело места». Таким образом, вводимое уточнение разоблачает лицевую сторону собственного в пользу некоей изнанки, т.е. все же предполагает что-то в качестве того, что — действительно (и) имеет место. Однако когда Ж. Деррида предполагает некоторую изнанку собственного, следует усомниться, возможно ли верить ему на слово, забывая о том, что это «слово» остается речью желания (желания изнанки), провокации, отрицания, продолжения («дела Хайдеггера»)? Следует спросить, не слишком ли слепо Ж. Деррида захвачен своим собственным устремлением и не легковесно ли его заявление об отсутствии?

Всякий раз, как в «О грамматологии» об этом заходит речь, ведущей интенция состоит в том, чтобы показать, что «собственного» не существует *в его собственном смысле*, в том понятии, которое оно за собой удерживает. Оставим теперь вопрос, насколько это делает Ж. Деррида поборником некоторого соответствия и сторонником хранения изначальной верности (по крайней мере, смыслу «собственного») или, напротив, — заложником некоторой неизбежной фигуры мысли: фигуры тождества или первоначала как горизонта всякой деривации. Деррида настойчиво указывает на то, что собственное находится вне сферы действительного (именно и введенной в действие самим понятием собственного), т.е. вне актуальности наличия. В контексте критики метафизики наличия это указание демонстрирует ресурсы *иной* онтологии: онтологии, допускающей значимость фигуры «собственного» в отсутствие его фактического (темпорального, в настоящем времени) наличия. Фигура наличия остается ставкой в игре аргументации Ж. Деррида, когда он демонстрирует внутреннюю противоречивость понятия «собственное», указывая на обыкновение (эмпирическую норму) его неналичия, на его эффективность именно в отсутствие затребованного им наличия. Остается лишь убедиться в

том, что в самой аргументации не скрыто ненарочитое смешение и подмена двух планов актуальности: актуальности наличия и актуальности следа или функции. Необходима предельная внимательность, чтобы не принять аргументацию Деррида лишь по неосторожности.

Итак, под «наличием» здесь понимается факт эмпирического, темпорального (в данности настоящего времени) присутствия. Деррида называет наличным (т.е. *актуальным* в режиме наличия) то, что «имело место», т.е., уточним, — то, что *имело время* своего наличия. Какую же роль здесь играет указание на то, что «собственное» никогда «не имело места»? Служит ли это замечание только тому, чтобы представить изначально безнадежными (и в этом смысле — неподлинными) те усилия, которые нацелены на реабилитацию «собственного», подвергнутого ранее именованию? (Эти усилия объявляются Ж. Деррида вступлением в действие «второго насилия»¹, не отменяющего последствий первого, а потому лишь дополняющего его, т.е. в еще большей степени отнимающего у «собственного» его «самоналичие», уводящего его еще дальше от некоей идеальной точки, «не имевшей места»). Но только ли разоблачению второго насилия служит указание на иллюзорность этого «самоналичия» собственного?

Придадим этому вопросу несколько иную форму. В какого рода актуальности отныне может быть отказано «собственному» в добавление к тому и на том основании, что оно «никогда не имело места»? Значит ли это, что насилие также невозможно признать случившимся, «имевшим место» именно в качестве насилия? Или, может быть, некая опережающая изначальноность насилия (его *прото*-природа) повинна в этой невозможности «собственному» иметь место? Является ли второе усилие тщетным в реализации декларируемого им намерения потому,

¹ В пересчете Ж. Деррида сам запрет на употребление личных имен — это «второе» насилие, появление и функция которого комментируется им в следующем пассаже: «На основе этого прото-насилия, запрещенного и тем самым подтвержденного вторым насилием — тем, что возмещает ранее нанесенный убыток, защищает, устанавливает «мораль», предписывает сокрытие письма, стирание и стусшевание так называемых собственных имен, уже расчленивших «собственное» как таковое» (Деррида Ж. О грамматологии. С. 255).

что последствия первого насилия непоправимы, или потому, что и первое уже не коснулось ничего из *имевшего место* и промахнулось?

Несомненно, что прото-насилие описывается Ж. Деррида все же как действенное, т.е. имевшее место. Но как в таком случае мыслить «потерю того, что никогда не имело места»? Это выражение имеет парадоксальное звучание. Однако когда Ж. Деррида демонстрирует эффективность работы прото-насилия, действенность которого не нарушает разбиравшееся нами беглое замечание, то обнаруживает тем самым «вторую» парадоксальность, если «первой» считать противоречие в понятии «собственное», возникающее вместе с отказом ему в «месте» (т.е. в некоторой прото-актуальности). Второй парадоксальностью оказывается очевидная незначимость для эффективности описываемого насилия самого этого отсутствия: «потеря» («того, что никогда не имело места») все равно актуальна.

Здесь будет уместным возобновить вопрос относительно подразумеваемых Ж. Деррида планов актуального. Очевидно, что заподозренное нами *смещение* едва ли имеет место: до работы «О грамматологии» Ж. Деррида был проведен ряд анализов, предельно тонко и осмотрительно затрагивавших эту проблему¹. Скорее имеет место определенная *неизбежность*, каким-то образом тематизированная в ряде мест и самим Ж. Деррида², — неизбежность, сила которой превосходит намерения деконструктивистского анализа. Можно проанализировать ряд гуссерлевских понятий (по большей части тех, что вызвали интерес и самого Ж. Деррида), чтобы посмотреть, насколько они *применимы* к описанию существующей проблемы. Эта их применимость, параллельная эффективности используемой Деррида терминологии, может иметь большее значение, нежели значение просто аналогии или зависимости. Едва

¹ Мы имеем в виду «Введение» Ж. Деррида к «Началу геометрии» Э. Гуссерля, а также работы, составившие «Голос и феномен», в которых особым вниманием пользовались различия (внутри гуссерлевской терминологии) планов *reel* и *real*, *идеального* и *эмпирического*, *Идеи* и *эйдоса* (см.: Деррида Ж. Введение // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996; Деррида Ж. Голос и феномен.).

² См., например: Деррида Ж. Введение. С. 209.

ли кто-то назовет Ж. Деррида недостаточно оригинальным, радикальным и осмотрительным мыслителем и интерпретатором будь то Э. Гуссерля, К. Леви-Стросса или М. Хайдеггера. Тем дороже была бы цена наблюдаемой «зависимости», способной указывать на некоторую отнюдь не от субъекта исходящую *невозможность* радикального комментария и пересмотра.

Обратимся к некоторым гуссерлевским понятиям. В свете заподозренной нами подмены Ж. Деррида в своей аргументации двух планов актуального нас ближайшим образом будет интересовать проводимое Э. Гуссерлем в речи различие между *real* и *reell*. *Reell*, являющееся в немецком языке синонимом *real*, употребляется Гуссерлем в отличном от *real* значении, что заставляет зачастую переводить это слово как «нереальный» в значении «не обладающий реальностью *real*». «Реальными» (*real*), в соответствии с терминологией Гуссерля, являются *наделенные эмпирическим содержанием* феномены, переживаемые в «живом» восприятии («этот вот стол», «это дерево»). Идея «этого вот стола» («какой угодно просто стол»), реально (*real*) будучи предметом воображения (протенцией) или неясного воспоминания (ретенцией), гораздо беднее по содержанию и, в пределе являясь чистой формой, обладает «нереальной» реальностью *reell*.

Предметное содержание всякого реального переживания, «этот вот стол» или «это вот дерево», именуется эйдосом, тогда как Идеей являются чисто формальные «стол» или «дерево», утратившие в результате обобщения свое конкретное гилетическое наполнение. По сути дела это и есть утрата реального — утрата живого опыта или живой интенции, способной каким-либо образом (в форме реального переживания, протенции, ретенции) удерживать предмет.

Ж. Деррида так комментирует гуссерлевское разведение понятий «Идея» и «эйдос»: «Гуссерль строго различает между *Идеей* и *эйдосом*. Идея не есть сущность. Отсюда трудность... *интуитивного схватывания и очевидности* того, что не есть ни сущее, ни сущность. Но по поводу Идеи нужно сказать и то, что она не *обладает* сущностью, ибо она есть не что иное, как открытие горизонта для возникновения и определения всякой сущности. Будучи невидимым условием для *очевид-*

ности, она спасает *видимое*, но теряет отношение к *видению*, предполагающемуся в эйдосе... Идею можно только слышать¹. Итак, Идея невидима². Эту же невидимость Гуссерль пытается не упустить из виду в понятии «модификации нейтральности»³. В нем Гуссерль фиксирует то, что является *действительным*, не являясь в строгом смысле *актуальным*, что является фоном и актуально не осознается (т.е. *не имеет времени* осознания), но присутствует в осознании.

Принимая во внимание это гуссерлевское разведение двух модусов реального, можно предположить, что Деррида, говоря в «О грамματοлогии» о «собственном», «которое никогда не имело места», желает уточнить, что насилию именованию подвергается не *реальное* «собственное» (якобы «имевшее место» и потому способное служить в роли благополучного «начала» этой истории насилий), но *идеальное* «собственное», сама Идея, реальность (*geell*) которой не способно нарушить отсутствие *реального* (*geal*) момента «самоналичия». Насилие, таким образом, оказывается извечным, вневременным *всегда-уже* насилем, насилем, не имеющим *начала*, т.е. таким, всякому *реальному* началу которого *всегда-уже* предшествует его природа насилия (так что его сущность не терпит ущерба и не «убывает» от этой его «нереальности»), подобно тому, как всякое «слово» *всегда-уже* опережает *различие* его с самим «Бытием».

Отталкиваясь, но и несколько удаляясь от проблематики собственного, можно заметить здесь, что наиболее пленяющей Деррида и наиболее значимой для его мысли проблемой является именно проблема актуальности того, что не налично. Того, что, имея форму «всегда-уже», подобно Идее, опережает свои

¹ Деррида Ж. Введение. С. 192.

² Сходны и замечания К. Хельда относительно феноменологического понятия горизонта (наиболее близкого по значению понятию Идеи): горизонт обычно не выступает непосредственным предметом нашего внимания, но остается для нас на заднем плане и словно в тени, из темноты которой и выступают все те предметы нашего внимания, возможность которым он полагает (см.: Held K. *Phänomenologie der politischen Welt / Vorlesungen im Rahmen der Sommerschule 2001 des Department of Philosophy der European Humanities University in Minsk (Weißrußland)*. S. 6).

³ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 235–258 (§109–117).

случай (свое реальное), однако, являясь в этом смысле априорным, или трансцендентальным, не оказывается «выше», «шире» или «до» всякого своего конкретного, своего опыта, своего случая¹, но полностью воплощается в нем (в игре буквы «а», надевающей его собственным смыслом несуществующее и неслышимое слово «*differance*»²).

Продолжая аналогию между Идеей и *differance* («различанием»), заметим, что она распространяется и на свойство того и другого не быть «зримым». Сравним приводившееся уже замечание Ж. Деррида относительно «незримости» гуссерлевской Идеи с другим, отмечающим невозможность «показать» *differance*: «Само собой, оно не может быть *выставлено* напоказ. Выставлять можно только то, что в некоторый момент способно стать *присутствующим*, явленным, то, что может показаться, представить себя как присутствующее, как присутствующее-сущее в своей истине, истине какого-то присутствующего или присутствии присутствующего вообще»³.

Здесь всякое «видимое» прямо соотносится Ж. Деррида с порядком присутствия, как и в прежнем фрагменте «видимый» эйдос — с порядком сущего, с актуальностью *real*. Прослеживается также и возможность параллельной аналогии между «невидимой» (в значении «с трудом схватываемой», «не очевидной») Идеей и не допускающим «показа» *differance*. Идея, будучи «нереально» (*geell*) действительной, «слышима». То же можно сказать и о различении, несмотря на то, что именно на слух, фонетически, *differance* и *difference* неразличимы. Дело в том, что и в том и в другом случае (и в отношении Идеи, и в отношении различения) вовсе не играет роли никакая физика звука или ясность голоса. Метафорой «слышимости» под-

¹ Ср.: «Идея — это не Абсолют, существовавший *сначала* в полноте своей сущности и затем нисходящий в историю или открывающий себя субъективности, чьи акты ему вовсе не необходимы» (*Деррида Ж.* Введение. С. 192.)

² Свою работу «Различание» Ж. Деррида начинает с фразы: «Итак, я буду говорить о букве» (С. 377). (Эти слова не являются первыми в переводе «*Differance*» Е. Гурко, поскольку тот включает в качестве вводной части тезисы, розданные слушателям и не озвученные Ж. Деррида в ходе доклада. См.: *Гурко Е.* Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Difference*. Томск, 1999. С. 124).

³ *Деррида Ж.* Различание. С. 380.

черкивается, скорее, возможность их непрямого и приглушенного восприятия, некий шелест или шорох ускользания в противоположность громоподобному *присутствию* сущего, подкрепленному его зримостью, *наличием* образа (т.е. сущности). «Слышимость» подобна «исчезанию», характеризующему *différance*¹. В известном смысле *différance* выступает именно Идеей, горизонтом, открывающим возможность или предоставляющим бытие всякому наличию и в этом характере предоставляющего являющимся *действительным*.

1.3. «Собственное» в перспективе его присутствия: размежевание позиций М. Хайдеггера и Ж. Деррида

С учетом всего сказанного можно утверждать, что и М. Хайдеггером и Ж. Деррида *принимается* оформляемое Э. Гуссерлем в форме «real» и «reell» различие двух модусов «действительного». Однако в обоих случаях указанное различие приобретает несколько иное значение, нежели у Гуссерля: и Хайдеггером, и Деррида манифестируется тяготение к иной расстановке акцентов в оценке онтологически первичного, нацеленное на подрыв господства образа присутствия (наличия) в качестве абсолютной нормы *действительного*. И Хайдеггер, и Деррида стремятся указать на то, что «нереальное» (reell) оказывается онтологически более весомым, более «реальным», нежели реальное самого присутствия. Отличие позиций Деррида и Хайдеггера от гуссерлевской заключается в том, что каждым из них предпринимается тот шаг, которого стремится избежать Гуссерль — шаг отказа от момента полноты присутствия в качестве нормы и начала реальности. Для Деррида таким «началом», делающим возможным и само присутствие, выступает *différance*, относительно которого не может быть сказано, что оно «есть»². Для Хайдеггера этот шаг знаменуется настой-

¹ См.: Деррида Ж. Различание. С. 173.

² Ср.: «Ну а если различание и есть (я также перечеркиваю «есть») то, что делает возможным представление присутствующего-сущего, оно никогда не представляется как таковое. Оно никогда не дается присутствующему. Никому» (Деррида Ж. Различание. С. 380).

чивым проведением *онтологического различия* между бытием и сущим, не позволяющего мыслить бытие включенным в ряд попросту *присутствующих* вещей.

Таким образом, то, что традиционно понималось «предшествующим» реальности и ее опыту, уровню *эмпирического* в целом, то, что выступало лишь потенцией и условием в отношении него, само оказывается в позднейшей философии сферой реальности и ее определенного опыта. Кроме того, с утратой присутствующим своего статуса «полного» опыта («живого настоящего») само понятие априорного подвергается новой интерпретации: оно никогда не *имеет места* до опыта, но всегда является в известном смысле «эмпирическим», погруженным в опыт.

Можно сказать, что известный «антитрансцендентализм» (как Хайдеггера, так и Деррида) выражается в стремлении вынести — насколько это возможно — «форму» из области лишенного «настоящего» а priori в сферу эмпирического и его «содержания». Это заставляет Хайдеггера мыслить Dasein как «форму», всегда-уже являющуюся определенным «опытом» и потому наделенную некоторым гилетическим (в терминологии самого Хайдеггера — «экзистенциальным») содержанием. Но это же и не позволяет мыслить Dasein иначе, как в роли «формы», хотя и не лишенной реального (real) момента и его «содержания», но необходимо все еще *предшествующей* всякой случайности конкретного и единичного и остающейся поэтому по отношению к ним *неизменным условием* и — в каком-то смысле — по-прежнему *априорным*.

Эта же тенденция выражается у Деррида в стремлении всюду оспаривать наличие (real) идеальной точки абсолютного воплощения «формы», совпадения Идеи и момента *ее собственной* реальности (Realitdt). Однако то *всегда-уже* нарушение тождества и несовпадение, которое описывается Деррида с помощью вводимого им понятия *differance*, выступает *первым* моментом, формой, предварительной («всегда-уже») в отношении всякого «времени» и определяющей собой всю структуру *временности* как мозаики обманчивых следов. Эта-то предварительность и описывается Ж. Деррида как единственно подлин-

ная «трансцендентальность». В завершение своего «Введения» к «Началу геометрии» Э. Гуссерля он пишет: «Изначальное Различие абсолютного Начала, которое может и должно неограниченно и с априорной уверенностью удерживать и возвещать свою чистую конкретную форму, давая, подобно посю- и потусторонности, смысла любой фактической продуктивности, может быть, это и имелось в виду всегда под понятием «трансцендентального», через всю загадочную историю его смещений. Трансцендентальным было бы тогда Различие»¹. Условное наклонение «было бы», употребляемое здесь Ж. Деррида, предполагает: «если вообще имеет смысл сохранять это понятие». Но Деррида вынужден его сохранить, признавая, что именно здесь оно выступает в своем собственном значении и уже потому должно быть названо собственным именем.

То, что различает две эти позиции, выражается в словах недоверия Деррида Хайдеггеру в «Различании»² и в более широком смысле затрагивает отношение каждого из них к проблеме «собственного». Анализируя хайдеггеровский текст «Изречение Анаксимандра», Деррида наиболее ясно обозначает черты этого размежевания. Дело в том, что Хайдеггер, по замечанию Деррида, стремится написать *текст* и произнести *слова*, способные перечеркнуть историю западной метафизики, вывести на свет то, что *скрывается* ее господством — онтологическое различие как *сущность бытия*. Тогда как само это отождествление (*различия бытия и сущего с сущностью бытия*) представляется Ж. Деррида неоправданно поспешным. Неоправданным выглядит и ожидание обретения *подлинного слова* и *собственного языка* для высказывания этого различия, слова, которое *само по себе*, а не в силу игры и не произвольно (от нас) *отвечало бы* сущности бытия. «И в тот самый момент, когда Хайдеггер признает *соблюдение* [Wach, «употребление» в пер. Т.В. Васильевой³. — А.Д.] в качестве *следа*, надлежит поставить вопрос о том, можно ли и до какой степени мож-

¹ Деррида Ж. Введение. С. 209.

² См.: Деррида Ж. Различание. С. 397–402.

³ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 65.

но мыслить этот след и *раз-* различания как *Wesen des Seins*? Разве не отсылает нас *раз-* различания за пределы истории бытия, за пределы и нашего языка, и всего, что может быть в нем названо? Не призывает ли оно в языке бытия к необходимо-насильственному преобразованию этого языка языком совершенно другим?»¹.

Хайдеггер, правда, не назначает свои слова быть уже теми самыми словами, и в этом смысле он остается «безупречным», но испытывает *ностальгию* по поводу их отсутствия и надеется на их обретение мышлением. Тогда как Деррида признает (в духе ницшеанского утверждения и «да»²) всегда-уже отсутствие собственного имени для бытия, отсутствие, предвосхищающее всякую надежду.

Всякое имя является чем-то от метафизики, некоторой тенью надежды и поспешностью, даже имя «*differance*»³. «Этому нет имени»: предложение следует читать в его *банальности*. Это неизменное — отнюдь не некое невыразимое бытие, к которому не может приблизиться никакое имя: Бог, например»⁴.

Заявление Ж. Деррида о метафизичности имени «*differance*» следует принять во внимание. Более того, метафизика здесь сохраняет свои права еще и в том отношении, что Ж. Деррида метафизически *увлечен* самой («собственной») невозможностью корреляции, *правящей* в этом разрыве. Его взгляд остается взглядом метафизика, сохраняя специфический *интерес* этого взгляда, интерес к началу, своеобразному лосевскому «самому самому»⁵. По сути, Ж. Деррида так же, как

¹ Деррида Ж. Различание. С. 400.

² См.: Там же. С. 401.

³ Ср.: «Для нас различание остается метафизическим именем, и все те имена, которые оно получает в нашем языке, как имена по-прежнему метафизичны» (Деррида Ж. Различание. С. 400–401).

⁴ Там же. С. 401.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 299–526. А.Ф. Лосевым предполагается иметь в виду «саму» полноту означаемого, нигде не находящего окончательного выражения. «Самое само» любой вещи понимается им как «бесконечный символ», повергающийся бесчисленным интерпретациям и всегда ускользающий в своей полноте от любой из них. Но именно «стихия реальности живого самого» является важнейшей заботой мысли, ищущей «реального» вещи, а не ее «проявлений».

и М. Хайдеггер, устремлен к «афоническому означаемому», которое предшествует означающему, а не всецело задается им. Отличие его от Хайдеггера состоит в том, что его стремление означать, сохраняясь как таковое, является осознанно безнадежным; но при этом безнадежность речи в ее функции выражения собственного, не просто учитывается, а утверждается (вводится в сам характер дескрипции), как *коренящаяся* в самой природе *differance*.

Поэтому линия демаркации позиций М. Хайдеггера и Ж. Деррида проводится не отказом Деррида от *(пред)полагания* некоего означаемого, автономного и в *своей идее* законодательного по отношению к знаку, но признанием безуспешности *реального* контроля и законодательства над означающим со стороны означаемого, признанием автономии знака, «покинутого» (заброшенного в игру¹) и извечно несобственного. Переведа (вслед за Н.С. Автономовой) проблему размежевания двух этих позиций в термины семиотики и лингвистики, можно теперь отметить, что Деррида в отличие от Хайдеггера исходит из невозможности *реального* господства означаемого в означающем, его способности *присутствовать* в нем, предоставляя ему (представляя) *собственно* себя и тем самым легитимируя его как «собственное». У Ж. Деррида речь заходит о подрыве еще одной «согласованности», молчаливо сохраняемой М. Хайдеггером.

И именно *differance* отвечает за это нарушение. Различие уверенно занимает позицию *a priori*, едва ли не метафизического начала неизменно посредующего любые «естественные» способности и устойчивые тождества.

¹ См.: Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Моск. ун-та. Серия 9, Филология. М., 1995. № 5. С. 170–189.

2. ТЕМАТИЗАЦИЯ РАЗЛИЧИЯ В ГРАНИЦАХ ИММАНЕНТНОЙ КРИТИКИ ОПЫТА: «DIFFERENZ», «DIFFERENCE», «DIFFERANCE»

Внимание к теме различия в рамках философии постмодерна признается некоторыми исследователями едва ли не конституирующим само это направление¹. Однако анализ случаев ее экспликации в современной философии (Ж. Делезом, Ж. Деррида, а еще раньше — М. Хайдеггером) зачастую обходится без постановки проблемы ее внутренней детерминированности в рамках этого философского ансамбля. Рассматриваемое лишь внешним образом, как устойчивый и характерный *признак* постмодернистской философии, ее внимание к понятию различия избегает освещения с точки зрения внутренней *необходимости*, которая предопределяет как само присутствие этой темы внутри указанной традиции, так и «морфологические» сходства в способах ее постановки разными авторами.

Задачей настоящей главы является, во-первых, демонстрация сущностного *единства* самой темы различия внутри постструктуралистского проекта онтологии, во-вторых, — выявление *необходимости* обращения к тематике различия в рамках всякой «антитрансценденталистски» ориентированной установки имманентной критики опыта. Иными словами, нам

¹ Ср.: «Различия философия — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования — в отличие от философствования классического типа, оцениваемого в качестве «философии тождества»... Применительно к собственно постмодернистской философии понятия «различие», «различение», *Differance* ... обретают парадигмальный статус» (Можейко М.А. Различия философия // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 647).

предстоит показать, в какой мере «различие» является необходимым понятием, а его тематизация — неизбежной при постановке задачи критики неправомерных *соответствий*: существа бытия — характеру сущего, природы мышления — стихии его предмета (самого мыслимого), означающего — означаемому и др. Речь, следовательно, пойдет о возможном единстве истолкования Различия как такового, тематизация которого в современной философии была, на наш взгляд, обусловлена задачей отклонения ряда псевдо-соответствий, их своеобразного расколдовывания. Таким образом, вопреки известным требованиям осторожности, склоняющим всякий раз рассматривать «различие» лишь в контексте определенного круга понятий и общего горизонта мысли того или иного автора, лишь в строгой роли *означаемого* того понятия, к которому мыслитель прибегает (будь то словарное «*difference*» или неологизм «*differance*»), нашей задачей станет обоснование возможности сближения контекстов в пользу единой темы, разворачивающейся в рамках определенного проекта онтологии.

Решение этой задачи находится, на наш взгляд, в зависимости от рассмотрения ряда отдельных ее аспектов, т.е. требует: 1) формального обсуждения вопроса о возможной близости значений понятий «*Differenz*», «*difference*», «*differance*», представляющей первоначально в форме неопределенной аналогии; 2) демонстрации в основных чертах упомянутого онтологического проекта (проекта имманентной критики опыта), в горизонте которого и разворачивается новая постановка проблемы различия в современной философии и, наконец, 3) экспликации внутреннего единства проблематики различия через обращение к отдельным случаям его тематизации (М. Хайдеггером, Ж. Деррида, Ж. Делезом).

2.1. Понятие различия: основания единства значения

После того как мы коснулись понятия «*differance*» в контексте проблемы присутствия (собственного), перед нами необходимо появляется призрак возможной *анalogии*, вызывае-

мой созвучием двух понятий: «différance» Ж. Деррида и «différence» Ж. Делеза. Оба понятия входят в заглавия программных работ указанных авторов: мы имеем в виду «Различание»¹ Ж. Деррида и «Различие и повторение»² Ж. Делеза, появившихся во Франции десятилетие спустя после выхода в свет небезызвестной работы М. Хайдеггера «Тождество и различие». Но принимается ли во внимание во всех этих случаях одно и то же «различие»? Аналогия между отдельными этими «случаями» может послужить ориентиром, указывая на неопределенное родство значений этих знаков («différance» и «différence»), но сама она представляется, скорее, задачей и вопросом, нежели сходством, не требующим объяснения.

Имеются определенные основания считать это подобие (фонетическое, орфографическое и, — на что оно в первую очередь претендует, — семантическое) тождеством, понимаемым как тождество денотата, к которому отсылают оба знака, либо как тождество *фигуры мысли*, мыслящей одно и то же *сходным* образом. Поддержанию этого взгляда служат и высказывания самих авторов, привлекающих различные имена под знамена будто бы *единой*, хотя и не открыто обнаруживающей свое тождество, проблемы — проблемы «различия» как уже имеющей традицию своего присутствия в истории западной мысли и занимающей в ней все более важные позиции. Кажется, что и Ж. Делезом и Ж. Деррида ставится одна и та же задача — назвать по имени, сделав темой, т.е. предметом прямого анализа и непосредственного внимания, то самое, что уже давно *скрыто* имело место. И тот, и другой апеллируют к уже сложившейся ситуации, либо определенной тенденции в философии и культуре³. Подобное же представление о лишь поддержании

¹ См.: Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.

² См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

³ Так, Ж. Деррида, вписывая неографизм «différance» в уже имеющую место историю (его собственную, хотя и опережающую его появление в качестве знака), замечает: «Прежде чем столь радикально и недвусмысленно осуществиться у Хайдеггера, жест этот был уже сделан Ницше и Фрейдом, которые оба, как известно, и подчас столь сходным образом поставили под сомнение сознание в его убежденной в себе уверенности. Не примечательно ли, что оба сдела-

французскими мыслителями уже имеющей место темы приводится и Н.С. Автономовой: «Понятие различия, если отвлечься от его богатой философской истории, внятно начинающейся с *differentia specifica* Аристотеля, более непосредственно навеяно у Деррида (и у других современных французских авторов), по-видимому, прежде всего Гегелем и Соссюром»¹. Однако не только у Деррида, вводящего новое понятие («*differance*»), но и у Делеза, остающегося в рамках сложившегося языка и его слов («*différence*»), имеет место радикальное обновление этой темы. Поэтому анализируемое В.Г. Косыхиным отличие значения «*differance*» от обычного «традиционно-метафизического различия (*différence*)»² не исключает возможного единства этой темы в рамках постструктурализма, поскольку под «традиционно-метафизическим различием» не имеется в виду «*difference*», захваченное интерпретацией Ж. Делеза.

Таким образом, учитывая сходство оснований для обращения динамики различия в автономную тему и имея в виду, кроме этого, фактическое единство жеста — жеста тематизации, — не обретаем ли мы права признать и единство самой темы? — Да, но лишь с необходимым уточнением: не именно в качестве *денотата*. Возможно, то, что служит поддержанию

ли это, исходя из мотива различия?» (Деррида Ж. Различание. С. 391–392). Ж. Делез в предисловии к «Различию и повторению» отмечает нечто подобное, если и не вписывая, по сходству с Ж. Деррида, «различие» в его историю, то демаскируя его в стихии сложившейся ситуации: «Обсуждаемый здесь сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытие в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 9).

¹ Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 23. Примечательно, что, согласно Ж. Делезу, действительно, все приводимые им знаки «могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельянства». (Делез Ж. Различие и повторение. С. 9).

² Косыхин В.Г. Онтологическая проблематика в свете деконструкции. Саратов, 1999. С. 13.

темы, само тематизируемое, и является тождественным, предполагаемо единым денотатом для обоих рассмотрений: некое Различие. Однако способы тематизации, именно и делающие его означаемым будь то для «difference» или для «différance», не являются очевидно сходными. Таким образом, *в качестве означаемых*, т.е. в хранимой ими (до всякого «выражения»¹) полноте своего значения, «difference» и «différance» могут обнаруживать различающие их нюансы. (Разумеется, «полнота значения» является лишь предполагаемо предустановленной и в той же мере оказывается созданной игрой означающего, сколь и предопределившей эту игру). Поддаться искушению отождествления темы, манифестируемой обоими знаками, означало бы слепо принять гегелевскую логику истории философии, преисполненной «содержания», лишь ожидающего своего «выражения». Вместе с тем это означало бы и пренебречь более сложной по сравнению с формой «содержание/выражение» структурой знака, которая предполагала бы компонент «означаемое» в роли предмета мысли, ее темы, в немалой степени оформляемой самим способом мыслить, что означает одновременно как обнаруживать значение, так и наделять им.

Таким образом, предпочтительнее рассматривать каждый из концептов в уникальности его значения, в стихии той логики, которую он сам себе предписывает, а не с позиции его *соответствия* какому-либо реальному денотату, представление о котором позволило бы говорить об адекватности. Упомянутая аналогия между «difference» и «différance» может пониматься как аналогия *приемов мышления и способов тематизации* предмета, который именно благодаря сходству этих способов и может становиться единым, вовсе не являясь тождеством, поддерживаемым *до* и *вне* всякого рассмотрения. Именно в та-

¹ Как чистое значение знака, та его потенциальность, которую он никогда не в силах вынести в актуальность голоса или письма, воплотить ни в «выражении», ни в «указании», но воплощение которой неизменно остается идеальной задачей всякого означивания. Это затруднение, в форме некоторой наивности и тщеты, демонстрирует Ж. Деррида на примере Э. Гуссерля и его деления знаков на «указующие» и «выражающие» в кн.: *Деррида Ж. Голос и феномен*. СПб., 1999.

ком ее понимании эта аналогия остается нашей задачей, надеждой и перспективой предлагаемого анализа.

Говоря менее отвлеченно, для нас важно рассмотреть, в какой мере внимание к проблематике «различия» Ж. Деррида, исходящего из задач преодоления метафизики присутствия, окажется коррелирующим с тематизацией Ж. Делеза, воодушевляемой интересом высвобождения «Идеи различия» из-под контроля диалектической логики противоречия и, в целом, представляющего мышления. Нашей задачей станет установление наиболее существенных корреляций между этими проектами рассмотрения.

В качестве предварительного момента важно отметить, что становление темой оборачивается в обоих случаях — насколько это вообще оказывается возможным в каждом из них — *субстанциализацией* предмета анализа, обращением обоих рассмотрений к его чистой стихии, «сущности», «идее», его «собственной области». В этой связи встает задача рассмотрения способов этой субстанциализации, т.е. того, *каким образом* (при помощи каких приемов и в каких контекстах) понятия «difference» и «differance» обращаются в номинатив, подлежащее, «начало». Интересно, что одновременно с этим усилием обоими авторами подвергается рефлексии сама возможность такого обращения, отклоняемая, как кажется, уже природой предмета и угрожающая перспективой противоречия в определении. Так создается примечательное соседство усилия с признаваемой и интегрируемой им его же парадоксальностью¹. Парадоксальности задачи отвечает постулирование особого места в ряду подлежащих, сил и начал, которому единственно и могло бы принадлежать то скрытое, затруднительное для мысли и уникальное, что отзывается на имена «difference»

¹ В связи с именем Ж. Делеза, предлагая один из вариантов прочтения его «Различия и повторения», М. Фуко восклицает: «Ну и что, если мы дадим свободу злой воле? Что, если бы мысль освободилась от изначального смысла и решила действовать только в своей наивысшей сингулярности? Что, если бы она приняла предосудительную сторону парадокса вместо того, чтобы благодушно довольствоваться своей принадлежностью к доха?» (Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. *Логика смысла*; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С. 458).

и «differance». Подобно этому М. Хайдеггер отыскивал место и стихию того, что единственно вправе именоваться «Бытием». Таким образом, и Ж. Делезом, и Ж. Деррида поднимается проблема онтологической природы «различия/различания». И в том, и в другом случае предпринимаемое усилие выглядит *испытанием*, определенным риском или опытом в рамках логики и онтологии.

2.2. Имманентная критика опыта как методологический проект. Онтологическое различие М. Хайдеггера

Говоря об определяющем для самой постановки проблемы различия проекте онтологии, мы имеем в виду идущую еще от Э. Гуссерля (если не от самого И. Канта) традицию недоверия по отношению к предпосылкам, не контролируемым со стороны «положительного» мышления, равно как и со стороны иного, более широко понимаемого, опыта. В этом смысле уже гуссерлевскую феноменологию можно считать определенного рода эмпиризмом, ориентированным на вычленение трансцендентальных оснований опыта, а не на одну лишь корректную дескрипцию его случайного содержания. Продолжением и радикализацией этой феноменологической осмотрительности и критики в отношении «метафизических предпосылок» стала онтология М. Хайдеггера.

Как и Э. Гуссерль, М. Хайдеггер исходит из определенным образом истолкованного «принципа беспредпосылочности». Однако «беспредпосылочность», к которой он апеллирует в «Прологоменах к истории понятия времени», отлична от известной «беспредпосылочности» Э. Гуссерля¹. Действительно, в феноменологии Э. Гуссерля критика метафизики разворачивается как реализация названного принципа беспредпосылочности и заключается в устранении неконтролируемых метафизических допущений, искажающих дескрипцию действительного, подлинного опыта. Речь идет об отвлечении от наивности

¹ См.: *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 347–348.

«естественной установки» в пользу рефлексивного признания сознанием своего собственного «присутствия», опережающего любой другой опыт («трансцендентальная установка»). В противоположность этому у М. Хайдеггера под «беспредпосылочностью» понимается точное следование «наивности» первоначального опыта, не опосредованное никакими процедурами обеспечения его «чистоты» (в том числе, наряду с известными предпосылками научных методологий — и самой «феноменологической редукцией»). М. Хайдеггер отказывается от очевидного для Э. Гуссерля а priori — понятия сознания — в пользу языка чистого опыта, не гарантированного изначально даже и этим, «очевидным», горизонтом. Этот отказ привел М. Хайдеггера к созданию языка, наиболее чувствительного ко всему привнесенному, т.е. — не «собственному» самой мысли и ее опыту. Эта же позиция — позиция такого *ведения речи* (особого рода «феноменологический метод») — легла в основу определенной онтологии (онтологии различия), нацеленной на избежание и критику метафизики присутствия.

Таким образом, под *антитрансценденталистской настроенностью*, в применении к М. Хайдеггеру, можно понимать попытку философствующей речи удерживаться *внутри* опыта мышления («зрения»¹), без запроса к чему-либо *внешнему*, опережающему этот опыт. Сразу отметим, что в работах постструктуралистских авторов эта настроенность нашла либо свое продолжение и дальнейшую реализацию и радикализацию (у Ж. Деррида), либо отличное от прежнего, новое выражение (в случае Ж. Делеза).

В «Бытии и времени» (§7) Хайдеггер говорит о *феноменологии* как «методе разыскания» применительно к вопросу о смысле бытия. Речь идет о некотором положительном опыте мышления самих вещей. На этом основании отвергается любой формально (или «логически») *опосредованный* способ рассмотрения. Эта линия недоверия традиционной логике последовательно проводилась М. Хайдеггером и в других работах. В лекции «Что такое метафизика?» прямо декларируется ее не-

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 32. (Интерпретация «логоса» как «апофансиса» — речи, ведущейся «в виду» самих вещей).

состоятельность в деле мышления Ничто следующим образом: «Мы, пожалуй, в состоянии помыслить сущее целиком в «идее» его совокупности, мысленно подвергнуть этот продукт воображения отрицанию и снова «помыслить» как такое отрицаемое. На этом пути мы, конечно, получим формальное понятие воображаемого Ничто, однако никогда не получим **само** Ничто»¹.

Феноменология, таким образом, вправе требовать отвлечения «дела мышления» от «логики» и ее мнимой априорности. Апостериорность «логики» прямо констатируется М. Хайдеггером: ««Логика» есть лишь некое истолкование существа мышления, а именно то, которое уже согласно своему названию покоится на достигнутом в греческой мысли опыте бытия»². Думается, что для Хайдеггера существенна такая «апостериорная» диспозиция: «логика» неправоммерно претендует быть самой истиной мышления, поскольку сложилась лишь «после» и на основе исторически случайного, греческого, опыта бытия. Уже сам этот опыт, очевидно, не стоит под знаком той же «логики», не имманентен ей. Этого достаточно для того, чтобы отменить ее необходимость; ее притязания оказываются лишь ретроспективно проброшенными на мышление вообще и произвольно абсолютизированными в качестве его «существа» и «истины». Историческая *случайность* логики, ее, возможно, непригодность (неприспособленность) к делу мышления, не снимается ее статусом, обстоятельством ее повсеместного господства в западноевропейской философии. Этим тезисом Хайдеггер продолжает вслед за Гуссерлем линию подрыва «предустановленной гармонии» мышления и «самих вещей»: сама традиция еще не обеспечивает гарантии правильности мышления. Показательно, что именно в незавершенности проекта этого подрыва он будет позднее по-разному обвинен и Деррида, и Делезом.

То, на что направлена хайдеггеровская работа — разрыв *согласованности* между бытием (тем, в силу чего что-либо существует) и сущим (тем, по способу существования которого,

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 19.

² Там же.

определяемого его качеством или «чтойностью», традиционно определялось бытие как таковое). Очевидно, на что справедливо указывает Хайдеггер, мы имеем дело с некоторой поспешностью отождествления, аналогии или абстракции. Хайдеггер не случайно не дает слова «логике» в деле мышления бытия, отмечая, что «потому теперь и становится нужен и тот едва высказанный вопрос, будет ли эта мысль уже и стоять в законе своей истины, если просто последует за мышлением, которое «логика» вправляет в свои формы и правила»¹. Природа бытия отнюдь не логически выводима из онтических характеристик сущего, она не может быть попросту доверена природе логического вывода. Уже в силу одного того, что логика покоится на принципе наикратчайшего в мышлении, есть сама экономия и поспешность в пользу высказывания. Логика предоставляет свои средства там, где необходимость высказаться опережает возможность помыслить.

Каким же, более правомерным, образом должно мыслиться бытие, если отвлечься от логики в пользу истины самого мышления? Как бытие может быть эксплицировано мышлением с опорой на аподиктичность феноменологического метода? Уже в «Бытии и времени», где мышление бытия разворачивается через аналитику привилегированного сущего — *Dasein*, М. Хайдеггер исходит из очевидности онтологического различия². Стало быть, бытие не мыслится как попросту бытие (т.е. «есть») сущего или само сущее. В качестве исходного момента, т.е. «беспредпосылочно», бытие *отличается* мышлением от того, что подвержено бытию. Это различие не является неким первым шагом мышления, но уже предстает его горизонтом, своеобразным априори. В позднейшем тексте М. Хайдеггера — работе «Тождество и различие» — это различие выступает как некая «добавка» (*Zutat*), привносимая мышлением. Но и самим

¹ Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 39.

² Ср.: «Бытие сущего само не «есть» сущее. Первый философский шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы ... «не рассказывать истории», т.е. определять сущее как сущее не через возведение к другому сущему в его истоках, как если бы бытие имело характер возможного сущего» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 6).

бытием, — что достаточно важно как указание на момент необходимой причастности бытию того, что продиктовано опытом его мышления. «Бытие, — отмечает М. Хайдеггер, — мы только тогда мыслим реально (sachlich), когда мы мыслим его в различии с сущим, а последнее в различии с бытием. Так попадает во внимание собственно различие. Если мы попытаемся его представить, то тут же окажемся склонены понимать различие как отношение, прибавляемое нашим представлением к бытию и сущему. Тем самым различие низводится к дистинкции, к удобству (Gemächte) нашего понимания»¹. М. Хайдеггер специально останавливается на неопределенности истока различия. Различие, с одной стороны, представляется лишь тем, что составляет способность или «удобство» мышления, — то, что привносится им самим как некая «добавка» (Zutat) в осмысление бытия. Но вместе с тем различие каким-то образом принадлежит и самому бытию, и лишь в силу этого — мышлению о нем².

Именно таким образом Хайдеггер оказывается в центре проблематики различия. Понятие различия закономерно появляется одновременно со всякой подлинной попыткой мыслить собственно бытие, даже еще строже — собственно мыслить: «Повсюду и всегда мы преднаходим то, что именуется различием, в деле мышления, в сущем как таковом, столь несомненно, что мы совершенно не замечаем эту находку как таковую»³. Не замечать эту находку, не мыслить бытие как различие, значит — продолжать оставаться внутри метафизики. Ведь метафизика в ее онто-теологическом строении (в ее стремлении мыслить сущее как целое и как высшее) всегда-уже конституируется различием бытия и сущего, но никогда не мыслит само различие во всей его глубине и свободе: «В той мере, в какой метафизика мыслит сущее как таковое в целом, она представ-

¹ Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1978, S. 53–54.

² На этот момент как демонстрирующий трансцендентальный характер онтологии М. Хайдеггера указывает Д.Ю. Кралечкин (см.: Кралечкин Д.Ю. Трансцендентальное оформление критики присутствия в современной онтологии // Человек — Культура — Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. М., 2002. Т. 1. С. 239).

³ Heidegger M. Identität und Differenz. S. 55.

ляет сущее, принимая во внимание различное различия (das Differente der Differenz), не обращая внимания на различие как различие»¹. Метафизика мыслит само бытие как бытие сущего во всеобщем и наивысшем², редуцируя его к Логосу, царящему в сущем³. Хайдеггер скорее склонен допустить иное отождествление: смысл бытия не может быть сведен к «существованию» или способу бытия сущего, но — к самой природе различия.

С учетом хайдеггеровского недоверия «логике» заметим, что различие уже не мыслится в духе простого логического отрицания: «бытие — не сущее». Такое «не» не отвечало бы полноте различия. Скорее, само отрицание и его «не» берут начало в природе различия. Можно сказать, что бытие — это то, что различает себя с сущим, а не — отрицает свое тождество с ним. Глубина различия, оставляемая Хайдеггером в тени, именно и высвечивается отчасти лишь отказом от ограничений логики с ее отрицанием. Отрицание в логике не свободно, оно разворачивается лишь внутри задающей его разности альтернатив. Следуя за Хайдеггером, можно утверждать: различие не может быть редуцировано к этой разности, т.е. к своей интерпретации⁴ в качестве отрицания. При этом «не» здесь принадлежит скорее различию, нежели отрицанию: оно не отсылает ни к ка-

¹ Heidegger M. Identität und Differenz. S. 62–63. Ср. также: «Онто-теологическое строение метафизики происходит из господства (Walten) различия, которое удерживает в единстве бытие как основание и сущее как обосновываемо-коренящееся» (Ibid).

² Ср.: «Различное показывает себя как бытие сущего во всеобщем и как бытие сущего в наивысшем». (Ibid. S. 63).

³ «Метафизика соответствует бытию как Λόγος'у и соразмерно этому повсюду по своей основной черте является логикой, но логикой, которая мыслит бытие сущего, в соответствии с чем, — логикой, определяемой различным различия: онто-тео-логика» (Ibid. S. 62).

⁴ Интерпретация как неполнота в отношении интерпретируемого выступает здесь и повсюду для М. Хайдеггера основанием для ее отвержения, — в пользу ли полноты значения, в пользу ли иной интерпретации. Признание какой-либо формы лишь «истолкованием» чего-то более исходного является инструментом деструкции данного «истолкования», попыткой освобождения мышления от него, т.е. моментом приближения к собственной природе «исходного». Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 214, где порядок разбора проблематики истины строится как демонстрация «производности традиционной концепции истины» от ее «исходного феномена».

кому предустановленному Иному, ни к какой предсуществующей возможности. Мыслимое «свободным», т.е. выступающим в полноте его собственной природы, различие не является простым отрицанием одного в пользу другого. М. Хайдеггер поставил под вопрос правомерность логики противоречия и ее ограничений в связи с мышлением различия. Позднее Ж. Делез отдаст должное М. Хайдеггеру, в частности, признает его проницательность в вопросе истолкования бытия и природы различия (совпадающих в отождествлении бытия с актуальностью онтологического различия), однако будет сомневаться в последовательности проведения этой интуиции в его онтологии¹.

Действительно, в «Тождестве и различии» находим: «Бытие показывает себя как раскрывающее пробегание (Überkommenis). Сущее как таковое появляется по способу скрывающего себя в несокрытом прибытия (Ankunft)»². Пробегание (Überkommenis) бытия раскрывает утаиваемое (verbergene) сущим «само» сущего. Можно предположить, что именно поэтому Ж. Делез не доверяет последовательности М. Хайдеггера в проведении глубины и свободы различия в сущем. Хайдеггеровский текст, действительно, допускает такое прочтение, будто сущее хранит свою истину до момента ее разрешения (Austrag) в бытии (ее «вынесения», словно на свет³, бытием). По крайней мере, на уровне метафорики его языка, Хайдеггером задействуется второй, дополнительный по отношению к поверхности, т.е. уровню конкретного «разрешения» бытия в сущем и сущего в бытии, план немого и априорного содержания, готового вступить в игру бытия. Для Делеза «сокрытые» значимости этого уровня будут являться объектами «глубины». Само существование «сокрытого» и глубокого в сущем бросает тень на подлинную глу-

¹ Ср.: «Но совершает ли он [М. Хайдеггер. — А.Д.] превращение, согласно которому однозначное бытие приписывается лишь различию и в этом смысле крутится вокруг бытующего? Понимает ли он *сущее* таким образом, что оно поистине освобождается от всякого подчинения тождеству представления? Думается, что нет, учитывая его критику ницшеанского вечного возвращения» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 90).

² Heidegger M. Identität und Differenz. S. 56.

³ О власти световой метафоры у М. Хайдеггера см.: Деррида Ж. Насилие и метафизика // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 99–196.

бину собственно различия, словно ограничивая его решение (Austrag) некоей предрешенностью. Однако возможно и иное прочтение, оставляющее за хайдеггеровским различием его глубину и свободу: указанная «предрешенность» берет начало в существе онтологического различия, а не является внешней ему, поскольку различаемое (Differente) бытие и сущее впервые и различаются из существа различия, а не предустановленно ограничивают его полноту. Таким образом, «сокрытое» сущего может пониматься как восходящее к глубине непроященного различия, а не предшествовать его вторжению как высвечиванию в «пробегании» бытия. Но согласимся, что этот момент у Хайдеггера оставляет свободу для интерпретации, поэтому Делез и вынужден лишь предполагать здесь непоследовательность Хайдеггера, устанавливая ее косвенно, через апелляцию к хайдеггеровской критике Ницше.

Учитывая то обстоятельство, что и Ж. Деррида, и Ж. Делез принимают во внимание хайдеггеровскую экспликацию проблемы, нам кажется очевидным, что именно феноменологическая традиция как таковая послужила истоком и основанием для постановки проблемы различия в постструктуралистской философии. То, что и с обсуждением «difference» Ж. Делезом, и с введением «différance» Ж. Деррида в основном остаются сохранены мотивы хайдеггеровского вопрошания, а связанные с этими понятиями вопросы преемственно разворачиваются внутри единой проблематики, покажем далее.

2.3. Роль фигуры различия в онтологии постструктурализма

Обратимся к двум отдельным случаям тематизации различия в постструктурализме у Ж. Делеза и Ж. Деррида, начиная с анализа делезовской презентации *«различия самого по себе»*.

И. В работе «Различие и повторение» Ж. Делез стремится освободить различие из-под власти удерживавшей его до сих пор идеи противоречия и, шире, — «представляющего мышления» в целом. Задача состоит в максимально возможном *восполнении* идеи различия, которая, однако, именно за пределами

противоречия, продолжала бы удерживаться в своих собственных границах. По большому счету, речь идет об *испытании* различия в качестве автономной Идеи, не подчиненной логике отрицания и не ограниченной рамками эффективности одной лишь этой логики: «Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношение различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание»¹.

Постараемся воспроизвести логику Ж. Делеза. Его мысль словно стремится настичь исходную интуицию, видящую *свободу* различия: некое предвосхищение, рождающее движение восполнения упущенной возможности и исправления ошибки². Вопрос Делезом формулируется так: «Каково понятие различия, не сводимое к простому концептуальному различию, но требующее собственной Идеи как особенности в Идее?»³. Целью работы становится осмыслить различие «*само по себе*», проследив при этом, каким образом оно способно выступить *внутри собственной Идеи*.

Зададимся вопросом, чего это стоит — придать различию его собственное понятие, *специфицировав* его в нем, т.е. применив к нему ту же работу различения, благодаря которой оно традиционно идентифицировалось, — которая сохранялась за ним в качестве его функции в отношении любых понятий?⁴ Спросим иначе: каким способом различие сможет различить само себя; как оно способно *выдать* себя понятию, *предоставить* ему свою природу, подчинившись определенному *представлению*, успокоившись в его самотождественности? Для решения этой задачи Ж. Делез совершает в «Различии и по-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 9.

² Ср.: «Возможно, что ошибкой философии различия от Аристотеля до Гегеля, включая Лейбница, было смешение понятия различия с различием просто понятийным, ограничение включением различия в понятие вообще. В действительности, пока различие включено в понятие вообще, отсутствует особая Идея различия, уже опосредованного представлением» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 44).

³ Там же.

⁴ Ср.: «Различие — состояние, в котором можно говорить об определении» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 45).

вторении» своеобразный апофатический ход: он стремится *извлечь* ожидаемую истину различия из-под прочных оков традиционно связанных с ним «иллюзий». Он показывает, чем различие определенно *не* является, в границах каких понятий оно *не* способно уместиться. Тем самым Ж. Делез всякий раз апеллирует к своего рода противоречию в определении. Но к формально-логическому противоречию как приему аргументации Ж. Делез прибегает вовсе не для того, чтобы *логически вывести* из него истину относительно различия: такой *вывод* для Ж. Делеза, как и прежде для М. Хайдеггера, принципиально недопустим. Он предоставляет противоречию лишь разрушать логические построения традиционной философии силами самой же логики и на ее территории. Само различие оказывается при этом в большей удаленности и различности от прежнего определения, чем это позволило бы противоречие и его «не», служащее мостиком для перехода к вполне определенному «другому». Именно этой предустановленной «определенности» Ж. Делез никогда и не доверяет.

Обратим внимание на то, что основной ставкой в мышлении Ж. Делеза, как и М. Хайдеггера, выступает «реальное», «подлинное», некое «само по себе». Сохраняется и хайдеггеровская оппозиция реального логическому: не следует доверяться логике там, где речь идет о самой реальности. «Само по себе» Ж. Делеза предполагает свободу от «иллюзий *представляющего мышления*», основанного на *опосредовании* (прежде всего, логическом) всякого акта мысли. По сути, эта установка удерживается в поле ценностей феноменологической (и шире — трансцендентальной) позиции с ее принципом беспредпосылочности, призывом «к самим вещам!», пристальным вниманием ко всякого рода посредующим структурам¹. М. Хайдеггер, как упоминалось, прямо говорил о «феноменологии» как методе разыскания смысла бытия. Безусловно, его подход предпо-

¹ На трансцендентальном характере философии Ж. Делеза акцентирует внимание в следующих работах: Соколова Л.Ю. Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996. С. 127–129; Маркова Л.А. Неожиданное мысли бытие в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) // Вопросы философии. М., 2001. № 6. С. 159–175.

лагает принятие некоторых *первоначальных* гносеологических ориентиров, не контролируемых феноменологической бдительностью. Речь идет о признании некоей предустановленной способности глаза — видеть; мышления — мыслить (в виду самих вещей); вопроса — направлять.

Напротив, Ж. Делез, придерживаясь тех же ценностей имманентной критики, воздерживается, как кажется, от аксиоматического принятия какой-либо предварительной гносеологической программы. Его гносеология остается негативной: производится — в том числе и формально-логическая — критика *системы представления* в ее, казалось бы, частном приложении, а именно, — для освобождения «различия» и «повторения» от иллюзий представляющего мышления. Это с виду сугубо частное «освобождение» двух рядовых понятий оказывается и наиболее общим и необходимым моментом самой критики, поскольку производится не просто *в пользу*, но и *за счет* самих (реальных) различия и повторения. Ж. Делез стремится вернуть мысли *реальное* различие, «различие само по себе», не исчерпывая, но лишь раскрывая и намечая пути его интерпретации. Он апеллирует к «свободе» и полноте эффективности понятия — то есть такой свободе идеи, которая в духе апофатического богословия понимается как «свобода» значения от ограничений любого из его определений. Эта свобода от всякого рода предустановленных соответствий есть готовность разорвать любую связь (в форме аналогии, подобия, тождества), устанавливаемую трансцендентным самому рассмотрению и случайным образом.

Поэтому Ж. Делез не полагается на хайдеггеровский эффект «узрения» самих вещей, не склонен интерпретировать речь как «апофансис». Трансцендентализм Ж. Делеза своеобразен: здесь мысль отказывается от признания феноменологической итерации, она не претендует с должной аподиктичностью и прямым образом описывать то, что саму ее делает возможной. Но именно апофатически, через подрыв границ системы представления и обнаружение этих границ Ж. Делез надеется продемонстрировать *априорный характер* различия и повторения, выступающих ипостасями друг друга. Свобода

различия проявляется в том, что оно способно опережать самое мысль, вырываясь из-под ее опосредований и позволяя ей появляться лишь одновременно с собой. Таким образом, хайдеггеровская констатация того, что различие является своеобразным «первым» мысли в деле мышления бытия, ее неотвязной добавкой (*Zutat*), фактически принимается Ж. Делезом, стремящимся лишь апробировать эту очевидность, испытывав ее более широко, за пределами хайдеггеровского контекста. Задачей Ж. Делеза является прорыв за пределы «антропологических» (слишком человеческих) потребностей разума, лежащих в основе всех логических опосредований, или, как формулирует ее сам Ж. Делез, — состоит в необходимости «выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру»¹.

Наиболее общим и принципиальным затруднением на пути мышления различия «самого по себе» является то, что Ж. Делез обозначает как «представление», а именно — тотально господствующая система мышления, под требования которой подпала до сих пор всякая философия различия. Именно «поскольку различие подчинено требованиям представления, оно не мыслится и не может мыслиться само по себе»². Основу представления (как тотальной системы репрезентации) составляют, по Ж. Делезу, «четыре корня принципа разума»: тождественность понятия, подобие в восприятии, оппозиция предиката и аналогия в суждении³. Подчиненность различия миру репрезентации рождает, соответственно, четыре устойчивых «иллюзии» относительно его сущности. Демонстрируя их границы и сомнительность признаваемой за ними очевидности, Ж. Делез возвращает «свободу» мышлению различия.

Первой иллюзией является сопряженность (т.е., в значительной мере, неразличенность) двух тождеств: субъекта и понятия, мысли и мыслимого; мышление принимается в качестве *врожденного* и *отвечающего* тождеству субъекта. Ж. Делез не склонен апеллировать к некоей хранимой мышлением исти-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 11.

² Там же. С. 317.

³ См.: Там же. С. 317.

не, к его чувствительности в отношении его дела (как это все еще остается у М. Хайдеггера). Этот момент Ф. Бальке отмечает как важнейший пункт его расхождения с М. Хайдеггером¹. Обозначая это размежевание, можно сказать, что М. Хайдеггер исходит из требований более строгой по сравнению с гуссерлевской гносеологии, обеспечиваемой лишь строго положительным (немым) опытом, тогда как Делез — из требований более стихийной онтологии, не обусловленной не только предустановленным господством тех или иных слов или представлений, но и самим представлением (словами) вообще.

Вторая иллюзия затрагивает «чувственное», или способность восприятия, и появляется вследствие подчинения различия *подобием*. Качественное (материальное) различие всегда поддерживается силой подобия самому себе, представляя случай спецификации тождественного понятия. Это сводит на нет интенсивность различия, предоставляя «здравому смыслу» *ощущать* лишь те вещи, подобие которых (их соответствие самим себе, своему «роду») контролируется со стороны понятийных тождеств. Поэтому, как замечает Ж. Делез, «восстановить различие в интенсивности как бытие чувственного — значит развязать второй узел, подчинявший в восприятии различие подобному, позволяя ощутить его лишь при условии ассимиляции разного в качестве материала тождественного понятия»².

Третья иллюзия вытекает из подчинения различия *негативному* и сводится к заключению его в формы оппозиции и ограничения. Однако то, с чем спорит Ж. Делез, когда оспаривает «отрицательное», по сути, является именно противоречием, а не неопределенным отрицанием; то «не», с которым он обходится как с метонимией отрицательного вообще, является «не» противоречия. С учетом этого замечания, т.е. в той мере, в какой отрицание является отрицанием внутри противоречия, Ж. Делез нигде не изменяет своей логике. Существо его аргументации сводится к тому, что, начиная с Платона («Софист»), в философии всегда сохранялась возможность мыслить разли-

¹ См.: Balke F. Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und Philosophie // Philosophische Rundschau. Band 45. (1998) Heft 1. 1998. S. 1–27.

² Делез Ж. Различие и повторение. С. 322.

чие за пределами двучленной альтернативы «бытие/небытие», внутри которой «небытие» своим отличием (в форме «не») от «бытия» полагает начало отрицанию как таковому, этому призраку различия «самого по себе». Иная интерпретация различия позволяет выйти за пределы этой альтернативы двух: «У нас, быть может, есть основание сказать одновременно, что «небытие» есть, но отрицательное иллюзорно»¹. Иными словами — в соответствии с приведенным уточнением — само противоречие в его диалектическом всевластии иллюзорно, *поскольку не именно оно берет свое начало и идею в «не» небытия*. Сама идея дихотомии, сводящаяся к так понимаемому «не», ставится под угрозу при ином его истолковании: когда «не» понимается уже не в качестве «не» отрицания (противоречия), но как «не» проблемы и вопроса. Ж. Делез утверждает: «Бытие есть также небытие, но небытие не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не — отрицательное, наоборот не-бытие является Различием... Поэтому не-бытие должно бы писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?)-бытие»². Именно так, — отвечающим существу различия, а не противоречия, по мнению Ж. Делеза, понимал «не» М. Хайдеггер³. Однако Делез сохраняет сомнение по поводу того, что хайдеггеровская мысль всегда оказывается способной выйти за пределы представления, оставаясь не подчиненной его требованиям⁴. Итак, отрицание, скорее, подвергается Ж. Делезом более широкой интерпретации, нежели полностью отклоняется. Можно сказать, что оно отклоняется лишь в том своем значении, которое отвечает идее противоречия.

Наконец, *четвертая иллюзия* «относится к подчинению различия аналогии в суждении»⁵. Она сводится, коротко, к тому, что категории как первые возможные предикаты (они же — «последние» понятия) выступают *аналогами* по отношению друг к другу в тени поддерживающего это различие по-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 87.

² Там же. С. 88.

³ См.: Там же. С. 88. (Имеется ссылка на работы М. Хайдеггера «О сущности основания» и Послесловие к «Что такое метафизика?»).

⁴ См.: Там же. С. 90.

⁵ Там же. С. 322.

нения бытия. Этим одновременно искажается и смысл различия и смысл бытия. Именно это нарушение и раскрывается Ж. Делезом на примере Аристотеля.

Самым большим и самым совершенным различием, отличным от «разнообразия и искажения» специфицирующего различия, является, по Аристотелю, *противопоставление*. Самая же «совершенная, самая полная» форма противопоставления есть *противоречие*. В чем его превосходство? Это «наиболее совершенное» различие избегает *недостатков* «слишком великого» и «слишком малого» различий¹. «Слишком великим», по Аристотелю, является различие между родами (категориями), тогда как «слишком малым» — индивидуальное различие. Первое из этих двух представляет наибольший интерес для Ж. Делеза, поскольку, как кажется, ускользает от даваемого Аристотелем *определения различия*. Согласно последнему, различие всегда является лишь предикативным, т.е. соотносимым с тем, внутри чего оно различает. «Возможно, отсюда, — указывает Ж. Делез, — все и вытекает: подчинение различия противоположности, аналогии, сходству, всем аспектам опосредования»². «Отсюда» означает — из характеризующего аристотелизм и последующую философию *определения различия* как всего лишь *предикации*, относимой к тождеству родового понятия.

Разобраться в характере упомянутой «уловки» возможно лишь обратившись к понятию «слишком великого» различия — различия между предельными родовыми понятиями (категориями). Различие между родовыми понятиями не *производится* на фоне и от тождества какого-либо общего всем категориям рода, например, — бытия, оно просто *имеется*, отнюдь не задаваемое ветвлением и абберацией этого тождества, вовсе не способного его вместить; и поэтому оно, конечно, — «слишком велико». Слишком велико для нормального (исходя из нормы аристотелевского определения) специфицирующего различия, внутри которого самым большим, т.е. «наиболее» различающим, была бы противоположность. Это обстоятельство могло

¹ Делез Ж. Различие и повторение.

² См.: Там же. С. 322.

бы угрожать *единству* (а равным образом, — полноте и правомерности) аристотелевского представления *самого* различия в качестве имеющего лишь предикативную природу, если бы не определенное уточнение («уловка»), вносимое Аристотелем.

Речь идет о возможности бытия *служить* родом, в полном смысле *не являясь* им. Бытие не является родом для категорий «потому, как говорит Аристотель, что различия *бытийствуют*»¹, т.е. отнюдь не представляют *видоизменений* бытия, не различают его природу, но *одинаковым* образом наделены ею. Стало быть, различие пробегает не *внутри* бытия как рода.

Аристотель все же стремится удержать различие в рамках данного ему определения. Для этого он все-таки представляет бытие родом, но не в качестве некоторой суммы содержания, разделенного (различенного) затем другими родами (категориями), но лишь «дистрибутивно», т.е. в роли *иерархически* доминирующего понятия, предшествующего значению всякого иного и уже *включенного* в это значение. Ж. Делез признает такое наделение бытия функцией родового понятия двусмысленным, а саму двусмысленность связывает с вторжением аналогии. Аналогия *занимает место* тождества: отношение понятия бытия к родовым понятиям *аналогично* отношению рода к виду, но *не тождественно* ему. Так же и различие между родами лишь *аналогично* специфицирующему, но не составляет с ним *единства* понятия. Эта «произвольность» способна свидетельствовать об отсутствии у Аристотеля «собственного понятия Различия». Делез замечает: «Происходит так, как если бы существовало два «Логоса», сущностно различных, но переплетенных друг с другом. Один — логос Видов, логос того, о чем думают и говорят, покоящийся на условии тождественности или однозначности понятия вообще, взятого как род. Другой — логос Родов, логос того, что мыслится и говорится благодаря нам, что в свободном состоянии движется в двусмысленности Бытия как и в разнообразии самых общих понятий»². Здесь Ж. Делез и демонстрирует «уловку» аристотелевского определения различия — «уловку», основывающуюся на

¹ Делез Ж. Различие и повторение.

² Там же. С. 50–51.

неопределенности *аналогии*. Аристотель оказывается пойман в тенета самой формальной логики, согласно положениям которой аналогия не обеспечивает аподиктического вывода, а ее «неопределенность» не отвечает принципу тождества, так что в выводе речь может идти о «другом» различии. Аристотелевское определение различия, по Делезу, оказывается прежде всего логически несовершенным.

Стоит отметить и еще одно примечательное обстоятельство. Дело в том, что в основе искажений, допускаемых философией со времен античности в отношении различия, лежит, по Ж. Делезу, не осознаваемый моральный мотив. В этом смысле Делез разделяет ницшеанскую позицию имморализма в познании. (Эта позиция тоже каким-то образом отвечает идее беспредпосылочности). Традиционно философия стремится вывести различие за пределы его «злой» стихии (представляется, что именно таящаяся в различии опасность всякий раз нарушать тождество определяющего его понятия и составляет его «злую» природу), примирив его с понятием и подчинив тождеству представления; примирение мыслится в форме «счастливого момента». Делез уподобляет это традиционное устремление моральному свершению: «Уже по первому впечатлению (различие — это Зло) предполагают «спасти» различие путем представления и представить его, соотнося с требованиями понятия вообще. Речь здесь идет о том, чтобы определить удачный момент — греческий счастливый момент, — когда различие как бы примирилось с понятием»¹. «Злая» природа различия коренится в его способности вырываться за пределы представления, оказываясь всякий раз опережающим его и произвольно полагающим ему начало. Делез имеет основания считать эту опасливую мысль репрессивной в отношении самого по себе различия, сторонящейся мышления его в его Идее и, в этом смысле, недомыслящей его.

Но Ж. Делез видит также и иную традицию в мышлении различия, более близкую ему самому и лучше отвечающую собственно задаче мышления. В рамках этой традиции проблема природы различия издавна скрывалась под проблемой много-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 47.

образия Единого. Она целиком разворачивается в вопросе: что различает? что продуцирует многообразие (если не *равно* распределенное во всем, «единоголосое», бытие)? В истории философии Ж. Делез обнаруживает определенную тенденцию в истолковании «единоголосия» бытия¹, захватившую имена Дунса Скотта, Спинозы и нашедшую свое окончательное выражение у Ницше. Тенденция состоит в постепенной *имманентизации* бытия, т.е. включении его, наделенного всегда одним «голосом» или «значением», в разнообразие многого. На этом пути бытие делается сначала «нейтральным» по отношению ко *всякому* существу у Дунса Скотта, затем — «утверждающим» у Спинозы и, наконец, — «вечным возвращением» у Ницше. Вместе с тем и различие перестает быть разнообразием внутри рода, но становится *распределением* «единоголосого» бытия в сущем: «Не бытие делится по требованиям представления, но все вещи распределяются в нем в однозначности простого присутствия (Единое)»². Такая «имманентная» диспозиция делает различие активным, а именно, — силой и источником генезиса внутри тонкой пленки «простой данности» (в «Логике смысла» Ж. Делез обозначит ее как «сверх-Бытие» — «минимум бытия, общий для реального, возможного и невозможного»³).

Таким образом, за пределами приведенных иллюзий представления, в соответствии с логикой, избегающей недостатков собственно «логики», различие мыслится продуктивным благодаря интенсивности и утверждению; изначальным, т.е. ускользающим из-под власти любого тождества, составляющим саму природу бытия, а не представляющим только в качестве одного из подчиненных ему тождеств; имеющим собственное понятие, т.е. мыслящимся автономно, а не в качестве предиката. Действительно, оно не может закономерно «выводить» свою природу ни из квазитожества субъекта, ни из норм восприятия, дисциплинированного должностванием подобного, ни из случайно принятых

¹ Эта же тема служит одной из «серий» «Логике смысла» (см.: Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. С. 235–239.

² Делез Ж. Различие и повторение. С. 55.

³ Делез Ж. Логика смысла. С. 58, 239.

норм формальной логики. Оказавшись настолько «свободным», понятие различия играет у Ж. Делеза, как и у М. Хайдеггера, также и онтогерменевтическую роль — служит истолкованию природы бытия. Так, единоголосие (однозначность) бытия состоит в утверждении, а именно в *утверждении различия*.

Еще раз отметим, что Ж. Делез не стремится высказать здесь полноту истины в отношении различия, он лишь корректирует само движение мысли относительно ее максимально возможной правомерности (т.е. остающейся имманентной самой себе), что означает здесь — свободу от ничем не обеспеченных антропоморфных предпосылок. Мыслить возможно лишь в горизонте такого «тождества», которое свободно от привносимой представлением иллюзии закона: только тогда мышление получает «тождество» или «связность», о которой говорит Ж. Делез, в качестве задачи, а не своего предварительного обеспечения.

На гносеологических предпосылках «другого» мышления и, в частности, на роли развенчания фигуры закона Ж. Делезом, мы предполагаем специально остановиться ниже. А теперь нам предстоит эксплицировать трансцендентальные и «антитрансценденталистские» мотивы проблематики «differance».

II. Работа «Различание» по праву признается программной, а само это понятие («differance») — ключевым для философии Ж. Деррида¹. Аргументируя введение неографизма, Ж. Деррида апеллирует к необходимости *компенсировать* потерю части значения «неопределенного и активного ядра» глагола «differeг» в существительном «difference». «Неопределенная» полнота значения этого глагола включает два аспекта: 1) расчетли-

¹ Без обращения к понятию «differance» не обходится фактически ни одно исследование, посвященное Ж. Деррида (см.: Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. С. 162; Она же. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. С. 22–24; Гараджа А.В. Панорама мировой философской мысли (Предисловие) // Философские науки. 1991. № 2. С. 117; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 25–26; Некрасов С.Н. Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма // Философские науки. 1989. № 2. С. 60; Силчев Д.А. Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн // Философские науки. 1992. № 3. С. 104, 110; Субботин М.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида) // Вопросы философии. 1993. № 3).

вое откладывание во времени («выжидание», «temporalisation») и 2) привычное отличие одного от другого, «пространственная» различимость («разнесение», «espacement»)¹. Своеобразному синтезу и удержанию обоих этих значений и отвечает неологизм «differance». Более буквально и неопределенно, «differance» «понимается как то, что предшествует разделению между различием как откладыванием и различием как активной работой различия»². Поскольку же традиционное «difference» предстает, таким образом, репрессивным, или ограничивающим, понятием, мотив Ж. Деррида, как и движение мысли Ж. Делеза, является освободительным. Оправдывая это нововведение, Деррида, подобно Делезу, апеллирует к некоей «опасной» и потому традиционно сдерживаемой полноте. Полнота содержания «differance» представляет ощутимую опасность для традиционной метафизики, поскольку аннулирует притязания присутствия служить основой для истолкования собственно бытия. Именно «differance» лежит в основе всех его метонимических превращений — в «след», «письмо», «фармакон»³ и др. Вообще «различание» служит трансцендентальным принципом генезиса таких эффектов, которые вполне соотносимы с бытием и его истиной (поскольку в каком-то смысле «имеются»), но несоразмерны режиму присутствия. Присутствие является, стало быть, неоправданным ограничением природы бытия. Тогда как именно «временение», «выжидание» (temporalisation) служит трансцендентальным горизонтом любых подступов к мышлению бытия.

Можно спросить, почему именно «различанию» выпал статус служить границей и условием мыслимости, трансцендентальным горизонтом истолкования бытия? Разве не является случайным обретение стершегося семантического оттенка французского глагола «differer»? Какое отношение оно может иметь к собственно бытию? — Как нам представляется, здесь самим Ж. Деррида не мыслится никакое случайное и удач-

¹ См.: Деррида Ж. Различание. С. 382-383.

² Деррида Ж. Голос и феномен // Деррида Ж. Голос и феномен. С. 116.

³ См.: Гараджа А.В. Панорама мировой философской мысли (Предисловие) // Философские науки. М., 1991. № 2. С. 117.

ное совпадение, поскольку о собственно «бытии» (как о неосторожном полагании) он вовсе не ведет речи. Ведь именно он и упрекает М. Хайдеггера в поспешности отождествления онтологического различия и собственно бытия. Действительно, «различание» сродни «онтологическому различию», но оно, по замыслу Ж. Деррида, равно избегает и быть термином, и оказаться в прямом смысле *отождествленным* с мистическим понятием «бытия». В «Различании» Ж. Деррида лишь показывает, как введением в оборот рядового, казалось бы, понятия достигается чрезмерный философский эффект, как высвобождением определенного значения ставится под вопрос вся онтология присутствия. Некий бессознательный механизм простого замещения, кажется, толкает «différance» занять место присутствия, но сам Ж. Деррида прямо на этом не настаивает, хотя, возможно, весь его анализ ведом этим искушением. Осмотрительность не позволяет Ж. Деррида делать *предварительных* заключений, сколь бы то ни было соблазнительных. Поскольку заявлению о том, что «différance» способно выступить замещением фигуры присутствия в ее онтогерменевтической функции, занимать именно *то же самое* место в деле истолкования именно «бытия», должно предшествовать исследование всех ресурсов и следствий этого замещения, способное, как кажется, трансформировать саму топологию и строение метафизики. Требование такого анализа исходит из норм осмотрительного исследования, имманентно отправляющегося от «самих вещей» (в данном случае, из логики самого «différance»), а не из готовых схем их понимания. Именно такой анализ-презентацию ресурсов нового понятия проводит Ж. Деррида в «Различании». Но это не мешает нам параллельно высказываниям самого Ж. Деррида и независимо от них всматриваться в логику «différance» и исходящее от него искушение выступить *заменой* фигуры присутствия, которое по необходимости довлеет над философской позицией Ж. Деррида.

Вся философия, предполагает Ж. Деррида, «живет *внутри* и за счет различания, тем самым лишая себя возможности увидеть *то же*, которое не является идентичным»¹. Это напоминает

¹ Деррида Ж. Различание. С. 392.

ет хайдеггеровское утверждение, что метафизика как таковая конституируется онтико-онтологическим различием, выпадающим, однако, из сферы ее внимания. Свобода различания, по замечанию Ж. Деррида, также традиционно ограничивается и подменяется системой присутствия, как «то же» различания — фигурой идентичного. И в том, и в другом случае речь идет не о ниспровержении традиции, но о ее «преодолении» в значении указания на ее собственную истину, указания, возможного лишь при условии выхода из круга ее ограничений. Предметом вопрошания в обоих случаях является ее предельное основание — та структура (онто-теологическое строение для М. Хайдеггера) или горизонт (различание для Ж. Деррида), которые и оказываются ее «естественными» рамками. Однако Деррида стремится шагнуть дальше М. Хайдеггера. Исходя из примата игры и стихии различания он может заметить: внимательность М. Хайдеггера оказывается плененной иллюзией термина, собственного именованного, тождества означающего — «бытия». Таким образом, хайдеггеровское различие (Differenz) едва ли не конституируется устойчивостью различаемого: это именно «бытие» и «сущее». Различие (Differenz) остается свободным и изначальным только благодаря отождествлению, которое проводит М. Хайдеггер: различие и есть бытие¹. Тогда как «differance» Ж. Деррида, не являясь термином, вполне допускает метонимические замещения, такие, например, как «запас», «археписьмо», «археслед», «разнесение», «восполнение», «фармакон», «гимен»² и др. Более того, по замечанию П. Энгельманна, «если оно [«различание». — А.Д.] позволит в конечном счете фиксировать себя в качестве понятия, то должно будет исчезнуть и дать место другому "понятию"»³.

¹ Правда, именно это отождествление вызывает сомнение Ж. Деррида (см.: Деррида Ж. Различание. С. 400.)

² См.: Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 387. Более длинный перечень возможных метонимических замещений differance приводит А.В. Гараджа (см.: Гараджа А.В. Панорама мировой философской мысли // Философские науки. 1991. № 2. С. 117.

³ Engelmann P. Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 55.

Об априорности действия «различания» свидетельствует и то, что именно оно, согласно Ж. Деррида, ответственно за оформление всего множества философских концептов и представлений. Так, «умопостигаемое как различающееся от чувственного, как различенно-отложенное чувственное; понятие как отложенная — различающаяся интуиция; культура как отложенная — различающаяся природа, все иное *фюсису* — *техне, номос, тесис*, общество, свобода, история, дух и т.д. как *фюсис* отложенный или как *фюсис* различающийся»¹. Любое значение восходит к «действию» *différance*: выжиданию и разнесению. Тогда как хайдеггеровское различие остается всеобщей формой лишь внутри определенно-го истолкования бытия, оставаясь специфически метафизическим онтико-онтологическим различием. В этом, т.е. избегая расширительной гипотезы различия, распространяемой на внеисторическую природу бытия вообще, М. Хайдеггер остается осторожнее Ж. Деррида.

Не давая исчерпывающего разбора, укажем лишь на возможные возражения в сторону жеста Ж. Деррида, предельно широко распространяющего «действие» различания, — вплоть до отождествления с тем, что М. Хайдеггер называет собственно «бытием». Действительно, не оказывается ли хайдеггеровская верность языку и его терминологии более оправданной и трезвой? Ведь и у Ж. Деррида «*différance*» терминологизируется, поскольку продолжает оставаться иерархически господствующей точкой, центром всех своих замещений: Ж. Деррида не изменяет этому имени в ходе доклада. Не остается ли всякая метонимия метонимией чего-то (собственного имени вещи)? В этом смысле заявление Ж. Деррида об обращении к прежнему языку как ничем не вынуждаемом, но более или менее свободном «стратегическом расчёте»² остается, как кажется, необеспеченным

¹ *Engelmann P. Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. С. 392.*

² Ср.: «Определяя сознание как следствие или определенность, продолжаешь — из стратегических соображений, которые могут быть более или менее ясно обдуманы и систематически расчислены — действовать, следуя лексике как раз таки того, что о-граничивается» (*Деррида Ж. Различание. С. 391*).

авансом. Относительно проводимого отождествления различия и бытия и у М. Хайдеггера, и у Ж. Деррида могли бы возникнуть сомнения в отношении действий другого. Так, если Ж. Деррида, замечая это отождествление в «Изречении Анаксимандра», спрашивает, — почему именно с «бытием» (имея в виду означающее), то М. Хайдеггер, узнав о полномочиях различания, вставшего в роли интерпретации на место самого бытия, до сих пор не дававшего себя мыслить вне онтологического различия, наверное, спросил бы, — почему именно различание (имея в виду означаемое). В своем вопросе Ж. Деррида оставался бы радикальным (почему не «гимен»?); М. Хайдеггер — осторожным (почему если сегодня так, то и вообще так?). Ж. Деррида справедливо улавливает в хайдеггеровской позиции оттенок надежды. Но не является ли и более правомерным, с точки зрения соответствия существу различия и его свободе, именно надеяться в виду всякого изменения и его иного, а не провозглашать постоянство его закона? На постоянство действия «*differance*» как на случайную предпосылку, допускаемую Ж. Деррида, по-видимому, из невозможности отбросить всякое предельное тождество вообще, справедливо указывают некоторые критики¹.

В заключение отметим, что инспирируемое сходными интенциями, мышление различия имеет в каждом из рассмотренных случаев свои особенности. Так, если «*difference*» Ж. Делеза мыслит различие, в первую очередь, как «свободное», не подчиненное никакому внешнему тождеству и выступающее в форме никем не «предустановленной» утверждающей активности бытия, то «*differance*» Ж. Деррида демонстрирует эффективную «*тотальность*» различия, «всегда-уже» опережающего не только любой момент присутствия (наличия) во времени и пространстве, но и сами структуры времени и пространства.

¹ Ср.: «Отличие полисемии от рассеяния Дерриды: последнее есть движение непрестанной — но все-таки непрестанной! (от непрерывности разрыва отправляется в своей критике Дерриды Ф. Ларюзаль) — утраты сем, семян, смыслов». (Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме: (По работам Ж. Дерриды 80-х гг.). М., 1989. С. 19.)

Итак, различие становится темой современной онтологии, но тематизируется оно в перспективе его «новой» истины, в перспективе такой его самотождественности, истоки которой и М. Хайдеггером, и Ж. Делезом, и Ж. Деррида вынужденно оставляются в тени, как некое «то же, которое не является идентичным» (Ж. Деррида). Вынужденно, поскольку никакое внешнее и предустановленное тождество не могло бы быть оставлено, чтобы наперед предписывать различию его внутреннее единство, единство его природы. При всей своей разнородности, усилия их мысли направлены на то, чтобы заставить предстать в собственном свете то, что до сих пор освещалось ложной формой закона, принципа или понятия. Ни закон, ни понятие отнюдь не являются «естественными» и необходимыми формами всякого тождества. Сама природа тождества может оказаться глубже формулировки «закона тождества»¹, а «необходимость» тех или иных положений — пристекать из значительно более фундаментальных оснований, нежели основания формальной логики. Это означает, что отныне всюду, где различие до сих пор мыслилось внутри и в горизонте формально-логического тождества именуемого его понятия, производится его высвобождение из-под власти формальной логики в пользу такого его внутреннего «тождества», которое само исходит из его различающей природы и коренится в ней.

В известном смысле различие предстает немислимым горизонтом и основанием мыслимости всего. Оно как таковое не мыслимо в системе представления, связывающего его поспешными ограничениями. Различие, ускользнувшее от внимания метафизики, искаженное ограничениями представления, всякий раз оказывается не мыслимым традиционным мышлением, но при этом остается скрыто правящим в нем — тем априори, «схватить» которое это мышление бессильно. Здесь с необходимостью возникает вопрос о реализации этой возможности, т.е. о «новом» образе мышления, позволяющем тематизировать различие как таковое или хотя бы допускаю-

¹ См.: Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 69–79.

щем его заметить. Этот вопрос звучит так: в контексте какой, более строгой, мысли оказывается возможным *тематизировать* неправомерность прежнего мышления различия? Спрашивается, *что* позволяет заметить искажение и ограничение понятия различия (Ж. Делез); дать различию высветить (различить) самое себя (М. Хайдеггер); отважиться на свободную игру, вскрывающую ресурсы его возможного значения, рискнуть на известное *дополнение* традиционной проблематики, дополнив ее также и новым понятием (Ж. Деррида)? Так мы вступаем в круг вопросов о новом образе мышления и его презумпций.

3. ФОРМА ОПЫТА И ПРИРОДА «САМИХ ВЕЩЕЙ» В ДЕКОНСТРУКЦИИ Ж. ДЕРРИДА

Остановившись на некоторых особенностях и новациях постмодернистской онтологии, мы можем перейти от рассмотрения примеров отдельных ревизий к анализу характера и формы той *очевидности*, которая лежит в основе этих пересмотров. Иными словами, нам предстоит эксплицировать проблему основания, оказавшегося *достаточным* для постструктуралистской критики предшествующей онтологии. Под «очевидностью» и ее формами будем понимать определенный горизонт мышления, меняющийся на протяжении истории наследующих друг другу критик, но каждый раз служащий предельным и абсолютным основанием для производимого «разбора», будь то в виде «Abbau» либо «deconstruction».

В настоящей главе мы намерены проследить историко-философскую эволюцию гуссерлевского «принципа всех принципов» и феноменологического требования «к самим вещам!» — собственно то движение их интерпретации, которое захватило, на наш взгляд, не только феноменологию в ее гуссерлевской и хайдеггеровской формах, но и деконструкцию Ж. Деррида. Тем самым мы надеемся, с одной стороны, показать *преemptивность* деконструктивистской критики в отношении феноменологии и ее предпосылок и, с другой — указать область «самых вещей» деконструкции Ж. Деррида. Это и будет демонстрацией (на примере проекта деконструкции) той формы очевидности, к которой склонны апеллировать современные формы онтологии. А с учетом статуса постмодернистской философии как наиболее радикального и едва ли не экстремистского в отношении предшествующей традиции течения, такой анализ одновременно послужит и постановке вопроса о принятой

и допустимой степени *радикализма* в онтологическом мышлении в рамках западной философии.

3.1. «К самим вещам»: трансформация феноменологии от Э. Гуссерля к М. Хайдеггеру

Обращаясь к рассмотрению эволюции принципов феноменологического предприятия, сразу отметим, что проблеме трансформации оснований, существа и целей феноменологии от Э. Гуссерля к М. Хайдеггеру посвящен целый ряд специальных исследований¹. Не вдаваясь в существо спорных вопросов о характере наследования М. Хайдеггером гуссерлевской проблематики, воспроизведем лишь наиболее общие и совпадающие результаты этих исследований.

Гуссерлевская феноменология возникает как метод, или «строгая наука», движимая стремлением исходить из «существа дела», или «самих вещей» («aus den Sachen selbst»), а не из произвольно принимаемых «философских» мнений. Противопоставление «самых вещей» «только словам», по замечанию В.А. Куренного, заимствуется Э. Гуссерлем из «Системы логики» Дж. Ст. Милля, а «самопонятный смысл» призыва «к самим вещам», к которому неоднократно апеллирует М. Хайдеггер, восходит к употреблению Гегелем в «Феноменологии духа» связки «die Sache selbst», обычно переводимой на русский язык как «сама суть дела». Переживший свою интерпретацию в младогегельянстве, позитивизме, неокантианстве призыв «к самим вещам!» приобретает в феноменологии особое значение. Здесь он связывается Э. Гуссерлем с «принципом беспредпосылочности», или «принципом всех принципов»².

¹ См., например: *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 345–375; *Куренной В.А.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 6–44; *Херрман Ф.-В. фон.* Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи» // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 11–27; *Он же.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 28–73.

² См.: *Куренной В.А.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 8–22.

Последний согласно «Идеям I» (§ 24) формулируется так: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»¹. Если исходить из текста «Картезианских размышлений», звучание «первого методического принципа» приобретает следующий вид: «Понятно, что я, как начинающий философ, следуя своему стремлению к презумптивной цели — подлинной науке, — не могу вынести или придать значимость ни одному суждению, которое не было бы почерпнуто мной из очевидности, из *опытов*, в которых соответствующие вещи и положения вещей предстают передо мной как *они сами*»². Таким образом, понятие «беспредпосылочности» и соответствующее ее применению познание «самих вещей» находится в тесной связи с истолкованием ряда иных понятий: «опыт», «очевидность», «интуиция», «правовой источник» и др.

«Беспредпосылочность» Э. Гуссерля предполагает устранение посторонних самому наблюдению, или рефлексивному опыту, положений, *предварительных* в отношении опыта и основанных на данных наук, обыденного мнения и т.п. — всего содержания «естественной установки» сознания. В соответствии с принципом беспредпосылочности, феноменолог должен воздерживаться (осуществлять «эпохэ») от включения в дескрипцию данных такого рода. Иными словами, данные феноменологии составляют лишь те положения, которые выводятся из специфически «феноменологического» рассмотрения (точнее, «даются» в нем). В свою очередь, феноменологическая рефлексия обеспечивается механизмом трансцендентальной редукции, переводящей сознание из естественной установки в трансцендентальную и тем обеспечивающей «чистоту» его опыта. При всем этом Э. Гуссерль исходит из принципиальной возможности *полной* «нейтрализации» (ингибиции) естест-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 60.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 66.

венной установки, т.е. предполагает абсолютную прозрачность сознания для собственной рефлексии. С этим обстоятельством Е.В. Борисов связывает одно из фундаментальных затруднений гуссерлевской феноменологии, в силу которого последняя оказывается в ловушке «трансцендентального монизма»: эмпирический субъект со всеми его «предрассудками» и заблуждениями оказывается «данным» не иначе как в значении конституированного «чистым» трансцендентальным сознанием. Стало быть, и истина и заблуждение в равной степени конституируются в рамках феноменологически «очищенной» (от заблуждений же) трансцендентальной установки сознания¹. Это затруднение иногда располагают в ряду причин, послуживших созданию альтернативной по отношению к гуссерлевской феноменологии М. Хайдеггера.

М. Хайдеггер подвергает иному истолкованию максимуму «к самим вещам!», а именно в соответствии с положением: «Феноменологическое рассмотрение должно исходить из естественной установки, т.е. из сущего, как оно дается первоначально»². В контексте этого положения гуссерлевское требование полного «очищения» сознания от данных естественной установки, ее *полной* ингибиции («нейтрализации»), предстает как *изначально посредующее* феноменологический анализ. Оно уже покоится, в частности, на предпосылке о существовании чистого трансцендентального сознания (предстающего феноменологическому анализу в качестве *заданного*, но не *данного*). Это отмечает и В.А. Куренной: «Возможность фиксации опыта самих вещей в «значимых суждениях» или же возможность «*умственного* самообнаружения», которая содержится даже в этом максимально формальном определении «принципа принципов» [в «Идеях I». — А.Д.] означает для М. Хайдеггера... что «сами вещи» определенным образом препарированы и возможность встречи с ними как они есть *уже закрыта*»³. Характеризуя «феноменологическую редукцию» Э. Гуссерля, М. Хайдеггер заме-

¹ См.: Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 367–368.

² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 115.

³ Куренной В.А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера. С. 12.

чает: «В редукции мы отвлекаемся именно от реальности сознания, данного в естественной установке в качестве свойств фактического человека. Реальное переживание как раз исключается с тем, чтобы обрести чистое, абсолютное переживание (эпохэ). Смысл редукции заключается именно в том, чтобы никоим образом не использовать реальность интенционального; последнее же полагается и не принимается во внимание как реальное»¹.

М. Хайдеггер исходит из изначальной сокрытости феномена как *положительно данного* в опыте факта, а потому включенного в саму конституцию феномена: «Прежде всего и чаще всего то, что может быть феноменом, скрыто, или известно в предварительном определении»². И потому М. Хайдеггер не может строго феноменологически *констатировать* или указать на саму возможность абсолютной «чистоты» трансцендентальной установки: «Мнение, что можно не иметь предрассудков, само есть величайший предрассудок»³. Поэтому М. Хайдеггер делает предметом положительного опыта данные естественной установки — то, что Э. Гуссерль изначально (в силу «величайшего предрассудка») тематизирует лишь как требующее «нейтрализации» и отклонения, вынесения за скобки. Тогда как для М. Хайдеггера какое-либо отклонение (например, в рамках борьбы с несобственной данностью феномена) возможно лишь по мере рассмотрения и выслушивания «самых вещей», а не предварительно.

Феноменологический метод М. Хайдеггера, в противоположность гуссерлевскому, заключается в таком применении феноменологической редукции, которая бы служила критике и *герменевтике* (деструкции) вторичного, или «производного», опыта на основе пред-понимания и данности естественного опыта. При этом естественный опыт характеризуется самопопнятностью и непрямотностью, неопределенностью и усреднен-

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 117.

² Там же. С. 93.

³ Цит. по: Куренной В.А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера. С. 11.

ностью значений¹, тогда как к производному опыту относят плоды всевозможных определений и теоретизаций, нередко беспочвенных и, так сказать, нефеноменоразмерных, а потому имеющих характер произвольного метафизического решения и выбора², либо предполагающих использование какой-либо посторонней «непосредственному усмотрению» разновидности вывода. Сюда относится и применение логики, и спекулятивное усмотрение, и дедуцирование категорий и иные формы «философской» предприимчивости³. Подлинно же философским (строго феноменологическим), согласно М. Хайдеггеру, является лишь труд критического истолкования (герменевтики и деструкции) всех наслоений «производного опыта» в пользу самоданности исходного феномена, скрываемого этими наслоениями, а также усмотрения «как» самого сокрытия, являющегося одновременно с сокрытием и формой данности этого феномена. «Сокрытость — понятие, противоположное феномену, и именно то, чем вещи скрыты, составляет первоначальную тему феноменологического рассмотрения»⁴.

В рамки вторичного и производного опыта попадают и компоненты гуссерлевской рефлексивной (трансцендентальной) установки⁵. Но в то же время и «естественная установка» Э. Гуссерля не представляется М. Хайдеггеру вполне естественной, но, скорее, — «естествоиспытательской, натуралисти-

¹ См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 195, 249; Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 349–352.

² Ср.: «Речь [в феноменологии. — А.Д.] шла ...о возвращении к «самим вещам» (zu Sachen selbst), об упразднении любого метафизического выбора» (Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб., 2001. С. 15.).

³ Ср.: «Именно потому, что нельзя дедуцировать сущность из сущности, вывести априори из априори, раскрыть что бы то ни было из чего-то другого, но все должно быть дано в удостоверяющем рассмотрении, — именно поэтому каждая отдельная феноменальная связь задает путь исследования, всякий раз новый в зависимости, опять же, от того, в какой степени раскрыто априори и от того, каким образом и в какой мере оно затемнено традицией» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 94–95.), а также: «Нет нужды что-либо измышлять о связях интенциональных структур: взаимосвязь в сфере априорного всегда определяет себя сама, и только из вещей, которые исследуются на предмет их феноменальной структуры» (Там же. С. 95).

⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 93.

⁵ См.: Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 348–349.

ческой установкой»¹, поскольку некритически принимает характерную для естественных наук точку зрения.

Таким образом, хайдеггеровская «беспредпосылочность» покоится на изначальном принятии естественного опыта, абстракций и эквивокаций языка повседневности и равнозначности сокрытости феномена наряду с открытостью, несобственного модуса *Dasein* наряду с собственным. Все эти пункты не совпадают с программой гуссерлевской феноменологии.

И В.А. Куренной, и Е.В. Борисов согласны в том, что М. Хайдеггер не удерживается внутри гуссерлевской, «классической», феноменологии, что его критика, вопреки его декларациям, не остается имманентной². Хайдеггер изменяет «реальной» гуссерлевской феноменологии, однако не феноменологии как таковой *в ее возможности*, обозначенной Э. Гуссерлем. В своей критике ее гуссерлевского применения, он апеллирует к феноменологии в ее подлинной актуальности³.

Сущность феноменологии, по М. Хайдеггеру, состоит в установлении «как» данности феномена. «Наименование “феноменология”, — замечает М. Хайдеггер, — сущностным образом отличается от наименований других наук — теологии, биологии и т.д. — тем, что оно *ничего не говорит о предметной определенности* темы этой науки, но подчеркнуто выражает только именно — и исключительно только — «*Как*», способ, каким что-либо становится и должно становиться темой для этого исследования! Поэтому «феноменология» — это «*методическое*» наименование: им обозначается только вид опыта, постижения и определения того, что является темой философии»⁴. Поскольку в последующие годы М. Хайдеггер преимущественно обращается к аналитике *Dasein*, то «тематическим» наименованием его исследований становится «фундаментальная онтология».

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 121.

² См.: Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 363–364; Куренной В.А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера. С. 28.

³ Ср.: «В том, что касается фундаментальной задачи определения ее специфического поля, феноменология оказывается *нефеноменологичной!* — т.е. *лишь мнимо феноменологичной!*» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 138).

⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 92.

Отметим также, что трактовка «истины» Хайдеггером как «алетейи», или «открытости», предполагает *динамику* открытости и сокрытия¹; истина не является безусловной (не обусловленной конституцией бытия или вот-бытия) и абсолютной, как у Э. Гуссерля. По сути, Э. Гуссерль стремится к палящему солнцу истины, не знающему ночи. Его борьба с эквивокациями (смысловой множественностью понятий) в пользу однозначности языка феноменологии, его стремление придать феноменологии статус «строгой науки», допускающей преемственность и кумулятивное развитие — все это следствия одной и той же нетематизированной иллюзии — иллюзии достижения самоданности фактов сознания в непосредственном усмотрении.

При всем этом М. Хайдеггер представляется радикальнее Э. Гуссерля в следовании «самим вещам». Он отказывается от гуссерлевского *выбора* (до всякого рассмотрения) «чистоты» сознания, истолкования *бытия* как *данности* и других псевдоочевидностей, составляющих для него лишь регион «вторичного», препарированного (не обязательно феноменологически) опыта, требующего специальной герменевтики и деструкции (или разбора, *Abbau*). М. Хайдеггер специально останавливается на недостаточности и неочевидности гуссерлевского истолкования бытия². Бытие, т.е. то, что обеспечивает открытость и сокрытие феноменов, то, что безоговорочно принимается Э. Гуссерлем *только* как открытость, т.е. *не имеющим внутренней конституции*, сложности внутренней динамики, само по-прежнему нуждается в истолковании. Феноменология Э. Гуссерля поспешна, т.е. небеспредпосылочна в той мере, в какой Э. Гуссерль не замечает бытие как особый феномен³. Таким образом, феноменология Э. Гуссерля и его ана-

¹ См.: Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 371–375.

² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 109–115.

³ Ср. замечание Ойгена Финка: «Отношение Гуссерля и Хайдеггера, в конечном счете, сравнимо со спором двух людей, каждый из которых доказывает, что другой ставит телегу впереди лошади. Или: Гуссерль начинает с анализа онтического познания, Хайдеггер с онтологического. Гуссерль слеп в отношении трансценденции, Хайдеггер в отношении конституции» (Fink, Eugen-Fink-Archiv Z-X 15a. Цит. по: Brusina R.Ch. Gegensätzlicher Einfluß — Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in die Entwicklung der Phänomenologie // Zur

литика «самих вещей» начинается *случайным образом*. Для М. Хайдеггера (что имеет значение и для Ж. Деррида) «проблема» гуссерлевской феноменологии заключается в том, что ею не замечается ее собственный пафос *подавления*. В известном смысле, гуссерлевская «классическая» феноменология остается догматичной и слепо террористичной в отношении «самих вещей», а не *вынужденно* насильственной герменевтикой, какой является «деструкция» М. Хайдеггера.

Что касается различия *характера очевидности*, из которого исходит каждая из «феноменологий», то здесь при переходе от Э. Гуссерля к М. Хайдеггеру происходит смена своеобразных парадигм очевидности, заметная благодаря существенной предметной переориентации феноменологии. Если для Э. Гуссерля основной задачей феноменологического исследования является приведение к очевидности самого «чистого» предмета разыскания, извлеченного из-под абберраций естественной установки, то для М. Хайдеггера важнейшим является установление (в их очевидности) именно промежуточных форм данности феномена, включая и формы его ускользания. И если для Э. Гуссерля очевидным в конечном счете предстает «*что*» феномена, данного в феноменологической установке, его «эйдос», то для М. Хайдеггера более очевиден, например, *факт* его не-данности (сокрытости, забвения)¹. Поскольку это является единственной (или, во всяком случае, исходной) формой предоставленности этого феномена, то путь к нему необходимо будет лежать через анализ этой «формы», т.е. «как» его данности. Таким образом, хайдеггеровская феноменология переносит акцент с задачи «непосредственного усмотрения» феномена на

philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung (vom 24–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg). Band 2. Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 142).

¹ Ср.: «Главным, если не единственным предметом феноменологического исследования (во всяком случае, на уровне «фундаментальной онтологии»), становится у Хайдеггера сам способ раскрытия феноменов. Или в более контрастной формулировке: если у Гуссерля редуктивное «очищение» собственно-го сознания феноменолога подготавливает описание феномена самого по себе, то у Хайдеггера, напротив, описание феномена является как бы «поводом» или отправной точкой для *критики самого способа его раскрытия*. (Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 362–363).

онтогерменевтику и деструкцию онтологии¹, впрочем, тесно совмещенных в рамках хайдеггеровского анализа феноменов. Последний (а именно в качестве герменевтики) предполагает поэтому внимательное обхождение с семантикой понятий, установлением истоков тех или иных значений, поскольку неданность (как способ данности) феномена имеет как раз таки семантическую природу «усредненности» расхожего понимания или «вторичной» истолкованности в рамках онтологии.

Поясним: М. Хайдеггер не оспаривает саму данность гуссерлевского феномена, он исходит из этой же очевидности данного «что», его факта, но затем он указывает, что гораздо менее очевидным и бесспорным является гуссерлевский переход к дескрипции этого «что», фактически минуя — за константными формами предписанных редуций — реальное «как» его данности. И именно из анализа этого «как» вырастает хайдеггеровская герменевтика с ее вниманием к действительно данному смыслу и значению в их отличии от собственного прото-значения феномена, в некоей глубине хранимой им, или — в силу исходности пред-понимания — *соответствующего* ему (позднее деконструкция Ж. Деррида порывает с этим соответствием).

Поскольку для М. Хайдеггера на первый план выходит форма («как») сокрытости, то его феноменология становится *критикой* и *герменевтикой* и именно постольку является *негативной*, поскольку в значении деструкции онтологии предполагает процедуры *отклонения* посредующей интерпретации и извлечения исходного значения феномена. Кроме того, важно отметить, что с хайдеггеровской трансформацией феноменологии в герменевтику в феноменологии происходит поворот от преимущественной ориентации на анализ *содержаний интуиции*, немых, до-языковых, опережающих всякое свое выражение и значение — «не-

¹ Ж. Гронден именует этот аспект хайдеггеровской программы «критикой идеологии», т.е. рассматривает его более или менее самостоятельно (см.: Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 45–54).

значений» как таковых¹, — к анализу слоя семантики языка, т.е. именно значений, «скрывающих» исходное «не-значение» и вместе с тем выступающих формами его *открытости*, т.е. формами, не вполне чуждыми самому его *смыслу*. (Речь может идти о «смысле бытия», «скрываемом» чередой «раскрывающих» его метонимий: *idea, ousia, parousia* и т.д.).

3.2. Деконструкция Ж. Деррида: к очевидности насилия, согласующего «игру вещей»

Ж. Деррида наследует трансформации феноменологии от аналитики «что» к рассмотрению «как» бытия феномена, и его деконструкция фактически воспринимает характер и нацеленность хайдеггеровской деструкции онтологии. Однако перед этими проектами критики стоят принципиально различные задачи. В отличие от М. Хайдеггера и его деструкции онтологии, Ж. Деррида не ставит перед деконструкцией негативной задачи *устранения* наслоений. Деконструкция является позитивной, *де-конструирующей* процедурой, поскольку в ее задачи не входит высвобождение какого-либо «исходного» феномена из-под наслоений традиции, но лишь пристальная и зачастую насильственная² герменевтика самой «данности» этой традиции, зачастую в каком-либо дополнительном значении, которое, бывает, скрывается ее внешними манифестациями, но не перестает от этого быть *ее собственным* значением.

¹ Ср. оценку Ж. Деррида *предельной* направленности гуссерлевского анализа: «Самоприсутствие дано в неразделимом единстве темпорального настоящего так, чтобы ничего нельзя было для себя обнаружить посредством знаков. Такое восприятие или интуиция самого себя в присутствии было бы случаем, где «значение» вообще не только не могло бы произойти, но обеспечивало бы, кроме того, всеобщую возможность первичного восприятия или интуиции, т.е. *незначения* как «принципа принципов» (Деррида Ж. *Голос и феномен*. СПб., 1999. С. 82).

² Ср.: «Несомненно, обращение с философией через введение чужеродного тела прений может быть действенным, может передать или выдать смысла скрытой работы, но начинается оно с посягательства и вероломства. Не следует об этом забывать» (Деррида Ж. «Генезис и структура» и феноменология // Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 197).

Позитивный характер деконструкции проявляется, когда Ж. Деррида деконструирует гуссерлевские тексты, речь не идет о *пресечении* феноменологии как традиции, основанной на заблуждении, исходя из навязчивости или ошибочности некоторых — пусть даже основных — положений Гуссерля; но и не об исправлении ее ошибок и благодаря этому сохранении или восстановлении именно *самой* феноменологии. Речь идет о возобновлении феноменологии в форме деконструкции, в форме *ее* деконструкции. Это касается и всякой деконструируемой «философии»: задача заключается в ее возобновлении в единственно возможной на текущий момент форме ее актуальности — ее деконструкции, которая и является всегда именно *деконструкцией* ее актуальности, одновременно выявлением и «нейтрализацией» этой ее действительности. По сути, это хайдеггеровский мотив: демонстрация актуальности и «непреодоленности» традиции как сохраняющего свою силу затруднения (и одновременно обеспечения) на пути подлинного мышления. И под «преодолением метафизики» со стороны «мышления» М. Хайдеггер понимал осмысление ее оснований и включение этой редукции в мышление, а не простое ее отвержение¹.

В продолжение этой преемственности надлежит показать, что и максима «к самим вещам» в определенной форме (ничуть не изменяющей ее интенции) захватывает деконструкцию Деррида. Эта верность соблюдается несмотря на критику гуссерлевской устремленности придать первоначальной интуиции доязыковой характер, развести собственную значимость «самой вещи» и выражение ее значения («субстанцию выраже-

¹ Ср.: «Поскольку мысль пускается в путь постижения основы метафизики, поскольку эта мысль пытается думать об истине самого бытия вместо того, чтобы только представлять себе сущее как сущее, мысль известным образом покинула метафизику. Эта мысль, и именно если глядеть еще от метафизики, возвращается к основанию метафизики. Только то, что тут еще кажется основанием, есть, возможно, если воспринято в себе самом, нечто другое и еще не сказанное, соразмерно чему и существо метафизики тоже оказывается чем-то другим, чем метафизика. Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики» (Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?». Возвращение к основе метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 28).

ния»), а также — связанных с этим разведением мотивов голо-са, «мгновенного присутствия» и др.¹

В чем же заключается природа «самих вещей» деконструкции в качестве того предела, к которому устремлено ее движение? Если Гуссерль стремится «очистить» собственное, «живое», значение интуиции (*Bedeutung*) от выражающего и покрывающего ее значения (*Deckung*), если Хайдеггер наряду с этим унаследованным стремлением и вразрез с ним фиксирует сокрытость (*Verborgenheit*) и забвение (*Vergessenheit*) в качестве конкретных форм данности феномена, а не случайных в отношении его смысла затруднений анализа, то Деррида окончательно отождествляет «что» исходной интуиции с «как» ее выражения. Точнее, именно это полное сведение гуссерлевского «что» к хайдеггеровскому «как» заодно с элиминацией как вневременного момента до-знакового присутствия немого значения (гуссерлевское «мгновение»²), так и перспективы полного выражения означаемого в собственном ему означаемом («хайдеггеровская надежда»³) и составляют *программу* дерридеанской деконструкции, ее явно и неявно фигурирующий *telos*.

Чем обеспечивается правомочность обозначенной деконструктивистской редукции? Что составляет деконструктивистский «опыт» как таковой? Какова его «материя»? Прояснению этих моментов может послужить сопоставление хайдеггеровской и дерридеанской версий герменевтики, или — собственно герменевтики и деконструкции. П. Энгельманн в работе «Деконструкция как критика науки: Хайдеггер и Деррида» так фиксирует их различие: «Метафизическая позиция означает, что работа с текстом (в широком смысле) ориентирована на извлечение заранее данного смысла, являясь, таким образом, герменевтикой. Понимание текста (в широком смысле) как ткани различий, лишенной центра, напротив, ведет к такой

¹ См.: Деррида Ж. *Голос и феномен*. С. 9–137.

² Буквально: «*Augenblick*», обыгранное Ж. Деррида как имеющее *продолжительность* «мигания глаза» (Деррида Ж. *Голос и феномен*. С. 82–93. Гл. 5.: *Знаки и мигание глаз*).

³ См.: Деррида Ж. *Различание* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. С. 401.

работе, которую Деррида называет деконструкцией¹. Позиция Хайдеггера названа здесь метафизической на том основании, что предполагает предсуществование смысла (например, «смысла бытия») в качестве своеобразного центра и ведущей нити интерпретации. Однако, на наш взгляд, дело вовсе не в наличии или отсутствии задающего интерпретацию центра, — важно лишь, чтобы какой бы то ни было «центр» не мыслился в качестве *присутствующего*, т.е. не предполагал бы некоего «момента» присутствия (гуссерлевского «Augenblick») даже в качестве пролонгируемого или только ожидаемого. Позиция М. Хайдеггера может получить наименование метафизической со стороны Ж. Деррида, скорее, на том основании, что предсуществование смысла мыслится *нацеленным* на собственное ему выражение. Само по себе хранение своего смысла еще не является *временем присутствия* этого смысла и не обязательно к нему отсылает: «différance» тоже является хранителем определенного значения, однако это значение не ожидает «момента» своего *выражения* ни в одном из знаков, даже в «différance» как означающем, — все знаки в отношении этого значения выступают «указующими», если вспомнить гуссерлевское различие². Однако специфически хайдеггеровское «хранение» (bewahren)³ — например, бытием своего смысла — является историческим и временным, эпохой его невыраженности (забвения) и в духе эсхатологии предполагает окончание «несобственного» состояния значения, т.е. момент полного выражения в «единственном, уникальном слове» бытия как момент

¹ *Engelmann P. Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 56.*

² См. критику гуссерлевского деления знаков на «указующие» и «выражающие» в кн.: *Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.*

³ Ср. замечание А.В. Гараджи в «Критике метафизики в неоструктурализме»: «"Ошибка" Хайдеггера — «хранение» и все с ним связанное (bewahren, Wahrheit) само сохраняется во всей полисемии и полиметафоричности» (*Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме: (По работам Ж. Дерриды 80-х гг.). М., 1989. С. 19*). Речь идет именно о хранении исходного значения, не нарушаемого задействованной Хайдеггером метафоричностью языка. В связи с этим А.В. Гараджа противопоставляет хайдеггеровскую полисемию диссеминации, или рассеянию, Ж. Деррида, которая не хранит, не придерживает, не экономит.

его *присутствия*, который М. Хайдеггер не считает невозможным¹. Именно этот момент обозначает его пребывание в собственной истине, тогда как «différance» Ж. Деррида пребывает в своей истине именно вне этого момента, т.е. вне своего присутствия и полного выражения или, точнее, — вне такой «возможности».

Здесь мы подступаем к самому существу деконструкции как системы раскрытия. «Самой вещью» или определенной «очевидностью» для Ж. Деррида выступает *избыточность* указанной М. Хайдеггером «возможности». Сама эта «возможность» не является, согласно Ж. Деррида, необходимой: она берет начало в случайности «хайдеггеровской надежды» и обладает характером *дополнения*. В работе «О грамматологии» Ж. Деррида уделил достаточно внимания понятию «восполнения» (supplement) у Руссо, чтобы мы не могли провести здесь некоторой параллели: хайдеггеровская «возможность» служит для М. Хайдеггера необходимым дополнением в смысле восполнения *нехватки*, присущей «самой вещи» (в данном случае — смыслу бытия). Для Ж. Деррида, напротив, это дополнение остается именно *дополнением* и потому является *избыточным* в отношении природы «самой вещи», поскольку «самой вещи» свойственна как раз таки нехватка ее присутствия (что является ее *эмпирической нормой* — обратим внимание на это вторжение «опытного» в деконструктивистскую аргументацию). Заметим, что эту норму нехватки предполагает и М. Хайдеггер, но — в свете своей «надежды» — как историческую и временную, хотя в своей историчности и имеющую отношение к «самому» вещи. Однако то, что для М. Хайдеггера выступает лишь статистической, исторически-конкретной нормой, приобретает для Ж. Деррида характер сущности. Чем оправдывается такое превращение?

Заметим, что эта переинтерпретация характера «самой вещи» от М. Хайдеггера к Ж. Деррида по своей глубинной интенции воспроизводит жест М. Хайдеггера в отношении Э. Гуссерля, если не вообще служит прямым продолжением

¹ См.: «И все же это рискованное слово не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 63).

и развитием того же самого мотива, приостановленного недоразумением «хайдеггеровской надежды». Вспомним, что М. Хайдеггер вводит «естественный опыт» в сферу изначальной очевидности феноменологического описания, т.е. мыслит данность «самой вещи» (в соответствии с направляющим действием гуссерлевского «принципа принципов») более «беспредпосылочно», чем Э. Гуссерль, что означает — независимо от искусственных процедур и установок сознания, заранее привносимых в феноменологию. (Редукция со всей присущей феноменологическому предпринятию трудностью рассмотрения¹ не исключается и М. Хайдеггером, но затребует лишь на уровне *тематизации* этой данности в ее «как»). «Сама вещь» еще не редуцируется к ее первичной данности, но рассматривается уже не без учета последней.

По аналогии или в продолжение именно этой неполной редукции Ж. Деррида и *ограничивает* сущность («достаток» как горизонт избытка или нехватки) «самой вещи» нормой ее данности, — как она дана в рамках герменевтики, предпринимаемой М. Хайдеггером. Налицо определенная *экономия* сущности, производимая из требования радикально истолкованного «принципа принципов» — из строгой ориентации на данности самого опыта. Именно в соответствии с этой логикой фигура присутствия *исключается* из выстраиваемой деконструкцией онтологии: оно чаще оказывается навязываемым опыту мышления, нежели *данным* в нем. Остановимся на этом пункте, столь значимом для деконструкции моменте навязчивой произвольности в отношении «самого» мысли.

В работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»² Ж. Деррида настаивает на сущностной принадлежности «свободной игры» внутренней связности самой структуры (будь то структура мифа, структура структуралистского текста К. Леви-Стросса или феноменологии Э. Гуссерля). Тогда

¹ Ср., например: «В требовании непосредственной изначальной прямой данности феноменов нет ничего от комфортного непосредственного созерцания» (*Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. С. 94).

² *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 352–368.

как всякая попытка организации центра внутри структуры является привнесением дополнительной согласованности и, по существу, выступает репрессивным и сдерживающим «свободную игру» самой структуры насилем. Под «метафизикой» или «метафизическим мышлением» Ж. Деррида всякий раз подразумевает систему применения именно такого рода ограничения или насилия. Подобно М. Хайдеггеру, Ж. Деррида связывает господство метафизики в мышлении с определенным «сокрытием», но уже не в смысле эпохального «забвения», а, скорее, произвольного утаивания, поскольку предполагает придерживающее участие, некое скрывающее вторжение в игру мира, в игру «самих вещей».

С целью точнее продемонстрировать стихию этой предполагаемой Ж. Деррида «свободы» игры, разворачивающейся вне и «до» нарушений и возмущений, привносимых в нее метафизической заботой о центре и присутствии, приведем цитату из текста «Структура, знак и игра...»: «Конечно же, надлежало прийти к мысли, что центра просто нет, что центр не может быть помыслен в смысле некоего присутствующего сущего, что центру нет естественного места, что он является не определенным местом, а функцией, в своем роде, неуместностью, в которой до бесконечности разыгрываются подстановки знаков. И, значит, это момент, когда язык распространяется на все универсальное проблемное поле; это момент, когда в отсутствие центра или истока все становится дискурсом — если условиться по поводу этого слова, — то есть центральной системой, в которой центральное исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности»¹.

Таким образом, необходимость утверждаемого Ж. Деррида положения как той «мысли», к которой «конечно же, надлежало прийти», вытекает из своеобразной экономии сущности и требования *элиминации* всякой согласованности и порядка, *внеш-*

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 354.

них самой «системе». Доступ к «самому» вещи будет отныне обеспечиваться *очевидностью вмешательства*, сдерживающего («согласующего») игру. Это и становится «фактом» и конечным эффектом всякой деконструкции. Деконструктивистская фактичность раскрывается, таким образом, в фиксации *избыточной согласованности* в той или иной «системе».

Чем же руководствуется деконструкция в установлении этих нарушений или «сверх-согласований», какого рода очевидности подчинено движение и действие ее анализа? Для ответа на этот вопрос мы снова обратимся к сопоставлению движения деконструкции с действием хайдеггеровской деструкции онтологии.

«Факты», высвечиваемые хайдеггеровской деструкцией онтологии (например, природа онтологического различия и характер его забвения, онтологическое строение метафизики и др.) свое «что» получают в горизонте предпонимания феномена из неудовлетворительности и неполноты его раскрытия. Но «как» их господства, априорности, тотального характера, статуса горизонта устанавливаются относительно этих данных «фактов» лишь демонстрацией *конвергенции* всех значений и истолкований внутри задаваемого ими поля метафизики. Эта демонстрация достигается этимологическими изысканиями, установлением отдельных семантических, фонетических и пр. корреляций внутри пространства метафизики, прослеживанием семантических аббераций и трансформаций отдельных понятий и другими приемами семантико-герменевтического анализа. Но важно помнить, что для Хайдеггера сама возможность тематизации этих предметов анализа в качестве, соответственно, «горизонта», «априори», «структуры» и т.д. имеет характер *события*, а не случая, и само включено в историю их данности. И хотя существо события может быть понято как «всего лишь» событие тематизации, т.е. редукции нетематизирующего себя забвения к раскрытости его природы забвения, этим приведением его к раскрытости в «понимающем усмотрении» М. Хайдеггер пытается достичь *исчерпания* его конкретно-исторической данности. Ж. Деррида оспорит такое привлечение логики ис-

тории к истолкованию характера «данности» тех или иных объектов¹.

Таким образом, если для М. Хайдеггера значимыми являются *конвергенция* значений и их *согласованность* внутри пространства метафизики, указывающие на ее тотальный характер эпохи, для Ж. Деррида, напротив, ббльшим значением обладают случаи *разрывов* внутри текста философии и *прерываний* его «свободной игры», впрочем, тоже отсылающие к некоторому единству метафизики. Но это единство уже не является единством ее конституции («онтологического строения») или эпохи, но единством произвольного движения *подавления*, действия иллюзии или фобии, которое и собирает метафизику в единый текст, скрепленный этим лейтмотивом. При этом метафизика не обязательно оказывается эпохой, не знающей исключений, а ее преодоление — *исторически* значимым. Иллюзиями метафизики, приобретшими характер априори, нечто «изначального» и «естественного», являются: «очевидность» бытия как присутствия, а уже на этом основании — онтологическое превосходство голоса над письмом, выражения над указанием, логоса как такового над стихией алогичного, не актуализированного упорядочением и артикуляцией, само господство формы закона в качестве нормы всякой согласованности вообще, псевдоочевидность необходимости центра и контроля для организации любой структуры и формы. Однако демонстрация иллюзорного характера этих априори, их деконструкция именно в качестве априори, сама с необходимостью разворачивается в границах априоризма как системы мышления, что не ускользает от внимания Ж. Деррида, вынужденно-

¹ Деррида рассматривает историю в качестве понятия, «которое всегда было заодно с телологической и эсхатологической метафизикой, то есть, парадоксальным образом, с той философией присутствия, которой, как полагали, удастся противопоставить историю. Хотя и кажется, что историчность тематика достаточно поздно вошла в философию, ее всегда требовало там определение бытия как присутствия» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 366). Позиция Деррида поэтому принципиально аисторична, хотя он и остерегается «вновь впасть в аисторизм классического типа, то есть в определенный момент истории метафизики» (Там же). Нам представляется, что история остается для деконструкции своего рода внутренней проблемой.

го признавать в духе отдаленной метафоры, а не собственно-го ему значения, принадлежность смыслу различия вообще¹ и собственно «*differance*» характера априори. Выше мы останавливались на этом моменте подробнее.

Но вернемся к самому способу, характеру исполнения деконструкции. Итак, деконструкция чутко улавливает определенные нарушения в игре структуры; но какого рода эти нарушения и какого рода свободной связности они угрожают той излишней согласованностью, которую вносят? Рассмотрим эти вопросы на примере разборов Ж. Деррида «проблем» гуссерлевской феноменологии.

В «Голосе и феномене» Деррида раскрывает действие мотива присутствия, который Гуссерль настойчиво вводит в феноменологическую проблематику. Это вторжение проявляется в делении знаков на выражающие и указующие, во введении в игру момента (*Augenblick*) живого настоящего, как имеющего место и продолжительность, в постановке проблемы полного выражения интуиции в знаке. Именно с введением этих предпосылок Ж. Деррида связывает появление перед феноменологией множества затруднений, которые сам Э. Гуссерль склонен был расценивать как случайные и временные, тогда как Ж. Деррида считает их необходимо вытекающими из проводимых Э. Гуссерлем требований. Но можно ли сказать, будто то, что сопротивляется гуссерлевскому насилию, есть некая идеальная феноменология, лишенная гуссерлевских ошибок и попросту не открытая Э. Гуссерлем? Анализ Ж. Деррида нацелен продемонстрировать *невозможность* гуссерлевской феноменологии при тех допущениях, которые Э. Гуссерль считает очевидными. Иногда эта невозможность принимает форму невозможности «продержаться»: «Можем ли мы держаться до конца за возможность чистой и чисто самоприсутствующей идентичности на том уровне, который Гуссерль хотел отделить как уровень предвыразительного опыта, т.е. уровень смысла, предшествующего *Bedeutung* и выражению? Было бы не трудно показать, что такая возможность не допускается в самом корне трансценден-

¹ См.: Деррида Ж. Введение // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 209.

тального опыта»¹. Но представляет ли здесь Ж. Деррида от имени «трансцендентального опыта»? Скорее, — от имени *логических возможностей* и следствий «трансцендентального опыта» как допущения. Зачастую эффектом деконструкции становится демонстрация *противоречия* в форме *несовместимости*, когда Ж. Деррида, как кажется, солидаризируется с гуссерлевской «тревогой» и принимает ее сторону: «Его тревога происходит из того факта, что он пытается удержать две очевидно несовместимые возможности»². Задачей Ж. Деррида, разумеется, не становится — выбрать между ними или отказаться от обеих (и, таким образом, решить одну из «проблем» феноменологии), но — проследить истоки самого этого стремления «удержать», его мотивированность. Ж. Деррида показывает, каким образом и в каких своих моментах гуссерлевская феноменология становится полем столкновения метафизической предвзятости и того, что стремится от нее освободиться. Однако Ж. Деррида не берется освободить гуссерлевскую феноменологию именно от гуссерлевской слепоты и, вследствие этого, от обреченности на внутренне присущую ей «невозможность». И он не берется достроить мотив «освобождения» до некой «идеальной феноменологии». Доведение этого мотива до конца у Ж. Деррида отнюдь не приводит к какой бы то ни было «феноменологии». Напротив, это способствует утверждению игры «*differance*» и сопутствующих его эффективности понятий³. Таким образом, продолжение «освободительного» мотива исходит не именно из *той же самой точки*, где деконструкция феноменологии достигает кульминации в *демонстрации противоречия*. Хотя дальнейший анализ и сохраняет какую-то связь с этой точкой, но не *логическую связность* или связность вывода от противного. В проведении «*differance*» Деррида ориентируется, скорее, на преемственность и наследование по от-

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 110.

² Там же. С. 90.

³ Наряду с проведением негативного разбора Ж. Деррида не отказывается от утверждения ряда положений, служащих *замещению* гуссерлевской феноменологии. См., например: Деррида Ж. Голос и феномен. С. 109–110, вводящие понятие «*differance*». Однако это замещение всегда сохраняет что-то от произвольности, не являясь выводом в строгом, логическом смысле этого слова.

ношению к уже существующему мотиву, таким образом, — на продолжение, но не на утверждение в соответствии с логикой вывода. Ж. Деррида предпочитает найти вещи (в том числе такие «новые», как стихия «différance») *уже данными*¹.

Это объясняется, по-видимому, тем, что в своем мышлении Ж. Деррида стремится ограничить роль логики, притязания которой выступать нормой, «собственным делом» мышления отклонялись уже М. Хайдеггером. Исполнение деконструктивистского анализа, действительно, строится на основе логики опровержения. При этом речь идет вовсе не о применении формальной аристотелевской логики, но о демонстрации «внутренней» логики феноменологии, логики структурализма Леви-Стросса, логики философии Руссо и т.д. Речь идет о «логике» как применении правил игры, задаваемых семантическими возможностями используемых понятий, т.е. о «логике» самой структуры, ее внутренних тождеств, ограничений и различий. Тенью формальной и всеобщей логики здесь выступает лишь представление о противоречии, которое задействуется Ж. Деррида как предел возможности структуры и ее игры. Оно указывает на несовместимость различных «возможностей» структуры, на нарушение ее игры, но при этом само вырывается за ее границы, оказываясь и внутренне ей присущим — ее противоречием — и имеющим более общую форму противоречия «самого по себе». Поэтому *восстанавливать* игру структуры, выстраивать некую идеальную феноменологию по путеводной нити противоречия внутри феноменологии реальной не представляется Ж. Деррида правомерным. Это означало бы прибегнуть к *выводу*, всегда разворачивающемуся уже внутри установленного пространства альтернатив, числа возможностей, той или иной истолкованности самой природы возможного. И именно поскольку такое установление представит универсальным тождеством и горизонтом различений, Ж. Деррида остерегается *выводить* свои понятия «различания», «диссеминации», «следа» и др. из противоречия, присущего сис-

¹ Ср.: «Здесь мы опять обнаруживаем все сферы действия изначального неприсутствия, чьи появления в нескольких случаях уже были нами замечены» (Деррида Ж. Голос и феномен. С. 109).

теме присутствия. Помимо простого продолжения мотива «освобождения» и обретения «неприсутствия» уже данным внутри системы феноменологии, введение этих понятий, безусловно, связано с какого-то рода *реакцией* на выявляемые противоречия внутри деконструируемых структур. Но, даже являясь их *отклонением* в качестве «неиграющих», эта реакция своеобразного замещения едва ли полностью описывается применением логики, т.е. является умозаключением по квадрату в дополнение к тому, что действительно содержит элементы доказательства от противного. Доказательство от противного находит применение в деконструкции лишь до того момента, где оно предписывает вывод. Однако *вывода не следует*, и потому оно является, скорее, *указанием* или — в духе М. Хайдеггера — «намеком»¹ от противного и лишь в этом смысле сохраняет черты демонстрации, не являясь доказательством в полном смысле слова. Таким образом, Ж. Деррида, вполне в духе гуссерлевского «принципа принципов», предпочитает обнаруживать «сами вещи» уже данными в деконструируемой философской традиции, а не произвольно *вводить* или доверчиво *выводить* их по линии логики.

Таким образом, можно констатировать, что деконструкция продолжает разворачиваться в горизонте радикально истолкованных «принципа принципов» и требования «к самим вещам». Анализ Ж. Деррида ориентирован на выявление точек приложения насилия в отношении «игры структуры» и «высвобождение» ее эффективности через демонстрацию эффективности подавления. Это приводит Ж. Деррида к открытию данности «самих вещей» уровня «*differance*», их (всегда-уже) изначальной и априорной «структуры» и «значения». Однако это значение *никогда не может быть обретено в качестве присутствующей*

¹ Ср. высказывание М. Хайдеггера в предисловии к «Тожеству и различию» (работе, содержащей в качестве одной из своих частей разбор «закона тождества», отталкивающийся в первую очередь именно от его логического звучания): «Доказать в этой области нельзя ничего, но можно кое-что показать» (*Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. С. 178). Оригинал позволяет прочтение в духе «намёка на многое» (*Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches*) (*Heidegger M. Identität und Differenz*. Pfullingen, 1978. S. 8).

щего безмолвного значения интуиции («мгновенное» присутствие которого еще и удваивается присутствием выражающего знака), но всегда «дается» в качестве изначально не присутствующего и случайного, несобственного значения знака, различаемого стихией «differance», неприсутствия по определению. Тому, что порождает «затруднения» гуссерлевской феноменологии, что оставляло место «хайдеггеровской надежде», Ж. Деррида придает жесткую форму закона и нормы, и только это щедрое распространение ницшеанского утверждения не лишено, на наш взгляд, метафизической предвзятости.

И еще один неизбежно вытекающий из представленного анализа вывод. С устранением гуссерлевской иллюзии существования и «живого» опыта интуиции, наполненной ее собственным, до-выразительным значением¹, место действия онтологии и самого опыта мышления окончательно переносится в сферу семантики означающих. Местом приложения философского анализа становится сфера смысла и значений (неприсутствующего смысла и *имеющего место* нонсенса), а его формами отныне являются герменевтика и деконструкция. Именно поэтому в заключительной главе книги представляется вполне закономерным обратиться к проблематике смысла и нонсенса в современной онтологии, к проблеме их скрытой эффективности и онтологической значимости.

¹ Ср., например: «Метафизическое господство понятия формы не могло изменить свершения несомненного подчинения взгляду. Это подчинение всегда было подчинением смысла видению, смысла смыслу зрения, так как смысл вообще фактически является понятием всякого феноменологического поля» (Деррида Ж. Форма и значение // Деррида Ж. Голос и феномен. С. 140–141).

4. ОНТОЛОГИЯ СМЫСЛА В ТЕКСТАХ Ж. ДЕРРИДА И Ж. ДЕЛЕЗА

Связь проблематики смысла с проблематикой присутствия представляется не случайной. Можно даже говорить об определенной «обреченности» современной онтологии, стремящейся мыслить само бытие, на внимание к проблеме смысла, его онтологической природы и статуса. И эта связь не возникает лишь случайным образом в рамках определенного философского контекста, его логики и лексики, не устанавливает свою необходимость только в рамках единичной философской традиции, например, той, которая прослеживается от феноменологии Э. Гуссерля до деконструкции Ж. Деррида. Сама необходимость этой связи имеет, по-видимому, более универсальный характер. С целью прояснить природу этой связи и той необходимости, которую она обнаруживает в рамках современной онтологии, мы намерены параллельно ее деконструктивистскому контексту обратиться к рассмотрению постановки этой проблемы в «трансцендентальном эмпиризме» Ж. Делеза.

До настоящего времени два эти «постструктурализма» — Ж. Деррида и Ж. Делеза — не слишком прямо соотносятся исследователями. Несмотря на видимое единство некоторых — специфически «постструктуралистских» — тем (различия, нон-сенса, ускользания (следа) и др.) различие в способах постановки этих «общих» проблем, приемах изложения, наборе основных понятий вызывает известную осторожность в сближении этих программ¹. Нашей косвенной задачей поэтому станет

¹ См., например: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Найман Е. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: (Ж. Деррида — Ж. Делез) // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 205–217; Чичнева Е.

демонстрация их родства, находящего выражение не только в однородности тематики, но и в фундаментальном единстве основных установок мышления. Прямым же образом попытаемся в этой главе показать контексты и проследить саму логику онтологического мышления, которой обусловлена связь проблем «присутствия» и «смысла» у Деррида и Делеза.

4.1. Проблематика значения в контексте деконструкции Ж. Деррида

Прежде чем обратиться к деконструкции Ж. Деррида феноменологического понимания «смысла» и его связи с проблематикой присутствия, отметим, что, несмотря на очевидное внимание со стороны исследователей творчества Ж. Деррида к «семантическим» и «лингвистическим» аспектам деконструкции, речь чаще всего идет о деконструктивистской критике структурализма и структурной лингвистики с захватом таких понятий, как «означаемое», «означающее», «знак», «референция»¹. Именно в этом контексте и в этой терминологии заходит речь о критике «трансцендентального означаемого»². Мы же попытаемся предпринять внимательное рассмотрение отношений постструктурализма и трансцендентальной установки, по возможности не упускающее случаев наследования постструктурализмом определенных гносеологических ориентиров у традиции, прямо связанной с именем трансцендентальной философии. Представляется важным проследить за ходом деконструктивистской критики феноменологических понятий смысла и значения, предпринятой Ж. Деррида в «Голосе и феномене».

Жиль Делез и культура постмодерна // Здравый смысл. 1998. № 8. С. 59–76; Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза. Самара, 2001. 140 с.

¹ См.: Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 7–107; Она же. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Найман Е. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: (Ж. Деррида — Ж. Делез) // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. С. 205–217.

² См.: Можейко М.А. Трансцендентальное означаемое // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 846–847.

В «Голосе и феномене» Ж. Деррида разворачивает деконструкцию гуссерлевского применения понятий «смысл» (Sinn), «значение» (Bedeutung), «выражение» (Ausdruck), «указание» (Anzeichen), «знак» (Zeichen). В ходе этого разбора он стремится продемонстрировать традиционный «метафизический» интерес, изначально ориентирующий весь проект феноменологии. «Метафизика» Э. Гуссерля (согласно Ж. Деррида) проявляет себя в феноменологическом стремлении «очистить» сферу «живого опыта» от наслоений форм его «выражения» и «интерпретации». При этом и само «выражение» опыта (опыт необходимо дается речи лишь в некоем своем «выражении») мыслится как его *ре-презентация*, т.е. воспроизведение присутствия, отсылающее к его до-выразительной данности, моменту само-данности сознанию, *присутствию* в сознании как таковому. Э. Гуссерль различает два вида знаков: выражающие и указующие. При этом «значением» в строгом смысле наделены лишь знаки, которые служат «выражению». «Указание», как знак, лишь сопутствующий «выражающей» речи (жестикуляция, мимика), лишено «значения». Разумеется, жест, как и любое другое «указание», не мыслится Э. Гуссерлем совершенно бессмысленным, но его содержание может приобрести характер «значения» только внутри «выражения», т.е. при его передаче в речи. Таким образом, Э. Гуссерль стремится либо редуцировать указания к выражениям, либо, по меньшей мере, «очистить» слой выражения от всех элементов указания, поскольку *de facto* два эти типа знаков всегда выступают переплетенными в живой коммуникации. Но поскольку *de jure* значение и смысл принадлежат исключительно уровню «выражения», то Э. Гуссерль вынужден рассматривать «внутренний монолог» как своеобразную норму выражающей речи. Сами понятия значения и смысла чаще всего (в «Логических исследованиях» — повсеместно) выступают синонимами, и лишь в «Идеях I» встречается различие в их употреблении. В передаче Ж. Деррида оно сводится к тому, что «значение предназначается для идеального смысла вербального выражения, разговорного языка, в то время как смысл (Sinn) покрывает всю нозматическую сферу вплоть до ее

невывразимого слоя»¹. Таким образом, ноэма уже сама по себе предполагает наличие смысла, независимо от его связи с языком и «выражением».

Что здесь подвергается пересмотру и критике со стороны Ж. Деррида? Что ускользает от «бдительности феноменолога», выступает «предтрансцендентальной наивностью», может быть, — незамеченным нарушением «принципа всех принципов»? Впрочем, Ж. Деррида формулирует свою задачу радикальнее, ставя под вопрос сам «принцип принципов» как «исток и гарантию всех ценностей», как «подлинную самоочевидность», находящую выражение «в *настоящем* или в *присутствии* смысла для полной и изначальной интуиции»².

Речь не идет о том, что смысл *присутствует* в ноэме: здесь он именно не присутствует, будучи «нереальным», т.е. реальным в режиме «*reell*»³. (Ж. Делез поставит это в заслугу Э. Гуссерлю, связав «нереальность» смысла с его «сверх-бытийностью».) *Присутствие* смысла появляется в «реальном» (real) акте «полной и изначальной интуиции», и это появление неизбежно для феноменологии Э. Гуссерля. Смыслу необходимо иметь момент своей данности сознанию, так чтобы он именно присутствовал в своей *собственной* форме, представлял за себя в своем собственном «лице» — как смысл. Это уже момент теофании, богоявления, поскольку непосредственно данным признается *сам* смысл, который при этом получает *полное* выражение (по сути, — удвоение, повторное присутствие, *Re-präsentation*) в очищенной от указаний речи, «внутреннем монологе», и в отношении которого значение (*Bedeutung*) речи выступает синонимом. Именно это «родство» и вызывает

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 31.

² Там же. С. 13.

³ В исследовательской литературе критика присутствия в ее отношении к знаку и проблеме значения иногда «сокращается» и прямо связывается с «отсутствием означаемого» (ср.: «Возникает безграничная игра отсутствия означаемого, разрушающая «метафизику присутствия»». (Найман Е. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: (Ж. Деррида — Ж. Делез) // *Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века*. С. 209)). Такая интерпретация смысла критики присутствия вообще не позволяет упрекнуть Э. Гуссерля в какой бы то ни было метафизичности.

подозрение Ж. Деррида. Смысл оказывается словно бы изначально «вписанным» в вещи, причем на немецком языке или, по меньшей мере, на языке формальной логики. И значение всякого нашего выражения берет свое начало из данного нам в момент своего присутствия в интуиции смысла самой вещи.

Из требования этой своего рода *предустановленной гармонии* между «значением» речи и «смыслом» вещи, ее ноэмой, берут свое начало и гуссерлевские ограничения в отношении наличия смысла в самой речи, т.е. ее интеллигибельности как таковой. По Э. Гуссерлю, высказывание содержит смысл лишь в том случае, если оно соотносится со своим предметом и не включает логических ошибок. Рассмотрим эти два требования.

Что касается логики, то, по замечанию Ж. Деррида, Э. Гуссерль принял ее в качестве нормы всякой грамматики: «Будучи заинтересованным в языке только в пределах рациональности, определяя логос из логики, Гуссерль в наиболее традиционной манере определил сущность знака, взяв логическое в качестве его телоса или нормы»¹. Это господство логики в сфере смысла нигде не ставится Э. Гуссерлем под сомнение и не обсуждается. Действительно, ноэма, сфера смыслового вообще, понимается Э. Гуссерлем как содержащая определенную «логику» до всякого логоса, до ее «выражения». Поэтому осмысленная речь может принимать лишь логическую форму, либо — становиться бессмысленной речью, не соответствующая ей. Э. Гуссерль не соглашается установить источник значения высказывания за пределами логики, т.е., по сути, за пределами утверждения и отрицания, за пределами распределения истины и лжи. И здесь Ж. Деррида снова заходит от *de facto* «вещей»: «Речь, несомненно, должна иметь смысл, но обязательно ли ошибочность и абсурдность противоречия (*Widersinnigkeit*) делают ее неинтеллигибельной? Обязательно ли они лишают речь ее опытного и интеллигибельного характера, платя ей тем самым *sinnlos?*»². Таким способом Деррида стремится освободить грамматику от априорной формы логики, лишить язык его «логического а priori».

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 17.

² Там же. С. 17-18.

Деконструкции подвергается и второе требование Э. Гуссерля в отношении содержащей смысл речи. Отстаивая приоритетный и априорный характер «логической грамматики», Э. Гуссерль тем не менее готов признать, что противоречие еще не делает речь полностью бессмысленной, неинтеллигибельной. Так, если знак подчиняется определенным логическим правилам, он вполне может иметь означаемое (ноэму, сообщающую ему определенный смысл, или интеллигибельность), даже не имея своего предмета, будь то в силу эмпирических причин («золотые горы»), либо априорных («квадратный круг»). Полностью абсурдными будут лишь такие знаки, которые в силу нарушения ими строя самой логики, не способны иметь ноэмы («абракадабра», «зеленый, это где»). Такие знаки ничего не подразумевают, они не отсылают ни к какому объекту. В свете «логической грамматики» совершенная бессмыслица проявляется как полностью неграмматичная¹. Таким образом, Э. Гуссерль стремится одновременно как ограничить интеллигибельное рамками логики, так и связать смысл с каким-либо «возможным» объектом. Это стремление расценивается Ж. Деррида как действие произвольного ограничения. При этом он снова апеллирует к эмпирической норме, противопоставляемой норме как «должному» Э. Гуссерля: «В формах недискурсивного значения (музыка, нелитературные искусства вообще), так же как и в словесных выражениях, таких как «абракадабра» или «зеленый, это где», есть такие виды смысла, которые не указывают на какие бы то ни было возможные объекты. Э. Гуссерль и не отрицал означаящую силу таких формаций: он просто отказывал им в формальном качестве быть выражениями, наделенными смыслом, т.е. быть логическими в том смысле, в каком они имели бы отношение к объекту. Все это равносильно признанию изначального ограничения смысла для познания, логоса для объективности, языка для разума»².

Если, отталкиваясь от этой критики гуссерлевских ограничений, попытаться восстановить «онтологию смысла» самого

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 120–121.

² Там же. С. 130.

Деррида, то необходимо остановиться, по меньшей мере, на трех моментах.

Во-первых, в отношении смысла едва ли применимо установление какой бы то ни было нормы, едва ли возможна какая бы то ни было сегрегация допустимого и недопустимого, полного и неполного, нормального и ненормального. Любое разграничение такого рода производится уже с запросом к смыслу, проходит через его область и парадоксальным образом делит само интеллигибельное на смысл и бессмыслицу. Правомернее было бы считать, что смысл является горизонтом всякого обозначения, априори всякой коммуникации и речи — как «внутренней», так и внешней. Редуцируя сферу смысла лишь к какому-либо «языку» в качестве его «нормы» и собственной области, мы тем самым косвенно утверждаем, будто существуют языки, совершенно лишенные значения. Это равносильно утверждению, что, например, язык поэзии с его независимостью от заботы о логике или язык абстрактной живописи *принципиально* допускают и, стало быть, изначально рассчитывают лишь на единственный эффект их восприятия — непонимание (а равно — невосприятие). Иными словами, Ж. Деррида предлагает признать, что границы сферы смысла выходят далеко за рамки логической грамматики разговорной речи и ее языка и что гуссерлевское произвольное «ограничение» этой области уже пробегает внутри сферы смысла.

Во-вторых, актуальность смысла едва ли нуждается в моменте присутствия. Его «данность» независима от наличия мгновения отчетливого восприятия или *полной* интуиции. Вся эффективность смысла уже задействована в «следе», «различании», растрате «диссеминации». К «полноте» смысла ничего не добавляет и его «полное выражение»; скорее, оно, само это усилие «выражения», играет сдерживающую роль, полагая начало *произвольной избирательности* внутри его «полноты».

Наконец, вообще не существует никакой предустановленной полноты, заданной границы, телоса смысла — какого-либо изначального его «содержания». Действие интенциональности, данность ноэмы как единицы смысла (удерживаясь в границах гуссерлевского языка) не могут быть попросту отнесены

к внеязыковой стихии субъективности, к числу трансцендентальных способностей субъекта. Правомернее констатировать, что всякая «ноэма» оформляется и дается пониманию в результате безличного механизма различания, не выносящего ее (а, стало быть, и сферу смысла вообще) за пределы «языка» как системы различий, пусть даже и отличного от собственно разговорного языка, в котором этот смысл чаще всего и привилегированным образом получает свое «выражение». Стало быть, и выражение как таковое с большим основанием само может быть *редуцировано* к указанию, к перемигиванию знаков без запроса к «началу» и глубине, нежели наоборот, указание — к выражению, как это происходит у Э. Гуссерля.

Теперь, проследив в общих чертах «логику», связывающую проблему природы и статуса смысла с темой критики присутствия у Ж. Деррида, мы можем обратиться к фигуре Ж. Делеза.

4.2. Ж. Делез: логика смысла как онтологический проект

Прежде всего постараемся воспроизвести ту логику, в которой разворачивается мышление Ж. Делеза, выделить то, что составляет регулярное и стратегическое в «хаосмосе» его утверждений, где тема пищеварения вторгается в гносеологическую проблематику, а понятие социальных классов отнюдь не в духе случайной омонимии посредует обсуждение парадоксов множеств (классов). Таким образом, мы не беремся отказать Ж. Делезу в логике, не менее строгой, чем та репрессивная логика, построенная на *избыточном*, всегда перестраховывающемся контроле со стороны закона тождества, которая лежит в основе разграничения предметных областей и дисциплинарных единств и которую Ж. Делез связывает с именем доха¹.

Представляется, что логика делезовской мысли, настроенность его философии, может быть сведена к тому, что сам

¹ Имеется и противоположное мнение, отказывающее философии Ж. Делеза в какой-либо значимости, а его логике — в строгости (см., например: Кузнецов В.Н. Историко-философский балаган «постмодернизма». («Театр масок» Жюль Делеза) // Философия и общество. 2000. № 4. С. 114–134.

Ж. Делез называл «логикой смысла». Действительно, последняя является не просто заглавием одной из его книг, но именем, отражающим общую стратегию его мысли, сопоставимым с «деконструкцией» Ж. Деррида или «онтогерменевтикой» М. Хайдеггера. В таком же значении эта связка употребляется и в самом тексте «Логики смысла». Это не мешает «логике смысла» в значении практики или метода оставаться связанной с философией различия. «Логика смысла» не является обычной логикой высказываний, действующей (согласно Ж. Делезу) на уровне сигнификации в предложении.

Именно в горизонте смысла вообще, предельно допустимой мыслимости, или интеллигибельности, осуществляются серии делезовских «освобождений». Ж. Делез предпринимает усилие мыслить «свободу» различия, повторения, собственно смысла как особого понятия, подобно тому, как М. Хайдеггер предпринимает попытку «освобождения» бытия из забвения к его собственной раскрытости. В сходном смысле освободительной и негативной оказывается и деконструкция Ж. Деррида. Подобно тому, как Ж. Деррида обнаруживает движения запрета, отклонения, произвольного выбора, извне вносящие возмущения в имманентное поле свободной игры смысла, Ж. Делез также обнаруживает нарушения самой «идеи» тех или иных понятий, производимые со стороны гипертрофии закона тождества, здравого и общезначимого смысла, всей системы представления в целом.

Но имеются и существенные различия между двумя этими «освободительными» проектами. Откуда, например, берет свое начало возможность столь свободной коммуникации понятий, которая имеет место в делезовских текстах? Кажется, что Ж. Деррида отличает большая сдержанность и привязанность к контексту. Он не избегает метафор, не отклоняет метонимических замещений, но вся эта видимая нетерминологичность речи именно и служит строгим свидетельством той принимаемой деконструкцией очевидности, что единство значения при тождестве означающего обеспечивается лишь единством контекста, а не божественным происхождением языка. Интенциональность остается «интенциональностью», понятие

«смысла» получает определенное (т.е. о-граниченное) значение лишь в рамках того или иного — феноменологического, например, контекста, отмеченного участием «феноменологического выбора». Освобожденное от этого контекстуального контроля, означающее тут же обнаружит себя вблизи соседнего по словарю значения, а означаемое позволит узнать себя под рядом метонимий.

В противоположность этому в делезовских текстах наблюдается странная устойчивость знаков, неуязвимо переходящих в самые неожиданные соседства и сочетания. Кажется, что Ж. Делез обходится со знаками так, будто их игра разворачивается в абсолютном контексте (который он позднее, совместно с Ф. Гваттари, назовет «планом имманенции»¹). Но что ему сообщает такую возможность? Нельзя ли, напротив, начать говорить о достаточно случайной терминологии Ж. Делеза, т.е. — в соответствии с латинским значением этого слова — об о-граничивающем произволе Ж. Делеза, на свой лад останавливающим — вопреки авторским заявлениям — поистине свободную игру понятий? Не будет ли это различие с деконструкцией Ж. Деррида в способах обхождения с языком свидетельствовать о не преодоленной метафизичности философии Ж. Делеза? На оба эти вопроса следует ответить отрицательно, однако для развернутой демонстрации такого ответа нам потребуется несколько более полно представить позицию Ж. Делеза, чем это могло бы позволить обращение к одной лишь тематике смысла.

Во второй главе нашей работы речь уже шла о фундаментальном характере различия в философии Ж. Делеза. Теперь необходимо указать на некоторые следствия такого статуса, принимаемого различием.

Каким образом философия Ж. Делеза одновременно и является философией различия, и движется по линии логики смысла? Еще раз вспомним, что речь здесь идет об испытании всех имеющихся согласованностей, целью которого является «приближение к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру»². Рассогласованность, или диссоциация, пред-

¹ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998.

² Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 11.

ставляются Ж. Делезу в меньшей степени, нежели любая согласованность (закон, гармония или ансамбль), способной быть запятнанной каким-либо внешним (согласующим) участием. Рассогласованности и множественности ближе «естественному», первоначальному положению дел, т.е. определенной «свободе» вещей¹. Но, казалось бы, участие (насилие) может быть и аналитическим, т.е. разделяющим. Такое возражение можно парировать с позиции Ж. Делеза указанием на подлинную («свободную») стихию различия: в противоположность ей анализ никогда не является различием как таковым; он предстает лишь различием, загнанным в рамки анализируемого тождества. По сути, анализ всегда, вопреки своей видимости, служит делу согласования анализируемых частей. Стало быть, изначальной формой участия, или насилия, вносимого нашей «познавательной способностью» в первичный порядок вещей, всегда является согласование (необходимо дополнительное по отношению к первичному порядку). И это, строго говоря, не является собственно делезовским открытием; собственно делезовской станет лишь радикальность следствий из него. Действительно, всякая философия, исходящая из трансцендентальной установки (философия И. Канта или феноменология Э. Гуссерля) всегда начинается с указания на изначальность нашего конституирующего вмешательства в дела мира. Однако не всякая трансцендентальная философия доходит до констатации и «снятия» наиболее фундаментальных («горизонтных») согласованностей, посредующих опыт «самих вещей». У Э. Гуссерля такую метафизическую «невнимательность» обнаруживают деструкции М. Хайдеггера и Ж. Деррида. Что касается И. Канта, то основной упрек, бросаемый ему Ж. Делезом, сводится к тому, что тот молчаливо признает своего рода предустановленную

¹ Значение понятия множественности в философии Ж. Делеза признается исследователями центральным и даже конституирующим его философию в качестве «системы». Ср.: «Вопреки видимой образности и метафоричности мышления Ж. Делеза его философия представляет собой строго аргументированную концептуальную систему, в центре которой — понятие множественности» (Соколова Л.Ю. Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996. С. 127–129).

гармонию между «базовыми» способностями трансцендентального субъекта¹. Иными словами, Делез отказывается признать, что трансцендентальный синтез апперцепции подвергается И. Кантом строгой трансцендентальной критике, а не попросту вводится им вне критического рассмотрения как некая «очевидность». Напомним, что, согласно Ж. Делезу, такие «очевидности» *конституируются* требованиями «общезначимого смысла», или «подобия в восприятии», одного из рассмотренных нами во второй главе «четырех корней принципа разума»², или — по-другому — одной из иллюзий представляющего мышления. Сходный с этим упрек Ж. Делез адресуется и Э. Гуссерлю, мыслящему «на основе прирожденной способности общезначимого смысла», стало быть, слишком поспешно принимающего эмпирическое за трансцендентальное³.

В перспективе этой делезовской нейтрализации «слишком человеческих» согласованностей «свобода» идеи различия понимается как возвращение к его *собственному смыслу*. Отводя возможное сомнение, сразу замечаем, что к Ж. Делезу невозможно отнести возражения, связанные с понятием «собственного», которые Ж. Деррида адресуется М. Хайдеггеру. Напомним, что у Ж. Деррида речь идет о «хайдеггеровской надежде» на «исторический» момент полного присутствия означаемого в его *собственном означающем*, т.е. в «уникальном слове», слове самого Бытия. Мишенью критики становится предполагаемая М. Хайдеггером «предустановленная гармония» означаемого и означающего. Но при этом никакая критика метафизики никогда не осуждала саму по себе устремленность мысли к собственному «самим вещам», их возможному *означаемо-*

¹ См.: Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000.

² Делез Ж. Различие и повторение. С. 317.

³ См.: Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла: М., 1995; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С. 136–138, 143. Ср.: «То же самое, что мы видим у Канта, когда он непосредственно выводит три трансцендентальных синтеза из соответствующих психологических синтезов, не менее отчетливо и у Гуссерля, когда тот выводит прирожденное и трансцендентальное «видение» из перцептивного зрения» (Там же. С. 138).

му¹. Действительно, Ж. Делез вовсе не предается ностальгии, не ищет обретения таинственного означающего, отмыкающего тайну скрытого значения. Его устремленность к «скрытому значению» всегда остается при своем единственном означающем (например, «difference»), словно бы равнодушном к этому движению «освобождения».

Все тем же стремлением нейтрализации вторичных, «слишком человеческих» связностей продиктована и делезовская критика формы закона в качестве универсальной формы необходимого вообще. Ж. Делезу видится форма необходимости, каким-то образом вырванная у тотально господствующего призрака закона, так что закон представляется лишь узурпатором этой формы, одной из ее теней и функций. Ж. Делез устанавливает два пути демонстрации бессилия закона принять ее общую форму: иронию и юмор². Ирония противостоит закону, слясь заглянуть за его подкладку, исчерпав его основания; юмор — проследив до невозможного конца и исчерпав его следствия.

Заметим, что и внимание Ж. Делеза к повторению отнюдь не случайно, подобно тому как и внимание Ж. Деррида к метонимии и замещению — вовсе не свидетельство лингвистической экстравагантности современной философии. «Повторение» — отнюдь не первое попавшееся понятие, оказавшееся способным составить пару «различию». Повторение выступает знаком-заместителем, образуя опасное соседство фигуре закона, казавшейся до сих пор (до этого соседства и этой альтернативы) «естественной» формой общности, главным образом, — в ее функции генезиса и воспроизводства единичного. Ведь и само

¹ Заметим, что и «трансцендентальным» такое означаемое является не всякий раз, но лишь тогда, когда предполагает полноту своего смысла «предустановленной», предшествующей процессу означивания, т.е. уже присутствующей, хранимой *некоторое время* самими вещами (Богом, трансцендентальным субъектом) и именно в качестве смысла, т.е. речь опять же идет о гармонии знака и значения. Ср.: «Трансцендентальное означаемое — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики» (Мажейко М.А. Трансцендентальное означаемое // Постмодернизм. Энциклопедия. С. 846).

² См.: Делез Ж. Различие и повторение. С. 18.

«понятие» традиционно понимается как закон, задающий множество подчиненных ему элементов. Понятие всегда выступало лишь в облике закона, было его случаем, как и закон — лишь случаем понятия. Возможность такой двусторонней метонимии (говорим «закон» — подразумеваем «понятие», и наоборот) лишь подчеркивала двуединство логоса и номоса в западной традиции мышления. Совершенно иным замещением закона предстает повторение. «Повторение не есть общность», — первое, что заявляет Ж. Делез в «Различии и повторении», добавляя, — «общность — из ряда законов»¹. Повторение избегает быть законом, тем самым ставя под вопрос его привилегию целиком отвечать за воспроизводство единичного. Повторение претендует занять место самой формы закона, а не служить двойником его имени. Поэтому «повторение» и «закон» выступают в тексте Ж. Делеза метонимией не в отношении друг друга, а в отношении того места и функции, которые долгое время были закреплены за законом как его исключительные, относительно которых «закон» традиционно выступал не метонимией, но именем собственным. Появление «повторения» иронично по отношению к этой традиции. Действительно, само соседство «закона» и «повторения» составляет фигуру иронии: ведь закон может оставаться законом, лишь представляя все частные случаи. Лишая его универсальной значимости, повторение лишает его и собственной истины (быть законом), на которую он претендует. Но оспаривая универсальность закона и выступая его функциональным замещением, повторение тем самым отнюдь не принимает форму закона. Универсальное в его собственном значении не есть с необходимостью закон, его «тождество» может мыслиться иначе. Это «иначе» и, стало быть, природа этого «тождества» как раз и обеспечиваются свободой различия, вырвавшегося за границы отрицания, за предписания отрицания как некоего закона. Отрицание не вправе претендовать быть истиной различия, и свободное от его иллюзии различие способно обеспечить глубину того «тождества», каким предстает повторение.

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 13, 14.

При этом важно отметить, что Делез представляет юмор и иронию как своеобразные юмор-в-себе и иронию-в-себе, как своего рода «сами вещи», а не эмпирические акциденции «слишком человеческого». Отнюдь не человек смеется; скорее, человек является производным всех этих движений как на уровне тел (глотательных, пищеварительных и т.п.), т.е. «причин», так и на уровне «квази-причин» (бестелесных причин иронии или юмора как самой их «идеи» или «смысла»)¹. Задание фигуры сингулярности служит у Ж. Делеза деперсонализации этих движений, соответствует некоему «началу» в мышлении как субъекта, так и причины, источника движений, самой каузальности, их своеобразному прото-уровню, словно прозреваемому Ж. Делезом за всеми поспешными согласованиями.

Именно таким образом Ж. Делез, как представляется, стремится установить подлинное поле трансцендентального, «отвечающее условиям, сформулированным Сартром в его программной статье 1937 года: безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самоидентичности. Напротив, субъект всегда конституируется»². (Сам Ж.П. Сартр, согласно Ж. Делезу, в границах этих требований не удержался, отождествив это поле с полем сознания.) Можно утверждать, что, задавая поле трансцендентального, Ж. Делез стремится редуцировать именно к смыслу как некой универсальной стихии данности, форме, в которой поистине дается все, что вообще дается, т.е. не только то, что существует, но и то, что существует в возможности, и то, что существует в сфере «невозможного», т.е. «сверхбытийствует». Именно в контексте такого трансцендентализма философия — это искусство творчества концептов, т.е. генезиса смысла, и она неизбежно связана с языком, речью

¹ Ср. у Ж. Деррида: «Это движение различия [différance] не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создает субъект. Самоотношение — это не модальность опыта, характеризующая бытие, уже пребывающее самим собой (*autos*). Оно создает тождественность как самоотношение в саморазличии, оно создает тождественность как не то же самое» (Деррида Ж. Голос и феномен. С. 110).

² Делез Ж. Логика смысла. С. 139.

и стилем¹. Итак, сам смысл оказывается полем трансцендентального у Ж. Делеза². Обратимся к способу его тематизации Ж. Делезом.

Чем характеризуется трансцендентальное поле, лишенное того «первичного» синтеза, который всякий раз привносится трансцендентальной философией в формах «синтетического единства апперцепции», «Эго», «Я», или «сознания»? (Отметим здесь функциональное соответствие между этим делезовским понятием неправомерного *синтеза*, слишком поспешного для того, чтобы быть подлинно трансцендентальным, и понятием *центра*, останавливающего или сдерживающего игру структуры у Ж. Деррида: и «синтез», и «центр» имеют функцию *дополнительного контроля* и природу «нереального» фантома, навязчивой *прибавки* к «самому» вещей.) Итак, какова стихия самого смысла?

Следуя Ж. Делезу, в первую очередь необходимо отметить, что смысл, всякий раз имея место именно в предложении («смысла не существует вне предложения»³), никогда в нем не *присутствует*. Смысл — это вовсе не то, что «выражается» в целом предложении, не то, что им утверждается или отрицается. Смысл имеет лишь какое-то общее и незаинтересованное, «бесстрастное» отношение к «выражаемому» предложением: «Смысл осуществляет приостановку как утверждения, так и отрицания»⁴.

Смысл несводим к измерениям денотации, манифестации и сигнификации в предложении⁵. Под *денотацией* Ж. Делез понимает указание на объект. Таким образом, смысл не может

¹ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998.

² Ср.: «Область трансцендентального, по Делезу, — это, в первую очередь, сфера порождающая, генерирующая смыслы» (Чичнева Е. Жиль Делез и культура постмодерна // Здравый смысл. 1998. № 8. С. 70), а также: «Трансцендентальное поле, или метафизическая поверхность, это и есть, по Делезу, сфера смысла» (Маркова Л.А. Нетождественное мысли бытие в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) // Вопросы философии. М., 2001. № 6. С. 169).

³ Делез Ж. Логика смысла. С. 42.

⁴ Там же. С. 53.

⁵ См. серию 3 «Предложение» «Логики смысла»: Делез Ж. Логика смысла. С. 29–43.

быть редуцирован к корреляции, возникающей между высказыванием и реальным положением вещей, корреляции, лежащей в основе классического определения истинности/ложности предложений. Не только ложное высказывание не является бессмысленным, но таковым не всегда можно считать и беспредметное высказывание, денотирующее к некоему «невозможному» объекту. Это демонстрируется Ж. Делезом на примере языка кэрроловских произведений, с легкостью вводящим в границы смысла невозможные объекты. *Манифестацией* Ж. Делез называет отношение, которое предложение на уровне своей формы поддерживает с субъектом высказывания. Действительно, это отношение всегда определенным образом «участвует» в оформлении значения самого высказывания, однако, на что указывает Делез, это участие не является *задающим* смысл; напротив, оно само разворачивается уже внутри имеющегося смысла. Предложение не становится бессмысленным, даже когда нарушается или утрачивается его связь с субъектом речи. Наконец, третье измерение, измерение *сигнификации*, обеспечивает предложению связь с другими предложениями в общем пространстве *логически возможного*. Но если бы смысл был соразмерен сфере возможного и сводился, таким образом, к измерению сигнификации, противоречивое высказывание было бы бессмыслицей. Как мы знаем, это одно из затруднений гуссерлевской теории значения, редуцирующей логику смысла (или значимого вообще, интеллигибельного) к логике как таковой¹. Вспомним сомнение Ж. Деррида в том, что «ошибочность и абсурдность противоречия делают речь неинтеллигибельной»².

Таким образом, не оказываясь целиком захваченным ни одним из этих трех измерений предложения, смысл не может быть редуцирован ни к сфере действительного (присутствуя как некое реальное «положение дел»), ни к сфере возможного (сводясь к синтаксису логики). Не обладая ни действительным, ни возможным существованием, смысл, по Делезу, «сверх-бы-

¹ Ж. Делез противопоставляет «логику смысла и события» «логике предикатов и истины» (см.: Делез Ж. *Логика и смысл*. С. 156.)

² *Деррида Ж. Голос и феномен*. С. 17–18.

тиен»¹. Эта его «сверх-бытийность» предопределяет и априорный характер смысла: он всегда-уже «есть» в предложении, участвуя в его значении на всех трех уровнях.

Но вполне ли соответствует это делезовское понятие «сверх-бытия» и его характер *неприсутствия* тому представлению о «полноте присутствия», которое фигурирует в рамках дерридеанской деконструкции?

Ж. Делез характеризует смысл множеством способов, через соотнесение с самыми различными понятиями. Сама структура его книги «Логика смысла» отвечает задаче построения или выявления определенного пространства — «трансцендентального поля», — которое обнаруживает себя в структуре пересекающихся линий-«серий». Каждая серия имеет свою внутреннюю логику, или «идею», которая задает ее траекторию и предопределяет точки ее пересечения с другими сериями. Да и сама серия прослеживается лишь благодаря этим точкам пересечения. Поэтому никогда невозможно проследить единственную серию; их должно быть, по меньшей мере, две — означающая и означаемая, согласно тому случайному статусу, который одна принимает в отношении другой для осуществления своеобразного резонанса смысла. Именно смысл выступает своего рода первоначальной причиной (т.е. «квази-причиной», — ни формальной, ни материальной), необходимым условием любого пересечения. Поэтому все это пространство, или эта искривленная поверхность, является именно поверхностью смысла, поверхностью его событий², или собственно трансцендентальным полем. В онтологической экспликации это означает — «мир

¹ Ср.: «Если мы различаем два рода бытия — бытие реального как материи денотаций и бытие возможного как форму значений, — то мы должны добавить еще и сверх-бытие, определяющее минимум общего в реальном, возможном и не возможном. Ибо принцип противоречия приложим к возможному и реальному, но не к невозможному: невозможные сущности — это «сверх-существующее», сведенное к минимуму и упорно утверждающее себя в предложении» (Делез Ж. Логика смысла. С. 58).

² Ср.: «Смысл и есть «событие», при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. Так что мы не будем теперь спрашивать, в чем смысл события: событие и есть смысл как таковой» (Делез Ж. Логика смысла. С. 42).

основан на условии, что серии сходятся»¹, т.е. оказываются в поле, где возможны их пересечения.

Разумеется, все это описание, как и сама структура книги, подчинено действию геометрической *метафоры*. Смысл, таким образом, оказывается объектом иносказания, но никогда не прямого и собственного выражения. Этот его «ускользающий» характер описывается самим Ж. Делезом в серии, посвященной парадоксам, необходимо преследующим всякое *выражение* смысла, т.е. подстерегающим всякую попытку сделать смысл *присутствующим* в дерридеанском значении этого слова.

Мы проследуем по линиям лишь двух серий, характеризующим сферу смысла через понятия, соответственно, *парадокса* и *нонсенса*. Итак, Ж. Делез воспроизводит ряд парадоксов, характеризующих природу смысла. Таковы: 1) парадокс регресса, или неопределенного размножения; 2) парадокс стерильного раздвоения, или сухого повторения; 3) парадокс нейтральности и 4) парадокс абсурда, или невозможных объектов.

Всякий из этих парадоксов, как и всякий парадокс вообще, сохраняет характер «затруднения» лишь для «здорового смысла», предполагающего движение от большей дифференцированности к меньшей². Парадокс, по описанию Ж. Делеза, позволяет двигаться в двух направлениях сразу, без надежды выбрать «правильное»: внутри парадокса его попросту нет. Парадокс принадлежит к роду логических затруднений, апорий и предполагает равно безуспешное движение мысли в двух невозможных направлениях, дополняющих одно другое на правах строгой альтернативы. Невозможность одной из перспектив обрекает мысль следовать по линии второй, столь же невозможной. А поскольку третьего не дано, мысль оказывается стесненной этой двойной безысходностью, на которую она обречена задаваемыми условиями движения. Если представить в духе Гегеля, что движением мысли ру-

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 153. И далее: «Такое схождение определяет их «совозможность» как правило мирового синтеза. Там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым» (Там же. С. 155).

² См.: Делез Ж. Логика смысла. С. 108.

ководит само содержание понятия, раскрываемое этим движением, что движение и есть самораскрытие некоторого содержания, то парадоксальным назовут такое содержание, которое лишено перспективы своего раскрытия. Понятие, очевидно обладающее некоторым значением, странным (парадоксальным) образом не в состоянии обратиться в законченный акт мысли. Но стихия парадокса отнюдь не оказывается неким «затруднением» для логики смысла или самого смысла, она поражает лишь логику предикатов. Суть каждого из перечисленных парадоксов сводится к констатации своеобразного «противоречия»: смысл имеет место и одновременно его каким-то образом «нет».

Проблема, обозначенная в четвертом из перечисленных парадоксов, мы уже касались: речь идет о парадоксальном «существовании» объектов «без места», или абсурдных объектов, о наделенности смыслом даже того, что лишено бытия. В частности, этот парадокс заставляет Ж. Делеза констатировать «сверх-бытийность» смысла. На этот же онтологический статус смысла указывает и *парадокс нейтральности*: смысл «бесстрастен», нейтрален в отношении утверждаемого или отрицаемого в предложении. «Предложения «Бог есть» и «Бога нет» должны иметь один и тот же смысл благодаря автономии последнего по отношению к существованию денотата»¹. Это же «безразличие» смысла в отношении реального, равно как и «возможного», денотата имеет преломление и в уже упомянутом парадоксе абсурдных объектов.

Парадокс стерильного раздвоения столь же тесно оказывается связанным с гуссерлевской проблематикой, анализируемой Ж. Деррида в «Голосе и феномене», как и проблема «невозможных объектов». Парадокс раздвоения смысла состоит в том, что смысл одновременно мыслится и заключенным в предложении и независимым от него, не сводимым к тому, что в нем «выражается», к его утверждению или отрицанию. «Смысл — это всего лишь мимолетный двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 55.

без свечи»¹. В самом деле, где бы еще мог улыбаться смысл, если не в выражающем его предложении? Однако именно здесь он улыбается не в полную силу своей улыбки: здесь он не *присутствует*. Э. Гуссерля эта проблема несводимости смысла к его «двойнику», предложению, приводит к постулированию несводимого к выражению уровня ноэматического содержания. «Нейтральность» ноэмы при этом вполне соответствует духу логики смысла Ж. Делеза. Однако, как мы знаем, Гуссерль не ограничивается ни таким «сверхбытийным» существованием ноэмы, ни ее неполной представленностью в «выражении» и все-таки заставляет ее *присутствовать* в какое-то мгновение (*Augenblick*) ее интуиции, или ее «полного» переживания в «живом настоящем». Мы помним, что к постулированию этой возможности Э. Гуссерля толкает неосуществимость полного присутствия смысла в предложении, неосуществимость *абсолютного выражения*, (того самого, на которое продолжает смутно «надеяться» М. Хайдеггер). Ж. Деррида описывает эту проблему, прибегая к гуссерлевским понятиям «указания» и «выражения». Он показывает неосуществимость выражения в его гуссерлевском понимании — как полного и абсолютного представительства, — и считает более корректным производить редукцию выражения к указанию, а не противоположную, на которой настаивает Э. Гуссерль. Ж. Делез *эту же* проблему фиксирует при помощи *парадокса бесконечного регресса*: «Говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но, с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается»². Речь идет о невозможности *присутствия* смысла в предложении в том самом значении «присутствия», который всякий раз подразумевается деконструкцией Ж. Деррида.

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 54.

² Там же. С. 49.

Как видим, все основные положения делезовской онтологии перекликаются с мотивами деконструкции Ж. Деррида, лишь разворачиваются, как кажется, по линии несколько иной логики. Ж. Деррида исходит из внутренней и свободной «игры мира», стихии смысла, подвергающегося метафизическому вторжению и сдерживанию. Внутри этой стихии правит различие (*differance*), задающее генезис малейших оттенков значения, а задачей философии в облике деконструкции является выявление сдерживающих его продуктивность произвольных вмешательств. Подобно этому и Делез стремится исследовать всякую согласованность на предмет ее изначальности. Он исходит из существования лишь минимальной степени связи — простой передачи сущности внутри тождества, некоей «длительности» сущности. Чтобы объяснить разнообразие, необходимо различие также мыслить изнутри его смысла, или его идеи, где оно неизменно оказывается онтологически приоритетным по отношению ко всякому тождеству. Именно в соответствии с этим его смыслом необходимо, чтобы оно было априорным и не сдерживаемым никаким посторонним — более изначальным — тождеством. Наконец, Ж. Делезу представляется правомерным проследживать любые последовательности, лишь не отрываясь от их продолжительности, от их внутренней каузальности. Иначе говоря, Ж. Делез, как и Ж. Деррида, стремится устанавливать связности лишь там, где этого требует «само» вещей.

В дополнение этих «сходств» укажем и на то, что в обоих случаях сама сфера имманентного «опыта», или, по Ж. Делезу, трансцендентальное поле, ограничивается извне лишь сферой абсолютно неинтелигибельного, или *нонсенса*, а не сферой нелогичного в традиционном понимании логики. В понимании Ж. Делеза нонсенс никак не связан с абсурдом или противоречием. Нонсенс не появляется сразу за границами логически возможного: в сфере невозможного продолжает господствовать смысл. И между нонсенсом и смыслом не возникает отношения взаимоисключения, как между истинной и ложью. Нонсенс не «исключается» смыслом, поскольку нонсенса в известном смысле *нет*. Природа нонсенса отме-

чена его нехваткой, тогда как природа смысла — его избытком и упорством: «С точки зрения структуры смысла всегда слишком много: это избыток, производимый и вновь производимый нонсенсом как недостатком самого себя»¹. На языке описания структур нонсенс будет назван «пустой клеткой», «местом без пассажира», «нулевой фонемой, не имеющей фонетически определенной значимости», элементом структуры, создающим эффект нехватки и генерирующим смысл. У Жака Деррида смысл имеет столь же динамическое происхождение. А этот генезис и Деррида и Делезом мыслится в горизонте «свободной игры», или «идеальной игры», как ее именует Ж. Делез, — игры без правил и выигрыша², «радостного утверждения игры мира»³ у Ж. Деррида.

Однако действительным и значимым, а не кажущимся или случайным различием между этими версиями постструктуралистской имманентной критики опыта представляется то отношение к языку, которое в каждой из них принято. В самом деле, Ж. Деррида, вслед за М. Хайдеггером принципиально отказывается от гуссерлевской борьбы с эквивокациями и практикует нечто противоположное ей: диссеминация вводит в норму и поощряет полисемию означающих. И в то же время тексты Ж. Делеза строятся на эксплуатации устойчивой терминологии и видимом безразличии к возможной полисемии знаков. Но при этом Ж. Делез, как кажется, не ослеплен иллюзией *выражения* смысла в термине и, по-видимому, сознательно движется в русле логики той или иной метафоры. Поэтому его речь всегда является иносказанием, притчей или анекдотом. Он уверен, что «оставаясь внутри цикла предложения, смысла можно вывести только косвенно»⁴. Текст Ж. Делеза — пространство, где выражение поистине редуцировано к указанию. Тогда как Ж. Деррида сохраняет настроенность на выражение и как

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 103.

² См.: Там же. С. 87–96.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 368.

⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 170.

можно более прямое обхождение со смыслом. Всякий знак в делезовском тексте остается случайным в отношении того смысла, к которому он отсылает. Здесь нет плотного сплетения контекстов, сдерживающих флуктуацию значения, тех самых контекстов, навязчивые притязания которых контролировать однозначность смысла снимаются лишь действием деструкции или деконструкции; здесь царит разреженная атмосфера случайных означающих, наделяемых значением лишь благодаря пересечению серий. Для Ж. Делеза философская традиция — не история господства контекста, как для М. Хайдеггера или Ж. Деррида, но история господства представления, стремящегося подчинить смысл¹, редуцировав его «сверх-бытийность» к своему наличию.

Парадоксальным образом оба эти способа обхождения с языком исходят из признания одного и того же положения: смысл обретается только на поверхности языка, и здесь он никогда не присутствует, не является попросту языком.

С учетом различия этих способов можно предположить, что общую им истину искушают две формы ее падения в «реальную» философскую речь. Ж. Деррида ловит отголоски смысла вблизи означающего, в игре метафор и метонимий; он следует данности смысла в его конкретном, в его предельно возможном *воплощении*. Деррида искушает иллюзия знания предельно «реальных» форм. Но не является ли это одновременно извращенной и невинной формой «хайдеггеровской надежды», скромным и неодолимым желанием предоставить слово самому означающему, ждать от мира его слов?

Делез устремлен в противоположном направлении: он словно бы нейтрализует все «телесное» (реальное, возможное), захватывающее «нейтральность» и «бесстрастность» смысла. Относя эту «телесность» на счет представления и строя языка, он пытается держаться в знаке его «сверх-бытия», его «идеи» и

¹ Ср.: «Но хотя смысл никогда не бывает объектом возможного представления, он тем не менее присутствует в нем, придавая специфику той связи, которую представление поддерживает со своим объектом» (Делез Ж. Логика смысла. С. 194).

ее «невозможности». Но не уходит ли Делез с поверхности языка к *связности* какой-то иной поверхности?

Близость к «самим вещам» — это, стало быть, описание «реального» или описание «возможного», различаемого или сверх-бытийного? На правах строгих следствий оба этих искушения стремятся завладеть обликом постструктуралистской истины. Равная возможность (и историко-философская действительность!) этих следствий, выводимых из прозорливости постмодернистской онтологии, принимает характер апории, оба решения которой представляются волюнтаристскими. С вторжением этого произвольного *выбора* мы, по-видимому, достигаем *предела* постструктурализма в его роли трансцендентального проекта, исходящего из следования «самому» вещей.

На основании предпринятого анализа нетрудно сделать вывод об онтологической состоятельности и необходимом характере ревизий, предпринятых постмодернизмом в отношении традиционной трансцендентальной установки. «Постмодернистская чувствительность», лежавшая в основе этих пересмотров, оказалась чуткостью в отношении затруднений, имплицитно присущих позиции «классического» трансцендентализма. И именно в постструктурализме получила свое дальнейшее применение изначальная ориентация трансцендентальной философии на избежание метафизического догматизма. Кроме того, анализ ряда положений постструктуралистской онтологии позволяет более отчетливо представить характер эволюции трансцендентальной философии.

Трансформация трансцендентализма имеет внутреннюю логику, имплицитно предопределяющую его динамику к ужесточению условий принятия очевидного, сообщению им большей строгости. И эта же динамика обуславливает смещение онтологии в область невесомой реальности «нереальных» событий значения. С учетом постмодернистских следствий развитие трансцендентальной философии предстает последовательностью все более глубоко уводящих редукций. Точнее, напротив, — все более головокружительным подъемом из глубины на поверхность, последовательным выведением содержания вещей из глубины их собственной сущности на все более тонкую и трудно уловимую поверхность их «данности». Это уже не кантианская поверхность чувственности, рассудка и разума, способных «отразить» сущность вещей, задав им релевантные познавательным способностям формы присутствия в мире эмпирического субъекта. И это не поверхность феноменологиче-

ски очищенного сознания, где вещь, становясь актом, обретает права гражданства в мире культурных форм или рассеянной человеческой субъективности, уже не столь однозначно локализуемой в единичном эмпирическом субъекте. Это либо поверхность текста и его вечного самопорождения в двуединой операции чтения/письма, текста без начала, центра и «собственного» содержания, тотального текста/письма, не имеющего ничего внешнего ему. Либо это поверхность плана имманенции, где вещи рождаются и умирают, где они предстают всполохами смысла на границе с его нехваткой, хаосмосом ускользающих следов-серий, хвостами неуловимых комет на небосклоне присутствия. Но и в том, и в другом случае «самим вещам» отказано в иной реальности, кроме реальности значения и его идеальных событий; уже не существует реальности их глубины, собственного смысла и однозначного присутствия. Поэтому-то в границах трансцендентальной позиции становится возможным говорить не об условиях репрезентации реальности, но об условиях ее порождения.

Может быть, все сказанное в книге не имеет прямого и строгого отношения к постмодернизму как *историко-философскому явлению*. Но наше исследование и было посвящено не столько описанию его «реальных» связей, сколько установлению поля самой его *возможности* (в том понимании специфически онтологической возможности, которая для логики, согласно Ж. Делезу, уже находится в сфере «невозможного»). Вопрос о том, есть ли эта возможность *историческая* (какой она мыслится М. Хайдеггером и, быть может, все еще Ж. Деррида) или *логическая* и статичная (какой она представляется Ж. Делезу) — не является проблемой «классической» истории философии.

Вопрос о «логической» или «исторической» возможности онтологического мышления и самой «первой философии» — это, скорее, вопрос онтологии, принимающей форму герменевтики истории метафизики. Действительно, по словам Ж. Деррида, «беспокоиться об основополагающих для всей истории философии понятиях, их рас-страивать — отнюдь не работа филолога или классического историка философии. Как бы там ни

казалось, это, безусловно, самый смелый подступ к тому, чтобы сделать шаг вне философии. Выход «вне философии» намного труднее для мысли, нежели обычно представляется тем, кто полагает, будто давным-давно в этом с наскоку преуспел, тогда как сами они обычно погружены в метафизику всем своим ходом того дискурса, который якобы от нее освободили»¹.

Именно в рамках онтологии может быть поставлен тот вопрос, который, как представляется, ускользает от решения в границах постструктуралистской критики, но вместе с тем только здесь впервые и обретает свои ясные очертания. Благодаря проведенному анализу, мы можем указать на него как на проблему, оказавшуюся «невозможной» для самой постмодернистской позиции, «извне» ограничивая поле ее внутренней возможности. Итогом нашей работы и выступает возможность экспликации этого постмодернистского затруднения.

Вопрос формулируется так: принимает ли абсолютный горизонт облик исторического априори (в форме ли эпохи забвения бытия или эпохи логофоцентризма) или событие никогда не принимает исторической размерности, характера свершения, оставаясь лишь эффектом поверхности и оставляя в качестве абсолютного горизонта статичный горизонт смысла, в границах которого «уклонение» и «ошибка» прежней философии никогда не принимают *закономерного* характера? Какое из этих априори адекватнее отвечает «принципу принципов»?

Решить этот вопрос в рамках постструктурализма — значило бы произвольно *выбрать* между деконструкцией метафизики Ж. Деррида и «трансцендентальным эмпиризмом» Ж. Делеза, который также зачастую принимает форму историко-философского исследования. Этот выбор не регулируется «принципом принципов», даже при той широте истолкования опыта, которой мы обладаем благодаря постмодернистской ревизии. Наш выбор будет необходимо производиться за пределами и этой — широкой — «нормы» опыта. Это вторжение предпочтения, которое не управляется никаким имма-

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 358.

нентным принципом. Ж. Деррида *выбирает* «деконструкцию», Ж. Делез — «трансцендентальный эмпиризм».

Еще раз обозначим ставки. Выбирать предстоит между «реальным» и «возможным». При этом «реальность» не вполне реальна, поскольку не обладает присутствием, а «возможность» отнюдь не возможна, поскольку не дает места даже и возможности присутствия. Речь идет о выборе между ориентацией на «факт» не-присутствия и ориентацией на его «норму», о выборе между его фактографией и его логикой. При этом Ж. Делез и Ж. Деррида, кажется, готовы поменяться позициями, но этого не происходит.

Действительно, кажется, что «эмпиризм» более свойствен практике деконструкции, устремленной вслед за «конкретным» знака, значения, его рассеивания, его игры и, наконец, — всегда «конкретным» вторжением, нарушающим эту игру. Но, тем самым, не ищет ли деконструкция некоего *представления*, пусть лишь отголоска, а не голоса, лишь тени присутствия, той, которая функционально займет его место и станет за него представлять?

Напротив, ход делезовского анализа не соблазняется этой перспективой прямого представительства: знаки лишь условно, юмористически, представляют за тот возможный смысл, который их делает знаками, они отсылают к нему лишь косвенно, демонстрацией возможных пересечений знаков-серий, с апелляцией к той очевидности, что невозможное не бывает «действительным»: не бывает «событий» там, где серии расходятся. Философия Ж. Делеза — это картография сходящихся серий, *не имеющая иной связности*, кроме логики схождения, или логики возможного. По отношению к этой логике *история* «реальных» означающих и их контекстов, в определенном порядке заполняющих это «статичное» поле возможного, предстает для Ж. Делеза *дополнительной* последовательностью, случайной и лишенной своей собственной логики в сфере «сверх-бытия». В саду расходящихся тропок нет логики выбора маршрута.

Но действительно ли ее нет, и, стало быть, нет ее предписаний? Действительно ли «конкретное» уровня истории, «кон-

кретное» наших обстоятельств обладает столь пренебрежимо малым «весом», «сопротивлением», «упорством»? Действительно ли мы свободны от исторических априори, от последовательности их смены и ее логики, что всегда находимся в *любых* условиях и можем себе позволить мыслить и говорить все, что только *возможно*? Едва ли Ж. Делез был настолько оптимистичен.

Вопрос наличия исторического априори, проблема самой стихии исторического — это традиционное затруднение всякой трансцендентальной философии остается предметом выбора и в постструктуралистской онтологии. Именно потому сегодня и поднимаются проблемы стиля и внутреннего времени мышления, что вопрос об отношении языка и мысли, речи и мысли остается нерешенным, а стратегия обхождения с языком до сих пор не управляется никаким трансцендентальным принципом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М.: AdMarginem, 2000. С. 7–107.
2. Автономова Н.С. Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. 1972. № 10. С. 142–150.
3. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. 1978. № 2. С. 145–152.
4. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука, 1977. 271 с.
5. Автономова Н.С. Язык и эпистемология в концепции Жака Деррида // Критический анализ методов исследования в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1986.
6. Азбука Жюль Делеза: Учебник для начинающих; подгот. Клер Парне / Пер. и вступ. ст. А.В. Дьякова. М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004. 83 с.
7. Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 344 с.
8. Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 3–14.
9. Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345–375.
10. Борисов Е.В. Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997. 28 с.
11. Бубенцова К. Философия как практика создания концептов // Логос. М., 1999. Вып. 3. С. 235–236.
12. Булавка Л.А., Бузгалин А.В. Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодерна // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 119–131.
13. Бутенко И.А. Постмодернизм как реальность, данная нам в ощущениях // Социологические исследования. 2000. № 4. С. 3–11.

14. Вейз Дж. Э. мл. Времена постмодерна: христианский взгляд на современную мысль и культуру. М.: Фонд «Лютеранское Наследие», 2002. 239 с.
15. *Визгин В.П.* Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. 1993. №4. С. 47–48.
16. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 116–135.
17. *Гайденко П.П.* Проблема времени в онтологии Хайдеггера // Вопросы философии. 1965. № 12. С. 109–120.
18. *Галушко Т.* Актуальность основных понятий постструктурализма и деконструивизма для лингвистики текста // Вестн. Амур. гос. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. Благовещенск, 2001. Вып. 12. С. 56–58.
19. *Гараджа А.В.* Деконструкция — дерридаизм — в действии // Искусство. 1989. № 10. С. 40–41.
20. *Гараджа А.В.* Критика метафизики в неоструктурализме: (По работам Ж. Дерриды 80-х гг.). М.: ИНИОН, 1989. 50 с.
21. *Гараджа А.В.* Панорама мировой философской мысли (Предисловие) // Философские науки. 1991. № 2. С. 116–118.
22. *Гароди Р.* Структурализм и «смерть человека» // Философия и общество. 1998. № 2. С. 244–262.
23. *Гидденс Э.* Последствия модерна // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: Academia, 1999. 631 с.
24. *Гиренко Ф.И.* Симуляция и символ: вокруг Ж. Делеза // Социо-Логос '97. М.: Ин-т экспериментальной социологии РАН, 1996. С. 215–234.
25. *Грицанов А.А.* Делез // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. С. 198–203.
26. *Грицанов А.А.* Трансцендентальный эмпиризм / Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. С. 847–848.
27. *Гройс Б.* Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 28–35.
28. *Гронден Ж.* Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. С. 45–54.
29. *Гурко Е.* Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Differance*. Томск: Водолей, 1999. 158 с.
30. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. Т. 1. 336 с.

31. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. 316 с.
32. Готов Е. В. Разброд и шатание: (Методологические перспективы шизоанализа) // Вопросы философии и истории философии (Екатеринбург). 1999. С. 132–141.
33. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
34. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. 351 с.
35. Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 13–326.
36. Делез Ж. Один неведомый предшественник Хайдеггера: Альфред Жарри // Делез Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 125–136.
37. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
38. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. 1993. №4. С. 48–53.
39. Деррида Ж. «Генезис и структура» и феноменология // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 197–216.
40. Деррида Ж. Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 43–82.
41. Деррида Ж. Введение // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М.: AdMarginem, 1996. С. 9–209.
42. Деррида Ж. Голос и феномен // Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 9–137.
43. Деррида Ж. Дальше мне предстоит идти одному // Алфавит Жюль Делеза. Беседа с Клер Парне. 1988–1989. Минск: 2001. С. 79–81.
44. Деррида Ж. Насилие и метафизика (эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 99–196.
45. Деррида Ж. О грамматологии. М.: AdMarginem, 2000. 511 с.
46. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.
47. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
48. Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 377–402.

49. *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 352–368.
50. *Деррида Ж.* Форма и значение // Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 138–167.
51. *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 118–142; № 3. С. 114–129.
52. *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 192 с.
53. *Джиоев О.И.* Мартин Хайдеггер и новая онтология // Философия, культура, человек. Тбилиси, 1988. С. 82–93.
54. *Дианова В.М.* Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб.: Петрополис, 1999. 238 с.
55. *Дронов А.В.* Вопрос о «перспективах философии в XXI веке»: попытка герменевтики // Античный мир и мы. Вып. 7. Саратов: Изд-во Гос УНЦ «Колледж», 2001. С. 53–57.
56. *Дронов А.В.* К логике самообоснования современных форм онтологии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 2. М., 2005. С. 77–78.
57. *Дронов А.В.* Концепт и тема различия в работах Ж. Деррида и Ж. Делеза // Античный мир и мы. Вып. 8. Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 2002. С. 46–52.
58. *Дронов А.В.* Проблематика смысла в контексте постструктуралистской критики фигуры присутствия // Античный мир и мы. Вып. 9. Саратов Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 2003. С. 105–111.
59. *Дронов А.В.* Тема «собственного» в текстах М. Хайдеггера и Ж. Деррида // Человек – Культура – Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. Т. 1. М.: Современные тетради, 2002. С. 13–14.
60. *Дьяков А.В.* Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. Москва, 2005. 600 с.
61. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 256 с.
62. *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 256 с.
63. *Инглхарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис: Политические исследования. 1997. № 4. С. 6–32.

64. *Калиниченко В.В.* Приключения трансцендентальной субъективности // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. С. 51–69.
65. *Камминг Р.Д.* Феноменология и деконструкция // Контексты современности: Хрестоматия. Казань, 1998. Ч. 2. С. 139–143.
66. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
67. *Карцев И.Е.* Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имажинация. М.: ОГНИ ТД, 2005. 232 с.
68. *Квиткин С.* Общая семиотическая теория У. Эко // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб., 1996. С. 40–41.
69. *Клименкова Т.А.* К анализу воззрений структурализма на роль языка в социокультурной реальности // Человек и культура: критический анализ буржуазных концепций. М.: Изд-во АН СССР, 1984. С. 112–128.
70. *Клименкова Т.А.* К анализу методологических особенностей некоторых структуралистских представлений // Методологические проблемы исследования и критики современной буржуазной философии. М., 1985. Ч. 2. С. 1–4.
71. *Клименкова Т.А.* Проблема языка в современной феноменологии: Критический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1982. 20 с.
72. *Козловски П.* Культура постмодерна. М.: Республика, 1997. 240с.
73. *Козловски П.* Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма // Историко-философский ежегодник. (1997). М., 1999. С. 338–356.
74. *Колесников А.С.* Постмодерн или трансфилософия: современная зарубежная философия в конце XX века и производство субъективности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 1997. Вып. 3. С. 26–32.
75. *Конев В.А.* Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза. Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2001. 140 с.
76. *Косыхин В.Г.* Онтологическая проблематика в свете деконструкции. Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 1999. 20 с.
77. *Косыхин В.Г.* Понимание бытия как проблема современной философии: Дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 1999.
78. *Кралечкин Д.Ю.* Трансцендентальное оформление критики присутствия в современной онтологии // Человек — Культура — Общество. Актуальные проблемы философских, политологических

и религиозно-философских исследований. М.: Современные тетради, 2002. Т. 1. С. 239–240.

79. *Круглов А.И.* Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 158–174.

80. *Круглов А.И.* Понятие трансцендентального у И. Канта: предыстория вопроса и проблемы интерпретации // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 151–171.

81. *Кузнецов В.Н.* Историко-философский балаган «постмодернизма». («Театр масок» Жюль Делеза) // Философия и общество. 2000. № 4. С. 114–134.

82. *Кузнецова Т.Г.* Язык в постмодернистском тексте // Духовная сфера деятельности человека. Саратов, 2001. Вып. 5. С. 4–14.

83. *Кукарцева М.А., Коломец Е.Н.* Некоторые идеи постструктурализма и деконструктивизма в философско-историческом знании США // Философия и общество. 1999. № 1. С. 116–138.

84. *Куклина В.А.* Постмодернизм как парадигма западной культуры конца XX — начала XXI века // Российская культура глазами молодых ученых. СПб., 1999. Вып. 8. С. 98–107.

85. *Кулис Р.* Проблема историзма в философии М. Хайдеггера и феноменология Э. Гуссерля // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1981. 230 с.

86. *Кулэ М.Х.* Феноменология и герменевтика: сходство и различие методов // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1981. 230 с.

87. *Курбановский А.А.* Делез, Россия, симулякры: Пунктир интертекстуального прочтения «Логика смысла» Ж. Делеза // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб., 1996. С. 31–34.

88. *Куренной В.А.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. С. 6–44.

89. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

90. *Лиотар Ж.-Ф.* Феноменология. СПб.: Алетейя, 2001. 160 с.

91. *Лиотар Ж.-Ф.* Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аксиома, 2001. 187 с.

92. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 210–224

93. *Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 299–526.

94. *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. С. 194–216.
95. *Маньковская Н.Б.* Лидер «Парижской школы» // Философские науки. 1998. № 2. С. 89–92.
96. *Маньковская Н.Б.* Симулакр в искусстве и эстетике // Философские науки. М., 1998. № 3–4. С. 63–75.
97. *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.
98. *Маркова Л.А.* Нетождественное мысли бытие в философской логике (В.С. Библер и Ж. Делез) // Вопросы философии. 2001. № 6. С. 159–175.
99. *Маркова Л.А.* Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке и религии. М.: Канон +, 2004. 384 с.
100. *Маркова Л.А.* Философия хаоса: Ж. Делез и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 147–159.
101. *Маркова Л.А.* Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 109–127.
102. *Матьюс Ю.* Понимание Э. Гуссерлем проблемы бытия в изложении учения о категориальном созерцании // Социальная детерминация познания. Тарту, 1985. С. 250–253.
103. *Метлов В.И.* Постмодернизм перед судом истории // Философия и общество. 1998. № 2. С. 157–177.
104. *Митина С.М.* «Генетический структурализм» как культурологическая концепция // Вопросы философии. 1977. № 1. С. 159–164.
105. *Михайлов А.А.* Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 137–155.
106. *Михайлов И.А.* Был ли ранний Хайдеггер «феноменологом»? // Логос. 1994. № 6. с. 283–302.
107. *Мишель Д.В.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе»: Материалы лекционных курсов 1996–1998 годов. Саратов: Изд-во Поволжск. филиала Рос. учеб. центра, 1999. 140 с.
108. *Можейко М.А.* Различия философия // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. С. 647.
109. *Можейко М.А.* Трансцендентальное означаемое // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. С. 846–847.

110. *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
111. *Молчанов В.И.* Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 110–136.
112. *Молчанов В.И.* Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 81–100.
113. *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. 328 с.
114. *Молчанов В.И.* Субъективность и разум: Гуссерль, Гегель, Кант // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1998. С. 70–82.
115. *Мотрошилова Н.В.* «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуетный путь к трансцендентальному Ego) // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 137–145.
116. *Мулуд Н.* Метод структурных наук как проблемы рационального познания // Философия и общество. 1998. № 2. С. 197–220.
117. *Найман Е.* «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: (Ж. Деррида — Ж. Делез) // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 205–217.
118. *Невважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов: СГАП, 1995. 204 с.
119. *Некрасов С.Н.* От «философии различия» к «шизоанализу» // Современная структуралистская идеология: (генезис политологических концепций). М., 1984. С. 87–104.
120. *Некрасов С.Н.* Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма // Философские науки. 1989. № 2. С. 55–63.
121. *Никифоров О.В.* Хайдеггер на повороте: Основные понятия метафизики (1929–1930) // Логос. 1996. № 8. С. 78–91.
122. *Парэн Ш.* Структурализм и история // Философия и общество. 1998. № 2. С. 221–243.
123. *Патент Г.И.* К критике иррационализма «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера. Челябинск, 1973. 251 с.
124. *Пигалев А.Н.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле «преодоления метафизики» // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 152–168.
125. *Погоняйло А.Г.* Монадология и номадология // Метафизические исследования. СПб., 2000. Вып. 14. С. 127–133.

126. *Подорога В.А.* «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 34–49.
127. *Подорога В.А.* Власть и культура (проблематика власти в политической философии современной Франции) // Новое в современной западной культурологии. М., 1983. С. 96–135.
128. *Подорога В.А.* Выражение и смысл. М.: AdMarginem, 1995. 426 с.
129. Постмодернизм и культура (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 3–16.
130. Проблемы создания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Ин-т философии, социологии и права, 1983. 216 с.
131. *Рашковский Е.Б.* Постмодерн: культурная революция или культурная эволюция? // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 7. С. 118–124.
132. *Рокмор Т.* Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 82–92.
133. *Рорти Р.* Постмодернистский буржуазный либерализм // Логос. 1999. № 9. С. 96–104.
134. *Россман В.* Деконструкция деконструкции: метафизика присутствия в лучах звезды Давида // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 57–72.
135. *Рубене М.А.* Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 141–157.
136. *Рыклин М.К.* Делез // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 88–89.
137. *Рыклин М.К.* Новое в структуралистском искусствоведении // Современная структуралистская идеология: (генезис политологических концепций). М.: ИФАН, 1984. С. 6–36.
138. *Свирский Я.И.* Философствовать посреди // Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. С. 319–350.
139. *Семенова В.Н.* Проблема языка в философии Мартина Хайдеггера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Минск, 1999. 19 с.
140. *Серль Дж. Р.* Перевернутое слово // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 58–69.
141. *Силичев Д.А.* Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн // Философские науки. 1992. № 3. С. 103–117.

142. *Слинин Я.А.* Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. С. 5–46.
143. Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). М., 1984. 124 с.
144. *Содейка Т.* Антропология, трансцендентализм и онтология у М. Хайдеггера // «Антропологический поворот» в философии XX века. Вильнюс, 1987. С. 92–111.
145. *Соколов Б.Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та. 1996. 119 с.
146. *Соколов Б.Г.* Диалог, монолог, полилог и Деррида // Диалог в философии: традиции и современность. СПб., 1995. С. 114–120.
147. *Соколова Л.Ю.* Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996. С. 127–129.
148. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс,, 1977. 695 с.
149. *Ставцев С.Н.* Онтологическая граница феноменологии: Гуссерль и Хайдеггер // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб., 1996. С. 30–31.
150. *Ставцев С.Н.* Трансцендентальный характер фундаментальной онтологии Хайдеггера // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 6: Сознание. С. 125–136.
151. *Стрих В.Б.* Манифестация маргинального самосознания // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб., 1996. С. 52–53.
152. *Субботин М.М.* Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 36–45.
153. *Суровцев В.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикёр) // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 13–26.
154. *Табачникова С.В.* Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 396–443.
155. Теория метафоры: Сборник. М.: Прогресс, 1990. 512 с.
156. *Тетюев Л.И.* Трансцендентальная философия. Современный проект. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2001. 292 с.

157. *Тетюев Л.И., Кузнецова Т.Г.* Язык, смысл и его деконструкция в современной французской философии // Философия, культура и современность. Саратов: Изд-во Саратов ун-та, 2002. С. 109–120.
158. *Трофимова Р.П.* Французский структурализм сегодня // Вопросы философии. 1981. № 7. С. 144–151.
159. *Тульчинский Г.Н.* Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 35–53.
160. *Филиппов Л.И.* Грамматология Жака Деррида // Вопросы философии. 1978. № 1. с. 157–164.
161. Философия без основания. Беседа с Ричардом Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132–154.
162. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. 249 с.
163. *Фрейберга Э.Г.* «Письмо» и онтология в воззрениях Ж. Деррида // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 268–281. 333 с.
164. *Фрейберга Э.Г.* Понятие «письма» в воззрениях Ж. Деррида // Республиканская научно-теоретическая конференция молодых ученых и специалистов по общественным наукам, посвященная XXVII съезду КПСС и XXIV съезду Компартии Латвии. Рига, 1985. С. 97–99.
165. *Фуко М.* *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. - Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 441–473.
166. *Фуко М.* Археология знания. СПб.: Университетская академия, 2004. 416 с.
167. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.
168. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 43–53.
169. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
170. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
171. *Фурс В.Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: Экономпресс, 2000. 221 с.
172. *Хаберманс Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.
173. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. 452 с.
174. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

175. *Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 1999. 292 с.
176. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
177. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
178. *Херрман Ф.-В. фон.* Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи» // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 11–27.
179. *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 28–73.
180. *Хюбшер А.* Мартин Хайдеггер // Хюбшер А. Мыслители нашего времени / Справочник по философии Запада XX века. М.: Изд-во ЦТР МГП ВОС, 1994. С. 203–208.
181. *Чернякевич Л.В.* Постмодернизм и Фуко // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб., 1996. С. 28–29.
182. *Черняков А.Г.* В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 6: Сознание. С. 11–38.
183. *Чичнева Е.А.* Феноменология как монадология в контексте проблемы интерсубъективности // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999. С. 308–320.
184. *Чучин-Русов А.Е.* Новый культурный ландшафт: постмодерн или неоархаика? // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 24–41.
185. *Шандыбин С.А.* Постмодернистская методология и вопрос о политической ангажированности социального исследования (на примере этнологии) // Философия и общество. 1998. № 2. С. 178–198.
186. *Шуман А.Н.* Трансцендентальная философия. Минск: Экономпресс, 2002. 416 с.
187. *Эко У.* Отсутствующая структура. СПб.: Петрополис, 1998. 432 с.
188. *Balke F.* Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und Philosophie // Philosophische Rundschau. Band 45. (1998) Heft 1. (Mohr Siebeck). 1998. S. 1–27.
189. *Brusina R.Ch.* Gegensätzlicher Einfluß — Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in die Entwicklung der Phänomenologie // Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung (vom 24–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg).

Band 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 142–160.

190. *Callinicos A.* Against postmodernism. A marxist critique. New York: St. Martin Press, 1990.

191. *Docker J.* Postmodernism and Popular Culture. A Cultural History. Cambridge: University Press, 1994.

192. *Ehrhardt W. E.* Das «Nach» der Phänomenologie. Heidegger und neue Formen der Phänomenologie // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 17–20.

193. *Engelmann P.* Dekonstruktion als Wissenschaftskritik: Heidegger und Derrida // Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989. S. 49–56.

194. *Heidegger M.* Identität und Differenz. Pfullingen, 1978.

195. *Hengelbrock J.* Der Existentialismus als vorweggenommene Überwindung der Postmoderne // Philosophie / Beiträge zur Unterrichtspraxis. Heft 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 63–78.

196. *Hogrebe W.* Die sich selbst kritisierende Vernunft. Ein Zirkel? // Philosophie: Beiträge zur Unterrichtspraxis / Herausgegeben von Dr. Jurgen Hengelbrock. H. 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 3–15.

197. *Jameson F.* Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.

198. *Levin D.M.* The opening of vision. Nihilism and the postmodern situation. New York; London: Routledge, 1988.

199. *Rehfus W.D.* Denkorientierung und Kontemplation. Philosophie lernen nach dem Ende der Philosophie in der Postmoderne // Philosophie: Beiträge zur Unterrichtspraxis; Herausgegeben von Dr. Jurgen Hengelbrock. Heft 19: Metaphysik. Frankfurt a. M.: Cornelsen Verlag Hirschgraben, 1987. S. 48–62.

200. *Rorty R.* The historiography of philosophy: four genres // Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge U. P., 1984, P. 49–75.

201. *Sallis Jh.* Heidegger und die Dekonstruktion // Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 257–272.

202. *Schulte G.* Auflösung der Philosophie in Systemtheorie und Theorie des kommunikativen Handelns? // Philosophie / Beiträge zur Unterrichtspraxis. Herausgegeben von Dr. Jurgen Hengelbrock. H. 19: Postmoderne. Frankfurt a. M., 1987. S. 33–47.

203. *Sözer Ö.* Kommt der Geist fragend zurück? Die Dekonstruktion des Begriffs «Geist» bei Heidegger nach Derrida // Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung

(vom 24–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg). Band 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 273–183.

204. *Stegmaier W.* Metaphysik, Ontologie, Weltorientierung Postmoderne Revisionen // Beiträge zur Unterrichtspraxis; Herausgegeben von Dr. Jurgen Hengelbrock. H. 19: Metaphysik, Frankfurt a. M.: Cornelsen Verlag Hirschgraben, 1987. S. 16–32.

205. *White St. K.* Heidegger und die Spuren einer postmodernen praktischen Philosophie // Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung (vom 24–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg). Band 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 296–324.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ДРОНОВ Алексей Владимирович

**ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА:
РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
МОТИВА**

Под редакцией
доктора философских наук, профессора
А.С. Колесникова

Редактор *Л.А. Соколова*
Корректор *Н.В. Буря*
Компьютерная верстка, обложка *А.В.Коваля*

Тем план 2006 г., № 37

Подписано к печати 20.12.2006 г. Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Гарнитура «BookmanOldStyle». Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,75.

Уч.-изд. л. 7,18. Тираж 200 экз. Заказ № 85.

Издательство

ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права».
410056, Саратов, ул. Чернышевского, 135.

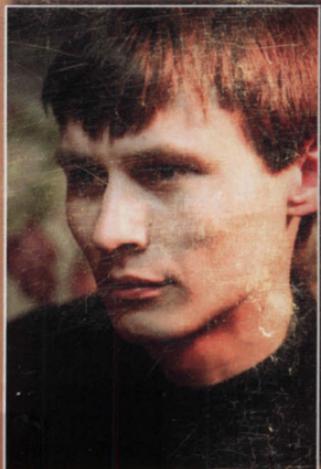
Отпечатано в типографии издательства
ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права».
410056, Саратов, ул. Вольская, 1.

ДРОНОВ Алексей Владимирович (род. в 1977 году) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовской государственной академии права.

В 1999 году окончил Саратовский государственный университет.

С 2000 года работает на кафедре философии Саратовской государственной академии права. С 2006 года — докторант факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Сфера научных интересов — современная зарубежная философия, трансцендентальный проект в философии, судьба метафизики в европейской философской традиции, способы постметафизического мышления.



ISBN 5-7924-0530-1



Издательство ГОУ ВПО
«Саратовская государственная
академия права»

